

Université de Montréal

**La lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2^e
génération portant le voile**

par
Khaoula Zoghلامي

Département de communication
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise
en Sciences de la communication

avril, 2015

© Khaoula Zoghلامي, 2015

Résumé

Ce mémoire vise à comprendre l'expérience de vie des jeunes Québécoises de 2^e génération portant le voile islamique, qui ont vécu le débat sur la charte de la laïcité au Québec en 2012. Un des articles de ce projet de loi visait à interdire le port des signes religieux «ostentatoires» par les employés de la fonction publique. Une vague de protestation a animé les membres des minorités religieuses visées et une apparition, quoique marginale, des Québécois de 2^e génération a commencé à émerger. À travers le concept de lutte pour la reconnaissance tel que théorisé par Honneth et celui de stigmatisme amené par Goffman et élaboré par Göle, j'ai tenté de comprendre l'expérience de lutte pour la reconnaissance entamée par des Québécoises porteuses d'un signe religieux stigmatisé. Le concept d'hybridité m'a permis également de comprendre la richesse identitaire de ces jeunes qui se manifeste notamment dans l'articulation de leurs revendications. J'ai ainsi mené 13 entrevues semi dirigées sur le mode du récit de vie avec des jeunes femmes âgées entre 19 et 27 ans, nées au Québec et portant le voile islamique.

Mots-clés : Lutte pour la reconnaissance, stigmatisme, voile, hybridité, identité, visibilité

Abstract

This Masters aims to understand the life experience of young *Québécoises* from second generation of Muslims immigrants wearing Islamic headscarves, and who experienced the debate over the political project *la charte des valeurs* in 2012. One of the articles of this *charte* aimed to forbid employees of the public sector to wear ‘ostentatious’ religious signs. The province of Quebec has witnessed a wave of protests and many rallies of members of religious minorities who felt targeted by this bill. I have noticed the emergence, although marginal, of the second generation of these religious minorities who displayed their religious signs in the public space and protested against *La Charte*. To understand this phenomenon I used the concept of struggle for recognition theorized by Honneth and the concept of stigma elaborated by Goffman and later by Göle. I tried to comprehend the struggle for recognition of the young Quebecers wearing the veil as a stigmatized religious sign. The concept of hybridity allowed me to consider the multiplicity of identifications of these young women and how it could be articulated through their struggle for recognition. I conducted 13 semi structured interviews with young Muslim women between 19 and 27 years old, born in Quebec and wearing the Islamic headscarf.

Keywords : struggle for recognition, stigma, headscarf, identity, visibility, hybridity

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières	iii
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
1 Théorisation	4
1.1 La lutte pour la reconnaissance	4
1.1.1 Reconnaissance des singularités	5
1.1.2 La reconnaissance pour la réalisation de soi.....	6
1.1.3 Le modèle tridimensionnel de Honneth	7
1.1.4 La non-reconnaissance comme forme de mépris.....	8
1.1.5 La reconnaissance comme lutte pour la justice économique et morale.....	9
1.1.6 Les limites du modèle de Fraser	10
1.2 Le stigmaté	13
1.2.1 La visibilité du stigmaté et la lutte pour la reconnaissance.....	15
1.2.2 La résistance au stigmaté.....	17
1.2.3 Le voile, un signe stigmatisé-stigmatisant.....	18
1.2.4 Comment le voile est-il devenu stigmaté ?.....	20
1.2.4.1 Le port du voile dans l'histoire	21
1.2.4.2 Le voile dans le monde musulman.....	22
1.2.4.3 Le voile dans les représentations orientalistes/colonialistes	25
1.2.4.4 La Montée de l'Islamophobie	29
2 Problématisation	31
2.1 Mise en contexte : le débat autour du voile au Québec	31
2.2 Les jeunes de deuxième génération, une identité à part?	35
2.2.1 Hybridité identitaire	37
2.3 Questions de recherche.....	39
3 Méthodologie.....	41

3.1	La place du ‘je’ dans la recherche : une posture réflexive	41
3.2	La recherche comme un terrain relationnel	43
3.3	La place des émotions dans la recherche	44
3.4	Les enjeux de pouvoir	45
3.5	Recrutement des participantes	46
3.6	Des entrevues semi-dirigées sur le mode du récit de vie	47
3.6.1	Déroulement des entrevues.....	49
3.6.2	Défis rencontrés durant les entrevues :.....	52
3.7	Démarche d’analyse	52
3.1	Rigueur méthodologique de ma recherche	54
3.2	Portraits personnels des participantes à ma recherche	55
3.3	Portrait de l’environnement familial	59
4	Analyse des entretiens	61
4.1	Hybridité : des identités à la croisée des appartenances	61
4.1.1	Décalage culturel avec les premières générations d’arabo-musulmans au Québec ..	62
4.1.2	À la quête d’un équilibre identitaire	66
4.1.3	Épanouissement dans la diversité	72
4.2	Une visibilité sous haute tension	74
4.3	Le sens accordé au voile : une évolution constante	80
4.3.1	Le voile comme une frontière corporelle.....	82
4.3.2	Le voile comme une affirmation de soi.....	83
4.3.3	Le voile comme une expression de la foi.....	84
4.3.4	Le voile : une signification toujours en évolution	84
4.4	Une lutte pour la reconnaissance sociale	86
4.4.1	Visibilité militante.....	87
4.4.1.1	Résister à l’injonction d’enlever le voile.....	87
4.4.1.2	Porter le voile : un acte de courage	89
4.4.1.3	Se rebeller à travers le voile	90
4.4.2	Porter la parole et représenter.....	90
4.4.3	Engagement et participation citoyenne.....	97
5	Discussion et conclusion	101
5.1	L’hybridité comme un tiers-espace de subversion	101

5.2	La mise en spectacle du voile : les femmes voilées, célèbres malgré elles ?	111
5.3	Citoyenneté revendiquée : porte-paroles et intermédiaires?	114
5.4	Une lutte pour l'estime sociale	117
5.5	Retour critique sur le terme '2 ^e génération'	120
6	Bibliographie.....	132
	Annexe I : Guide des entretiens.....	ix
	Annexe II : Illustrations	x

À Mama...

Remerciements

Ce mémoire est l'aboutissement de trois années riches en apprentissages et en rencontres. J'y ai voyagé au sens propre et au sens figuré, et mes compagnons de route ont été ma grande source d'inspiration.

Mes remerciements s'adressent d'abord à mon guide et ma boussole durant cette aventure, qui m'a soutenue et aiguillée à chaque pas que j'ai entrepris. Merci donc à ma directrice de mémoire Dominique Meunier pour ses judicieux conseils, pour son accompagnement bienveillant et ses encouragements qui m'ont continuellement aidée à me dépasser.

Merci à elles, ces Anonymes qui m'ont donné de leur temps et de leur confiance. Ce travail est surtout un hommage à la passion qu'elles m'ont transmise à travers leurs témoignages. Elles ont donné vie à ce mémoire, et mes remerciements à elles sont infinis.

Je tiens à remercier COGECO et le département de communication de l'Université de Montréal pour l'aide financière accordée et qui a été une ressource importante pour l'aboutissement de ce travail. Merci au corps professoral du département de communication de l'Université de Montréal, et je pense tout particulièrement aux professeurs Line Grenier, Chantal Benoit-Barné et Tamara Vukov pour leurs nombreux conseils, leurs encouragements et leur aide précieuse tout au long de ce parcours.

Merci à mes collègues devenus de précieux ami-e-s: Myriam, Véronique, Geoffrey, Fare, Medy, Stevan, Youri, Victor, Hervé, Ricardo, Shiraz, Álvaro, Mariève, Lise et Oswaldo. Nos échanges riches et interminables dans les couloirs du département et derrière les murs des labos ont illuminé les longues journées de travail et constitué une continuelle source de motivation et d'inspiration.

Merci à Nizar, à son amitié et surtout son aide plus que précieuse dans la réalisation de ce mémoire.

Merci Aly, Cherif, Sarah, Léa, Islam, Zied, Dali, Maher et Karim qui ont contribué à ce mémoire à travers leur présence bienveillante dans ma vie, leurs conseils et leur confiance. Leurs encouragements ont été mon moteur.

Un merci spécial à ma chère amie Sonia. Son amitié inconditionnelle, et ses conseils clairvoyants n'ont cessé de m'accompagner toutes ces dernières années. Merci d'exister dans ma vie.

Enfin, ce mémoire n'aurait pas pu voir le jour sans les encouragements constants de toute ma famille, particulièrement mes parents et mon frère Oussama. Un merci spécial à ma mère qui m'a donné de sa détermination et de son ambition. Ce travail est une grande fierté pour moi et c'est à elle que je le dédie.

Introduction

Dans son essai « Les identités meurtrières », l'écrivain franco-libanais Amin Maalouf aborde l'identité multiple et complexe des individus ayant des appartenances diverses, et qui demeure, selon lui, toujours incomprise. Pour illustrer son propos, il donne pour exemple les individus de son entourage qui lui demandent incessamment s'il se considère davantage comme un Français ou comme un Libanais. Sa réponse qu'il résume par « l'un et l'autre » satisfait rarement ses interlocuteurs, et ceux-ci, déçus, insistent pour qu'il leur révèle une identité profonde qui correspondrait, selon eux, à une seule et unique appartenance, le définissant davantage que les autres. En s'inspirant de son parcours personnel, l'écrivain explique comment les personnes qui, comme lui, revendiquent une identité plus complexe sont souvent marginalisées. On les obligerait à se confiner dans une unique appartenance en ne reconnaissant pas leur différence ni leur singularité (Maalouf, 1998). Ce mémoire bien qu'il n'en soit pas un qui approfondisse le concept vaporeux de l'identité, tentera néanmoins de mieux éclairer le vécu de jeunes femmes qui, tout comme Maalouf, partageraient différentes appartenances.

Le projet de la charte de la laïcité présenté par le Parti Québécois en 2012 a été ma principale porte d'entrée vers ce thème. En effet, ce projet avait suscité une vague de mobilisation parmi certaines minorités religieuses au Québec. Pendant des semaines, Montréal a connu des manifestations auxquelles ont participé des Québécois, des Musulmans, des Juifs, des Sikhs et d'autres membres de minorités culturelles et religieuses. Lors de ces manifestations, les médias ont relayé des images des manifestants ainsi que de leurs slogans. Certaines images avaient particulièrement attiré mon attention, soit celles de jeunes femmes qui portaient un voile aux couleurs du drapeau québécois, ou encore qui soulevaient des pancartes où il était écrit «*Le Voile, ma liberté, Le Québec, mon pays*»¹. Cette apparition singulière des jeunes femmes se distinguait des autres discours de protestation contre le projet de la charte. Elle me semblait être une manifestations d'une lutte pour se faire reconnaître à

¹ Voir annexe II

double niveau : ces femmes revendiqueraient leurs voiles visés par le projet de charte ainsi que leur appartenance nationale au Québec, donc leur identité québécoise.

Les études sur la communauté musulmane au Québec montre que celle-ci a commencé une migration vers le Québec à partir des années 70, qui s'est plus tard accentuée au cours des années 90. Ceci laisse entendre qu'une deuxième génération², enfants des premiers arrivants, est de plus en plus présente au Québec (McAndrew, 2010). J'ai ainsi décidé de m'intéresser à la portée des débats québécois à propos de l'intégration et de la visibilité des signes religieux sur l'expérience des jeunes femmes qui nées au Québec, choisissent tout de même d'arborer un signe religieux visible. De plus, la littérature scientifique parle très peu des femmes musulmanes de 2^e génération au Québec, encore moins de celles qui portent le voile. Or, comme l'ensemble de la couverture médiatique durant débat sur la charte met l'emphase sur le vécu des immigrants, l'expérience des jeunes femmes de 2^e génération me semble complètement ignorée.

Dans le cadre de cette recherche, je mobilise deux concepts principaux. D'abord, le concept de la lutte pour la reconnaissance me permet de mettre en place un cadre compréhensif général du processus engagé par les jeunes filles afin de consolider leur appartenance au Québec d'un côté et pour protester contre le projet de la charte de la laïcité de l'autre. Ensuite, je m'outille du concept de stigmaté tel qu'il a été défini par Goffman (1975), et en m'inspirant des travaux de Göle (2003) c'est particulièrement le voile que j'aborde comme un signe stigmatisé au Québec. J'explore ainsi la visibilité du stigmaté et comment son apparition publique peut s'articuler au sein d'une lutte pour la reconnaissance dans laquelle s'engagent certaines jeunes Québécoises de 2^e génération.

La littérature scientifique sur les 2^e génération m'a guidée vers le concept d'hybridité qui se manifesterait, selon Gallant (2008) et Simard (2007), par une complexité identitaire -tel que le soulève Maalouf précédemment - qui serait aussi le fruit d'un bricolage entre plusieurs appartenances. J'explore donc l'expérience des participantes à ma recherche à travers ces

² Dans le langage de la recherche en sciences humaines, le terme deuxième génération est attribué aux enfants des immigrants qui naissent et grandissent dans les sociétés d'accueil (Alba & Waters, 2011).

‘lunettes de l’hybridité’ en essayant de déceler comment elle se manifesterait au sein de leur lutte pour la reconnaissance.

Ce travail a été pour moi un voyage initiatique dans le monde de la recherche. J’ai pu ainsi voyager avec certains de mes concepts, qui non seulement ont évolué tout au long de l’étude, mais ont aussi transformé la compréhension que je me fais d’eux. Ce voyage est d’ailleurs marqué par de nombreux aller-retour entre différentes étapes de la recherche dans le but de consolider sa cohérence, mais surtout pour m’assurer de dégager, au mieux, le sens que treize Québécoises de 2^e génération accordent à leur expérience.

Bonne lecture.

1 Théorisation

1.1 La lutte pour la reconnaissance

Le débat sur les accommodements raisonnables en 2007 et, plus récemment, le projet de charte de la laïcité³ orientent mon intérêt vers le concept de reconnaissance. Ce concept est abordé de manière récurrente dans les recherches où il est question des luttes des minorités et est considéré comme central à la problématique des droits collectifs (Seymour, 2008).

La plupart des auteurs (Seymour, 2008 ; Honneth, 2006 ; Fraser, 2005 ; Taylor, 1994) s'entendent pour dire que la reconnaissance est un mot clé pour comprendre tous les débats autour de l'identité et de la différence. Ainsi, les revendications pour la reconnaissance d'une différence sont au coeur des luttes menées par les groupes mobilisés sous les bannières de la nationalité, de l'ethnicité, de la race, du genre, de la religion et de la sexualité (Fraser, 2005).

La reconnaissance est un concept qui tire ses racines des travaux de Hegel qui le présente comme « *une relation réciproque idéale entre les humains, dans laquelle chacun voit l'autre comme son égal, et en même temps, comme séparé et différent de lui* » (Fraser, 2005, p.10). Cette reconnaissance est donc une forme d'interaction sociale qui permet de prendre en compte l'altérité (Courtel, 2008). Selon Seymour, la relation à autrui est au coeur de la conception que fait Hegel de la reconnaissance : « *l'autre est constitutif de mon identité et il intervient dans le plein déploiement de la raison* » (Seymour, 2008, p. 53).

Paul Ricoeur (cité dans Seymour, 2008) a mis en évidence le caractère polysémique du terme reconnaissance, il en distingue différentes significations. La reconnaissance sert ainsi à désigner l'acte d'identifier un objet ou une personne, le fait de s'identifier soi-même « *à travers ce qu'on fait* » ou encore le fait de se reconnaître « *dans un autre, ce qui contribue à assurer une certaine unité ou continuité dans notre propre existence* » (p.97). Une autre signification consiste en la « *la reconnaissance mutuelle que des individus ou des groupes choisissent de se donner* » (Ricoeur, cité dans Seymour 2008, p.97). Elle dépasse ainsi l'acte d'identification et implique l'établissement d'une relation avec la personne qu'on reconnaît ou qui nous reconnaît. Dans ce cas, « *la reconnaissance renvoie à un processus constitutif de*

³ Qui, afin d'atteindre la laïcité de l'état, prône comme mesure l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans les institutions publiques. Le texte de la charte est disponible à travers ce lien : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>

nature intersubjective par lequel un sujet constitue un sens de soi par la prise en compte de l'agir d'autrui dans l'élaboration d'une image de lui-même» (Voirol, 2005, p. 112). C'est cette dernière signification que je retiens puisque c'est celle que développe Hegel et que reprennent de lui les principaux théoriciens du concept de reconnaissance.

Ainsi, certains philosophes qui ont interprété le concept de reconnaissance tel qu'abordé par Hegel disent que ce dernier la concevait comme une forme de lutte active (Seymour, 2008; Honneth, 2000). Pour Hegel, la lutte est « *le moyen par lequel un sujet cherche à faire reconnaître par un autre sujet les aspects de son identité particulière* » (Courtel, 2008). La lutte dans ce sens est éthique et n'est pas comprise comme un combat pour défendre et maintenir une existence physique.

L'étude de la reconnaissance s'est généralisée dans les sciences sociales et en philosophie afin d'englober l'ensemble des luttes ayant pour objectif de défendre les identités dénigrées ainsi que les différences ethniques et culturelles. En effet, selon Voirol (2009) la notion de reconnaissance a permis de fournir un cadre compréhensif aux luttes symboliques des différents groupes minoritaires stigmatisés.

Je me permet d'approcher le concept de reconnaissance en me basant sur les travaux de trois philosophes contemporains : Charles Taylor, Nancy Fraser et Axel Honneth. Pour la présente recherche, je m'inspire davantage des travaux de Axel Honneth, mais je retiens tout de même certains éléments de la réflexion de Taylor et de Fraser que je trouve complémentaires à ma démarche. Je vais donc brièvement présenter l'approche que déploie chacun de ces théoriciens pour présenter sa vision de la reconnaissance, tout en argumentant mon choix conceptuel.

1.1.1 Reconnaissance des singularités

Dans son ouvrage « Multiculturalisme », Charles Taylor (1994) explique que le concept de reconnaissance s'imbrique dans le cadre d'un système multiculturaliste qui reconnaît le droit des communautés culturelles à une existence épanouie. Cette reconnaissance aurait comme objectif de donner aux membres des minorités culturelles l'espace démocratique pour exprimer leurs différences et les cultiver. Ainsi, des droits collectifs leur seraient accordés permettant leur survie dans un environnement occidental culturellement différent.

Par ailleurs, Taylor est critique vis-à-vis du principe de l'égalité absolue qui selon lui nie les ancrages culturels des individus et des collectifs (Voirol, 2009). En effet, l'égalité absolue ne reconnaîtrait pas la singularité culturelle des individus ainsi que la différence dans les besoins particuliers que cette singularité peut engendrer. Donc, lorsque la reconnaissance n'est pas accordée, les minorités culturelles visées se retrouveraient en droit de la revendiquer ; ce serait leur façon de s'affirmer et de se protéger contre les menaces qui touchent leur identité culturelle.

Taylor (1994) suppose un lien entre la reconnaissance et la formation de l'identité⁴. Il affirme qu'une personne pourrait subir un dommage ou une déformation identitaire si les gens ou la société qui l'entourent lui renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'elle-même. Ainsi, Taylor considère que la non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate pourrait causer du tort et constituer une forme d'oppression en emprisonnant les individus dans une manière d'être qui est fautive, déformée et réduite. De plus, Taylor affirme que les relations qu'entretiennent les individus au sein de la collectivité seraient une composante importante de leur subjectivité. Ainsi, une personne ne devient complètement individu à part entière, et n'atteindrait une subjectivité équilibrée, que lorsqu'elle reconnaît les autres et est reconnue par un autre sujet.

1.1.2 La reconnaissance pour la réalisation de soi

De son côté, Axel Honneth considère la reconnaissance comme indispensable pour atteindre la réalisation de soi. Cette réalisation est, selon lui, le fruit de trois types de rapports à soi qui sont : la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi (Honneth, 2003). Il soutient que les personnes ne peuvent développer un rapport positif avec elles-mêmes que lorsqu'elles sont reconnues comme porteuses de besoins affectifs, ayant des droits, et détentrices d'aptitudes pratiques qui contribuent à la reproduction de la vie commune.

Axel Honneth introduit le concept de « lutte pour la reconnaissance » qu'il conceptualise de manière différente de celle du modèle de la tradition libérale. En effet, la tradition libérale conçoit le conflit qui s'opère dans la lutte pour la reconnaissance comme

⁴ Charles Taylor définit l'identité comme « *la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains* » (p.40, 1994). La définition que j'emploie dans le cadre de ce mémoire sera détaillée dans le chapitre de problématisation..

ayant des objectifs individualistes de « préservation de soi » et de préservation des intérêts personnels de ceux qui y sont impliqués (Voirol, 2009). Axel Honneth reproche à cette conception utilitariste de la lutte pour la reconnaissance son omission de la dimension morale et de l'expérience de mépris et de déni derrière la lutte pour la reconnaissance. Il propose donc un modèle psychosociologique selon lequel les acteurs ne luttent pas pour la préservation de soi, ni pour l'accumulation d'avantages personnels, mais plutôt dans l'objectif d'atteindre une estime sociale et collective qui se manifeste par le respect et la justice (Voirol, 2009; Berten, 2001).

Taylor et Honneth s'entendent pour dire que la reconnaissance de l'autre est primordiale afin d'atteindre une subjectivité pleine et non altérée. Selon eux, priver un individu de la reconnaissance serait le priver d'une composante essentielle pour son épanouissement personnel (Honneth, 2003). Ainsi, les deux théoriciens conçoivent la non-reconnaissance comme la cause d'une subjectivité instable et d'une identité personnelle altérée. Aussi, les deux considèrent la reconnaissance en terme éthique, dont l'absence serait une privation de l'individu de vivre une vie heureuse.

1.1.3 Le modèle tridimensionnel de Honneth

Le modèle de Honneth a la particularité de diversifier les types de lutte pour la reconnaissance qu'il regroupe en trois différentes sphères : l'amour, le droit et la solidarité sociale (Honneth, 2000). Dans la première sphère, la lutte en est une pour l'amour et l'affection mutuelle et reconnaît l'individu comme porteur de besoins concrets. L'amour est, selon Honneth, le cœur même de la vie éthique, c'est un sentiment de sympathie spontané créant une symbiose unique entre deux individualités. Il est de ce fait une condition pour la confiance en soi, qui seule permet une participation autonome dans la vie publique (Honneth, 2000; Courtel, 2008). La deuxième sphère de lutte pour la reconnaissance présentée par Honneth vise l'acquisition de droits juridiques. Le droit est considéré comme une forme de reconnaissance qui représente les conditions « de liberté » dans lesquelles la reconnaissance doit s'effectuer. En effet, il serait une forme de reconnaissance qui permet l'accroissement des libertés individuelles et serait de ce fait la réalisation morale que tous les individus sont égaux et ont des droits juridiques (Courtel, 2008). Enfin la troisième sphère de reconnaissance, la

solidarité, serait une relation d'interaction permettant de tisser des liens entre les individus et favorisant une estime réciproque (Honneth, 2000). Elle reconnaît à l'individu sa capacité d'être socialisé, en lui conférant une estime sociale et collective. Selon Honneth (2000), les trois sphères de la reconnaissance seraient interdépendantes. Seymour (2008) résume la perspective de Honneth en expliquant que :

«sans reconnaissance dans la sphère de l'amour, [il n'y a] pas de reconnaissance dans la sphère du droit. Et ces deux sortes de reconnaissance conditionnent la possibilité d'une reconnaissance au mérite dans la sphère de la solidarité et des relations de travail. La lutte politique serait ainsi conditionnée par le développement de notre autonomie privée» (p, 100).

1.1.4 La non-reconnaissance comme forme de mépris

Honneth identifie également les différentes figures du mépris à l'origine de la lutte pour la reconnaissance. La plus élémentaire est selon lui celle qui porte atteinte à l'intégrité physique. Ce n'est pas tant la douleur physique qui est problématique dans ce cas, que l'expérience d'impuissance et d'humiliation que ressentira la personne, en se faisant dominer et en perdant le contrôle de son propre corps. Une autre expérience de mépris se déroule lors d'expériences qui font perdre à l'humain sa confiance en sa capacité à être maître de lui-même, de son corps et de sa destinée. S'ensuit une honte sociale qui portera atteinte à la relation de l'individu avec les autres, et même avec lui-même. Le viol peut être, selon Honneth, un exemple extrême de ce genre d'expérience de mépris. Ensuite, l'exclusion sociale et la privation de certains droits est une autre forme de mépris, qui nie à l'individu son droit de se représenter comme un partenaire d'interaction reconnu. C'est également le jugement moral de la personne qui est remis en question, voire dénigré. Enfin, une autre expérience de mépris consiste à dénigrer le mode de vie d'un groupe ou d'un individu. Ceci porte atteinte à la dignité, mais aussi à l'estime de soi. Le besoin d'approbation sociale inhérent à chacun se trouve blessé, empêchant du coup toute possibilité d'autoréalisation. La lutte pour la reconnaissance est, selon Honneth, principalement motivée par les émotions négatives qu'engendre l'expérience de mépris. Elle est un processus dynamique qui s'opère de façon à obtenir la reconnaissance et à confirmer son identité pour soi et pour les autres (Courtel, 2008).

1.1.5 La reconnaissance comme lutte pour la justice économique et morale

Fraser s'oppose à cette conception de la lutte pour la reconnaissance telle que formulée par Honneth. Elle considère que Taylor et lui confondent reconnaissance et autoréalisation. De son côté, elle propose de penser la reconnaissance plutôt comme un enjeu de justice (Fraser 2003). Bien qu'elle s'entende avec eux sur l'idée que la reconnaissance ne se limite pas à l'aspect économique, elle ne partage pas leur vision sur la manière dont s'articulent la reconnaissance et la répartition des richesses. Honneth considère la reconnaissance comme la valeur morale supérieure, dont un des dérivés serait la distribution équitable des ressources économiques. Fraser n'adhère pas à la perspective moniste de Honneth et adopte une perspective dualiste où les deux composantes économique et morale vont de pair. Elle considère que la reconnaissance n'est pas à elle seule garante de justice, elle doit absolument aller de pair avec une distribution équitable des richesses. Ces deux dimensions étant fondamentales pour le concept de justice, Fraser refuse de réduire une des deux composantes à l'autre (Fraser, 2003). L'objectif de la reconnaissance serait selon elle de viser les injustices qu'elle comprend comme culturelles et qui se manifesteraient par moins d'estime et de respect vis-à-vis de certains groupes dans la société. D'un autre côté, la redistribution vise à lutter contre l'injustice socioéconomique, la privation et la marginalisation. Selon Fraser, lorsqu'il s'agit de déterminer, dans un enjeu particulier, s'il s'agit d'une quête de reconnaissance ou bien d'équitable répartition des richesses, les choses sont plus simples lorsque nous avons affaire à des groupes qui se situent dans les extrémités. Ainsi, pour des groupes qui correspondent à l'idéal type de la classe ouvrière défavorisée, le remède se situe du côté de la redistribution. Lorsque le groupe se rapproche de l'idéal type de la sexualité ou de la culture méprisées, le remède se situe davantage du côté de la reconnaissance identitaire. Toutefois, lorsque nous avons affaire à des groupes mixtes, où un manque de reconnaissance identitaire se conjugue avec une mauvaise répartition des richesses, faisant en sorte qu'aucune de ces injustices n'est la conséquence indirecte de l'autre, alors ces groupes mixtes auront besoin autant de reconnaissance que de redistribution équitable (Fraser, 2005).

L'auteure affirme que pour considérer la reconnaissance comme un souci de justice, il faut la traiter comme un problème de statut social. Lorsque les valeurs culturelles institutionnalisées considèrent certains acteurs comme subalternes, exclus, les classent comme

« autres », comme invisibles, donc inférieurs au statut de partenaires d'interaction sociale, alors il faut parler de *non-reconnaissance et de subordination sociale*. Fraser met en place le modèle de l'état de la reconnaissance « *Status Model* », selon lequel la non-reconnaissance consiste en la relation institutionnalisée de subordination et de violation de la justice. Contrairement à Charles Taylor, elle considère que ne pas être reconnu n'est pas souffrir d'une altération de l'identité, ou une atteinte à sa subjectivité, c'est plutôt être catégorisé et mis à la marge à travers un modèle institutionnel de valeurs culturelles qui empêche la participation à la vie sociale au même titre que les autres. Fraser soutient que le modèle identitaire de la reconnaissance est problématique parce qu'il met l'identité comme l'objet ultime de la reconnaissance, considère la non-reconnaissance comme une identité endommagée et met l'emphase sur la structure psychologique au-delà des institutions sociales et de l'interaction sociale. Selon Fraser, ceci cadre et simplifie l'identité, la traite comme un tout délimité, séparé et n'interagissant pas avec son milieu, en plus d'ignorer la complexité de la vie des individus, la multiplicité de leurs identifications ainsi que le croisement de leurs différentes affiliations (Fraser, 2003).

1.1.6 Les limites du modèle de Fraser

Toutefois, un contre-argument a été adressé à Fraser, cette fois de la part de la philosophe Linda Martin Alcoff concernant son exclusion de toute composante identitaire dans la lutte pour la reconnaissance. En effet, Fraser argumente que la lutte pour la reconnaissance ne doit pas avoir pour objectif de valoriser l'identité blessée, mais plutôt de dépasser la subordination en exigeant une participation équitable et égalitaire dans la vie sociale. Toutefois, Fraser admet d'elle-même que l'identité dénigrée est souvent la raison du refus de participation égalitaire :

«to be misrecognized...or not simply to be thought ill of, looked down upon or devalued in others attitudes, beliefs or representations, it's rather to be denied the status of a full partner in social interaction, as a consequence of institutionalized patterns of cultural value that constitute one as comparatively unworthy of respect or esteem» (Fraser, 2000, 113-14).

Selon Alcoff (2005), il n'est pas cohérent de se battre pour une participation égalitaire sans prendre en considération la raison première de l'interdiction de participation, donc de reconnaissance. La philosophe identifie deux raisons derrière la non-reconnaissance identitaire

de certains groupes et individus : la première repose sur la prémisse que leurs identités sont considérées comme inférieures, et la deuxième se base sur l'idée qu'un fort attachement à une appartenance identitaire serait comme un obstacle pour un jugement raisonné, obstruant l'autonomie individuelle. Par ailleurs, la philosophe remarque que l'approche prônée par Fraser, même si elle permet aux individus d'accéder à une participation égalitaire et de dépasser la subordination, ne remédie pas au dénigrement identitaire. En effet, ces identités demeureront rabaissées puisque aucun débat public ne remet en question les stéréotypes et préjugés dont ils ont longtemps été la visée.

L'importance de la reconnaissance identitaire a également été soulevée par Bernasconi (2000), qui remarque que durant les grèves ayant précédé l'assassinat de Martin Luther King, les travailleurs afro-américains arboraient des pancartes où on pouvait lire « I AM A MAN ». L'auteur en conclut que les travailleurs non seulement désiraient des conditions sociales justes, mais désiraient une reconnaissance de leur condition d'êtres humains « *they wanted economic justice and recognition of their union, but contemporary accounts record that more than anything else they wanted to be « recognized » for themselves* » (Bernasconi, 2000, p. 284). Leur reconnaissance identitaire était donc placée sur le même pied d'égalité que les autres revendications économiques qu'ils réclamaient.

De retour aux idées de Fraser, celle-ci, afin d'appuyer son argument soutenant que l'atteinte d'une participation égalitaire est l'objectif ultime de tous les groupes minoritaires, prend le cas des jeunes femmes musulmanes en France, à qui l'État français ne reconnaît pas le droit de porter le foulard dans les institutions éducatives publiques. Elle souligne que pour que ces jeunes femmes fassent valoir l'injustice à laquelle elles font face et réclament une reconnaissance de leur droit de porter le foulard, elles doivent démontrer deux éléments dans leur argumentaire. Premièrement, que l'interdiction aux filles musulmanes portant le foulard d'accéder aux bancs de l'école risque de les aliéner et d'empêcher leur participation égalitaire à la vie sociale. Deuxièmement, que garder le voile au sein de la communauté musulmane, ou dans le reste de la société en général, ne représente pas un signe de soumission.

L'argument de Nancy Fraser est pertinent, mais à mon avis, occulte complètement l'expérience de vie des individus qui vivent la non-reconnaissance identitaire, et qui seraient donc dans un processus de lutte pour l'acquiescer. Dans ce cas-ci, le vécu de mépris et

d'humiliation qui découle de l'interdiction de porter le foulard, et que pourraient vivre les jeunes femmes visées par la loi française, n'est pas pris en compte. Celles-ci, afin d'accéder à l'enseignement public, devront enlever leur voile et se conformer à un modèle de valeurs occidentales considéré « supérieur » au leur. On leur demanderait ainsi de renier leur appartenance identitaire musulmane, voire pour certaines de s'assimiler complètement à la culture dominante et s'éloigner des référents culturels et religieux qui leur ont été transmis par leurs parents. J'établis encore un parallèle avec le propos de Bernasconi (2000) à propos de la lutte des Noirs au sein du Civil Rights Movement. Celui-ci explique :

«For the dominant group to insist upon assimilation as a precondition of economic empowerment, while at the same time excluding the possibility of assimilation because it perceives a specific minority group as failing to conform to the standards it imposes, in all likelihood this is because it is operating with stereotypes that render it impossible for that group to meet the demand. The conditions that underlie the issuing of the demand make it impossible for the demand to be met : the demand to act white is addressed not to whites but to those who are seen, for example, as Black» (p. 293).

Dans le cas des jeunes filles, même si l'injonction à laquelle elles font face n'est pas de changer leur couleur de peau, il n'en demeure pas moins que certaines ne pourraient pas se conformer à l'interdiction du foulard sans avoir le sentiment de trahir des composantes centrales de leur identité. C'est donc sur ce point que je rejoins Axel Honneth qui considère que les conflits, notamment identitaires, se basent sur des attentes morales qui ont été déçues ainsi que des luttes pour la reconnaissance qui ont été rejetées (Honneth, 2009). Selon le modèle de Honneth, les acteurs sociaux s'engagent dans des revendications afin de rétablir une image individuelle et collective positive et afin de reconquérir des conditions de reconnaissance, tout en accordant une place primordiale aux sentiments moraux dans l'émergence des revendications sociales (Voirol, 2009).

Contrairement à Fraser, Honneth saisit l'importance des valeurs telles que la fierté, l'honneur et les normes culturelles comme éléments à prendre en compte dans l'analyse des luttes sociales (Honneth, 2009). Honneth met ainsi en place un modèle dynamique où la reconnaissance est considérée comme un processus intersubjectif, et où l'individu prend conscience et constitue son soi, à travers un échange avec l'autre, un échange où se partage une visibilité réciproque. Le sentiment d'injustice et l'expérience du mépris peuvent donc

déclencher une lutte pour la reconnaissance qui transcende les trois sphères : l'amour, le droit et la solidarité. De plus, son modèle est issu d'une perception du social comme intrinsèquement conflictuel, mais d'un conflit qui n'est pas nécessairement destructeur. Au contraire, en déclenchant des luttes pour la reconnaissance le conflit devient un moyen d'intégration sociale. Les individus et groupes qui s'engagent dans ces luttes devront s'outiller de différents instruments de pouvoir symbolique afin de défendre leur position (Courtel, 2008). Enfin, je retiens tout de même du modèle de Fraser sa conception de la reconnaissance comme un enjeu de justice sociale et un problème de statut social. De la non-reconnaissance découle ainsi une subordination sociale qui fait violence à l'individu.

Dans la prochaine section, j'aborderai le voile islamique en tant que stigmaté qui engendre une expérience de mépris et d'humiliation sociale chez les femmes musulmanes qui le portent. Comme je l'expliquerai plus tard, ce vécu de mépris social pourrait éventuellement engager une lutte pour la reconnaissance. Je vais d'abord commencer par présenter le concept de stigmaté et ensuite expliquer comment le voile en est devenu un en Occident.

1.2 Le stigmaté

Selon Goffman, le stigmaté consiste en un attribut qui jette un discrédit profond sur la personne. Il précise néanmoins que le stigmaté n'est un attribut discréditant que dans la mesure où il peut affecter les relations et les interactions dans lesquelles s'engage l'individu (1975, p. 13). En effet, le stigmaté ne réside pas en la personne, mais plutôt dans le contexte social dans lequel il se trouve (Major & O'Brien, 2005). Le stigmaté réduit ainsi l'individu d'un être complet à un être amoindri et affecté, tout en amenant un lot de discriminations (Goffman, 1975). Le comportement discriminatoire serait la partie visible du stigmaté. Toutefois, il peut également se produire de manière subtile, teintant les interactions, créant des tensions et occasionnant des attitudes d'évitement envers la personne stigmatisée (Hanem & Bruckert, 2012).

Selon Göle (2011a), le terme stigmaté tire ses origines de l'époque grecque, où il était associé à un marquage au fer ou au couteau sur le corps d'un individu ayant commis un crime. Ainsi, le stigmaté renvoyait directement à une condition sociale humiliante afin de discréditer la personne et lui faire porter le poids de ses gestes. Il établissait une différence non-voulue

par la personne qui le porte et non désirée par le public qui la perçoit. Il est donc pris pour acquis que les individus portant un stigmaté sont catégorisés comme différents, de telle sorte qu'ils sont dépréciés par les autres (Major & O'Brien, 2005). De nos jours, la marque qui stigmatise peut être visible ou invisible, sous le contrôle de la personne ou incontrôlable, liée à l'apparence physique, à l'attitude ou à l'appartenance à un groupe particulier. La plupart des chercheurs qui ont étudié le stigmaté le considèrent comme une construction sociale, donc comme une étiquette attribuée par la société. Le type de stigmaté et les groupes stigmatisés varient ainsi selon le temps, les cultures et les contextes.

La visibilité est l'élément le plus important du « handicap social » que pourrait engendrer le stigmaté. Ainsi, selon Goffman (1975) « *la visibilité est un facteur crucial de ce qui se révèle de l'identité sociale d'un individu à chaque moment de sa ronde journalière* » (p.64). D'après Voirol (2005) la visibilité « *renvoie aux modes d'apparition mutuels par lesquels les acteurs sociaux viennent à exister les uns pour les autres* » (p.112). Elle existe d'abord sous une forme immédiate et pratique « *dans des cours d'action ordinaires en situation de co-présence* », mais aussi sous une forme médiatisée où elle « *engage l'intervention de tiers sous forme de supports symboliques, de techniques, d'images ou de sons* » (Voirol, 2005, p. 98).

En ce qui concerne le stigmaté, Goffman (1975) appelle à distinguer la visibilité du stigmaté de sa « notoriété », de son « importunité » ainsi que de son « foyer apparent ». *La notoriété* du stigmaté dépend d'à quel point il peut être reconnu par ceux qui le perçoivent. Plus importante est la notoriété, plus pesant sera le stigmaté pour la personne qui le porte. Pour un exemple de stigmaté notoire, on peut penser aux prénoms masculins arabes qui sont devenus facilement identifiables en plus d'être négativement connotés. Dans son étude, Khosravi (2012) explique que de plus en plus d'employeurs suédois ont recommandé aux candidats musulmans de changer leurs prénoms -en couvrant ou enlevant leur connotation religieuse/ethnique- s'ils espèrent avoir des chances d'être retenus pour des postes. Ensuite, *l'importunité* du stigmaté indique le degré auquel il pourrait gêner les relations sociales dans lesquelles la personne voudrait s'impliquer. Si je maintiens le même exemple des prénoms arabes, je peux supposer qu'avoir un prénom arabe puisse entraîner une discrimination à l'embauche, ainsi qu'un profilage racial. Dans ce cas-ci, les personnes sont privées de leurs

chances d'avoir un travail à cause de l'importunité de leurs prénoms à connotation arabe. Enfin, *le foyer apparent* indique le moment crucial durant lequel un stigmaté, qui passe généralement inaperçu, devient évident et représente un obstacle inévitable pour la personne. Donc pour la personne avec un prénom arabe, le foyer apparent serait le moment où elle doit divulguer son identité. Ainsi, elle passe inaperçue dans la plupart des activités et de ses interactions quotidiennes anonymes, mais dès qu'elle se voit obligée à dire son prénom, ou de présenter sa carte d'identité, le stigmaté apparaît.

Major & O'Brien (2005) ont tenté d'étudier les effets de la stigmatisation sociale, soit les effets d'être étiqueté, négativement stéréotypé, exclu, discriminé et rabaissé dans sa condition sociale. Ils soutiennent que les personnes stigmatisées ont toujours été dépeintes comme des victimes passives, soumises à leur condition et souffrant des attitudes hostiles de leur environnement social. Toutefois, en se basant sur une étude de Miller & Kaiser (2001) les chercheurs mettent à l'avant que le stigmaté, en représentant une menace directe envers l'identité de l'individu, suscitera des réponses très diversifiées. Ainsi, le vécu du stigmaté varierait énormément selon les individus, les groupes et les expériences de stigmatisation. De plus, les outils pour le dépasser et s'en affranchir sont multiples et propres à chacun.

1.2.1 La visibilité du stigmaté et la lutte pour la reconnaissance

Dans un article intitulé « *Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance* » (2004), Honneth introduit sa réflexion sur la visibilité et la reconnaissance en citant un roman, *L'homme invisible* de Ralph Ellison, mettant en scène un Noir stigmatisé par sa couleur de peau. Dans cet extrait, Honneth analyse ce qu'il appelle « les pathologies du social », c'est-à-dire ce qui entrave ou déforme la lutte pour la reconnaissance, et il considère que l'invisibilité sociale en est une :

« Dans le prologue du célèbre roman de Ralph Ellison l'Homme invisible, le narrateur à la première personne parle de son « invisibilité » : comme le raconte ce « je » toujours anonyme, il est bel et bien un être humain « de chair et de sang » mais « on » ne souhaite pas le voir ; « on » regarde directement à travers lui ; il est tout simplement « invisible », pour tout le monde. Quant à la manière dont il est devenu

invisible, le narrateur répond que cela doit être dû à la « structure » de l'« œil intérieur » de ceux qui regardent ainsi implacablement à travers lui sans le voir. Il entend par là non pas leur « œil physique », non pas un type de déficience visuelle réelle, mais plutôt une disposition intérieure qui ne leur permet pas de voir sa vraie personne. [...] À travers les jugements agressifs, brusques et empreints de colère du narrateur, le prologue crée un scénario qui décrit une forme particulièrement subtile d'humiliation raciste contre laquelle le protagoniste noir lutte tout au long du roman : une forme qui rend invisible, fait disparaître, qui ne correspond évidemment pas à une non-présence physique mais plutôt à une non existence au sens social du terme » (Honneth, 2006, p. 225).

C'est une des formes du mépris qu'affichent nos sociétés, dit Honneth, lorsque par absence de reconnaissance on récuse la contribution sociale d'un individu. En effet, la plupart des minorités et des classes exploitées vivent les effets de leur invisibilité sociale comme une absence de reconnaissance (Brighenti, 2010). La situation du stigmatisé peut s'associer à celle du marginal dont parle Foucault et que rapportent Hanem & Bruckert (2012). Ainsi l'individu marginalisé fait partie de la société dont il partage le langage et plusieurs éléments de la culture, et y contribue même économiquement à travers un emploi par exemple. Toutefois, il vivrait du mépris social en raison de son identité qui diffère de celle du groupe majoritaire et/ou en raison de son appartenance à un groupe subordonné et dont la subordination bénéficierait au groupe majoritaire.

Selon les auteurs, l'expérience du stigmaté fait partie du vécu de plusieurs individus marginalisés, et elle engendre la plupart du temps une expérience de résistance. Cette résistance commence individuellement pour donner suite à la formation d'un collectif de résistance qui permet de donner un nom à la stigmatisation, de générer une prise de conscience sociale pour enfin donner du sens aux vécus stigmatisés (Hanem & Bruckert, 2012). Je reprendrai à cet égard l'exemple du Civic Rights Movement, cité tout à l'heure par Bernasconi. Ainsi, le racisme vécu quotidiennement par les millions de Noirs aux Etats-Unis a donné lieu à la création de plusieurs mouvements de résistance qui dénoncent le racisme et la ségrégation qui en découle.

1.2.2 *La résistance au stigmat*

Pour plusieurs groupes minoritaires, atteindre la visibilité, qu'elle soit immédiate (en co-présence) ou médiatique, représente l'objectif ultime afin de sortir de l'exclusion qu'ils vivent. Toutefois, Brighenti souligne que la visibilité ne mène pas nécessairement à la reconnaissance, notamment lorsqu'elle est engendrée par un stigmat vécu comme un handicap social. En effet, selon Spurk (2011), le stigmat peut être un objet de lutte, qui vise à rendre visible ce qui est déjà existant mais qui est déformé ou compris autrement. Dans le même sens, Voirol considère que la lutte pour la visibilité représente *«une dimension spécifique de l'agir qui, partant d'un vécu de l'invisibilité ou de la dépréciation symbolique, déploie des procédés pratiques, techniques et communicationnels pour se manifester sur une scène publique et faire reconnaître des pratiques ou des orientations politiques»* (2005, p.107-8). C'est dans ce cadre que s'inscrirait l'ensemble des mouvements d'actions collectives ou individuelles qui expriment manifestement le droit de s'afficher et d'exister dans l'espace public. Les processus de reconnaissance se vivent donc au sein d'interactions sociales et passent par des « actes expressifs publics », donc visibles.

Selon Miller et Kaiser (2001) la résistance au stigmat peut se manifester de deux manières : à travers l'évitement ou l'engagement. L'évitement consisterait à rejeter et s'éloigner des sources d'ennuis et de stress liées au stigmat. Ainsi, l'individu pourrait éviter de manifester son « attribut discréditant » aux autres, ou encore éviter tout contact avec ceux qui risquent de remarquer son stigmat. Ceci est certes impossible pour un individu dont le stigmat est dans la couleur de la peau par exemple. Toutefois, ceci peut s'appliquer à ceux qui changent de prénom afin de masquer leurs origines nationales ou ethniques. Les personnes stigmatisées peuvent également tenter de minimiser les expériences de stigmatisation et de discrimination en affirmant par exemple qu'elles ne vivent pas de discrimination ou que celle-ci ne les affecte pas. Cette attitude représenterait, selon les auteurs, une forme de déni de l'expérience de discrimination. Miller et Kaiser (2001) présentent tout de même l'éventualité que le stigmat puisse ne plus constituer un attribut négatif pour la personne qui accepte son existence, mais refuse de se laisser imprégner émotionnellement par les attitudes de discriminations qu'il engendre. D'un autre côté, la résistance active au stigmat impliquerait de tenter de gagner du contrôle sur les événements stigmatisants (Miller & Kaiser, 2001).

Ainsi, les personnes stigmatisées pourraient tenter de défier les croyances et stéréotypes attachés à leur stigmat. Le défi viserait non seulement les stéréotypes mais également les lois et pratiques discriminantes. Les auteurs soulignent que la résistance au stigmat peut être engagée tant au niveau individuel que collectif organisé (dans le cas d'un stigmat structurel). La personne se mobilisera donc afin de préserver son identité personnelle contre les stéréotypes et les représentations négatives (Miller & Kaiser, 2001).

1.2.3 Le voile, un signe stigmatisé-stigmatisant

Göle (2011a) appréhende le voile porté dans des sociétés qui le rejettent comme un stigmat. D'après elle, ce qui est particulier avec le voile islamique, par rapport aux autres stigmates, c'est le fait qu'il soit un signe vestimentaire qui se porte, qui n'est pas héréditaire comme la couleur de la peau, ni permanent comme une cicatrice. C'est donc un stigmat qui peut aussi bien être porté par choix, qu'être imposé. La sociologue suggère que ce signe, tout en étant privé dans le sens où il renvoie à la personne privée qui le porte, réfère en même temps à un sujet collectif qui est l'Islam. Le voile est considéré ainsi comme un signe religieux qui est incorporé personnellement et communiqué socialement. Le fait d'en parler en tant que stigmat vise à dépasser sa signification personnelle et renvoyer à ce qu'il reflète socialement, dans les relations interpersonnelles (particulièrement dans les sociétés qui le réprouvent). Selon Göle (2011a), le stigmat implique une perception qui n'est pas indépendante ou séparée des normes esthétiques modernes et de la hiérarchie des valeurs qui la composent. Le stigmat, tel que le comprend Göle, n'a pas une signification figée et intemporelle, il n'est pas immuable. C'est davantage, tel que pensé par Goffman, un indicateur du type de relations humaines qu'il engendre, généralement de domination. Ainsi, le voile n'est pas intrinsèquement un stigmat, c'est davantage l'idée qui en est propagée dans certaines sociétés, et particulièrement en Occident, qui en fait un. Selon Göle, c'est avec l'avènement de la modernité que le voile a acquis une connotation stigmatisante, celle d'asservir les femmes. Ainsi, toute la communauté qui l'adopte se retrouve discréditée et ses croyances questionnées. Le porter et l'afficher dans l'espace public qui le rejette devient, selon la sociologue, un acte de lutte pour la visibilité, mais aussi un acte de lutte pour la reconnaissance.

Tel que mentionné précédemment, Göle (2011a, 2011b, 2013) s'est intéressée à travers plusieurs de ses recherches à la visibilité en pleine croissance de l'islam dans l'espace public européen. Le voile, selon Göle, frappe le regard d'une façon qui marque l'espace public où il apparaît. En raison de sa visibilité, le voile met les femmes musulmanes au centre de l'intérêt. Göle (2002, 2013) a étudié la visibilité du voile islamique dans la Turquie des années 90, qui était farouchement opposée à la présence de signes religieux dans l'espace public. Elle relate donc l'expérience d'une députée du parti islamiste turc, ayant vécu et grandi aux États Unis, qui a été rejetée du parlement en raison de son voile, et ce malgré son apparence et son *background* correspondant à ceux d'une femme moderne (études supérieures, habillée à la mode, divorcée, etc.). Göle considère que l'appropriation de signes sociaux de modernité, comme le langage, l'apparence, l'implication politique ou l'exposition publique, tout en maintenant une différence religieuse (ayant une connotation de soumission comme c'est le cas du voile) peut être troublante (Göle 2011b; Göle, 2002). Dans le cas de la Turquie laïque, le voile est de plus en plus revendiqué par une nouvelle génération de femmes ayant eu accès à une éducation supérieure. Ces femmes perturbent le statu quo en jouant avec les ambivalences d'être en même temps modernes et musulmanes voilées, sans vouloir lâcher aucune de ces composantes de leur identité. Le signe religieux dans ce contexte revêt une ambiguïté qui dérange autant les traditionalistes que les modernistes laïques. Cette visibilité liée au signe religieux créerait un malaise parce que incarnée, visible et prenant une dimension spatiale (Göle, 2002).

Dans le même sens, Göle (2013) analyse la visibilité des acteurs musulmans en Occident et dans les sociétés laïques comme une forme d'agir public. Elle considère que le voile n'est pas toujours idéologique et n'est pas nécessairement le fruit d'une organisation collective. Elle qualifie le port du foulard par les femmes d'action religieuse, silencieuse, répétitive et performative. C'est une sorte de manifestation publique qui se fait de manière «*muette, sporadique et intermittente, tout en participant à créer un imaginaire collectif*» (Göle, 2013, p. 171). Cette visibilité comme agir public crée un lien de reconnaissance entre les différentes personnes qui la partagent, un imaginaire collectif religieux commun. Dans le cas de la Turquie, Göle attribue le port du voile, entre autres, à l'adhésion à un mouvement islamiste qui revendique une visibilité en Occident ainsi que dans les pays musulmans laïques.

L'islamisme dans ce cas est considéré comme un agir politique musulman qui pratique une visibilité active, et revendique sa place dans l'espace public. Pour Göle, les femmes qui portent le voile ne seraient pas nécessairement conscientes de leur participation à ce mouvement. Toutefois leur voile, principal symbole islamique en Occident, participe quand même à alimenter la dynamique d'appartenance des musulmans et à construire leur imaginaire collectif. Cette apparition, voire irruption, du musulman dans un espace auquel il n'avait pas accès auparavant, tout en affichant sa singularité religieuse, produit ainsi un effet disruptif.

Dans la prochaine section, j'essaierai d'explorer comment le voile est devenu un stigmaté en Occident. Je commencerai par un bref aperçu de la pratique de se voiler à travers l'histoire, et je m'attarderai ensuite aux différentes interprétations du voile dans le monde musulman. J'aborderai également les représentations orientalistes du voile, durant la période de colonisation européenne (surtout française), et dont certaines persistent jusqu'à nos jours. Enfin, j'aborderai brièvement la montée du sentiment islamophobe en Occident et les conséquences qu'elle entraîne sur les femmes musulmanes qui portent le voile.

1.2.4 *Comment le voile est-il devenu stigmaté ?*

Le terme voile est un dérivé du latin *véla*. Dans la définition du dictionnaire, il indique simplement un tissu qui permet de se couvrir, de cacher ou dissimuler⁵. Selon la conception occidentale, le voile aurait quatre dimensions, que ElGuindi (1999) identifie comme les dimensions matérielle, spatiale, communicative et religieuse, qu'elle définit ainsi :

« The material dimension consists of clothing and ornament, i.e. veil in the sense of clothing article covering head, shoulders, and face or in the sense of ornamentation over a hat drawn over the eyes. In this usage "veil" is not confined to face covering, but extends to the head and shoulders. The spatial sense specifies veil as a screen dividing physical space, while the communication sense emphasizes the notion of concealing and invisibility. "Veil" in the religious sense means seclusion from worldly life and sex (celibacy), as in the case of the life and vows of nuns » (p.6).

Dans les recherches sur le voile, les trois premières dimensions se chevauchent et les auteurs ne les distinguent pas dans la description qu'ils font du voile. Il serait à la fois un bout de tissu couvrant la tête et une partie du corps, une barrière séparant le corps féminin de son

⁵ Selon la définition du Larousse.fr

environnement, et enfin un artéfact servant à rendre la femme invisible dans ses interactions sociales. Aussi, en faisant un parallèle avec le contexte actuel, j'interprète la dimension religieuse, ci-dessus présentée comme une particularité aux sœurs catholiques, comme l'interprétation « d'obligation religieuse » que certains accordent au voile porté par les musulmanes. Mernissi (1991), une des plus importantes féministes islamiques a néanmoins déconstruit cette interprétation en démontrant qu'elle reposait sur une lecture masculine des textes religieux.

1.2.4.1 Le port du voile dans l'histoire

Lorsqu'il est question du voile dans sa dimension matérielle, c'est particulièrement le foulard porté par les femmes musulmanes qui domine les imaginaires. Toutefois, selon El-Guindi (1999), le voile en tant que foulard qui couvre les cheveux est une pratique millénaire et est loin d'être uniquement un artéfact islamique. En effet, à différentes époques le voile a été porté dans différents contextes durant lesquels il a revêtu des significations multiples (Ibid). Toujours selon El-Guindi (1999), le port du voile peut ainsi être retracé depuis la Mésopotamie ou encore dans la tradition judéo-chrétienne, jusqu'à ce qu'il s'intègre, de manière plus récente, dans la tradition islamique. En Mésopotamie, le voile avait une fonction de distinction sociale; il était ainsi porté par les femmes « honorables » ayant un statut social distingué (ibid). C'était donc un moyen de différencier les femmes respectables des autres. Selon la même auteure, les servantes assyriennes et les esclaves ne se voilaient que lorsqu'elles accompagnaient les femmes honorables, qui elles avaient l'obligation de se voiler. Elle explique ainsi que les femmes qui étaient surprises portant le voile sans avoir le statut social qui le permettait étaient arrêtées et soumises à des châtiments physiques (ElGuindi, 1999). Par la suite, dans la tradition judéo-chrétienne, la signification du voile a oscillé entre une double signification. D'un côté, il indiquait la dignité et l'honneur de celles qui le portaient, mais d'un autre côté, il était perçu comme le symbole de la soumission des femmes, de leur honte sexuelle ainsi qu'un rappel permanent du péché originel commis par Ève (Aboudrar, 2014). Selon Aboudrar (2014), c'est le christianisme qui aurait fait du voile un précepte religieux. L'auteur cite un extrait de la Première Épître de saint Paul aux Corinthiens (XI, 2-16), qui fut le premier écrit issu des religions monothéistes à établir un lien direct entre le voile et la relation des femmes aux hommes et à Dieu. Il dit :

« Toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef; c'est exactement comme si elle était tondu. Si donc une femme ne met pas de voile, qu'elle se coupe les cheveux! Mais si c'est une honte pour une femme d'être tondu ou rasée, qu'elle porte un voile. » (Aboudrar, 2014, p.23)

Ainsi dans l'interprétation que fait Tertullien de l'épître de Saint-Paul, le voile ne viserait plus à protéger les femmes de la tentation, ni à préserver leur pudeur. Il serait plutôt devenu le symbole de leur inscription dans un ordre hiérarchique, qui est leur soumission d'abord à Dieu, ensuite à l'homme (Aboudrar, 2014). Par ailleurs, Aboudrar détaille l'évolution du port du voile dans la religion catholique et explique que celui-ci s'inscrit au fil du temps dans une volonté de «*sortir la femme du commerce des regards*» (2014, p.39).

Selon Ternikar (2009) le port du voile était obligatoire pour les religieuses catholiques jusqu'aux années 60. C'est à cette époque que le Vatican II auraient révisé ses normes permettant aux religieuses qui le désirent de se départir du foulard qu'elles portaient sur la tête. Par ailleurs, ElGuindi (1999) souligne que le port du voile était une pratique courante chez les Juifs d'Égypte avant l'émergence du Christianisme. La principale valeur sous-jacente au voile était la modestie, toujours en vigueur chez certaines femmes juives aujourd'hui qui, sans porter un voile, ont un code vestimentaire strict (Ternikar, 2009). Aboudrar (2014) abonde dans le même sens en précisant que les femmes juives de la diaspora se sont voilées afin de suivre les coutumes locales et non sous un impératif de la Torah.

1.2.4.2 Le voile dans le monde musulman

Les termes voile et *Hijab* sont souvent utilisés de manière interchangeable afin de désigner le foulard islamique porté par les femmes. Il est toutefois important de noter que le mot *Hijab* est le terme arabe pour parler du voile qui, du fait de son utilisation dans le Qur'an, aurait acquis une connotation islamique.

Le mot *Hijab* possède tout de même plusieurs définitions autant dans le dictionnaire que dans le *Qur'an*. La définition la plus répandue désigne le *Hijab* comme l'objet qui cache, qui entrave, qui empêche l'accès, qui voile, qui couvre et en même temps protège parce qu'il empêche de voir et de saisir (ElGuindi, 1999). *Hijab* peut également représenter une barrière et un obstacle. Selon Lane (cité dans Ruby 2006), le terme *Hijab* apparaît 7 fois dans le Quran.

Toutefois, l'auteur remarque que dans les 7 fois où le terme *Hijab* a été cité, il n'a jamais désigné le voile islamique tel que le portent les femmes musulmanes de nos jours. C'est également l'avis de Abouddrar (2014) qui explique que les versets coraniques ayant parlé de voile ne parlent pas explicitement de vêtement pour couvrir les cheveux. Il affirme que, selon la teneur des passages coraniques abordant le voile, celui-ci ne revêt «*pas la fonction symbolique riche et complexe d'exprimer la soumission de la femme à l'homme en tant qu'il est lui-même soumis à Dieu, mais simplement celle, pragmatique, de signaler un rang social et de décourager ainsi les avances des hommes*» (Abouddrar 2014, p. 53). D'autres versets abordent le voile en tant qu'une prescription, et Abouddrar précise que ces versets concernent principalement les épouses du prophète, considérées comme les «*mères des croyants*». C'est ainsi que dans le monde musulman, le voile aurait acquis au fil du temps une valeur de protection et de conservatisme, et ce suite aux différentes prescriptions religieuses qui incitent les femmes à l'auto-préservation, à la modestie et à la pudeur (El-Geledi & Bourhis, 2012).

Deux types de voiles sont largement répandus et ce sont les deux habits dont il est souvent question dans les législations interdisant le port du voile en Occident. Le premier type de voile est communément appelé *Hijab*, afin de désigner le simple foulard porté sur la tête et qui est le voile le plus répandu chez les femmes musulmanes. Le deuxième type de voile est le *Niqab*, et consiste en une longue robe large, de couleur généralement sombre, et qui couvre également le visage, laissant paraître uniquement les yeux. Le *Niqab* est surtout répandu en Arabie Saoudite et dans les pays du Golf, mais demeure relativement rare dans les autres pays à majorité musulmane ainsi qu'en Occident.

Dans la présente recherche, j'utiliserai de manière interchangeable les termes *Hijab*, voile et foulard islamique afin de désigner le simple foulard porté sur la tête⁶.

Le phénomène du *Hijab* fonctionnel tel qu'il est porté par la majorité des femmes musulmanes de nos jours, a commencé dans les années 80 en Égypte, et sa pratique s'est par la suite propagée à l'ensemble du monde musulman. Selon Göle (2011a), il n'y aurait pas nécessairement de continuité historique dans le port du voile, mais il serait plutôt le fruit d'une temporalité historique. Ainsi, les raisons qui auraient pu amener une femme à porter le voile

⁶ Il ne sera donc pas question du *Niqab*, qui à mon avis représente une pratique distincte, impliquant une restriction extrême dans les interactions sociales, en plus d'être relativement rare au Québec.

dans les années 90 ne seraient plus les mêmes de nos jours. De plus, il y a des périodes de temps qui sont marquées par un processus accentué de port du foulard et d'autres qui sont davantage marquées par le fait de l'enlever.

Différents chercheurs ont mis en évidence la multiplicité de significations attribuées au voile dans les différentes cultures musulmanes (Ruby, 2006, El Guindi, 1999). Ruby (2006) donne l'exemple de la femme saoudienne qui, en portant un châle ainsi qu'une longue robe noire, l'appellerait *Hijab*, tandis qu'une libanaise qui porterait un foulard coloré, couvrant uniquement ses cheveux lui permettant ainsi de s'habiller avec des vêtements ordinaires, l'appellerait également *Hijab*. Aussi, dans leur recherche effectuée en Tunisie durant les années 2004-2005, Ben Salem et Gauthier (2011) distinguent deux significations dominantes que les femmes attribueraient à leurs voiles. La première est celle du *voile intra-mondain*, qui serait considéré par les femmes comme un mode de vie, presque un choix stratégique, qui permet à la femme d'améliorer ou d'affermir sa condition et sa position sociale, en la protégeant et lui octroyant une certaine respectabilité et valorisation dans le regard masculin. La deuxième représentation est celle du *voile sectaire* que certaines femmes porteraient dans une tentative de se désaffecter du monde et des préoccupations mondaines, en consacrant leur énergie à gagner l'Au-delà. Dès lors, leur voile est considéré comme une renaissance qui leur permet de « *refonder une identité valorisée* » (p.327) et « *recomposer leur existence meurtrie* » (p.329). Selon Ben Salem et Gauthier (2011), le voile dans ce cas procurerait à ces femmes un sentiment de supériorité spirituelle et morale que ne leur assure pas leur condition sociale. Les deux auteurs mettent en évidence qu'en Tunisie, pays dont la population est majoritairement musulmane, le « phénomène du voile » n'a pourtant pas une interprétation stable. De plus ils expliquent que le « voilement » des femmes en Tunisie, tout en étant un choix personnel de celles-ci, est plus ou moins apparent selon des circonstances sociopolitiques que traverse le pays. Cette idée est également mise de l'avant par El Guindi (1999) pour les femmes égyptiennes et par Lewis (1999) pour les femmes turques, où cette dernière explique que durant les débuts de la période républicaine en Turquie, les vêtements féminins et particulièrement le voile, étaient perçus comme un indice crucial d'un changement social et politique et ce par toutes les tendances politiques. Ainsi le port du voile dénotait d'un attachement envers les valeurs traditionnelles du pays, tandis que le port de vêtements « à

l'europeenne » dénotait d'une volonté de rapprochement du monde occidental ainsi que l'adoption d'un mode de vie et d'un « savoir faire » occidentalisés (Lewis, 1999).

1.2.4.3 Le voile dans les représentations orientalistes/colonialistes

La multiplicité des significations qu'on peut donner au voile n'a pas été prise en compte par une grande partie des recherches féministes occidentales (Zappi, 2004; Geadah, 1996). D'après Kian (2010), celles-ci maintiennent une perspective « occidentalocentriste » qui invisibilise et victimise les femmes orientales en entretenant, entre autres, une vision monochrome du voile. Ainsi le voile est illustré par ces féministes, que Kian nomme «féministes orientalistes», uniquement comme un instrument de domination et d'assujettissement des femmes.

L'orientalisme est une idéologie qu'Edward Saïd a critiqué savamment dans son fameux ouvrage *Orientalism*. Saïd (1978) retrace ainsi la relation entre l'Occident et l'Orient depuis l'invasion de l'Égypte par Napoléon, jusqu'aux débuts de l'hégémonie états-unienne, en passant par l'impérialisme européen. Saïd analyse les représentations altérées qu'entretient et véhicule l'Occident à propos du monde oriental. L'Orient a été révélé comme un univers mystérieux et exotique, constitué de terres dépourvues de civilisations, où les femmes vivant dans des harems sont assujetties à la volonté des hommes (Afshar, 2008). C'est donc tout un processus d'altérisation qui a été entamé afin de différencier le «Eux» oriental du «Nous» occidental à travers des caractéristiques essentialisées et qui perdurent jusqu'à nos jours. C'est cette idéologie qui aurait notamment servi à justifier l'impérialisme européen et qui, d'après Abu Loghod (2006), justifie encore les invasions états-uniennes de la dernière décennie.

D'après Yegenoglu (1998), l'obsession coloniale aurait multiplié les représentations victimisantes des femmes musulmanes et de leurs voiles oppresseurs. De plus, la stigmatisation des musulmans comme étant des barbares maltraitant leurs femmes aurait pour objectif d'affirmer la supériorité de la culture occidentale sur la culture orientale et arabo-musulmane (Roux, Gianettoni & Perrin, 2006). Enchaînant dans le même sens, Nader (1991) considère que les images négatives relayées par les occidentaux sur le mauvais traitement que réserverait l'Orient aux femmes, contrastant avec le traitement privilégié des femmes

occidentales, s'inscriraient dans une stratégie identitaire de l'Occident de représenter négativement l'Autre oriental tout en s'auto-valorisant. Ainsi, l'auteure avance que ce n'est pas tant le statut des femmes orientales qui inquiéterait l'Occident ; ces représentations qu'il véhiculerait feraient plutôt partie de sa tentative d'asseoir la supériorité de ses valeurs et défendre sa place dans la géopolitique mondiale (Nader, 1991).

D'après, Shepard (2004) l'évènement principal qui rendit le voile islamique un phénomène connu sur la scène internationale était le célèbre « dévoilement » des femmes algériennes du 16 mai 1958 :

« Au milieu de la révolte qui menaçait de renverser le gouvernement français et qui ramena au pouvoir le général de Gaulle, on fit venir des milliers de musulmans algériens des villages des environs d'Alger pour qu'ils manifestent leur soutien à la «fraternité» française et à « l'Algérie française ». L'attention médiatique se concentra sur un petit groupe de femmes : aidées par des Européennes bien mises, elles enlevèrent leur voile au cours d'une cérémonie savamment chorégraphiée, révélant ainsi des visages souriants. Fanon explique que les femmes ayant participé à cette chorégraphie étaient en fait des membres du Mouvement de solidarité féminine, une organisation charitable dont la visée officielle était l'amélioration des conditions des femmes musulmanes d'Algérie, et qui avait été fondée par Mme Raoul Salan, la femme du commandant des forces armées françaises en Algérie en 1958 » (p.135).

Ainsi, l'émancipation des femmes musulmanes n'était perçue comme possible qu'à travers l'abandon de leurs traditions, de leurs modes de vies indigènes, et surtout, à travers le retrait de leurs voiles. Dans l'imaginaire impérialiste français, « derrière les murs inaccessibles de sa maison », la femme arabe endurait et subissait les coutumes barbares et sexistes de sa culture (Clarcy-Smith, 2005), ce qui autorisait les tentatives pour la sauver, justifiant du même coup la colonisation. Paradoxalement, l'auteur remarque que cette représentation de victime allait contre l'attitude colonialiste pour qui la femme arabe symbolisait également tout ce qui n'allait pas (qui était résistant et contrariant) dans le colonialisme en Algérie. Clarcy-Smith (2005) cite Bugeaud, le général colonialiste français, qui déclarait que « *les arabes nous échappent parce qu'ils dissimulent leurs femmes à nos regards (p.25)* ». Donc, en érigeant une barrière autour du corps féminin, le voile semblait le placer hors d'atteinte du regard et du désir masculin occidental (Yegenoglu, 1998).

D'après Kian (2010) les féministes occidentales auraient échoué à prendre en considération « *les diversités historiques, les changements en cours dans les pratiques culturelles et les négociations politiques qui contribuent à changer le sens et la signification* » de plusieurs pratiques, notamment celle du port du Hijab. Toujours selon Kian (2010) les féministes occidentales auraient interprété les réalités orientales selon les référents culturels et rapports de pouvoir et de genres présents en Occident. Comme la participation des femmes à la vie publique était considérée comme « *la condition préalable à toute émancipation, elles ont ainsi mesuré le statut et le pouvoir des femmes dans les sociétés non occidentales selon le degré d'accès des femmes à la sphère publique et la mixité entre les sexes* » (Kian, 2010, p.6). Elles ont donc rapidement déduit que les femmes vivaient une subordination et assujettissement, ce qui justifiait d'une certaine façon l'intervention pour les libérer. Elles n'ont toutefois pas pris en compte l'interprétation que faisaient les femmes indigènes de leurs réalités et statuts, ni quels étaient leurs besoins ou revendications sociales. De plus, de ce que rapporte Kian, les féministes occidentales de l'*International Alliance of Women* auraient, dans les années 30 et 40, jugé l'interdiction du voile comme un enjeu crucial pour l'émancipation des femmes musulmanes des colonies. L'auteure relate ainsi que « *leurs discours et textes insistaient sur le besoin des femmes musulmanes d'être « libérées » de leur voile en même temps que « de leurs oppresseurs »* » (à savoir leurs pères, frères ou époux) (Kian, 2010, p.6). Ainsi, Jasser (2006) avance que les arguments de certaines féministes françaises, en invoquant le principe d'égalité des sexes afin de discréditer le port du voile, auraient des relents colonialistes. En effet, en isolant le voile de sa dimension historico-sociale, les chercheurs, opposés au voile ou favorables à son interdiction, ne prennent pas en considération l'expérience de celles qui le portent dans les sociétés anciennement colonisées, et encore moins le contexte de celles qui le portent en Occident (Ait Ben Lmadani & Moujoud, 2012).

À travers l'extrait suivant, Zappi (2004, p.1), qui endosse un discours dit «orientaliste», offre un résumé de l'argument de plusieurs féministes françaises à propos du port du voile :

« *[Le voile est] un signe terrible de soumission, non seulement à un ordre religieux mais surtout à une volonté masculine (...) Le voile assigne une place à la femme, sa 'vraie' place aux yeux des religieux musulmans et c'est celle d'un enfermement ou d'une liberté sous condition : celle de se plier aux codes du patriarcat (p.1)* ».

Zappi (2004) adhère par ailleurs à l'hypothèse de la fausse conscience en mettant de l'avant l'incapacité des femmes à voir leur propre subordination qui découle de leur voile, et qu'il leur est impossible de combattre :

« Porter le voile peut même être voulu, désiré, revendiqué par des jeunes femmes contre leur entourage, parfois violemment contre l'avis de leurs parents. Cela n'enlève rien au symbole oppresseur. Les féministes ont de longue date démontré que l'oppression des femmes est d'autant plus active qu'elle a été intégrée par les femmes, au point de ne plus être identifiable comme une pression extérieure. (Zappi, 2004, p.1-2)».

Le voile serait ainsi, un signe de subordination, qu'il soit choisi ou imposé.

De plus, et depuis les 20 dernières années, ont été multipliés les témoignages de celles que Bilge (2010a) nomme les «féministes orientalistes de l'intérieur⁷». Selon la chercheuse, ces femmes, bien qu'elles soient «indigènes», endossent les principes orientalistes et leur confèrent ainsi une légitimité supplémentaire. On peut penser à Chahdortt Djavann, auteure française d'origine iranienne, qui dénonce le voile comme un signe qui dépasse la dimension religieuse pour devenir le symbole de la séparation radicale des espaces féminins et masculins, et donc de l'interdiction de la mixité. Le voile, selon Djavann, n'aurait de sens que parce qu'il cache le corps féminin, l'étiquetant ainsi comme honteux. L'auteure soutient que le voile en Iran serait également une façon de camoufler l'exclusion sociale vécue et subie par la plupart des femmes iraniennes (Djavann, 2003). On peut penser également à Fadela Amara, présidente de Ni Putes Ni Soumises (NPNS) qui voit dans le voile un «*outil d'oppression des femmes*» et qui considère les lois interdisant ce signe religieux comme des moyens pour aider les femmes et les libérer (Brunet, 2013).

Dans une analyse du discours médiatique autour des accommodements raisonnables au Québec en 2007, Bilge (2012) retrace des éléments du discours colonialiste européen. Ainsi, les femmes musulmanes seraient dépeintes comme les victimes passives de leur culture et de leur religion d'un côté, mais aussi des hommes arabo-musulmans violents et agresseurs. Au Québec, Yolande Geadah figure parmi les intellectuelles féministes adoptant de nombreuses définitions citées précédemment chez ses homologues françaises, notamment à travers son livre publié en 1996, intitulé « *Femmes voilées : intégrismes démasqués* ». Geadah (1996)

⁷ Eyan Hirsi aux Pays-Bas, Djamila Ben Habib au Québec, etc.

explique comment le voile serait une expression politique de l'intégrisme islamique qui démange plusieurs sociétés orientales, maghrébines et africaines, et qui creuserait son chemin vers les sociétés occidentales. Selon l'auteure, les différentes significations positives, que les femmes attribueraient à leur voile, ne changent rien au modèle de société patriarcale dont celui-ci ferait subtilement la promotion. Le phénomène de port du voile généralisé chez les musulmanes serait ainsi le prélude à d'autres mesures excessives (telles l'imposition de la loi islamique « Shari'a » aux musulmans) et donc d'une ghettoïsation progressive et un isolement de la communauté musulmane du reste de la société québécoise et canadienne laïque (Geadah, 1996). Ainsi, en plus d'être victimes de leur propre communauté religieuse, les femmes musulmanes seraient également le visage d'un intégrisme au Québec qui ne dit pas son nom, donc une menace.

1.2.4.4 La Montée de l'Islamophobie

D'après Afshar (2008), la controverse autour du voile s'insère dans un sentiment d'islamophobie croissant en Occident, élargissant le fossé entre les citoyens d'origine musulmane et les autres. Chakraborti & Zempi (2012) définissent l'islamophobie comme « *a fear or hatred of Islam that translates into ideological and material forms of cultural racism against obvious markers of « Muslimness »* » (p.271). Selon Afshar (2008), cette peur des signes d'islamité engendrerait une hostilité non fondée à l'égard de l'Islam, occasionnant une peur ou un mépris généralisé envers tous les musulmans. Selon Asal (2014) dans un rapport remis depuis 1997, la *Commission on British Muslims and Islamophobia* constatait déjà que les musulmans sont essentialisés, altérisés, imaginés comme non civilisés et barbares, appartenant à une religion n'ayant aucune valeur en commun avec l'Occident. En effet, la présence d'une telle commission au Royaume Uni depuis les années 90, indique que l'islamophobie n'est pas le résultat des attentats du 11 septembre 2001. Selon Khosravi (2012) elle a plutôt radicalement augmenté au début des années 90, mais a eu le vent dans les voiles à partir de 2011. La couverture médiatique qui a suivi les attentats, ainsi que la politique anti-terroriste adoptée par les Etats-Unis, ont été des catalyseurs pour une islamophobie désormais justifiée et tolérée (Afshar, 2008). Contrairement au monde anglophone, la littérature scientifique francophone est beaucoup moins friande du terme islamophobie. Selon Asal (2014), les ouvrages qui ont font mention sont moins nombreux en plus d'être apparus beaucoup plus

tardivement, ce qui ne signifie pas pour autant que le phénomène d'islamophobie est moins présent en France ou au Québec. Sur le plan officiel, le terme n'acquiert une reconnaissance que très récemment lorsque prononcé durant le discours du Président français François Hollande (Faure & Mouillard, 2015).

La propagande anti-islam a par ailleurs été le porte-drapeau de plusieurs partis d'extrême droite en Europe. Dans le cadre de leurs politiques populistes, ceux-ci auraient bénéficié d'ascensions fulgurantes dans les élections grâce aux messages de peur et d'hostilité qu'ils ont propagés à l'égard des musulmans (Mamadouh & van der Wusten, 2014). Les femmes musulmanes portant le voile se sont particulièrement retrouvées au cœur de cette ascension de l'islamophobie, faisant d'elles les principales cibles de ses manifestations (Khosravi, 2012 ; Afshar, 2008). Pour les femmes qui assumaient leur foulard malgré le climat d'hostilité, leur action a été considérée comme menaçante, et elles ont été étiquetées comme dangereuses, porteuses de valeurs intégristes et comme des ennemies de l'intérieur (*Enemy within*) (Khosravi, 2012 ; Afshar, 2008). Chakraborti et Zempi (2012) ont d'ailleurs mis en évidence l'expression genrée de l'islamophobie, en montrant que la visibilité du voile au regard public rend les femmes qui le portent davantage visées par les attaques islamophobes.

Ceci m'amène à aborder le contexte québécois, qui témoin de plusieurs controverses autour de la visibilité religieuse dans l'espace public –et particulièrement celle du foulard islamique –, n'a pas été exempté de la montée de l'islamophobie en Occident.

2 Problématisation

2.1 Mise en contexte : le débat autour du voile au Québec

Le Québec a eu sa première controverse autour du port du voile en 1994, suite à la reprise d'un incident survenu en 1992 à propos de l'imposition d'un foulard islamique à des institutrices catholiques enseignant à l'école musulmane. Le débat ressurgit une deuxième fois en 2006, pour traiter de la place du religieux dans l'espace public et ce suite à l'accumulation de controverses impliquant des demandes d'accommodements formulées principalement par des juifs orthodoxes, des protestants et des sikhs (Laservot, 2009). Selon Laservot (2009), l'Islam, à travers ses signes religieux visibles, se serait retrouvé à ce moment là au cœur d'un débat, qui au départ, ne le concernait pas. En 2007, l'ancien premier ministre québécois Jean Charest ordonne la mise en place d'une commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (communément connue sous le titre commission Bouchard-Taylor). Après plusieurs mois de consultations publiques, la commission s'est soldée par l'émission d'un rapport muni de recommandations valorisant les différences culturelles. Toutefois, le rapport de la commission, qui est un véritable appel aux accommodements religieux et recommande d'accepter les signes religieux sur le lieu de travail excepté pour quelques postes d'autorité (Bouchard & Taylor, 2008), n'a pas été pris en considération par les gouvernements qui se sont succédés au pouvoir.

L'auteure remarque que malgré la proximité géographique, la controverse au Québec autour du voile se distancie de celle qui a eu cours au Canada anglophone, qui lui considère le même phénomène comme relevant du domaine de la liberté individuelle (Laservot, 2009). Par ailleurs, bien qu'elle reconnaisse les différences de contexte démographique et culturel entre les deux pays⁸, Laservot (2009) établit un parallèle entre 'l'affaire du foulard' en France qui dure depuis 1989 et celle qui a commencé au Québec depuis 1994. L'auteure remarque la similarité de la rhétorique qui a animé les deux débats, et en conclut que la controverse autour du voile au Québec aurait été importée depuis la France. Ainsi, cette influence française imposerait au débat québécois un cadre de référence identique, se manifestant par la mise en

⁸ En 2001, la population musulmane du Québec représentait 1,5% de la population, alors qu'en France elle représentait déjà entre 6% et 12% de la population totale (Laservot, 2009). Culturellement, la France fonctionne selon un modèle républicain d'intégration assimilationniste, tandis que le Québec adopte un modèle interculturel.

avant des mêmes termes de débat soit : la Laïcité, l'égalité des sexes et l'Islam. Par ailleurs, Laservot (2009) propose que le passé colonial de la France se serait invité au Québec à travers le partage de la définition des termes du débat autour du voile, et ce malgré l'absence du passé colonial liant le Québec aux populations arabo-musulmanes (Laservot, 2009).

Les organisations médiatiques, autant françaises que québécoises, ont joué un rôle important dans le cadrage du débat autour du voile dans les deux pays. Benelli et al. (2006) dénoncent la partialité des médias dans la couverture du débat sur le voile en France, en affirmant que ceux-ci ont rarement interrogé les filles voilées concernées par le débat et ont plutôt privilégié la parole des détracteurs du voile et relayaient donc uniquement une représentation négative et critique du port du voile islamique (Benelli & al. 2006). Noiriél (2007) met encore davantage en évidence le rôle joué par les médias, en affirmant qu'à partir des années 80 une association constante a commencé à être établie par les médias entre «jeunes» et «immigrés», en liant le tout à l'actualité internationale et le terrorisme. Une équivalence entre « arabes » et « musulmans » a été mise en avant tout en l'opposant à un nouveau discours du 'Nous Français'. L'auteur soutient que cette façon d'opposer le « eux » et le « nous » a beaucoup contribué à la stigmatisation des jeunes des banlieues françaises (Noiriél, 2007). Ce rôle joué par les médias aurait donc contribué à mettre en place les représentations négatives des musulmans comme barbares et violents opprimant leurs femmes et leur imposant le port du voile. Selon Mercier (2013), qui a étudié la couverture médiatique du voile au Québec durant et après la crise des accommodements raisonnables en 2007-2008, le voile serait directement visé par le terme « signe ostentatoire » auquel il est devenu constamment associé, et le qualifier ainsi aurait pour objectif de mettre en évidence son appartenance religieuse évidente, affichée de manière extravagante. D'ailleurs, dans le discours médiatique francophone au Québec, Mercier (2013) distingue un discours de danger associé au voile comme un moyen de dissimulation, soit quelque chose qui cache. Elle remarque aussi l'emploi de termes très péjoratifs pour parler des femmes qui portent le voile tels que « *Fantômes, ombres noires, masquées* » (p.88- 89). La chercheuse considère que le voile est employé dans l'environnement médiatique d'une manière qui suppose qu'il dérobe quelque chose au regard mais aussi qu'il leurre et essaye de cacher, tant l'identité que les

intentions malveillantes de celles qui le portent. De plus, le port du voile est fréquemment associé aux inégalités entre les hommes et les femmes ; puisque interprété comme une obligation et prescription religieuse et communautaire seulement pour ces dernières, plutôt qu'un choix assumé (Radio-Canada, 2013a).

Tout au long du débat et la controverse autour du voile au Québec, c'est aussi un débat sur l'immigration et sur l'intégration des immigrants qui a eu cours. Ainsi, à travers les audiences qui ont eu lieu durant la commission Bouchard-Taylor, ainsi qu'à travers la charte culturelle élaborée par Hérouxville, Gallant (2008) remarque qu'« *une partie de la population stigmatise 'la culture des immigrants' tout en l'essentialisant; la différence culturelle est alors perçue comme un fait établi, un peu comme si elle était liée de manière intrinsèque à la condition d'immigrant*» (p.36).

Le projet de charte de 2012 a remis le débat autour de la laïcité et la visibilité des signes religieux – et donc par extension sur l'immigration - à l'ordre du jour. Il avait suscité la controverse principalement en raison de l'article qui interdirait le port de signes religieux visibles et ostentatoires par les employés de la fonction publique (La Presse Canadienne, 2013). Quatre signes religieux visibles ont été clairement ciblés par ce projet : la croix (de grande taille), la kippa, le turban et le voile. Comme trois de ces signes appartiennent aux minorités juives, sikhs et musulmanes, cette proposition de charte a ramené une attention particulière, entre autres médiatique, vers les minorités religieuses issues de l'immigration, et particulièrement sur la minorité musulmane. Ainsi, une grande partie de la couverture médiatique sur la charte des valeurs, en plus de parler de l'impact potentiel de cette charte sur les immigrants ainsi que sur les nouveaux arrivants, établissait constamment un lien entre certains immigrants demandeurs d'accommodements religieux, l'absence d'intégration de ceux-ci, la laïcité du Québec et la neutralité religieuse de l'État québécois (TVA, 2013, RCI, 2013, Radio-Canada, 2013b). Le discours était donc en continuité avec celui qu'a connu le Québec en 2007 avec la commission Bouchard-Taylor. Par ailleurs, Antonius (2008) remarquait que lors de ce dernier débat, le discours négatif à propos de l'Islam et des musulmans en général s'est intensifié :

« 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. Ainsi, on illustrera une grande proportion de nouvelles concernant les musulmans par des hommes accroupis en prière, des femmes voilées ou des gens brandissant le Coran. Tous les journaux du Québec, y compris les plus « intellectuels », ont succombé à cette tentation à des degrés divers (Antonius, 2008, p. 13).

Ainsi, Antonius fait le constat que les jeunes de 2^e génération, donc nés et socialisés au Québec, n'échappent pas à l'homogénéisation et à l'essentialisation véhiculées à travers la couverture médiatique. Leur bagage québécois n'est pas pris en considération et seule leur appartenance religieuse est mise de l'avant. Et pourtant Peek (2005) souligne que pour les deuxièmes générations, la religion représenterait plutôt une source d'identité et d'appartenance, en plus de procurer un système de croyances qui les guideraient dans leur cheminement spirituel en donnant sens à leur vie (Peek, 2005). Parmi les quelques études qui ont investigué la place de l'identité religieuse chez les jeunes de deuxième génération au Québec, il y a celle de Eid (2007) menée avec les jeunes arabes, musulmans et chrétiens. Eid constate que l'identité ethnique de ces jeunes (donc se définir en tant qu'Arabes, Libanais, Marocains, etc.) est plus saillante que leur identité religieuse. La religion serait davantage considérée comme un élément structurant de leurs interactions sociales qu'ils confinaient surtout au domaine de la croyance personnelle. Paul Eid souligne que les jeunes mobiliseraient la religion de manière sélective et contextualisée à leur réalité canadienne et/ou québécoise, tout en se désengageant de plus en plus des organisations religieuses. Dans la même veine, Wieviorka (2008) rajoute que la religion des jeunes de 2^e génération est de plus en plus analysée non plus seulement comme une reproduction de la religion des parents et du groupe d'appartenance, envahissant l'expérience des individus et donnant un sens complet à leur existence, mais comme l'objet d'un choix personnel, d'une adhésion individuelle que chacun est libre de faire ou de ne pas faire, et qui, tout en conférant un sens à l'existence, n'en envahit pas pour autant toutes les facettes.

Durant le débat sur le projet de charte en 2012, il a été possible de constater l'apparition de quelques musulmanes de 2^e génération qui ont pris la parole à travers des tribunes médiatiques québécoises. Le cas le plus connu est celui de Dalila Awada, une jeune Québécoise de parents libanais, qui est née et a grandi au Québec. La jeune femme a commencé à acquérir une notoriété publique après son passage à l'émission « *Tout le monde en parle* » sur les ondes de Radio-Canada et puis à « *Denis Lévesque* » sur le réseau TVA. À chacune de ses interventions médiatiques, la jeune femme a mis l'accent sur le fait qu'elle porte « *le voile tout en écoutant du Richard Desjardins* » et qu'elle ne veut donc pas choisir « *entre sa culture québécoise et ses choix identitaires* » (Gervais, 2014). Néanmoins, ses interventions et sa visibilité médiatique ont fait d'elle la cible d'une campagne de diffamation où « *elle aurait été qualifiée de «midinette du foulard islamique», «émissaire du régime khomeiniste», «visage à double face», «militante embrigadée par nos khomeinistes locaux», liée au grand ayatollah Sistani d'Irak et à l'imam Ali Sbeiti et associée à des personnes qualifiées d'intégristes* » (Gervais, 2014). Ses détracteurs se munissent ainsi de la rhétorique du danger que j'avais présentée plus haut, où la femme musulmane portant le voile est non seulement la victime de sa religion, mais elle présente aussi une menace pour elle et pour le pays dans lequel elle décide de s'afficher.

Cette nouvelle visibilité médiatique, quoique encore marginale, de femmes musulmanes de deuxième génération au Québec m'amène à effectuer un bref retour vers la littérature, afin de voir de quelle manière celle-ci pourrait m'informer à propos des jeunes de 2^e génération. J'établirai par la suite un lien avec les concepts de reconnaissance et de stigmaté, développés plus tôt, et qui me seront utiles pour élaborer mes questions de recherche.

2.2 Les jeunes de deuxième génération⁹, une identité à part?

Une recherche menée par Waters et Alba (2011) souligne que la deuxième génération aurait une capacité d'intégration supérieure à celle qui la précède. Reitz et Zhang (2011) nuancent que l'intégration réussie de certaines 2^e générations dépend en grande partie des conditions de vie des minorités. Ainsi, les pays offrant de bonnes opportunités économiques

⁹ Au cours de ma recherche, je me suis aperçue de la controverse autour de l'utilisation de l'appellation « deuxième génération ». Afin de faciliter la lecture de ce mémoire, je continuerai à utiliser ce terme, cependant je vais revenir sur cette controverse dans le chapitre Discussion.

ainsi que des possibilités d'ascension sociale et d'inclusion seraient plus avantageux pour ces jeunes (Crul & Vermeulen, 2003). Cependant, divers écrits ont été produits à propos de l'identité supposément dysfonctionnelle des jeunes d'origine immigrée et particulièrement de deuxième génération (Giraud, 1987). Le chevauchement de plusieurs cultures dont témoigneraient ces jeunes serait considéré comme pathologique et présentant un risque d'instabilité. En effet, certains supposent qu'un dysfonctionnement identitaire résulterait des conflits entre la culture d'origine, soit celle de la famille et des parents, et celle du pays occidental dans lequel ils vivent (Gallant, 2008; Mecheri, 1984).

Cette représentation négative de l'identité des jeunes de 2^e génération, principalement propagée par les « théoriciens de la pathologie sociale », a été aujourd'hui sévèrement critiquée et déconstruite par plusieurs chercheurs (Gallant 2008; Meintel & Kahn 2005, Meintel 1992). Ces derniers rejettent une conception de l'identité des 2^e génération comme en crise, occasionnant un déchirement et un malaise. Mais avant de présenter les études qui réfutent la thèse de la pathologie identitaire des 2^e génération, il me semble crucial de débroussailler d'abord ce que l'on entend par identité. Bien que ce concept puisse être abordé de différentes manières, je ne prétends pas en faire une revue de littérature exhaustive et je me limiterai donc aux définitions, de plus en plus nombreuses, qui, à l'instar de celle fournie par Hall (1997), conçoivent l'identité comme étant multiple, processuelle et constamment en transformation.

Ainsi, Dubar (2010) considère l'identité comme le «*résultat d'une identification contingente*» ainsi que d'une «*double opération langagière : différenciation et généralisation*» (p.3). À travers la différenciation, l'individu se singularise et se distingue tandis que dans la généralisation il retrouve ce qui l'unit aux autres, ce qu'il a de commun. D'après Dubar (2010) «*ces deux opérations sont à l'origine du paradoxe de l'identité : ce qu'il y a d'unique est ce qui est partagé*» (p. 3). L'auteur soulève que ces deux processus mettent également en lumière que l'identification se fait à travers l'autre; il n'y aurait donc pas d'identité sans altérité. Le même auteur rajoute que «*les identités comme les altérités, varient historiquement et dépendent de leur contexte de définition*» (Dubar, 2010, p. 3). Ainsi, les modes d'identification sont variables au cours de l'histoire collective et la vie personnelle, et dépendent fortement du contexte. L'auteur adhère à une vision constructiviste de l'identité

dans laquelle «les manières de construire des identifications de soi-même et des autres sont diverses, de même pour les modes de construction de la subjectivité, à la fois sociale et psychique (Dubar, 2010, p.4). Ceci rejoint la définition de Gallant (2008) qui conçoit l'identité individuelle comme «un construit subjectif réunissant les appartenances dont l'individu lui-même considère qu'elles le caractérisent le mieux» (p.40). Selon l'auteure, les choix identitaires effectués par l'individu seraient contingents et sont donc loin d'être fixes ou immuables (Gallant, 2008).

Malkki (1997) suggère finalement un résumé du concept d'identité que je trouve particulièrement éloquent : « *identity is always mobile and processual, partly self-construction, partly categorization by others, partly a condition, a status, a label, a weapon, a shield, a fund of memories, and so on. It is a creolized aggregate composed through bricolage* » (p. 71). Cette notion de bricolage reviendra souvent lorsqu'il est question d'identité hybride.

2.2.1 Hybridité identitaire¹⁰

D'après Strandbu (2005), les jeunes nés en Occident de parents immigrants de pays éloignés sont des exemples de la nouvelle identité hybride. Ces jeunes seraient porteurs de dynamisme et de changement ce qui défierait l'idée de « *pathologie culturelle* » énoncée plus tôt (Strandbu, 2005). De son côté, Jacobsen (2009) affirme que les jeunes d'origine immigrante ne développent pas leur identité en suivant uniquement la tradition et la culture dans lesquelles ils ont baigné, elle est plutôt le fruit d'un travail de réflexivité. Ainsi, lorsque confrontés à d'autres modes de vie, les jeunes réinterprètent et renégocient constamment leur culture et traditions d'origine (Strandbu, 2005, p30).

Au Québec, une étude menée par Simard en 2007 a mis en avant l'idée que les jeunes de 2^e générations, installés en région, élaborent, voire *bricolent*, une identité riche et complexe, à partir d'une combinaison d'éléments qu'ils puisent dans leurs racines culturelles,

¹⁰ Ces définitions que je présente de l'hybridité sont loin d'être exhaustives pour ce concept. En effet, certaines études, à l'instar de Gallant (2008) et Dallaire et Roma (2003) l'abordent uniquement comme un bricolage et une construction identitaire multiples. Toutefois, plus tard dans ma recherche, j'ai découvert un autre pan de la littérature qui aborde ce concept d'une perspective postcoloniale. Je vais donc revenir sur la perspective postcoloniale dans la discussion, surtout qu'elle s'avèrera particulièrement utile dans l'interprétation de mes analyses.

ethniques, religieuses et dans l'environnement québécois. L'identité hybride, selon Dallaire et Roma (2003), résulterait ainsi de l'intégration de plusieurs appartenances identitaires qui pourraient même être considérées comme distinctes, voire même polarisées et *a priori* inconciliables. Les deux auteurs donnent l'exemple de l'identification québéco-canadienne dont se réclameraient certains jeunes. Elles suggèrent que ce bricolage de deux appartenances identitaires apparemment en tension, serait une manifestation de leur hybridité identitaire. Pour Gallant (2008), un individu ferait partie d'un groupe hybride lorsqu'il se situe à la jonction de deux groupes d'appartenances identitaires, soit un individu «*capable de jongler avec plusieurs identités en même temps, en employant davantage l'une ou l'autre, selon les situations*» (p.42).

Pieterse (2001) remarque que les individus avec des identités hybrides (notamment les jeunes de 2^e génération) sont rarement pris en compte dans les politiques culturelles ou identitaires. On leur accorde encore moins de place dans le paysage médiatique et les représentations qu'on projette d'eux ne reflètent pas leur identité multiple. Ils vivraient ainsi une invisibilité sociale, où leur richesse identitaire n'est pas reconnue. De plus, comme le suggèrent Reitz & Zhang (2011), les jeunes qui grandissent dans un contexte qui accepte leur particularité identitaire semblent réussir davantage que ceux qu'on oblige à s'assimiler et à se fondre dans la culture majoritaire. De plus, ces jeunes ne seraient pas tous passifs, puisque à l'instar de Dalila Awada, nous assistons à une prise de parole de leur part qui, quoique encore marginale, demeure intéressante de par sa singularité.

Certaines études québécoises se sont intéressées aux jeunes de 2^e génération de minorités culturelles, linguistiques ou religieuses (Lefebvre & Triki-Yamani, 2011; Gallant, 2008; Eid 2007; Lafortune & Kanouté, 2007; Simard, 2007; Meintel & Kahn, 2005). Toutefois, très peu d'entre elles ont exploré le vécu de ces jeunes qui portent des signes religieux visibles.

D'un autre côté, les recherches qui ont porté sur les femmes portant le voile au Québec s'intéressent, de manière générale, aux immigrantes voilées qui ont du mal à intégrer le monde du travail (Vatz-Laaroussi, 2008), à l'analyse de la couverture médiatique dont les femmes portant le foulard sont l'objet (Bilge, 2010b), ou encore, au parcours des Québécoises converties à l'Islam (Mossière, 2010). Pourtant, d'après la littérature qui s'est intéressée aux

deuxième génération et du fait de leur appartenance identitaire multiple, il y a de quoi penser que les réalités des musulmanes de 2^e génération portant le foulard se distinguerait de celle de l'ensemble des femmes musulmanes vivant au Québec.

2.3 Questions de recherche

Je pars avec l'*apriori* que les musulmans de 2^e génération seraient engagées dans une lutte pour la reconnaissance, et ce en m'appuyant sur les propos de Honneth (2006), cité plus tôt, et qui déclarait que le vécu de mépris amène l'individu « méprisé » à s'engager dans une lutte pour être reconnu. L'attention médiatique et publique négative, que j'ai pu développer plus tôt, et à laquelle sont exposées les femmes portant le voile, les amènerait à résister au mépris social et, de là, à s'engager au cœur d'une lutte pour se faire reconnaître avec leur artefact religieux. Alcoff (2005) souligne d'ailleurs que les affiliations politiques, sociales et culturelles se manifestent souvent à travers un code vestimentaire : un voile, une croix, des tatoos, une coupe particulière de cheveux, des piercings placés stratégiquement, etc. Ainsi, la visibilité des musulmanes à travers leur voile pourrait aussi bien constituer un outil d'oppression et de discrimination -à travers le vécu de mépris social qu'elle entraîne- qu'un moyen pour les femmes de manifester une unité et d'afficher leur résistance à ce mépris (Alcoff, 2005). Voirol (2005) soulignait, par ailleurs, qu'une condition primordiale pour accéder à la reconnaissance consiste à exister « *dans un univers de parole et d'action* » et d'être ainsi un acteur concret dans la collectivité en se rendant visible. La visibilité volontaire du voile stigmatisé, et comme le suggérais Göle, pourrait être pour les Québécoises voilées une façon de le revendiquer et de l'afficher comme fierté.

Aussi, je prends en considération la charge sémiologique derrière le port du voile ainsi que la multiplicité des interprétations que les femmes qui le portent lui accordent. Comme vu plus tôt, non seulement il est exposé à une multitude d'interprétations de la part de femmes et d'hommes, musulmans et non musulmans, tant en Orient qu'en Occident, mais il est également constamment recadré à travers les événements politiques et la couverture médiatique excessive. La femme portant le Hijab se trouverait ainsi dans une situation où non seulement elle le revendique, mais où elle doit aussi le négocier, faire face à ses différentes résonances et les gérer.

En résumé, j'aimerais explorer l'expérience de jeunes Québécoises de 2^e génération, ainsi que la lutte qu'elles entament pour se faire reconnaître. Je mobilise le concept de lutte pour la reconnaissance d'un angle honnethien qui me permet d'approcher le phénomène de manière qui prend en compte la subjectivité des individus et les interactions qu'elles vivent. Comme la reconnaissance a forcément une dimension intersubjective, la lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2^e génération pourrait se manifester au sein des interactions qu'elles vivent au quotidien. Ainsi dans l'objectif de se réaliser et de déconstruire les représentations négatives qu'on véhicule d'elles, qu'elles soient perçues comme des victimes ou comme un danger, ces femmes entreprendraient une lutte afin de protéger leur identité mais aussi pour se créer une place dans la société et obtenir une reconnaissance identitaire et économique.

Je m'outille également du concept de stigmaté, en l'occurrence le voile comme un signe stigmatisé. En plus de l'expérience de mépris que ce stigmaté entraîne sur le plan personnel, c'est toute l'appartenance culturelle et religieuse des jeunes femmes qui est stigmatisée à travers le voile. J'aimerais ainsi le comprendre et saisir sa complexité à travers les témoignages des jeunes filles, croyant qu'il est au cœur de l'expérience de discrimination qu'elles vivent et constituerait de ce fait une pierre angulaire dans leur lutte pour la reconnaissance.

Ceci m'amène à poser les questions de recherche suivantes :

- Dans un contexte qui les stigmatise, comment les jeunes québécoises de 2^e génération vivent-elles leur port du voile au quotidien?
- Quelles formes prend leur lutte pour la reconnaissance? Et comment inscrivent-elles le port du voile dans cette lutte?

De plus, selon la littérature sur les 2^e générations, ces jeunes filles auraient une identité hybride. Néanmoins, elles ont choisi une apparence qui les classe mais qui ne les 'hybride' pas. Ainsi, à titre d'exploration, j'aimerais saisir les contours mouvants de cette hybridité qui m'amène à me demander :

- Dans leur lutte pour la reconnaissance, y a-t-il des traces d'hybridité identitaire? Si oui, comment se manifestent-elles?

3 Méthodologie

3.1 La place du ‘je’ dans la recherche : une posture réflexive

Avant d’expliquer les outils méthodologiques dont je me suis servie pour ce travail, j’aimerais introduire ce chapitre en expliquant mon choix d’adresser ce mémoire en utilisant le «je» de la première personne du singulier. En effet, certains auteurs, à l’instar de Sardan (cité dans Renahy et Sorignet, 2006), mettent en garde contre ce que Sardan appelle « *l’inflation du je méthodologique* ». Ce dernier considère, qu’en prenant trop de place, le chercheur rendrait « opaque » la présence des participants à la recherche et se situerait dans « une *entreprise de grandissement de soi* » (Renahy & Sorignet 2006, p.14). L’utilisation du « je » dans cette recherche, loin de vouloir mettre en avant ma personne, relève plutôt d’une posture réflexive où je suis consciente de la place que prennent ma subjectivité et mon histoire personnelle dans cette étude. Au lieu de supprimer le « je » et d’essayer d’occulter ma présence, je tâcherai plutôt de l’assumer tout en tentant d’en maîtriser les risques. En paraphrasant Burawoy, Paillé (2006) écrivait que « *le fait que tel chercheur s’intéresse à tel objet à tel moment de l’histoire de sa discipline contribue [...] tout autant à expliquer la nature de ses résultats de recherche* » (p.18). Ceci est particulièrement vrai dans mon cas. J’essaierai donc d’explicitier ces différents enjeux en m’appuyant toujours sur les propos de Paillé qui explique que « *renseigner le lecteur sur sa trajectoire familiale, scolaire et intellectuelle, c’est donner les éléments pour comprendre les conditions de production tant scientifique que personnelle du point de vue adopté* » (Paillé, 2006, p. 19).

La source de l’intérêt que je porte envers ce phénomène m’a été révélée en partie pendant le déroulement de mes entretiens. En écoutant les participantes me relater leurs expériences, j’ai réalisé les échos que certaines de leurs histoires faisaient résonner avec mon propre vécu. J’ai constaté donc que mon intérêt aurait des racines remontant à ma propre trajectoire migratoire, qui a contribué, entre autres, à colorer mon cheminement identitaire. Ayant immigré avec ma famille durant l’adolescence, ma construction identitaire a inclus une inévitable négociation entre ma Tunisie natale, le berceau de mon enfance et de mes premiers souvenirs, et ma terre d’accueil québécoise, témoin de mes premiers pas dans la vie d’adulte. Néanmoins, mon identification au Québec ne s’est jamais réellement révélée à moi-même

jusqu'à ce que je voyage en Belgique wallonne, à Bruxelles, pour y passer quelques mois. C'est durant ce voyage que mon attachement au Québec a gagné en évidence, et c'est en tant que Québécoise que je me suis surprise à me présenter la plupart du temps. Pendant ce séjour, j'ai été constamment dans un processus de comparaison entre la Belgique et le Québec, vantant l'ouverture de ce dernier, son accueil de la diversité et de la différence. Sans me risquer dans une analyse de l'expérience belge avec l'immigration, j'ai réalisé la présence de sensibilités en Europe dont le Québec me semblait épargné. C'est donc avec une certaine surprise que j'ai découvert, à mon retour en août 2013, la présence d'un débat autour de la visibilité des signes religieux dans l'espace public. Au-delà de la controverse à propos de l'interdiction des signes religieux ostentatoires chez les employés de la fonction publique, c'est toute l'emphase sur le voile et à travers lui sur l'Islam, qui m'a beaucoup interpellée. J'étais tout à fait consciente de ma sensibilité face à ce débat et des enjeux identitaires personnels qu'il soulevait chez moi. En tant que femme d'origine arabe, de confession et de tradition musulmanes, ayant grandi au Québec pendant 11 ans, j'ai vécu avec beaucoup d'indignation la stigmatisation ethnique, culturelle et religieuse de la minorité musulmane. Bien que de façon temporaire, s'est rajoutée à cette indignation une remise en question de mon appartenance au Québec, ainsi qu'un ébranlement de mes convictions identitaires. Cette expérience personnelle a découlé sur ce questionnement, qui fut ma porte d'entrée vers le thème de ce mémoire : « *Quel serait donc le vécu de celles qui sont nées et ont grandi au Québec et qui décident tout de même d'afficher un signe religieux les confrontant à leur altérité?* ». Il n'était certainement pas question de projeter ma propre subjectivité sur celle de ces femmes, mais plutôt de laisser libre cours à ma curiosité et de découvrir un univers qui m'échappe. J'ai voulu donc explorer le vécu de ces femmes avec lesquelles je ne partage finalement que très peu; une expérience d'altérité nous rapprocherait peut-être, mais nos référents culturels ainsi que notre vécu de cette altérité me semblait, a priori, très différents.

Si j'emprunte un détour en abordant mon histoire personnelle, c'est afin de dresser un tableau de l'état d'esprit dans lequel je me suis située au cours de ma recherche. Par ailleurs, Dwyer et Buckle (2009) considèrent comme importante cette prise de conscience du chercheur qui lui permet notamment de se questionner sur la relation qu'il entretient avec les participants, étant la personne qui les choisit, qui interagit avec eux durant l'entrevue, et qui

par la suite, analyse leurs propos. Je partage d'ailleurs la position de Rose (1985) qui affirme «*There is no neutrality. There is only greater or less awareness of one's biases. And if you do not appreciate the force of what you're leaving out, you are not fully in command of what you're doing*» (p. 77).

3.2 La recherche comme un terrain relationnel

Maykut et Morehouse (1994) insistent sur la relation paradoxale existant entre le chercheur et son sujet de recherche, chose que j'ai eu l'occasion d'observer à travers mon étude. En effet, ces auteurs soulignent qu'il est important pour le chercheur de garder sa sensibilité éveillée afin de capter les émotions et significations que les participants accordent à leurs expériences de vie. Le chercheur doit néanmoins relever le défi de demeurer vigilant afin que sa propre subjectivité ne teinte pas son sujet de manière à déformer l'interprétation qu'il fait de l'expérience des participants. Ces défis sont d'autant importants pour le chercheur indigène (ou *insider*) qui pourrait avoir en commun certains éléments de l'expérience subjective des participants. Selon Asselin (2003) le chercheur *insider* est celui qui partage avec ses participants, une identité, une langue ainsi qu'une expérience de vie.

C'est en me basant là-dessus que je peux me considérer en partie comme une chercheuse *insider*, bien que je partage certains traits en communs avec les participantes (la religion, l'origine immigrée), une partie importante de leur expérience me demeure inaccessible (le port du voile, être nées au Québec) faisant de moi, dans une autre mesure, une *outsider*. D'ailleurs, Asselin (2003) fait une mise en garde contre le fait de percevoir le positionnement *insider* ou *outsider* du chercheur au sein d'une logique binaire. Elle suggère que le chercheur qualitatif se situe constamment avec les participants dans un espace empli de tension, alternant entre l'attitude de proximité et de distance. De plus, le fait qu'il soit *insider* ne ferait pas de lui un meilleur chercheur et ne lui donne pas pour autant accès à un de meilleurs résultats (Asselin, 2003). Il devient plutôt un chercheur différent, qui portera un regard singulier sur le phénomène, et aura de ce fait accès à d'autres types d'expériences.

Toutefois, force est de constater que dans certaines circonstances le statut *d'insider* permet une plus grande confiance de la part du participant. C'est un rôle qui permet également l'accès à des participants qui pourraient s'avérer inaccessibles pour d'autres chercheurs

outsiders. Cependant, ce statut, et malgré ses avantages apparents, n'est pas sans risques. Ainsi, il est important pour le chercheur d'éviter de se retrouver dans un rôle qui n'est plus vraiment celui d'un chercheur. Ceci peut se produire lorsque le jugement du chercheur s'embrouille par son propre vécu, rendant plus difficile l'exercice de détachement. Il est également possible que le jugement du chercheur soit teinté par sa propre expérience, son propre vécu et qu'il trouve de ce fait difficile l'exercice de détachement. Ainsi, et tout au long de cette recherche, il m'a été important maintenir constant cet exercice d'introspection afin de m'assurer que ce ne sont pas mes propres besoins, peurs, envies ou interprétations que je fais dire aux participantes. Ainsi, toujours selon Asselin (2003), le défi du chercheur indigène est de garder ses lunettes de chercheur durant tout le processus de recherche et de ne pas se tromper de rôle. Ce risque est d'ailleurs présent pour n'importe quel chercheur, mais elle suggère qu'il serait plus accentué dans le cas du chercheur indigène.

Un autre danger guette le chercheur indigène et concerne la profondeur des témoignages que les participants vont lui relater. En effet, il faut rester vigilant à l'éventualité que certains participants omettent, consciemment ou inconsciemment, certains éléments clés de leurs expériences, prenant pour acquis que le chercheur y a déjà accès du fait de son appartenance au même groupe d'appartenance. De plus, je garde à l'esprit l'éventualité que certains propos des participantes ne correspondent pas à leur véritable pensée, par stratégie identitaire, parce qu'elles souhaitent me cacher leurs véritables pensées, parce qu'elles aimeraient se conformer à ce qu'elles pensent être mes attentes, parce qu'elles tenteraient d'ajuster leurs propos afin de « bien paraître », ou encore en raison d'une difficulté à exprimer avec des mots des pensées complexes. Je reste ainsi lucide à l'idée que le discours que tiennent les participantes en ma présence est constamment contrôlé, ce qui rend impossible l'idéal de connaître leur 'monde réel' ou leurs 'véritables pensées'. Le discours en entrevue n'est ainsi, au mieux, qu'une 'approximation de leurs vécus' (Bertaux, 2010).

3.3 La place des émotions dans la recherche

Selon Meunier (2010) les émotions ont longtemps été marginalisées en sciences sociales. Elle affirme ainsi qu'il est important de les considérer comme des médiums

permettant une connexion et une relation dans laquelle sont immergés les chercheurs et les participants. Elle prend par ailleurs en considération l'établissement d'une intimité entre le chercheur et les participants, qui implique une proximité émotionnelle. Ainsi, l'implication émotionnelle ne proviendrait pas uniquement du participant mais également du chercheur. D'après Meunier (2010), la rencontre émotionnelle avec les participants peut donner accès à des connaissances sur l'expérience de vie des participantes qui seraient inaccessibles autrement.

Accorder une importance à l'expérience émotionnelle m'a permis d'établir une relation bienveillante avec les participantes, ce qui a beaucoup contribué au bon déroulement des entrevues. En demeurant proche de mes émotions, j'ai été en mesure d'accéder à l'environnement sensible des participantes, de le comprendre et d'y interagir au besoin. J'ai ainsi pu constater les multiples états d'âme qui les ont traversées durant l'entrevue, que ce soit de la colère, de la tristesse, de l'inquiétude, de la détermination ou encore de l'espoir. La proximité émotionnelle m'a permis également de sentir le ton de confiance de certaines jeunes femmes qui me disaient raconter des expériences intimes et de le distinguer d'un autre discours qui ne semblait plus s'adresser à moi, mais davantage aux lecteurs potentiels de mon mémoire. C'était un discours mesuré, avec des mots bien pesés et choisis qui, bien n'étant pas nécessairement calculé, pouvait faire partie de l'envie qu'avaient certaines jeunes filles de bien paraître, mais aussi leur envie de briser les stéréotypes et les préjugés qui pèsent sur elles. J'ai vécu ainsi ce double sentiment d'être une confidente, mais également une tribune, un relai que les jeunes filles espéraient que je sois entre leur vécu, ou du moins ce qu'elles m'en racontent, et le lectorat.

En résumé, c'est cette conscience aiguisée qu'a le chercheur sur son rôle, sur les défis auxquels il fait face, doublé d'un exercice continu d'autocritique, qui évite à sa position d'indigène de nuire à la recherche, et la transforme plutôt en un atout.

3.4 Les enjeux de pouvoir

La proximité que doit entretenir le chercheur avec l'expérience subjective des participants ne devrait pas masquer la relation de pouvoir qui demeure tout de même très présente (Dwyer & Buckle, 2009). Cette relation de pouvoir est présente à toutes les étapes de

la recherche, depuis le choix des participantes jusqu'à l'analyse de leurs propos et la rédaction du mémoire. De plus, bien que l'entrevue soit ouverte, elle demeure encadrée par le chercheur qui est « maître » de son orientation. L'analyse des propos des participants, leur interprétation et ensuite la rédaction du mémoire qui en suivra s'inscrit toujours dans la relation de pouvoir qu'occupe le chercheur. Selon England (1994), il faut prendre en considération notre 'intrusion' dans l'environnement du participant et les limites des représentations que nous faisons de son vécu. En étant réflexifs et conscients de ces enjeux, on ne peut pour autant les éliminer, mais plutôt en témoigner et les prendre en considération dans l'interprétation de notre recherche.

3.5 Recrutement des participantes

Ayant plusieurs personnes arabo-musulmanes dans mes réseaux de contacts, j'ai eu un accès relativement aisé aux participantes. J'ai principalement utilisé la technique de boule de neige, en ayant recours aux réseaux sociaux, mais surtout au traditionnel bouche à oreille. La technique du recrutement par boule de neige est idéale lorsqu'il s'agit de travailler avec des populations peu visibles, minoritaires ou encore qui seraient pour des raisons diverses, cachées ou peu enclines à s'exposer (Browne, 2005). Plusieurs recherches sur les femmes non-hétérosexuelles ont utilisé cette méthode, et ce en raison des menaces auxquelles peuvent être exposées ces femmes qui ont choisi une sexualité hors-norme. Ainsi, Browne (2005) affirme que le recrutement des participants peut s'avérer plus ardu lorsque le sujet exploré est sensible et concerne des individus pouvant être victimes de discrimination. En résumé, la méthode de «boule de neige» consiste à solliciter des personnes qui connaissent d'autres personnes susceptibles de correspondre aux critères de recherche. Ceci signifie souvent d'utiliser son propre réseau social ou celui de ses contacts afin de recruter des participants, qui à leur tour pourraient en amener d'autres (Browne, 2005). Ainsi, l'avantage de la méthode de boule de neige est qu'elle est susceptible d'attirer des individus qui n'auraient jamais accepté de participer uniquement à travers une annonce, et qui doivent être approchés personnellement à travers des intermédiaires de confiance pour accepter de s'impliquer dans la recherche (Browne, 2005). Dans ce contexte, la relation entre le chercheur et le participant a plus de chance de prendre son élan à partir d'un préavis favorable, ce qui lui permet de déboucher ensuite sur une interaction ouverte et confiante. Cependant, la critique majeure adressée à la

technique de boule de neige est qu'elle exclut les personnes se situant à l'extérieur des réseaux sociaux¹¹. De mon côté, j'ai essayé de lancer l'appel à participation auprès des différents réseaux dont je fais partie afin de m'assurer que les participantes ne proviennent pas toutes du même milieu. J'ai sollicité ainsi mes connaissances de l'école secondaire, au travail, à l'université, à travers la communauté tunisienne à Montréal, dans les réseaux communautaires musulmans et dans les associations étudiantes musulmanes. J'ai également procédé à l'envoi de courriels qui ont été vastement relayés, et j'ai intensifié l'appel sur les médias sociaux, Facebook et Twitter. Par ailleurs, certaines des participantes ont suggéré de constituer elles-mêmes un relai pour diffuser l'information et pour introduire d'autres participantes potentielles.

Selon les données présentées par McAndrew (2010), plus de 60% des musulmans au Québec proviennent de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, moins de 20% viennent de l'Asie et 15% proviennent de l'Occident et de l'Asie centrale. Au sein de cet ensemble particulièrement hétérogène, les musulmans d'origine nord-africaine et moyen orientale maîtrisent le mieux la langue française, en comparaison avec les musulmans asiatiques par exemple. Ces données expliquent pourquoi la plupart des jeunes femmes ayant répondu à mon appel de recherche sont principalement d'origine maghrébine et moyen orientale.

Ainsi, les participantes à ma recherche sont âgées de 19 à 27 ans et partagent toutes le Québec comme terre de naissance. Leurs parents proviennent de pays arabes, comme l'Algérie, le Maroc, la Tunisie, le Liban et l'Iraq. Elles ne sont pas issues de couples mixtes, donc les deux parents proviennent toujours du même pays. Elles sont toutes encore aux études, mêmes si certaines exercent déjà un emploi dans leur domaine. Deux participantes sont mariées, une était enceinte durant l'entrevue et une autre venait d'accoucher¹².

3.6 Des entrevues semi-dirigées sur le mode du récit de vie

Avant d'expliquer la procédure que j'ai entreprise pour mener mes entrevues, il est important que je précise comment j'appréhende les participantes de ma recherche. En effet,

¹¹ Qui ne se limitent pas aux médias sociaux.

¹² J'exposerai à la fin de ce chapitre un portrait plus détaillé des participantes ainsi que de leur environnement familial.

comme cette recherche a pour objectif de restituer le point de vue des jeunes québécoises musulmanes de 2^e génération, elle se base sur une conception des interviewés comme des êtres compétents «*capables de réfléchir à leur agir et d'en rendre compte lorsque sollicités* » (Guignon et Morissette, 2006, p.20). D'après Guignon et Morissette (2006) l'entrevue semi-dirigée donne une certaine liberté d'expression à l'interviewé, en minimisant les interventions de l'intervieweur qui garde tout de même le pouvoir de la cadrer. Elle ne limite toutefois pas l'échange à des questions précises, celles-ci sont plutôt improvisées selon le cours de l'entretien. L'avantage des entrevues en recherche qualitative est qu'elles permettent d'accéder à l'expérience subjective des individus ainsi qu'à leurs attitudes, des éléments qui seraient inaccessibles à travers d'autres méthodes (Ibid).

Le récit de vie a lieu lorsque l'individu interviewé se livre en racontant le parcours de sa vie, ou encore quelques segments qui lui seraient marquants, ou qui se révèlent à lui au cours de l'échange avec le chercheur (Bertaux, 2010). Le récit de vie peut être également appelé 'entretien biographique'. Selon Demazière (2003) c'est un échange ouvert, approfondi et compréhensif, différent de la série de questions prédéterminées caractérisant le questionnaire ou l'entrevue dirigée.

La personne interviewée, en exprimant le sens qu'elle accorde à son vécu, pourra organiser ses propos et réorganiser les événements de son parcours, consciemment ou inconsciemment, et ce afin de leur conférer une certaine cohérence. Le rôle du chercheur demeure de taille puisque, sans donner une direction rigide à l'entrevue, il veille à ce qu'elle demeure orientée vers les thématiques qu'il désire explorer. Donc, à l'aide de techniques discursives, il va aider l'interviewé à explorer en profondeur sa subjectivité, à exprimer les représentations qu'il se fait de son environnement, à livrer la signification qu'il accorde à son expérience ainsi que l'interprétation qu'il en fait (Nils & Rimé, 2003). Pour ce faire, l'intervieweur doit user de techniques qui favoriseraient la richesse et la profondeur de l'entretien, telles que « *les questions directes, les questions plus nuancées, les demandes d'éclaircissement et les reformulation* » (Ibid). Ainsi, l'exercice exige du participant de se raconter et de donner sens à son parcours. D'ailleurs, selon Demazière (2003), si le récit représente un défi c'est parce que la situation d'entretien somme la personne qui s'y engage,

quelle que soit l'attitude empathique du chercheur, de trouver un sens à ce qu'elle a fait. Je le cite :

« Cette production de signification suppose d'agencer une variété d'épisodes, qui sont autant de moments d'un parcours. Cet agencement, qui s'appuie sur une sélection et une catégorisation, est une activité à hauts risques, car son enjeu n'est rien de moins que la production d'une unité et d'une continuité de son parcours, donc de soi-même » (p.87).

Il s'agit ainsi d'une réappropriation d'une histoire personnelle qui peut emprunter « des chemins tortueux, marqués par les ambivalences, les hésitations, et les bricolages » (Schwartz, 1990 p. 87). Desgagné (2005) qualifie ce processus d'entrevue d'une « co-opération » entre le chercheur et le participant. Tandis que la personne se raconte, le chercheur se charge d'un accompagnement bienveillant en tissant des liens entre les différents événements, émotions et représentations que vit son interviewé.

3.6.1 Déroulement des entrevues

Franchir l'étape des entrevues a été un point crucial dans mon travail de recherche. J'allais finalement plonger au cœur de mon sujet et voyager le temps de quelques entrevues dans l'univers des Québécoises de deuxième génération portant le foulard. Nous avons organisé les rencontres à l'université, à mon bureau ou dans un local à la bibliothèque. La communication qui convenait le mieux à certaines des participantes était par Skype. Ainsi quatre entrevues sur treize se sont déroulées par Skype. Je reconnais par ailleurs que la qualité de ces entrevues n'a pas été la même que celles des entrevues en face à face, et elles ont généralement duré moins longtemps, d'un côté en raison de la saturation de contenu¹³ que je constatais au fur et à mesure, mais aussi par ce que les filles avaient tendance à partager moins d'expériences.

J'avais une grille des thèmes que je voulais explorer avec les jeunes femmes, mais je leur ai demandé d'abord de me raconter certaines périodes de leurs vies, en prenant le soin de les réorienter et les cadrer lorsqu'elles se sont éloignées de ce qui m'intéresse. Les questions directes, les questions ouvertes, les reformulations sont toutes des techniques qui m'ont permis

¹³ Ces entrevues étaient les dernières.

d'approfondir des aspects de leurs expériences. Mon degré d'intervention a ainsi beaucoup varié d'une entrevue à l'autre, puisqu'avec certaines filles l'entrevue s'est déroulée sur le mode du récit de vie, tandis qu'avec d'autres il fallait continuellement les relancer avec des questions ouvertes.

De manière générale, après les avoir accueillies, je me suis présentée, j'ai expliqué mes intérêts de recherche et raconté quelques éléments de mon parcours. Je me suis assurée de répondre aux questionnements que certaines avaient vis-à-vis de la recherche en général, mais également sur mon histoire personnelle. J'ai répondu à leurs questions sans censure, étant certaine qu'en connaître davantage sur ma personne pouvait briser la barrière de méfiance que certaines filles auraient pu avoir. J'ai été capable de sympathiser avec les participantes et de briser la glace afin de bénéficier d'un climat authentique, propice à la confiance et au partage d'expériences. Toutefois, il m'a été impossible d'avoir la même attitude avec chacune, puisque leurs caractères différaient. Comme certaines participantes ont fait preuve de réserve, je me suis contenté d'être amicale et attentive à leurs besoins. Ainsi, le ton sur lequel se sont déroulées les entrevues a aussi beaucoup varié d'une fille à l'autre, mais aussi au sein de la même entrevue. Certaines participantes ont débuté l'entretien sur un ton réservé et ont répondu rapidement et de manière standard à certaines questions ouvertes, mais au fur à mesure, elles se sont détendues et ont commencé à se confier davantage en se permettant des anecdotes, des commentaires, ou encore l'évocation de souvenirs.

Généralement, je ne me suis pas empêchée de rire aux blagues, ni de sourire aux jeux de mots et aux expériences amusantes relatées par les participantes. De plus, j'ai respecté et accueilli leur indignation, vis à vis de certains événements éprouvants qu'elles ont vécus. Deux des participantes ont pleuré durant l'entrevue. La première, Asma, lorsqu'il était question de raconter le processus de son port du voile, et la deuxième, Myriam, qui a raconté la discrimination dont elle s'est sentie victime durant son secondaire. J'ai adopté une attitude empathique en respectant leurs silences, ou en leur demandant de prendre une pause ou même d'interrompre l'entrevue si elles le désiraient. Dans les deux cas, nous avons pu poursuivre l'entretien puisque les deux jeunes filles se sont ressaisies rapidement.

Myriam, Haïfa, Aya et Bochra m'ont exprimé leur gratitude pour leur avoir donné un espace d'expression afin de partager leurs vécus, ainsi que leurs points de vue. Une autre

participante, Assia, particulièrement impliquée dans la communauté, au début ne semblait pas intéressée à participer à la recherche. Après quelques semaines elle m'a contactée pour m'informer qu'elle voudrait participer à condition que la recherche soit complètement anonyme. Elle m'a confié par la suite qu'elle a été attirée par le caractère anonyme de la participation et que les propos qu'elle a tenus durant notre entrevue auraient été impossibles à exprimer à travers d'autres tribunes -notamment médiatiques.

J'ai constitué un guide d'entrevue¹⁴ qui n'est pas nécessairement un questionnaire, mais plutôt un ensemble de thèmes que je désirais aborder, en plus de quelques questions ouvertes. D'après Sauvayre (2013), le guide d'entretien contribue à la rigueur scientifique de la démarche d'enquête. Ainsi, se munir d'un guide favorise la « *collecte de l'ensemble des indicateurs et des informations nécessaires* » pour l'exploration de la problématique et de « *s'assurer de disposer des données requises auprès de chaque enquêté* » (Sauvayre, 2013, p.20). Ce guide m'a été très utile durant les premières entrevues. Toutefois, au fur et à mesure, j'ai eu moins besoin de le consulter, sauf vers la fin des entrevues dans le but de m'assurer de ne pas avoir omis d'explorer un aspect particulier. De plus, cette grille a été adaptée au fil des entrevues. En effet, mes entrevues se sont échelonnées sur 6 semaines durant l'été 2014. Au fur et à mesure, j'ai transcrit les propos afin d'en détecter les failles et m'ajuster pour les entretiens subséquents et améliorer ainsi ma grille.

Suite aux premières entrevues, j'ai pu développer des questions de secours qui allaient me permettre de solliciter davantage les participantes réservées, ou encore approfondir des thèmes qui ont émergé avec les premières participantes. Par exemple, dès ma troisième entrevue, une des participantes, Haifa, en se présentant à moi, s'est décrite en disant «*moi je ne me considère ni canadienne, ni québécoise, ni tunisienne. [...] Je pense que je suis juste un être humain sur cette terre*». Ce genre de propos était également présent lors de ma deuxième entrevue avec Salma où la jeune femme ne s'identifiait totalement ni avec le Québec, ni avec le Maroc, le pays d'origine de ses parents. J'ai vu dans ces témoignages un élément récurrent qui imprégnait l'ensemble de l'expérience des participantes, mais qui n'était pas pris en compte dans les thèmes inscrits sur ma grille d'entrevue. J'ai donc décidé d'inclure des questions ouvertes explorant l'appartenance identitaire des jeunes femmes. Par ailleurs, même

¹⁴ Voir en annexe

si cette dimension n'était pas présente au départ, au fil de mes entrevues, elle s'est révélée être un élément crucial qui traverse l'ensemble de l'expérience de vie des participantes.

3.6.2 Défis rencontrés durant les entrevues :

Le principal défi rencontré durant mes entrevues a été en lien avec le contexte social et politique particulièrement délicat faisant suite aux débats houleux autour du projet de la charte de laïcité. Cette période de débat semble être, comme je le détaillerai durant mes analyses, particulièrement éprouvante pour plusieurs femmes portant le voile, y compris les participantes, en raison de «l'acharnement» médiatique et politique sur les signes religieux en général et le voile islamique en particulier. J'étais donc bien consciente que le contexte pouvait ainsi s'avérer délicat et qu'il fallait que je gère l'entrevue de manière à ce qu'elle ne soit pas éprouvante pour les jeunes filles.

3.7 Démarche d'analyse

« [...] Le sens ne réside nulle part en particulier, n'appartient à personne en propre. On peut assurément le faire vivre, mais on ne le possède jamais. L'une des caractéristiques du sens est qu'il a plusieurs couches, à l'image des phénomènes qu'il transpose, du regard qui le façonne et des transactions dont il est la clé » (p.25).

« L'analyse qualitative est d'abord un champ d'exercice intellectuel avant d'être une méthode ou une technique, sa force réside [...] dans l'utilisation libre, pleine et entière de l'esprit humain » (p. 27).

Paillé & Mucchielli, 2003

Dans la présente recherche, je prête beaucoup d'attention aux analyses et interprétations du monde que les participantes me livrent, mais je recueille également les actions qu'elles me racontent avoir menées. Comme le souligne Amiraux (2009), les jeunes filles portant le *Hijab* n'ont pas la même histoire, chacune possède une trajectoire de vie (itinéraire) qui lui est unique. Mon objectif d'analyse a été de mettre en évidence la multiplicité des parcours et des expériences et d'en ressortir, dans la mesure du possible, les divers croisements.

Ayant eu accès à une quantité importante de données très riches, j'ai dû entamer le processus de codage de mes entretiens. Je me suis ainsi retrouvée avec 13 entrevues, d'une durée totale de 855 minutes. J'ai commencé par retranscrire intégralement le contenu de toutes les entrevues en y incluant mes propres interventions. S'en est suivie une opération de quête de sens à travers l'analyse du contenu. J'ai procédé à l'analyse en m'outillant du logiciel de codage *InVivo* et en découpant mes entrevues par thèmes généraux. D'après Makamurera, Lacourse et Couturier (2006) les logiciels d'analyse de données qualitatives tels que *InVivo*, «*facilitent la gestion progressive du travail d'analyse, notamment en ce qui concerne la codification et la manipulation d'un large corpus de données, le codage simultané à différents niveaux d'analyse, le classement des données et la mise en lien des thèmes ou catégories*» (p.122).

Toutefois, je me suis rapidement aperçue que le premier travail de codage que j'ai effectué m'était inutile et très pauvre en information. En effet, me retrouver avec des thèmes généraux tels que «*lien avec le pays d'origine*», «*sentiment de discrimination*» ou encore «*sens attribué au Hijab* » ne donnaient pas de sens à mon entretien et ne me permettaient pas d'analyser profondément les propos des participantes. J'ai révisé donc ma méthode d'analyse et j'ai opté pour l'analyse inductive générale détaillée par Blais et Martineau (2006). Celle-ci consiste en quatre étapes permettant de codifier et réduire les données. J'ai procédé donc de nouveau à une lecture attentive de l'ensemble de mes entrevues jusqu'à devenir parfaitement familière avec leur contenu, être capable d'établir et dégager des liens entre les différents sujets que mes interviewées ont abordés, et déceler ainsi les redondances et leur donner un sens. Toujours en utilisant *InVivo*, j'ai entamé une codification systématique de chaque section de mon texte en tentant de lui donner des étiquettes descriptives précises résumant leur contenu à travers des mots clés. S'en est suivi tout un processus de raffinement des étiquettes, durant lequel j'en ai fusionné plusieurs, et établi, au fur et à mesure, des catégories englobantes. Toutes les informations me semblaient importantes et pertinentes puisque émanant de l'expérience des participantes. Il m'a donc fallu beaucoup de temps avant d'identifier les éléments les plus pertinents pour le phénomène que j'étudie, afin de les mettre davantage en lumière. Ce travail s'est échelonné sur de nombreuses semaines, mais il a également été marqué, particulièrement à son début, par des périodes d'alternance entre la

collecte de données (entrevues) et l'analyse. D'ailleurs, Paillé et Mucchielli (2003) considèrent le fait d'alterner entre le terrain et l'analyse des données comme «*un des piliers de la validité de l'interprétation ou de la théorisation*» (p.26). Par ailleurs, l'écriture de l'analyse a également été constamment marquée par ces moments d'aller-retour entre la théorisation et la rédaction, et vice-versa, et ce afin de rechercher, saisir et reproduire au mieux le sens des expériences des participantes.

Paillé et Mucchielli (2003) mettent en garde contre le «*réductionnisme méthodologique*», soit de considérer l'analyse qualitative uniquement comme un enchaînement d'opérations de catégorisation et de regroupement. Ils soulignent donc qu'il n'y a pas de cadre d'analyse prêt d'avance, que celle-ci est plutôt un travail continu constamment en émergence. L'analyse est donc inévitablement marquée par des moments de classification et de mise en ordre, même temporaire, mais qu'elle ne se limite pas à ces opérations techniques. Selon ces chercheurs, l'analyse qualitative est plutôt un travail continu qui «*n'a pas de véritable début, il n'y a [donc] pas de moment distinct, évident qui en marquerait le point zéro, on ne peut pas dire « voilà, c'est à ce moment précis que commence l'analyse ». L'interprétation est toujours en partie déjà là* » (Mucchielli et Paillé, 2003, p.26). Toujours dans le même sens, les deux auteurs avancent que le chercheur qualitatif est un «*être en projet*» qui fait face à une double émergence de sens :

«*[D'abord] l'émergence de ces données qualitatives, car le chercheur les provoque en partie, puis [l']émergence d'une mise en ordre compréhensive de ces données, d'un sens explicatif global répondant à la problématique. C'est une émergence de sens qui naît de la rencontre de cet être structuré en projet avec la multiplicité des données en provenance de la situation problématique faisant l'objet de la recherche* » (p. 27).

3.1 Rigueur méthodologique de ma recherche

Le nombre de personnes que j'ai interviewées ainsi que la façon dont je les ai recrutées démontre que ma recherche ne vise pas à représenter l'ensemble des jeunes femmes de 2^e génération portant le voile. Je me suis plutôt assurée d'avoir un nombre de participantes suffisamment important afin qu'il me permette d'explorer une diversité d'expériences. Comme le souligne Gohier (2004), tandis que les recherches néo-positivistes mettent l'emphase sur la validité scientifique, les recherches interprétatives s'assurent plutôt de la

rigueur méthodologique de la démarche suivie. Cette rigueur se manifeste, entre autres, par l'emphase accordée à l'analyse du sens profond que les participantes confèrent à leurs expériences de vie, et moins à leur représentativité ou à la généralisation de leurs propos à l'ensemble des jeunes Québécoises de 2^e génération. La transparence, étant au fondement de la rigueur scientifique (Savoie-Zajk, 2000), je m'assure dans ce processus d'écriture de rendre compte des différentes étapes qui ont constitué ma recherche, en les transmettant fidèlement et en mettant en évidence la cohérence générale de ma démarche. Comme mentionné précédemment, l'alternance entre les différentes étapes de la recherche, théorisation, collecte de données et analyse permet également de consolider la cohérence générale à ma recherche et en améliorer la rigueur (Paillé & Muccielli, 2003).

Savoie-Zajk (2000) insiste sur l'importance de donner l'espace aux participants afin qu'ils expriment l'ensemble de leurs points de vues. En engageant des entrevues semi-directives sur le mode du récit de vie, j'ai ainsi tenté de garantir aux participantes la liberté d'aborder leurs expériences, tout en respectant le cadre d'exploration de ma problématique. D'après Gohier (2000), en plus de donner l'espace d'expression, il est important de rendre compte « des différents points de vues des sujets et des valeurs qui leurs sont sous-jacentes » (p. 7). Par ailleurs, l'auteure met en évidence l'indissociabilité de la rigueur scientifique et de la démarche éthique en recherche; cette dernière se manifestant entre autre dans le processus d'entrevue entre leur chercheur et les participants et dont l'empathie est une composante centrale.

3.2 Portraits personnels des participantes à ma recherche¹⁵

Asma

Une jeune étudiante en enseignement de langue française âgée de 26 ans. Elle a été invitée à participer par l'intermédiaire d'une amie commune. Elle a été ma première participante. De parents algériens, elle insiste sur ses origines kabyles et non arabes. Elle a décidé de porter le

¹⁵ Les portraits que je présente ici ne sont pas exhaustifs afin de protéger l'anonymat de mes participantes. Ils contiennent toutefois des éléments permettant au lecteur d'avoir une idée de leurs caractéristiques personnelles et sociales, ainsi que du milieu duquel elles proviennent.

voile quelques mois avant le débat autour de la visibilité des signes religieux au Québec. Durant l'entrevue, elle me semblait inquiète et stressée. Elle a eu quelques moments d'émotion en me racontant son parcours. Le débat autour du voile et de l'Islam au Québec semble particulièrement lui peser.

Aya

Une étudiante en médecine, âgée de 24 ans, dont les parents sont d'origine marocaine. Elle a été invitée à participer par l'intermédiaire d'une amie commune. Elle était très souriante et adoptant une attitude ouverte. L'entrevue avec elle fut particulièrement fluide et légère. Sans aucune gêne, elle s'est décrite comme une fille qui aime parler. Elle a donc entrepris de me raconter son parcours chronologiquement depuis son enfance, et je n'avais plus qu'à l'amener à détailler quelques expériences en particulier ou à passer rapidement sur les événements superflus. À la fin de l'entrevue, elle m'a exprimé avoir apprécié cet exercice qui lui a permis de regarder avec recul certains événements de sa vie.

Rita

Jeune et brillante avocate de 24 ans, qui continue ses études supérieures en droit. Une amie commune nous a permis d'entrer en contact. Elle était particulièrement bien articulée, affichant une attitude confiante et assurée, tout en mesurant ses mots. Issue d'un milieu relativement privilégié, avec des parents d'origine libanaise, très éduqués qui lui ont permis d'avoir une éducation de qualité. Elle a aussi témoigné certaines réticences à aborder les questions liées au sens intime qu'elle accorde au voile. L'entrevue avec elle s'est déroulée à mon bureau et a duré seulement 60 minutes parce que Rita avait d'autres obligations.

Inès

Une jeune designer d'intérieur âgée de 23 ans, mariée et mère d'un bébé dont elle était enceinte durant le débat sur la charte. Elle a été recommandée pour cette recherche par une autre participante. L'entrevue a dû se dérouler par Skype pour accommoder la jeune maman. Elle ne portait pas le voile durant notre échange sur Skype et arborait une attitude joviale et sympathique. Issue d'une famille de la classe moyenne, elle a toujours vécu au Québec après que ses parents aient quitté l'Algérie. Elle voyage toutefois à son pays natal chaque été, ce qui lui permet de garder un contact avec la culture d'origine de ses parents.

Assia

Une jeune de 21 ans, étudiante en communication politique. Elle a vu mon annonce sur les réseaux sociaux. Assia est née au Québec, mais elle a vécu une partie de son enfance au Maroc. Elle est retournée vivre au Québec avec sa famille pendant l'adolescence. L'entrevue s'est également déroulée par Skype pour l'accommoder. Assia est une jeune bien articulée et posée dans ses réponses, elle semblait avoir déjà réfléchi aux enjeux identitaires et politiques, ce qui lui a permis de répondre avec assurance et sans hésitations. Elle est particulièrement engagée dans la société civile québécoise et a été très active durant le débat sur la charte.

Leïla

Elle a 21 ans et elle vient de faire son entrée à l'université en psychologie. Je l'avais rencontrée durant une conférence sur la coexistence religieuse et elle a accepté de participer à ma recherche. D'un caractère très timide et réservé, elle m'a raconté du mieux qu'elle pouvait son parcours. Issue d'une famille moyenne qui a quitté la Tunisie pour des raisons politiques; elle ne connaît que très peu de choses sur le pays d'origine de ses parents. Il y a des moments particulièrement émotifs dans son témoignage, lorsqu'elle décrit les rejets subis à cause de son port du voile.

Bochra

Une étudiante en droit de 20 ans, particulièrement engagée dans sa communauté. Ses parents ont quitté la Tunisie dans les années 80 pour des raisons économiques. Elle a eu vent de ma recherche à travers les réseaux sociaux. L'entrevue avec elle a été également très fluide et elle a semblé se laisser aller pour raconter ses expériences et son parcours. Elle a vécu difficilement le débat autour de la charte, et m'a expliqué que notre entretien lui a permis de porter un nouveau regard sur son engagement, mais également de mettre des mots sur des moments difficiles qu'elle a traversés. Elle m'a confiée avoir beaucoup apprécié l'exercice.

Salma

Agée de 19 ans, Salma est la plus jeune participante, finissant son Cégep pour intégrer l'université en sociologie. Une jeune fille dynamique, elle a grandi au sein d'une famille d'origine tunisienne. Elle aime parler et se raconter de manière expressive et intense. Elle est particulièrement engagée et sensibilisée aux enjeux politiques, environnementaux et sociaux. Notre entrevue a duré près de 180 minutes durant lesquelles elle a raconté en détails son parcours et livré ses opinions personnelles sur plusieurs enjeux. Il n'était pas difficile de la faire parler. Mon intervention a encore une fois été minimale et avait surtout pour objectif de l'orienter vers les thèmes qui intéressent ma recherche. Elle m'a déclaré avoir beaucoup apprécié l'exercice et a offert de me référer d'autres participantes.

Haïfa

Infirmière de 22 ans, adoptant une attitude très ouverte et spontanée. Elle a entendu parler de ma recherche à travers des connaissances communes. Elle a toujours vécu au Québec, où sa famille est venue s'installer après des problèmes politiques vécus en Iraq. Elle aime particulièrement s'exprimer, il a donc été très aisé de l'amener à raconter son parcours. Elle m'a exprimée à la fin sa gratitude de lui avoir donné une tribune où elle a pu parler pendant 170 minutes. Selon ses dires, ce fut une opportunité pour elle d'exprimer ses pensées sans réserves.

Lamia

Une étudiante en droit de 20 ans, de parents d'origine algérienne, ayant quitté leur pays au début des années 90. Elle a été référée pour cette recherche par l'intermédiaire d'une autre participante. Une jeune femme dynamique et indignée, Lamia est particulièrement impliquée dans la cause anticapitaliste. Comme elle travaillait à temps plein, il a été difficile pour elle de se déplacer pour notre rencontre, ce qui nous a fait opter pour une entrevue à travers Skype.

Mona

Agée de 23 ans, Mona est une jeune très impliquée. Elle a entendu parler de ma recherche à travers les réseaux sociaux ainsi que des connaissance communes. Elle provient d'une famille de classe moyenne d'origine algérienne, qui a fui son pays pour des raisons sécuritaires. Son contact avec le pays d'origine est néanmoins resté constant même si elle s'identifie davantage au Québec. Elle est étudiante en anthropologie et est engagée dans diverses causes relatives

aux droits sociaux et économiques. Particulièrement articulée, l'entrevue avec elle était très intéressante puisque Mona était déjà habituée aux tribunes médiatiques.

Zeina

Agée de 23 ans, Zeina est étudiante en mathématiques. Elle m'a été référée par une autre participante. Elle était enceinte durant le débat sur la charte et ce fut une épreuve qui l'a particulièrement marquée. L'entrevue s'est déroulée par Skype en raison de sa mobilité limitée. Zeina est réservée et timide. Elle a toujours vécu au Québec après que sa famille ait immigré suite à la guerre au Liban.

Myriam

Étudiante en biologie, âgée de 21 ans. Myriam a entendu parler de cette recherche à travers une autre participante. Elle est une jeune femme dynamique très ouverte sur les autres. Elle a vécu dans une famille relativement conservatrice qui lui permet toutefois d'exprimer son indépendance de vie et d'esprit. Myriam est issue de la classe moyenne, de parents qui ont quitté le Liban pour des raisons économiques. Elle m'a exprimé avoir eu beaucoup de plaisir à participer à l'entrevue.

3.3 Portrait de l'environnement familial

Les filles proviennent de familles où les parents sont des émigrés qui ont quitté leurs pays pour diverses raisons. Certains pour des motifs économiques, d'autres pour des enjeux politiques ou humanitaires. Les parents des participantes sont tous des professionnels ayant travaillé fort pour faire équivaloir leurs diplômes. La plupart d'entre eux sont retournés au banc de l'école à un âge avancé afin d'obtenir des diplômes canadiens. Les participantes ont été exposées au travail acharné entrepris par leurs parents afin de se créer une place dans le monde du travail. Certaines m'ont relaté avec fierté les récits des aventures et des multiples sacrifices de leurs parents. Myriam m'a ainsi raconté que son père, ingénieur de formation au Liban, a collecté les tomates dans une plantation pendant plusieurs mois avant de trouver un meilleur travail, pour lequel il demeure toujours surqualifié. D'un autre côté, Bochra explique avec admiration comment son père, chauffeur de taxi le jour et étudiant en génie informatique le soir, a réussi à entretenir une famille nombreuse durant plusieurs années. De plus, il transparaît à travers les récits des participantes que les opportunités de carrière de leurs mères

ont été moins fructueuses que celles des pères. Les raisons ne sont pas toujours bien explicitées par les participantes. Ainsi la majorité des mères sont au foyer, ou bien elles ont réorienté leurs carrières pour des emplois professionnels, exigeant peu d'études et rarement reliés à leurs études universitaires dans les pays d'origine.

Les jeunes filles semblent partager l'idée que leurs parents ont mérité leur place au Québec, qu'ils ne bénéficient donc pas d'un privilège puisqu'ils font profiter la belle province de leurs compétences et savoir faire. Elles décrivent leurs parents comme des êtres dévoués à leurs familles, plaçant l'éducation et le bien être de leurs enfants à la tête de leurs priorités. Elles expliquent également l'importance qu'accordent leurs parents aux valeurs et traditions du pays d'origine. Ainsi la plupart ont grandi au Québec certes, mais ont toujours été entourées par un environnement social arabo-musulman. Certaines racontent les amitiés québécoises de leurs parents, mais la plupart admettent que ceux-ci ont peu de contacts avec des Québécois non musulmans en dehors de la sphère professionnelle.

Les jeunes filles entretiennent un lien stable avec le pays d'origine, l'ayant toutes visité à quelques reprises pour connaître la grande famille, avoir un contact avec l'environnement naturel de leurs parents, et s'habituer aux codes culturels qui y sont partagés.

4 Analyse des entretiens

Au fil de mes analyses, l'hybridité identitaire s'est imposée comme un thème principal qui traverse l'ensemble des expériences des participantes. J'y consacre ainsi la première section de ce chapitre d'analyse (voir 1.1), tout en avisant le lecteur qu'elle sera présente en filigrane dans l'ensemble des sections, qui devraient aussi être appréhendés à travers le prisme de l'hybridité. Il y sera ainsi question de l'expérience de croisement identitaire (1.1.1) ainsi que de la quête d'équilibre qui la sous-tend (1.1.2). Dans une deuxième section (1.2), je citerai les extraits où les participantes abordent les enjeux de visibilité auxquelles elles sont quotidiennement confrontées. Comme cette visibilité semble interagir avec la signification que ces jeunes attribuent à leurs voiles, je mettrai de l'avant la multiplicité et la diversité de sens que ces voiles peuvent acquérir pour chacune, ainsi que leur négociation qui évolue avec le temps (1.3). La dernière section de l'analyse portera sur l'implication militante des participantes, qui à mon avis s'intègre au sein d'une lutte pour la reconnaissance (1.4). Cette lutte est différente pour chacune et se cristallise principalement sur le débat sur le projet de la charte. J'ai ainsi constaté l'idée de résistance que plusieurs jeunes femmes ont attribuée à leur voile, l'intégrant au sein d'une visibilité que je considère militante (1.4.1). J'aborderai ensuite le rôle de représentation et de porte-parole qui semble choisi par - ou imposé à - plusieurs des participantes (1.4.2). Finalement, je relayerai l'expérience d'engagement et de participation citoyenne dans lesquelles se sont lancées plusieurs des jeunes femmes afin de briser les stéréotypes qui pèsent sur elles et sur 'la communauté' à laquelle elles sont identifiées (1.4.3).

4.1 Hybridité : des identités à la croisée des appartenances

« Il y a toujours des gens qui vont te surprendre dans la vie, 'Ah retourne chez toi', 'Ah je ne comprends pas pourquoi tu portes le voile et tu as des Beats sur les oreilles', 'Pourquoi tu te maquilles, ou pourquoi tu t'habilles avec des couleurs?' T'as des critiques des deux, t'as des critiques du radical musulman et t'as les critiques des autres (Québécois) ».

(Assia)

Dans les sous-sections suivantes, j'exposerai les extraits qui mettent en lumière la particularité identitaire des participantes. En première partie, je reviendrai sur les relations que ces jeunes femmes semblent entretenir avec d'autres arabo-musulmans vivant au Québec.

Ensuite, j'aborderai leur oscillation entre diverses appartenances culturelles et la quête d'équilibre qui la sous-tend.

4.1.1 *Décalage culturel avec les premières générations d'arabo-musulmans¹⁶ au Québec*

Les participantes à ma recherche ont été très critiques envers la communauté arabo-musulmane en général, et envers les premières générations en particulier. Dans les extraits suivants, elles établissent constamment une mise à distance avec ce qu'elles considèrent comme des jugements, des comportements, voire des valeurs véhiculées par les parents, ou d'autres « anciens » de la communauté. Par exemple, dans l'extrait ci-dessous, Myriam reproche à sa famille les stéréotypes que celle-ci entretient envers les Québécois. Elle explique comment elle a réussi à les déconstruire au fil de ses différentes rencontres :

« [...] ¹⁷ Oui, je vivais là, et quand j'y repense, j'ai été totalement flouée, flouée de A à Z, parce que je ne connaissais absolument rien... c'est vrai, grâce à mes cours d'histoire, je savais qui était premier ministre, qui gérait tout ça, mais j'étais vraiment sur une autre planète par rapport à ça [...] parce qu'on les voyait tous (les Québécois) de la même manière. Comme mes parents... ¹⁸ mon père il dit «*eux ils parlent le jouale, on peut pas les comprendre*» et j'écoutais un monsieur à la radio, et je me dis c'est vrai, il parle vraiment jouale, c'est pas quelque chose que je peux comprendre rapidement. Et à l'école on se disait «*eux ne parlent que de Hockey et tout*», et j'avais un ami dont la mère est Québécoise et il pouvait mourir pour le hockey, je lui dis «*ça c'est ton côté québécois, ça ne se peut pas... tsé t'aime que ça, le Hockey*». Vraiment je me basais pour identifier les Québécois sur les clichés que j'avais appris sans fondements en fait, sur de petites constatations sans fondements. Je ne cherchais pas à savoir plus loin, ces Québécois c'est quoi leur histoire, et comment ils sont venus là, et pourquoi je me fie seulement sur ces préjugés que je leur fais et tout. [...] Avec le temps, J'ai complètement balayé ça de la main et je me suis dit, 'j'vais apprendre, essayer de les connaître, de rebâtir ça, de voir' et j'ai été surprise de bonne manière... Ça me rappelle une fille dans mon Cégep, Véronique, elle me posait des questions et je lui posais des questions en retour. Et des fois ça pouvait être la même question qu'on débattait chacune par rapport à comment nous on voyait ça, à comment on a vécu dans notre famille depuis qu'on est petits. Ça pouvait être par rapport à la religion, par rapport à notre manière de vivre [...] et à la fin j'ai vu que eux n'étaient pas toujours fermés à nous, mais que parfois, nous on est fermés à eux. On se dit ok, on les laisse vivre et qu'ils nous laissent vivre, ok, vivre et laisser vivre, mais je me suis dit, à un moment il faut essayer de percer cette petite bulle entre nous, et de là

¹⁶ Je n'adhère pas nécessairement au terme «communauté arabo-musulmane» parce que les arabo-musulmans du Québec forment plusieurs communautés hétérogènes. Toutefois, je reprends le terme ici parce qu'il a été employé par mes participantes.

¹⁷ [...] signifie que des extraits ont été enlevés

¹⁸ Atteste d'un silence ou une hésitation de la participante

naissent de grandes amitiés et puis tu enrichis ton propre esprit... » **(Myriam)**

Ainsi, le regard que porte Myriam sur le Québec a longtemps été déformé par les préjugés de son père. Plus tard dans l'entrevue, elle m'a expliqué qu'au fil de ses rencontres avec des amis québécois à l'école, elle a pu défaire ses préjugés et s'enrichir à travers un partage réciproque.

Une autre critique a surgi au fil des entrevues, cette fois-ci concernant le manque d'implication de la communauté musulmane. Les jeunes filles ont reproché à leur communauté son inaction et son désintérêt général envers la vie politique québécoise. Ci-dessous, Rita explique que la plupart des arabo-musulmans au Québec se contentent d'un mode de vie routinier et ne se sentent pas concernés par les enjeux sociaux et politiques de la province.

« [...] Et moi la question de la charte je la voyais venir, c'est ça l'affaire, c'est que le milieu musulman, ne voit jamais rien. On a plein de choses à se reprocher dans le milieu musulman, le monde sont fermés d'esprit, autant les Québécois sont fermés d'esprit, certains du moins, même chose avec les musulmans. Et fermés d'esprit dans le sens que ceux qui s'impliquent sont une minorité [...] ils écoutent pas la politique, ils écoutent pas les nouvelles, et certainement encore plus chez la communauté musulmane [...] Il y a beaucoup un manque au sein des communautés arabo-musulmane, dans le sens qu'ils sont moins impliqués qu'ils ne devraient l'être [...] » **(Rita)**

C'est le même point de vue que partage Lamia qui, en plus de s'opposer à l'avis de ses parents, reproche 'aux arabes' leur laisser-faire :

« [...] quand j'allais manifester, ma mère m'a dit «*arrête de manifester*», genre «*ça ne se fait pas, ça sert à rien, ça ne va rien changer, de toute façon ils ne vont pas t'écouter, restes à la maison fais comme tout le monde!*». Tu sais moi je me dis non ! Pour moi, je vais manifester parce que ça va me faire du bien. On s'entend que les Arabes ne vont jamais revendiquer leurs droits. Ils vont toujours laisser tomber «*Ah ce n'est pas grave*» ! Mais moi je ne suis pas comme ça. Durant la grève étudiante, j'avais tout le temps des conflits à ce niveau-là, puis tu es comme toute seule, ça ne veut pas dire que je vais baisser les bras, il faut tout le temps combattre, puis comme aller jusqu'au bout même si on est seuls contre tout le monde ». **(Lamia)**

Donc, en plus de critiquer l'absence d'implication sociale de la communauté musulmane, Lamia proteste contre ceux et celles qui lui reprochent sa propre implication et nient son appartenance au Québec :

« Quand je disais que j'allais manifester, on me disait : *«mais ça sert à rien, t'es même pas Québécoise, laisse les Québécois défendre leur pays»*. Mais je suis comme *«je suis née ici...je suis autant Québécoise que eux»*. Et c'est un dialogue que j'ai souvent...de... genre *«c'est pas ton pays, c'est pas ton vrai pays»*, je pense que c'est pas vrai. Du moment qu'on habite ici, c'est aussi notre pays et il faut prendre part à l'engagement et les gens vont voir qu'il y a une différence. Parce que les gens ne savent pas nécessairement et quand on agit comme ça c'est là qu'ils vont nous voir d'une nouvelle façon ». **(Lamia)**

Durant les entrevues, les jeunes filles ont souvent exprimé la confrontation qu'elles vivent de manière récurrente avec les parents ou avec d'autres immigrants de 1^{ère} génération, membres de la communauté arabo-musulmane. Ceci est particulièrement évident dans ce récit que livre Salma à propos de sa participation à une manifestation contre le projet de charte :

« Après j'y suis allée, et là je vois ce collectif : déjà le nom ça m'a répugné *«Collectif québécois contre l'Islamophobie»* ! J'étais comme *«cette folie de donner un nom à tout et tout catégoriser ! [...] je regardais ça et j'étais comme, ça fait tellement peur ! [Rire] [...] Et les slogans qu'ils criaient ! C'était tellement n'importe quoi ! Du genre « valeurs péquistes, valeurs racistes !»*. C'est pas pour être méchante, mais ils avaient vraiment un gros accent arabe et quand ils ont commencé à parler en anglais, pour moi, ils ont juste donné à Québecor et tous les médias qui ne les aiment pas, tout ce qu'ils voulaient : une image d'hommes barbus qui crient pour leurs femmes voilées, avec l'accent le plus incompréhensible qu'il y a au Québec [...].

Je suis allée les voir avec mon amie et on a dit *« ah on a des slogans pour vous !»*. Nos slogans étaient avec des rimes, et là ils nous regardent et ils étaient comme *« Non ! Allez en arrière !» (En imitant un fort accent arabe)* et on était comme *« What?? Mais vos slogans à vous sont pourris ! »*.

Khaoula : quels genres de slogans aviez-vous ?

Salma : je ne me souviens plus, mais c'était avec des jeux de mots du genre *« Mes chères Janettes, c'est à votre tour...»* quelque chose de vraiment poignant genre.

K : C'est aussi à connotation québécoise il me semble, non ?

S : Ouais ! C'était vraiment un truc genre clin d'œil, de *« On vous a eus¹⁹ ! Vous ne vous attendiez pas à ce qu'on fasse ça ! »*. Tsé les Janettes c'est les petites filles qui passent les biscuits, tu vois ? Faque, je ne me souviens plus, mais moi et mon amie on était en arts et lettres, donc ça sortait, ça sortait et ça ne voulait plus se terminer, et ils étaient comme *« Retournez en arrière !» (En imitant l'accent arabe), on leur a répondu « Mais c'est parce que vous criez genre des trucs qui n'ont pas de sens !»*. Comme et je te jure, le soir même, je suis allée épier et la seule chose qu'on montrait sur TVA c'était les gens qui criaient *«valeurs racistes, valeurs péquistes»* et j'étais comme *«Ah non !»*, et puis c'était juste des hommes. Et à un moment donné, pendant cette manif là, je suis allée voir, y avait un homme qui était là pour crier qu'il n'aimait pas les voilées et tout et je voulais juste lui dire *«Allô!»*. Je voulais vraiment juste dire *«Allô !»*, comme ça. Et là y avait trois monsieurs parmi les organisateurs de

¹⁹ En référence au mouvement des Janettes (mené par Janette Bertrand) qui a soutenu publiquement le projet de la charte des valeurs du Parti Québécois. Pour plus d'informations voir :

Charte : les Janettes manifestent à Montréal <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2013/10/26/002-manifestation-janette-laicite.shtml>

la manifestation, qui m'ont poussée, et ils sont comme « *Non ! Parle lui pas, c'est un fou!* ». Et j'étais comme « *Mais pourquoi tu me touches ? Ce n'est pas de tes affaires, je n'ai pas besoin des Janettes pour venir me dire quoi dire et je n'ai pas besoin de toi pour me dire quoi dire. Vas-t-en ! Je peux aller parler avec lui si je veux, je peux aller marcher avec lui, aller boire un café avec lui, aller chez lui, mais ne vient pas me dire quoi faire* ». Pis le soir j'écrivais au Collectif contre l'islamophobie sur Facebook, et tu vois le petit *Vu* là sur la messagerie privée? Tu sais qu'il voit ton message mais il ne répond pas ! Et c'était rien de méchant, j'écrivais vraiment des trucs, de genre, « *Pourquoi y'a pas de femmes dans votre collectif? C'est pas que moi je veux m'impliquer, c'est pas que je veux me faire une place. Je ne veux vraiment pas m'impliquer avec vous, mais vous pensez-pas que ça serait intéressant que les femmes parlent pour elles ?* ». **(Salma)**

Dans cet extrait, complexe mais riche, Salma critique avec véhémence le Collectif Québécois contre l'islamophobie²⁰. Sa critique est double. D'abord, elle reproche aux organisateurs et aux manifestants de ne pas adapter leurs slogans et leurs revendications au contexte québécois. Ainsi, ils ne prennent pas en considération l'image qu'ils projettent aux médias et qui, selon Salma, nuirait au mouvement opposé à la charte. Ensuite, elle reproche à ce collectif d'être surtout composé d'hommes de première génération qui infantilisent les femmes et ne leur laissent pas de place pour revendiquer elles-mêmes leurs droits. Elle prend pour exemple leur attitude à son égard durant la manifestation : ils n'ont pas pris en compte les slogans qu'elle leur a proposés avec son amie, ensuite, il lui ont ordonné d'aller en arrière, et enfin certains l'ont poussée en lui interdisant de s'adresser à un monsieur pro-charte.

Il transparaît dans les témoignages une opinion très critique dirigée envers certaines valeurs de la communauté arabo-musulmane, ainsi que sur la place qu'elle occupe sur la scène publique québécoise. D'ailleurs, ces critiques, pour quelques-unes, s'étendent aux parents, à qui les jeunes femmes peuvent reprocher un manque d'ouverture et la transmission de préjugés à propos des Québécois. Ceci m'amène à constater ce qui pourrait s'apparenter à un décalage culturel entre elles et les anciens de la communauté ou encore les arrivants arabo-musulmans. Par ailleurs, il est intéressant de constater que bien que les revendications des deux générations puissent se croiser, soit dans le cas de Salma à travers la protestation contre le projet de charte, il n'en demeure pas moins que l'expression de cette protestation est exprimée de manière très différente.

²⁰ Site internet du Collectif Québécois contre l'Islamophobie <http://www.islamophobiequebec.org/>

4.1.2 À la quête d'un équilibre identitaire

Les jeunes femmes ont exprimé une oscillation – qui se transforme parfois en tiraillement- quasi constante entre la culture d'origine et celle de leurs parents. C'est notamment le cas de Myriam qui, ci-dessous, reconnaît l'apport québécois à son identité personnelle, ce qui l'empêche de trancher entre son appartenance au Liban et son adhésion à la culture du Québec :

« [...] Je pense que je ne manquerai pas de le dire que je suis Canadienne d'origine libanaise. C'est au Québec que je vis et c'est en quelque sorte que c'est avec le Québec que j'ai pu être tout ce que je suis parce que je sais que j'aurais pu être complètement différente. Juste à voir comment sont mes cousines, leur manière de vivre, je sais que j'aurais été complètement différente, avoir été au Liban, mais c'est pas quelque chose qui me plaît nécessairement. Donc énormément reconnaissante de tout ce que le Québec a pu m'offrir. En fait, j'arrive pas vraiment à trancher, j'ai un penchant, mais je ne peux pas trancher [...] » (**Myriam**)

D'un autre côté, Salma a vécu un tiraillement durant ses études secondaires où, alternant entre un milieu québécois et un milieu musulman, elle a échoué à trouver une place qui s'harmonise avec son bagage culturel composite. Elle a d'abord fui son école secondaire québécoise pour échapper à la discrimination dont elle a été l'objet depuis qu'elle a décidé de porter le voile. Dès lors, elle s'est retrouvée dans une école musulmane où on lui a imposé des codes culturels et religieux dans lesquels elle ne se reconnaissait pas et contre lesquels elle s'est rebellée :

« Entre parenthèses, en troisième secondaire, j'ai décidé d'aller dans une école musulmane parce que moi j'étais vraiment tannée [rire forcé] c'était vraiment dur, ma deuxième secondaire là, comme, les gens ils crachaient sur mon casier et c'était vraiment des insultes, puis j'avais des problèmes avec mon prof d'éducation physique, et j'ai décidé d'aller dans une école privée musulmane, mais je ne me retrouvais pas, c'était tellement la relation «*Je suis l'adulte, je suis le plus fort, je connais tout, tu sais rien*». [...] et pour moi c'est aussi simple du fait qu'ils n'ont pas étudié ici... on leur a pas appris... c'est quoi dealer avec des étudiants adolescents québécois rendus au Québec. Donc pour moi c'était normal qu'il y ait un fossé entre les enseignants et les étudiants [...] le truc le plus simple c'était...genre les gars qui ont une période libre, s'ils veulent jouer au foot, bin ils peuvent jouer au foot, pis nous (les filles) et bin on s'assoit pour parler...[...] je suis pas totalement contre qu'il y ait une école musulmane, comme je suis pas contre qu'il y ait une école de Chrétiens ou de scientologie ou machin là...pour moi c'est vraiment vivre et laisser vivre...mais c'est vraiment le fait que l'école est aussi là pour t'apprendre la réalité de la vie, surtout quand tes parents sont immigrants et qu'ils n'ont pas cette...ils ont pas les moyens de transmettre ça...c'est quoi vivre au Québec, c'est quoi être Québécois, bin tu ne ramènes pas des profs désuets là.. [rire] c'est vraiment le seul mot que je trouve pour les décrire.. c'était...c'était le principe de punition,

punition, punition et il n'y avait pas de *reward* [...] C'était vraiment un traumatisme, vraiment un choc que j'ai vécu. Ça a créé un tournant dans ma vie, trop blanche pour les arabes et trop arabe pour les blancs [rire] tu comprends? Ou maintenant, mon amie elle adore dire ça, «*trop halal pour le haram et trop haram pour le halal*» ! C'est vraiment ça, pis à un moment donné tu penses que t'es toute seule là-dedans, mais tu te rends compte que t'as d'autres personnes qui vivent exactement la même chose, genre les Québécois vont dire que j'ai trop un accent français, les Arabes vont dire que j'ai un accent québécois, tellement comme, je pense que du moment où tu ne laisses pas les autres te définir, comme, t'es en paix. ». (*Salma*)

D'un autre côté, Mona a reconnu être imprégnée par la culture québécoise, une empreinte qui lui colle à la peau et qui même en Algérie lui a permis de se rendre compte de sa différence. Elle vit ainsi un déphasage au quotidien, notamment à travers les références culturelles inconnues, ainsi que son interprétation déplacée de plusieurs codes culturels :

« Bin le fait d'être née ici et d'avoir grandi ici, ta mentalité est juste différente. Je suis imprégnée par la culture québécoise, que ça plaise aux gens ou pas, je suis Québécoise et je le sais, ne serait-ce que pour des trucs banals comme l'humour. Quand j'allais en Algérie et que j'étais assise avec des cousins et des cousines algériens là et là ils se font des jokes, et là tout le monde rit. Il y a la subtilité que je ne suis pas capable de catcher leur jokes et qu'ils ne sont pas capables de catcher les miennes. Ça fait complètement différent et c'est des référents différents. Ne serait-ce que pour aborder un sujet du point de vue, mettons, un sujet plus intellectuel, encore tu voyais le décalage, la façon dont eux on leur a enseigné les choses est différente de la mienne, donc on n'avait pas la même vision des choses par rapport à absolument tout tout tout. Tsé genre je vais entrer dans une boutique, et t'sais en Algérie les gens vont beaucoup s'obstiner pour baisser les prix et tout, juste ça, quand je sortais avec, mettons des cousines, j'étais super mal à l'aise quand elles commençaient à s'obstiner pendant comme 15 minutes pour avoir 1\$ de moins sur leur facture. Je me dis, *Wow!* On est tellement pas pareils. Ou juste quand t'es invité à souper, et que tu ne manges pas, c'est vu comme un affront. Alors qu'ici, c'est vraiment pas le cas. T'as pas faim, t'as pas faim, et that's it. Mais là-bas c'est comme «*ah elle a pas mangé, comment ça se fait, elle veut pas manger chez moi*» genre de trucs comme ça et tu voyais le côté plus québécois qui ressortait [...]. Ils le savent tout de suite que je viens d'ailleurs, et même si je suis entraîné de parler en arabe dans une boutique, ils viennent et sont comme «*Ah toi tu viens de là*», tu le sens, dans ton non verbal, dans ta façon de t'exprimer dans ta façon d'être, les gens savent. ». (*Mona*)

Par ailleurs, cet aller-retour continu entre deux appartenances identitaires, Mona le décrit de manière éloquente plus tard dans l'entrevue. Elle explique comment, durant le débat autour du projet de charte, elle a été constamment dans une quête d'équilibre, en se ressourçant un temps auprès de ses amis et proches arabo-musulmans, pour repartir après retrouver un réconfort chez son entourage québécois. Ayant besoin des deux, mais n'étant pas acceptée entièrement par aucun, elle balance continuellement :

« Peut-être une mini parenthèse par rapport à ce qu'on disait justement : durant le débat sur la charte, je me suis surprise à avoir des réflexes un peu bizarres, du genre, tsé, moi j'suis entre deux et ça ne me dérange pas tsé, quand mettons je commençais à recevoir des critiques des musulmans, tout à coup j'étais comme, «*Oh f*** eux autres là*», et là j'étais fière de mon identité québécoise et je me sentais tout d'un coup... j'avais envie de voir mes amis québécois et d'être avec eux. Pis là, quand je me faisais super insulter, ou que je vivais un moment difficile par rapport à mon voile durant la charte, j'avais tendance à me retourner retrouver le réconfort, genre, eux au moins je peux porter mon voile sans que ça pose problème. J'avais tendance à chercher comme un réconfort d'un bord pis de l'autre, sans nécessairement... Tsé, c'était pas volontaire, c'est juste que j'ai senti qu'à un certain moment que j'endure tellement de m****, que j'ai besoin de me faire dire, «*Tsé, ça va, t'es correct comme tu es*». Donc j'avais tendance à changer de groupe là. Il y a des moments, j'avais vraiment envie d'être avec des amies musulmanes qui portent un voile et parler de tout ce qui fait qu'on est nous tsé, et à d'autres moments j'avais vraiment pas envie d'être avec ces gens là, et d'être avec d'autres types d'amis [...]. Pendant les 9 mois qui sont passés, j'sais pas, on dirait que j'avais besoin de chercher du réconfort là, et du réconfort là, et ça m'a fait réaliser qu'en fait je ne pourrais pas me passer de l'un ou de l'autre. J'ai vraiment eu besoin des deux durant ce débat là. ». (**Mona**)

La recherche d'équilibre entre les différentes appartenances semble être un objectif auquel aspirent la plupart des jeunes filles dans l'objectif de gérer leur tiraillement identitaire.

C'est ce qu'explique Assia dans cet extrait :

« [...] Oui il y a ce tiraillement, mais ça dépend de comment tu trouves ton équilibre entre les deux. Parce que, c'est sûr que lorsque tu grandis, on n'a pas la même perception envers la culture québécoise que nos parents qui sont venus. Eux quand ils sont venus, ils sont pas venus avec l'idée que c'est leur pays, leur pays il est là-bas. Alors que moi, oui c'est mon pays. Je suis Canadienne, même avant quand on me posait la question: je ne disais pas je suis Marocaine, je dis je suis Québécoise d'origine marocaine, et à un moment donné tu grandis et tu prends les deux et tu dis, oui je suis les deux amplement, y en a pas une qui prend une plus grande place que l'autre. Oui ça prend beaucoup de réflexion avec soi-même, comment toi tu te sens, y a pas de mal ou de mauvais dans aucune des deux cultures. Tu peux prendre de l'une ou de l'autre, et à un certain âge ça devient un choix personnel. Moi je dis, c'est juste qu'il ne faut pas nier d'où on vient. Je ne nie pas d'où je viens, je suis Marocaine et j'en suis fière, j'adore le Maroc, je ne suis pas une traditionaliste, je n'aime pas les traditions, n'empêche qu'il y a des traditions que j'aime et j'aimerais les passer en héritage à mes enfants. Et c'est des traditions que mes parents m'ont données. J'ai pris ce que mes parents m'ont donné, mais en même temps comme j'ai grandi ici, ça donne lieu chez moi à une culture québécoise version marocaine. Oui à un certain âge, à l'adolescence, il y a un déchirement, t'es comme, je suis qui? Est-ce que je suis plus Québécoise? Est-ce que je suis plus Marocaine? Est-ce que je suis plus musulmane? Mais ça reste que c'est des choix que tu fais. Qu'est-ce que tu veux être? Plus vivre style davantage québécoise, ou plus marocaine, ou plus conservatrice, ou plus *open mind*. Et puis tu peux être conservatrice et *open mind* en même temps, c'est juste que tu as une balance avec toi-même, qui te fais sentir bien. Tu prends ce que tu veux, tu jettes ce que tu veux des deux cultures. À un certain âge, comme mon âge à moi maintenant, c'est mes choix à

moi, je prends ce qui me va, ce qui me rend à l'aise et je me sens bien. Je peux changer d'avis, ça reste que c'est ma culture, et y a des bases qui sont là ». **(Assia)**

La quête d'équilibre semble être abordée autrement dans ce témoignage de Lamia qui parle davantage d'épouser les valeurs qui s'harmonisent avec sa personnalité, tout en rejetant celles qui ne la représentent pas :

« Honnêtement, je vais le dire franchement je ne suis pas nationaliste²¹. Je me sens ni Canadienne ni Algérienne. Pour moi, la culture algérienne, dans la mesure où elle n'est pas bonne, je la rejette. La culture canadienne, dans la mesure où elle n'est pas bonne je la rejette. Pour moi, je défends l'homosexualité, ça n'aurait pas été le cas si je suis allée vers les valeurs algériennes. Puis pour le côté de la femme et tout ça, je suis beaucoup plus avec l'idée que la femme peut travailler et faire des choses, alors que dans la culture arabe conservatrice ce n'est pas le cas et c'est ce que je rejette. Je n'ai aucun intérêt envers l'une ni l'autre. Ce que je considère comme bon je le prends de chaque culture et j'en fais un tout ». **(Lamia)**

Haïfa qualifie cette construction identitaire de « meilleur des deux mondes », soit un choix conscient des valeurs et codes culturels qu'elle préfère dans les deux cultures d'appartenance. Elle considère sa position d'entre-deux comme un privilège, lui permettant d'avoir une distance et un regard critique pour questionner des valeurs et pratiques auxquelles d'autres adhèrent passivement :

« Lorsqu'on vient ici, on n'est pas assez Québécois, quand on va là-bas on n'est pas assez Irakiens, moi je dis qu'on est le meilleur des deux mondes, parce que quand on vit des deux côtés, on a un regard plus objectif, parce que les Québécois disent qu'ils ont des valeurs ultimes que personne n'ont indirectement, permettez moi de le dire, et les Irakiens disent *«eux n'ont pas de valeurs aussi, ils n'ont pas de valeurs familiales, ils sont comme ci comme ça, blabla»* donc c'est comme si chacun pense que sa façon de faire, sa façon de vivre, est meilleure que l'autre, mais quand on est issu de l'immigration avec des parents qui viennent d'ailleurs, on a un œil sur les deux côtés, et on a un juste milieu. On se dit, ça c'est correct de ce côté, ça c'est correct de l'autre côté, ici ils en font trop, etc. ». **(Haïfa)**

Selon l'avis de Rita, il est plutôt question de « déformation culturelle », expression non péjorative à ses yeux, qui caractérise cette double identité dans laquelle se retrouvent les deuxième génération. Elle explique son idée dans les termes suivants :

²¹ Quelques participantes ont déclaré rejeter toute appartenance nationale pour se définir uniquement en tant qu'être humain, dont l'identité n'a pas à être cloîtrée à l'intérieur des frontières d'un pays en particulier.

« [...] moi je dis toujours qu'on est culturellement déformés, en tant que Québécois, on a un peu une déformation de notre culture d'origine, et en tant que...c'est comme ici, t'es pas tout à fait culture québécoise à 100% et au Liban...en fait, t'es pas culture libanaise à 100%, tu vas là-bas on sait que t'es de là, tu viens ici, on sait que t'es de là-bas, et ça peu importe si t'es voilée ou pas voilée. Comme, plein de choses, mais moi j'ai toujours vu ça. Moi je parle de double identité, mais y a du monde qui disent qu'ils sont Québécois de confession musulmane, moi je parle vraiment de double identité, pis de double identité, mais ça peut être considéré triple si tu veux mettre la religion et tout ça...Mais moi je combine culture québécoise et culture autre, et cette double identité n'est pas incompatible, elles ne sont pas incompatibles. Pis c'est ça que le monde doivent comprendre, donc pour moi y'a pas de conflit [...] ». (*Rita*)

Dans l'extrait suivant, en plus d'appuyer l'idée de construction positive d'une identité riche de plusieurs environnements culturels, Bochra insiste sur le fait que cette richesse devrait être perçue comme une fierté. Elle ne veut pas se cacher ni avoir honte de ce qu'elle est, et considère qu'elle a plutôt l'avantage d'avoir accès à deux univers différents, en plus d'avoir des ancrages dans deux pays :

« Je ne sais pas si c'est une décision qu'on peut prendre, mais moi j'ai décidé de prendre ce que j'aime des deux. Je vais être hybride, je vais être un mélange, un beau mélange, je vais me construire avec ça. Je vais prendre ce que j'aime des deux, pis je vais me construire là-dessus...Et oui, j vais être fière de parler plus qu'une langue, et je vais être fière...si moi je vais dans ce pays là, je sais qu'il y a du monde qui vont m'abriter chez eux...tsé...juste le fait de voir ça sous la perspective de la fierté, et non de la honte. Juste voir ça d'un point de vue, de moi je suis née comme ça et je vais l'accepter, et j vais en être fière. Je vais prendre tout ce qui est bon de tout ça, au lieu de toujours avoir honte. Je peux très bien vivre dans la honte et dire *oh my god, je suis voilée, oh je vais me cacher, je ne vais pas vivre...*mais moi je ne veux pas, moi je veux être ce que j'aime des deux. Y a plein d'affaires en Tunisie que je n'accepte pas, des mentalités, des valeurs que je n'accepte pas, mais y a aussi des valeurs ici, que j'ai de la difficulté avec, et je me dis que je vais prendre ce que j'aime des deux cultures et c'est ça qui va être moi, ce que j'aime des deux cultures. Des fois des opinions sur un sujet qui peuvent être plus occidentales ou plus orientales, bin moi, je vais prendre, je vais me construire, sur un mélange des deux...Pis tsé j ai été ici toute ma vie, j'ai grandi ici, donc oui je prends beaucoup de la culture québécoise, mais aussi de mes parents veut veut pas. Même si j'suis Québécoise et née ici je parle arabe, je suis tunisienne d'origine, c'est inévitable que je vais prendre de leur culture pis de leur façon de penser, pis de leur principes et valeurs. C'est inévitable. Donc moi j'essaie de construire ça vraiment avec la fierté, une fierté et non une honte, c'est vraiment ça. Et d'accepter le fait que je parle arabe est une fierté et non pas une honte. [...] pis j'ai connu des personnes dans ma vie, qui par exemple, durant la charte, je leur disais *«on ne doit pas accepter ça, nous on est Québécoises, on ne peut pas accepter le fait qu'on va être discriminées à l'emploi...»*. pis y a des gens qui me répondaient *« moi je m'en fous.. moi je ne me considère pas comme Québécoise...»*. Et la fille est née ici, elle a vécu toute sa vie ici...et elle me dit *«je ne suis pas québécoise, ces gens là ne vont jamais m'aimer et puis je m'en fous»*...mais pour moi, juste le fait de penser ça, c'était beaucoup trop extraordinaire...c'était

pas quelque chose de normal de penser ça...pis c'est ça ce que je veux dire par s'intégrer...c'est le fait que toi-même, ne pas accepter le fait que tu sois rejetée, pas que « *ils nous détestent donc je les déteste* »...non n'accepte pas ça! Ces gens là ils détestent pas parce que toi ils te détestent...ils détestent les stéréotypes qu'ils ont de toi... » (Bochra)

Selon Bochra, en se faisant traiter constamment comme des étrangers de la part du groupe majoritaire, certains jeunes descendants de parents immigrants arabo-musulmans choisiraient de s'isoler et de ne s'identifier qu'à la culture de leurs parents. Une attitude défaitiste et réactionnaire qui indigné Bochra. Elle considère qu'il ne faut pas se barricader en protection contre les préjugés, mais qu'il est important d'aller réclamer sa place dans la société québécoise et revendiquer son appartenance à la culture du Québec.

À travers ces témoignages, les jeunes filles gèrent au fil de leur construction identitaire les rejets et les jugements qu'elles peuvent vivre avec chacune des communautés d'appartenance. Dans leur quête d'équilibre, elles reconnaissent la part de chaque composante identitaire, en tentant d'épouser leur identification au Québec sans trahir les valeurs ou traditions qu'elles ont reçues en héritage. Ainsi, elles gèrent, de manière non conflictuelle, une identité que d'autres jeunes de leur entourage ne vivent pas toujours paisiblement. En effet, accepter ce que Rita a appelé la 'déformation identitaire' peut requérir du temps. Cette acceptation peut s'avérer particulièrement ardue lorsque l'environnement social n'est pas propice à l'épanouissement d'une identité multiple, et/ou reconnaît une seule appartenance et en discrimine l'autre. Cette déformation, est également appelée « hybridité » par Bochra lorsqu'elle décrit cet entre-deux, mélange entre diverses appartenances et particularités culturelles, d'abord distinctes, mais qui finissent par former un tout cohérent et compatible. Il s'agirait ainsi d'une identité inusitée, un produit d'une cohabitation harmonieuse entre différentes influences culturelles.

Néanmoins, de toutes les filles qui ont témoigné de leur vécu de jeunes de deuxième génération, Zeina et Inès ont été les seules à dire qu'elles ne se sentent plus appartenir à la société québécoise, et ce depuis le débat sur le projet de la charte. Zeina l'exprime dans les mots suivants :

« [...] Genre moi je suis née au Québec, mais depuis l'histoire de la charte et tout je ne me sens plus chez moi... la situation a vraiment empiré, principalement aux femmes voilées...avant on se disait « *ça va, c'est pas tout le monde qui pense comme ça et tout* »... mais

on dirait que depuis l'histoire de la charte, tous ceux qui ne le disaient pas, le disent maintenant à voix haute. [...] ça a été un choc pour moi, parce que j'aime le Liban, j'adore le Liban, mais quand même j'ai vécu, je suis née ici, j'ai tout fait ici...et tous les moments importants de ma vie ont eu lieu ici... donc je considérais vraiment le Québec comme mon pays...et le Canada comme mon pays...donc j'ai été très surprise. Ça a été un choc de se dire, un jour je vais devoir quitter le Québec, devoir aller m'installer ailleurs, parce que je ne pourrais plus rien faire ici... ». **(Zeina)**

Les expériences qu'a vécues Zeina pendant le débat sur la charte l'ont ainsi convaincue que sa place n'est pas au Québec et qu'il faudrait qu'elle continue sa vie ailleurs. À noter que ce discours a été uniquement relayé par les deux participantes qui étaient enceintes pendant le débat de la charte. Il serait donc, à mon avis, important de prendre en considération le stress supplémentaire qu'elles ont pu vivre dans cette situation.

4.1.3 Épanouissement dans la diversité

Un élément intéressant a surgi durant mes entrevues et consiste en l'éloge unanime que les participantes ont exprimé en parlant des milieux diversifiés dans lesquels elles ont baigné. Je ne peux à ce stade établir un lien direct avec l'hybridité, néanmoins j'y ai constaté une aspiration commune chez la plupart des jeunes femmes, qui pourrait avoir un lien avec l'insatisfaction que certaines vivent au sein du groupe majoritaire et au sein du groupe communautaire.

Ainsi, durant leur parcours scolaire, la plupart des participantes disent avoir été épanouies lorsqu'elles ont été dans un environnement comprenant une diversité culturelle. Zeina l'explique comme suit :

« [...] Quand je suis arrivée à l'école publique, c'était magnifique. Il y avait des gens de partout, partout, partout dans le monde. Une fois on avait un remplaçant qui est venu nous voir, pis qui nous a dit *«est-ce que vous êtes une classe d'accueil et d'intégration?»*. On lui a dit *«non on est le groupe enrichi!»* [Rires] alors, une fois dans un cours d'arts plastiques, dans les cours d'arts plastiques en fait, on est des groupes de 4, avec des bureaux collés les uns avec les autres, et puis je regardais, et dans chaque groupe de 4, il n'y avait pas un élève qui avait la même origine que l'autre, et les élèves sont tellement tolérants envers toute forme de diversité, toute. Donc jusque là, je n'avais pas de problèmes avec mon voile... » **(Haifa)**.

Myriam se rappelle également avec nostalgie les années d'échange et de partage, qui

lui ont permis de découvrir la richesse de différentes cultures et d'apprendre à franchir les barrières illusoire de la différence ethnique et culturelle.

[...] J'étais hyper bien accueillie, d'autant plus que comme je t'ai dit, c'était une école multiculturelle, il y avait des Noirs, des Portoricains, des Latinos, des Arabes, des Québécois. Il y avait de tout, de tout ce que tu voulais. Il y avait des nationalités que j'ai découvertes là-bas. On ne faisait pas la différence, c'est ça que j'ai aimé, malgré mon parcours scolaire à moi, leur parcours scolaire à eux, on ne faisait aucune différence. On m'a acceptée comme je suis. Même on me posait des questions, ça leur a permis aussi à me découvrir et découvrir ma culture, et dans l'autre sens, ça m'a permis moi aussi, de découvrir un peu [...] franchement, le moment fort que j'oublie pas, c'est ce moment là où en secondaire 5, tout le monde, on s'est tous à notre graduation, on s'est tous dit qu'on était bloqués en début d'année, que maintenant, on s'est permis de nous ouvrir, d'ouvrir davantage notre esprit sur le fait qu'on était tous différents, que, dorénavant ça ne sera plus un obstacle de savoir qu'il y a un noir, qu'il y a latino, qu'il y a une voilée. On se connaît bien et ça ne sera plus une barrière. Pour moi, qui dès lors commençait à recevoir des regards, je ne partais plus en bus scolaire, mais en bus de ville, tu te dis, bon, là, ça peut changer, c'est pas une barrière infranchissable. Si t'essayes de parler avec la personne, ça peut permettre autre chose. **(Myriam)**

Du côté de Salma, qui portait déjà le voile à cette époque, le changement d'un environnement regroupant la diversité, à un autre composé uniquement de Québécois, a représenté pour elle une expérience difficile où elle a vécu l'isolement et subi beaucoup d'hostilité.

« [...] Quand j'étais en première année secondaire, tout allait bien, j'étais avec mes amis y avait quelques Haïtiennes, quelques Latinas, par contre quand j'ai décidé d'aller en deuxième secondaire, j'ai décidé de prendre une concentration enrichie, et là y avait juste des Québécois, mais vraiment juste des Québécois. Et même je te dirai, y avait un Noir, mais pour moi c'est un Québécois, c'est la mentalité. Je parle pas nécessairement de l'origine, hum, pis c'était tellement dur, pis c'était tellement méchant... **(Salma)**

Par ailleurs, une comparaison avec le milieu québécois francophone et le milieu anglophone est constamment présente dans le discours des participantes. Malgré leur appartenance claire au Québec francophone, c'est au sein de celui-ci que les jeunes filles disent subir la discrimination et essayer les préjugés. Pour certaines, une migration vers les institutions anglophones, qu'elles soient universitaires, hospitalières ou autres, a constitué et continue d'être un refuge. Ainsi pour Haïfa, infirmière qui a été stagiaire dans une institution hospitalière francophone, décrit son stage comme un cauchemar où elle s'est sentait visée à

cause de son voile. Toutefois, sa migration vers une institution anglophone fut une délivrance, durant laquelle elle a découvert un milieu ouvert à la diversité religieuse, accommodant et sympathique. C'est également l'expérience de Rita, qui de son côté a étudié ses premières années de droit à l'UQAM, mais qui actuellement poursuit sa maîtrise à McGill. Elle décrit son expérience comme suit :

[...] et comme à la faculté aussi, la faculté de droit n'est vraiment pas diversifiée [...] l'université de McGill c'est complètement un monde différent, en plus à l'UQAM où t'es comme vraiment, c'est majoritairement québécois et tu sens la différence que tu sentais pas auparavant. Tsé, sérieux, ça aide d'être dans un milieu anglophone! [...] comme, je suis sûre que ça aurait été pire pour moi de passer à travers la charte là où j'étais avant, ou si j'étais dans n'importe quel autre milieu francophone parce que je connais des personnes que la charte, genre le lendemain tu entrais au travail et là soudainement y a des gens qui sont réticents par rapport à toi. Moi ça ne m'est pas arrivée, parce que tsé à McGill tout le monde était contre la charte, et y a plus une ouverture d'esprit là [...] **(Rita)**

Parfois tiraillées entre deux ou plusieurs environnements qui ne reconnaissent pas leur singularité identitaire, la plupart des jeunes filles admettent se sentir complètement acceptées et épanouies dans les milieux multiculturels et cosmopolites. Entourées de personnes partageant des référents culturels différents, arborant des traits physiques variés, elles ne sentent plus sous les feux des projecteurs, et leurs voiles se fondent dans un paysage de diversité culturelle. Ainsi, pour les participantes ayant choisi de porter le voile durant ou avant leurs études secondaires, l'accès à une institution éducative favorisant la diversité ethnique, culturelle et religieuse a été une grande source de réconfort.

4.2 Une visibilité sous haute tension

Dans cette partie de l'analyse, il sera question des défis qu'engendre la visibilité des jeunes filles avec leurs voiles. Plus particulièrement, je vais aborder les enjeux de discrimination et d'altérité qui ont occupé un espace important dans les témoignages des participantes.

Qu'il soit terne ou coloré, le voile ne semble pas passer inaperçu dans les rues montréalaises, particulièrement lorsqu'il occupe une place importante dans les médias, et

qu'il devient au cœur d'un débat de société. À travers leur voile, les filles sont toujours confrontées à une visibilité immédiate (et en co-présence) qui s'accompagne de regards persistants. Le propos de Salma ci-dessous illustre cette expérience :

« [...] T'es toujours visible, moi les gens me regardent dans la rue parfois, et j' suis comme, «*ouais, c'est vrai tu me regardes parce que je suis voilée!*» Parce que j'suis comme : « *mais pourquoi tu me regardes, tu comprends?* » ». **(Salma)**

Ce regard est souvent associé à une expérience d'hostilité ou de discrimination que certaines ont commencé à vivre depuis un très jeune âge. Ainsi, plusieurs filles racontent avoir été témoins durant leur enfance, et principalement à partir du 11 septembre 2001, d'une violence verbale et d'une hostilité envers leurs mères ou des membres de leur famille qui portaient le voile. C'est, entre autres, le cas de Mona qui raconte :

« [...] Lorsque moi j'étais à l'école secondaire, il y avait une stabilité au Québec, y'avait pas de débats qui étaient comme bouillonnants, y'avait pas de contexte propice à ça, à part le 11 septembre. J'étais au primaire quand il y a eu le 11 septembre, et je ne portais pas le voile, donc je n'étais pas affectée directement. Par contre, je voyais ma mère, par exemple, quand on sortait dehors, elle se faisait insulter et tout...et ça marque l'imaginaire aussi là pour une enfant... après ça s'est estompé... ». **(Mona)**

Pour Inès, le débat autour du projet de charte des valeurs a été particulièrement marquant. Outre la menace constante qu'elle ressentait, elle craignait surtout pour le bébé qu'elle portait :

« Durant le débat sur la charte, je n'ai pas vraiment été impliquée dedans...parce que dans ce temps là j'étais enceinte, donc j'avais peur de sortir dehors à force d'entendre des témoignages et des gens qui ont eu des propos qui risquent de m'énerver. J'ai entendu qu'il y a beaucoup de personnes qui ont été frappées ou insultées, donc je ne voulais pas sortir seule. J'étais toujours accompagnée par mon mari ou avec une amie. En plus j'avais peur, parce que je devais aussi protéger mon bébé. ». **(Inès)**

Du côté de Zeina, les remarques hostiles ont fait partie de son quotidien depuis qu'elle porte le voile :

« [...] Sincèrement je le vivais très mal...surtout que les premières remarques sont celles qui nous touchent le plus, après on se renforce avec le temps, mais au début je rentrais à la maison, je pleurais et tout...mais avec le temps tu comprends que c'est inévitable... ». **(Zeina)**

Leila en a fait l'expérience durant ses études secondaires dans une école privée catholique

pour filles. Sa relation avec ses pairs s'est détériorée dès le jour où elle a décidé de porter le voile. Elle en témoigne ainsi:

« Au secondaire 1, je suis arrivée, je n'étais pas voilée. Au secondaire 2, je me suis voilée. Puis là, j'ai vraiment senti un gros changement. Au secondaire 1, tu avais des amies, tout le monde t'aimait, il y avait quand même de l'interaction. Mais quand je suis arrivée au secondaire 2, c'est comme si on ne te connaissait pas, tu es quelqu'un de nouveau. Puis c'est comme plus psychologique... tu sais le silence là ? Tout le monde était silencieux, ils étaient vraiment, genre, hésitants...je me sentais de *nowhere* [...] Vraiment je pleurais des fois, quand je revenais à la maison. Puis tu sais quand tu t'es vraiment construit des liens, quand tu as comme un groupe d'amis, puis à la fin c'est comme si il n'a jamais existé ce groupe-là. Genre, moi je ne m'attendais pas vraiment à ça. Tu sais en plus j'ai parlé à quelques-uns, j'ai dit : «*ah je vais mettre le voile*», ils étaient vraiment contents, mais ce n'était pas la même réaction lorsqu'ils m'ont vue *live*. J'étais comme... *it's weird...* ». (Leila)

Le port du voile a transformé l'expérience de Leila durant son secondaire et a complètement changé ses relations avec ses camarades d'école. D'une relation de pairs chaleureuse et conviviale, elle s'est retrouvée entourée de regards suspects et de silences méfiants, où seul son voile était visible. Par ailleurs, elle estime que son attitude introvertie et anti-confliktuelle a fait d'elle davantage la cible des remarques hostiles. Celles-ci n'étaient d'ailleurs pas toujours verbalisées et s'exprimaient souvent de manière subtile :

« [...] moi j'ai fais une comparaison, en me disant que si moi j'étais une personne qui s'exprimait vraiment bien et qui tenait ses positions, si j'étais forte et que je montrais mes convictions et tout ça...je pense que ça aurait pris moins de temps pour qu'ils me laissent tranquille...mais moi j'expliquais calmement, je n'étais pas ferme, je laissais faire... Mais les remarques étaient vraiment indirectes, je ne pouvais pas juste dire «*ah qu'est ce que tu veux dire par ça?*» Je ne pouvais pas répondre aux provocations... et moi de toute façon je n'aime pas les conflits...c'est pour ça que je suis plutôt calme et je garde pour moi...Et tsé, tu le sentais surtout dans les interactions... l'ambiance était vraiment froide ». (Leila)

Rita décrit plus en détail ce malaise diffus que vient d'aborder Leila dans l'extrait ci-dessus. Elle explique que l'hostilité n'est pas toujours flagrante et qu'elle se manifeste davantage dans le regard et dans les attitudes.

« [...] la première fois, quand je faisais des rencontres nationales, ailleurs qu'à Montréal, elles se déroulaient beaucoup à Québec...et c'est peut-être juste un *feeling*...tout ça c'est une question...tsé quand on dit que tu sens le racisme, mais c'est en fait juste la personne qui sent le racisme qui est capable de le sentir...t'es comme pas capable de le décrire genre... genre un

regard ça ne se décrit pas, mais... je dirai dans le contexte des accommodements raisonnables, la tension dans la rue, c'était la même chose que pendant la charte... je sais pas comment le décrire... il y a toujours cette différence entre les Québécois et les autres... il y a toujours cette différence là... mais je sais pas comment l'expliquer. Ça ne s'explique pas... ». **(Rita)**

De son côté, Bochra a fait l'expérience d'une hostilité davantage déclarée, principalement en raison de son engagement contre le projet de charte. Elle pense ainsi que son apparence de musulmane voilée, doublée de sa situation de femme engagée aurait fait augmenter considérablement les attaques à son égard, l'exposant à plusieurs menaces et insultes. Elle exprime plus bas avoir eu le sentiment d'être une bête de cirque sur laquelle on crie constamment :

« [...] et je ne me suis pas attendue à ce qu'il y ait du monde qui soit autant frustré, du fait que je m'implique, juste parce que je porte le voile... ça a été un choc...Vraiment, j'ai été traumatisée là... qu'il y ait autant de monde, tsé ils m'en veulent et ne savent pas j'suis qui... juste parce que je m'implique... mais...les deux trois derniers mois étaient difficiles... tsé, je devais compter sur mes parents pour me soutenir et mes amis... mais... je m'attendais pas à ça... [...] Parce que à un moment donné là, tu te sens comme une marionnette, non pas comme une marionnette, comme une bête de cirque...tsé les gens veulent te poser des questions, surtout durant la charte... ça a tellement été un cirque! Le débat sur la charte... parce que je faisais des activités, je m'impliquais... tsé pour parler des musulmans, de l'islam et du voile, et tsé les gens me posaient des questions, comme si j'étais une bête de cirque... comme des questions... et moi ça me dérangeais... ok, les gens ont des peurs, je respecte ça... mais à quel point, moi je peux... à quel point ils peuvent... ok la personne a peur, mais est-ce qu'elle peut me gueuler dessus pendant 24 heures par jour juste parce qu'elle a peur? ». **(Bochra)**

D'un autre côté, Asma a remarqué que son voile l'associe, malgré à elle, à un statut et à une identité ancrés dans les stéréotypes :

« Yen a beaucoup qui lorsqu'ils me voient pensent que je suis une immigrante et arabophone, parce que j'ai un voile sur la tête... alors que ce n'est pas le cas, je ne suis ni arabe, ni immigrante... ça ne veut pas dire parce que je porte un voile que je fais partie de ces catégories de gens... c'est vraiment étonnant de voir que souvent on pose ce genre de questions: «*tu viens d'où?* ». Alors que je ne viens de nulle part ! Je suis née ici... ». **(Asma)**

Cette expérience est partagée par Inès qui a l'impression que ses origines algériennes lui collent à la peau et l'empêchent d'être Québécoise, du moins aux yeux de la société. Le voile lui érigerait ainsi des obstacles, bien que ses références et son parcours de vie soient imprégnés par le Québec :

« [...] en plus quand t'es voilée, y a plusieurs obstacles... même si on est Québécois, on est nés

ici, nos origines vont nous rattraper... tsé pour eux je suis pas assez Québécoise, pour eux être Québécoise, c'est être blanche avec les yeux bleus ou *whatever*.. mais ils peuvent pas me voir en tant que citoyenne tout court [...] ». **(Inès)**

D'un autre côté, Mona avoue être fatiguée par l'association constante, continue et exclusive que l'ont fait entre elle, le voile et à la religion. Elle déplore qu'elle soit sollicitée par des journalistes ou des chercheurs uniquement pour son voile. En effet, elle constate que la seule et unique composante de sa personnalité qui semble intéresser les gens est le bout de tissu qu'elle porte sur la tête, non pas ses idées et encore moins ses valeurs. Elle se sent ainsi réduite au voile. La jeune femme remarque que la fixation que portent les gens sur son voile l'amène forcément à s'engager dans les causes qui sont identitaires et religieuses. Selon elle, c'est cette fixation qui l'amène à s'impliquer davantage contre le projet de la charte que sur d'autres causes québécoises envers lesquelles elle demeure tout de même sensibilisée :

« [...] Quand on m'invite à venir faire des entrevues, c'est pas pour parler de la fonte des glaciers tsé, c'est pour parler de voile...veut veut pas, par la force des choses, je suis portée à plus m'impliquer plus pour ça... mais tsé en 2012 pendant la grève étudiante, j'étais à fond là-dedans, j'étais dans toutes les manifs, pis j'étais dans toutes les assemblées générales. Il y a d'autres choses qui m'interpellent, mais en tant que femme musulmane ça me ramène à mes questionnements... même si moi j'veux pas nécessairement ça, c'est toujours cette identité là qui va primer sur les autres... tsé parce que des fois j'essayais de parler d'autres choses, mais on me ramène ça au voile... même pas juste à l'identité musulmane ou à la foi ou à la religion en général, c'est vraiment ce signe religieux là qui bouffe tout le reste... j'ai plus de fun pour parler d'identité, à parler de... tsé de ce que je parle avec toi... comment ces jeunes de 2e génération peuvent se sentir, humm... parler de mon identité québécoise, de la place du religieux dans les sociétés laïques et tout ça... ça c'est des trucs que je trouve super stimulants, super intéressants et j'ai aucun problème pour parler de ça... mais j'suis pas capable de parler d'autres choses que du voile, parce qu'on me ramène toujours à ça... et ça je trouvais ça difficile, parce que même plus tard en tant que chercheuse... je vais-tu passer ma vie à devoir parler de ça? [...] tu peux pas sortir de cette identité, t'es comme enfermée là-dedans, et tout tourne autour... et ça l'a été encore une fois source de remises en questions... à me dire, je ne suis réduite qu'à cette identité là... ça pas d'allure... je peux pas être autre chose...[...] »
(Mona)

Dans le même sens, Aya remarque que le voile la catégorise et l'étiquette autant de la part des Québécois que des musulmans. Tandis que les premiers la questionnent ou la discriminent, les deuxièmes l'idéalisent :

« Si des gens ne me connaissent pas ils me disent ‘Mashallah²² tu es voilée’ ! Je n’ai jamais compris ce truc-là. C’est surtout les gars qui veulent se marier... «*Tu es voilée ? c’est bon ! Khallas²³ ! C’est fini ils ont trouvé la femme de leur vie* ». NON ! Connais la personne ! Regarde son background, regarde comment elle pense. Si c’est le genre de personne qui te convient ok ! Sinon, tu ne la prends pas parce qu’elle a un voile ! Tu comprends ce que je veux dire ? Autant qu’il y a un étiquetage qui est fait au niveau de la société occidentale, autant au niveau de la communauté musulmane ; dans tous les cas tu vas être étiquetée. Donc pour moi, ma philosophie dans la vie c’est ça, dans tous les cas les gens vont me juger, peu importe ce que tu fais, alors tant qu’à faire quelque chose que tu aimes [...]

On dirait que les gens ne comprennent pas que le voile dans la religion c’est un cheminement personnel, quand tu sens que tu vas le mettre à un moment de ta vie tu vas le mettre, si tu ne sens pas ne le mets pas ! [...] ça ne fait pas de toi une moins bonne musulmane ou un bien moins musulman parce que tu n’as pas de barbe. Anyway, ça c’est quelque chose que j’ai compris aussi, parce que dans la communauté ce que je remarque beaucoup, dès que tu as le voile, c’est bon genre tu es devenue super religieuse...mais ça n’a aucun rapport ! ». **(Aya)**

Certaines participantes ne peignent pas un portrait complètement sombre de leur expérience avec le voile. Sans nier la visibilité oppressante, elles expriment l’assurance qu’elles ont gagnée au fil du temps, leur permettant de vivre sereinement avec leur voile dans l’espace public. C’est ainsi que Salma avance :

« [...] mais c’est vrai que pour moi c’est comme des cheveux...quand je parle avec les gens, des fois je ne me rends même pas compte que eux sont entrain de se dire, Oh My God je parle avec une voilée! Moi je ne suis pas entrain de me dire, Oh My God la personne est entrain de se dire qu’elle parle avec une voilée! Pour moi c’est... c’est... rien... et je pense que ça aide beaucoup les gens quand toi t’es pas complexée! ». **(Salma)**

Rita s’est également affranchie du jugement des autres et de leur regard, en faisant prévaloir sa compétence et son expérience :

« Je l’ai beaucoup vécu moi... j’veux dire, t’arrives pour te faire élire, tsé à un conseil d’administration et y a pas de minorités là «mais pourquoi est-ce que je voterai pour» ... comme y a juste la barrière de... «*elle est voilée, bin... je la connais pas... j’veux juste voter pour d’autres personnes* »... et là t’arrives et tu gagnes le vote. Le monde ont juste écouté ton expérience, et ce que tu voyais comme...bein ils ont voté pour toi... ». **(Rita)**

Aya prévoyait aussi que son voile lui amènerait des questions, des jugements, des regards hostiles et ultimement représenterait une embûche. Elle avoue toutefois que sa confiance indéfectible s’est répercutée sur le regard qu’on porte sur son voile, et a transparu dans

²² Que Dieu soit loué

²³ Assez / c’est suffisant

l'attitude qu'on adopte envers elle :

« Je n'ai pas eu de freinage à cause du voile, parce que, on me le dit souvent, tu as l'air bien, genre, je n'ai pas l'air de quelqu'un de coincé, quelqu'un qui est mal à l'aise avec le fait que je porte le voile, au contraire je suis fière, puis peu importe de quoi j'ai l'air, j'oublie même que je porte le voile tellement ça fait partie de moi. Puis le fait que tu l'oublies toi-même, les gens oublient aussi, tu leur fais pas remarquer à chaque seconde « *regarde je suis voilée !* » Non. ». (Aya)

Selon les témoignages rapportés plus haut, la visibilité du voile semble entraîner une exposition constante des jeunes filles qui le portent. De plus, les filles ont souvent associé l'expérience hostile aux moments où le voile islamique - ou l'Islam tout court comme dans le cas du 11 septembre 2001- est au centre d'un débat politique ou de controverse dans l'actualité. Ainsi, les jeunes femmes ont souvent fait mention de la charte comme un moment clé qui a accentué les regards inquisiteurs ainsi que la discrimination. Néanmoins, quelques filles rapportent qu'elles ont commencé à se sentir pointées du doigt dès qu'elles ont porté le voile, ramenant certaines jusqu'à leurs expériences durant les études secondaires. Le voile semble ainsi prendre toute la place, puisque les gens s'y limitent pour juger positivement ou négativement celles qui le portent. Les autres facettes de leurs personnalités sont ignorées et en deviennent invisibles. Cette hostilité peut être verbalisée ou peut découler sur des comportements particuliers, mais elle peut également être plus sournoise et se manifester subtilement dans les interactions. Les filles admettent par ailleurs que porter le voile peut s'avérer un marqueur de différence aux yeux des autres, de sorte qu'elles se voient considérées comme des immigrantes. Ceci laisserait penser que non seulement le voile semble évoquer dans l'imaginaire québécois la religion musulmane, mais aussi l'immigration arabe qui aurait amené ce symbole au Québec. Enfin, au delà des attaques, et sans que ceci ne semble contradictoire dans les témoignages de certaines jeunes femmes, celles-ci affirment que la confiance en elles-mêmes qu'elles affichent leur permet également de dépasser la discrimination, d'y lutter ou même de la prévenir.

4.3 Le sens accordé au voile : une évolution constante

Selon le témoignage des jeunes filles, leur voile n'est pas le produit d'une pression familiale. Néanmoins, celles qui l'ont porté très jeunes, avouent y avoir été exposées à travers leurs mères, leurs sœurs plus âgées, ou encore à l'école musulmane. D'autres décrivent au contraire l'inquiétude de leurs parents qui avaient peur que leurs filles compromettent leur avenir professionnel au Québec. Ainsi, Haïfa rapporte comment une de ses amies, craignant la réaction de son père, ne porte le voile que lorsqu'elle sort de la maison. Elle explique que le père de l'amie en question a été témoin de la guerre civile en Algérie, et rejetait tout signe pouvant être associé de près ou de loin à la religion musulmane. Pour Aya, le port du voile a été reçu avec une indifférence apparente de la part de ses parents. Elle relate ici le moment où elle a décidé de leur annoncer la nouvelle :

« [...] Et là j'avais dit à mon père la veille [de porter le voile], parce que ma mère me voyait venir un peu, peut-être qu'elle ne me prenait pas au sérieux, je suis comme *«maman j'ai envie de mettre le voile »* et puis là elle est comme *« ok fais ce que tu veux n'oublies pas de le dire à ton père »*. Là mon père allait acheter quelque chose je crois, il était dans le salon. Puis là je suis comme *« Papa ! »*. Sais-tu, le 'Papa!' genre tu vas demander quelque chose! Puis là il me dit *« Quoi ? »*. Puis là on dirait comme sous l'émotion, c'était tellement important pour moi, puis j'avais tellement peur de ce qu'il allait me dire, que je commençais à pleurer comme une imbécile. Puis là il était comme *« Qu'est ce qui se passe ? »*. Il pensait que j'étais enceinte là, puis j'étais comme *« Ah, j'ai vraiment envie de mettre le hijab »*. Puis la, il était comme *« Oh bein tu le mets, tu l'enlèves, tu fais ce que tu veux, je m'en fous genre! »*. Puis il m'a vraiment dit ça comme ça, genre comme si je te dis je suis en train de manger du popcorn. Il a réagi comme si c'était quelque chose de normal, fait ce que tu veux... ». (Aya)

Elle explique plus tard dans l'entrevue, que même après deux ans, il continue à désapprouver son choix de se voiler, même s'il ne le lui exprime pas ouvertement. Elle pense que les raisons qui animent son appréhension concernent principalement sa sécurité, mais aussi ses opportunités de carrière. À noter que, selon les témoignages des participantes, cette dernière appréhension semble être partagée par tous les parents.

Durant les entrevues, les participantes ont également abordé les significations plurielles qu'elles accordent au voile. Je relaie ici leurs témoignages parce qu'ils démontrent la diversité des interprétations présentées par les jeunes femmes: le voile comme frontière corporelle, le voile comme une valorisation du corps féminin, le voile comme une expression de la foi. Je

relaye également les extraits qui illustrent la négociation de sens constante opérée par les participantes et qui évolue à travers le temps. À noter qu'une dimension militante est aussi très présente, mais qu'elle sera abordée en détails dans la section qui suivra.

4.3.1 *Le voile comme une frontière corporelle*

La dimension protectrice du voile revient constamment dans les propos des jeunes filles, mais elle prend différentes formes. D'abord pour Bochra, le voile lui permet de rester en contrôle de son corps. C'est un pont qui harmonise diverses facettes de sa personnalité. Il lui permet ainsi d'embrasser son attirance pour les couleurs, le maquillage et les vêtements moulants, tout en affichant une barrière face aux avances masculines. Elle exprime son point de vue ainsi :

« [...] Je sais que pour beaucoup de filles ça l'a aucun rapport, mais pour moi, c'est ça le fait que j'empêche à l'autre personne de... ok qu'il essaye de faire des avances et tout, mais moi c'est comme si ça [le voile] était un mur, qui dit que juste quand moi je vais dire non, ça veut dire non. C'est moi qui va décider si c'est oui ou non [...] et ça a été ça la raison qui a fait que je me suis attachée à mon voile [...] alors le voile, moi ça a été comme un genre de mur à ça, et c'est comme ça que je l'ai pris, et j'étais comme, ok c'est ça la modestie ! tsé, pis le fait que je me maquille et le fait que je m'habille en couleur, ça c'est une façon où je concilie mon moi, qui aime les couleurs qui aime s'habiller, qui aime se maquiller, avec aussi les couleurs, avec mes valeurs religieuses et mes valeurs culturelles, c'est un mixte des deux que j'ai fait [...] ». **(Bochra)**

La raison principale derrière son port du voile semble être la frontière qu'il pourrait tracer entre son corps et la personne, de sexe masculin, qui voudrait l'approcher. Elle désire ainsi transmettre un message à travers son voile qui, selon son interprétation, afficherait aux hommes qu'ils doivent demander sa permission avant de la toucher ou de lui faire des avances.

Pour Myriam, le voile est surtout une protection physique et morale contre le harcèlement et l'intimidation dans la rue. Elle l'explique ainsi :

« [...] pour moi je le vois plutôt comme une protection...une protection de tout, parce que parfois, plus tu grandis, plus tu te rends compte que...peut-être que ça n'arrive pas à tout le monde, mais moi ça m'est arrivé assez souvent : Y a des regards assez, je ne trouve pas d'autres mots que dégueulasses, qui se posent sur toi, et je me dis, ok, je ne veux pas de ça. Je ne veux pas qu'on m'accoste dans la rue, je ne veux pas qu'on me regarde d'une certaine manière, donc je me dis : « *protège toi avec ça et tout va bien aller en quelque sorte* [...] »
Khaoula : et du moment que tu as décidé de le porter, ça t'a évité ces regards ?
Myriam : ouais [rire gêné] ouais, quelques fois, j'ai, ça m'a évité pendant un moment, je me

suis dit, bon, c'est parfait comme ça, et ça a repris un peu, et l'ironie c'est que ça m'arrivait de me faire accoster dans la rue par des hommes qui sont de la même origine que moi, de la même confession que moi, et là je me dis, y a un problème, tu vois, pour moi, quand je me dis, ok je porte le voile, c'est comme, arrête toi là, je ne veux pas te faire la conversation et tout [...] » **(Myriam)**

Ainsi, le message que Myriam pense transmettre à travers son voile n'est pas décodé de la même façon et son sens ne semble pas être partagé par plusieurs hommes bien qu'ils soient issus de milieux arabes et/ou musulmans.

Du côté de Haïfa, son voile acquiert de multiples significations qui gravitent également autour de la notion de protection mais sous l'angle de la pudeur.

« [...] Le voile c'est vraiment la pudeur en tant que telle, c'est important. [...] Tsé quand on a un diamant, on ne le met pas comme ça, à la portée de tout le monde, on a cette, cette envie de le protéger, de le garder vers nous, ça ne devrait pas être banal de voir mes cheveux, ou des parties de mon corps comme ça. Ce n'est pas tout le monde qui devrait y avoir accès, ça devrait être dans un cadre familial dans un cadre de mari/épouse. Donc y a ce côté, vraiment pudique, pis n'empêche, je suis très respectueuse envers les gens, j'essaie d'être gentille, de faire attention à ce que je dis, je porte attention à ça, ça ne vient pas créer de barrière avec les autres personnes. Pis ensuite, c'est vraiment en rapport avec Dieu, tsé le fait de vouloir être une meilleure personne en étant une meilleure musulmane... C'est ça qui vient en bout de ligne [...] ». **(Haifa)**

4.3.2 Le voile comme une affirmation de soi

Une autre participante, Aya, soulève une dimension anticonformiste à son voile et le perçoit comme un moyen de s'affirmer et de se faire accepter telle qu'elle est, sans ornements :

« [...] C'est toutes les affaires de ne pas vouloir être comme la société veut que tu sois puis pour de vrai, à ce qu'il paraît tu ne peux pas être voilée et féministe mais je suis féministe dans l'âme et je pense que les femmes n'ont pas besoin de montrer tous leurs atouts là comme au monde entier. Elles ont leur droit de faire ce qu'elles veulent avec leurs corps. Tu veux être voilée, tu veux te promener en bikini, *I don't mind* tu fais ce que tu veux. Je pense vraiment que la femme est vraiment comme objet au niveau des publicités et marketing. Je suis vraiment contre. Puis là les gens se rendent compte que c'est vrai hein la femme n'est vraiment pas aussi respectée que certaines personnes veulent faire penser, autant dans les pays occidentaux que les pays non occidentaux et c'est juste différentes formes de répression. [...] Puis le voile pour moi est une forme de combat de ça, justement tu es libre de faire ce que tu veux. Tu peux porter le voile comme tu veux aussi, je m'en fous. Tu veux porter le voile avec un *skinny jean*, chacun est libre de faire ce qu'il veut. Mais faut juste que les femmes soient conscientes de ne pas tomber dans cette espèce de roue, de vouloir plaire aux yeux de la société, comme je l'ai dit au début et je le répète encore, parce que c'est vraiment important et

c'est l'essence même du voile. Le but du voile comment je le vois, est de faire ce que tu veux et de ne pas être bloquée par quoique ce soit [...] ». **(Aya)**

4.3.3 Le voile comme une expression de la foi

Plusieurs filles ont soulevé une dimension spirituelle au voile qu'elles portent, mais peu s'y sont attardées. Asma ici explique que c'est cette spiritualité qui lui a donné le courage de porter le voile et de ne pas reculer devant le « regard des gens » :

« J'y ai pensé à plusieurs reprises, et j'ai pensé aussi aux conséquences entre guillemets, et pour moi c'est rendu à un certain moment, tu mets de côté, toutes ces conséquences... et les conséquences, c'est plus le regard des gens, ce que mes amis diraient de moi, ce que mes employeurs penseraient, pis je pense que lorsque tu travailles ta foi, tu mets de côté tout ça, pis tu veux juste comme plaire à ton créateur...donc c'est juste une question de foi...je le répète... ça paraît peut-être bizarre pour certains, mais... c'est ça...donc j'ai mis de côté ce que les autres pouvaient dire, puis j'ai juste avancé... et ça c'est fait naturellement.. ». **(Asma)**

4.3.4 Le voile : une signification toujours en évolution

Cette diversité de sens n'est jamais stable chez les participantes, et en témoignent particulièrement celles qui le portent depuis de nombreuses années. Ainsi, Haïfa explique dans cet extrait comment le voile n'a pas toujours voulu dire la même chose pour elle, mais que, à cette étape de sa vie, c'est la signification de pudeur qui prédomine :

« [...] C'est une remise en question hein, toujours. On se repose toujours la question parce qu'on ne le porte pas toujours pour la même chose. Alors moi maintenant, c'est la pudeur en tant que telle, c'est super important. Si on veut présenter une femme, en tant que femme, bein il faut présenter une femme et non des seins et des fesses. ». **(Haïfa)**

De son côté, Mona explique que son port du voile n'a pas toujours été un choix conscient et assumé, mais qu'il a évolué au fil de son parcours de vie. Elle confie ainsi ses insécurités d'adolescente accentuées par le port du voile, et décrit le développement de ses questionnements qui, avec l'âge, ont pris une tangente philosophique et religieuse. Étrangement, Mona explique comment au fil de sa recherche sur l'histoire et la signification

religieuse du voile, loin de trouver des réponses satisfaisantes et tranchées, elle a davantage été confrontée à la multiplicité des interprétations :

« [...] Je pense que j'étais un peu inconsciente quand j'ai commencé à le porter, je ne me posais pas full de questions [...] honnêtement mes questionnements sont tellement venus après [...] peut-être plus au cégep [...] j'avais des insécurités. Tsé quand tu voyais les autres filles, tsé avec leurs beaux cheveux, et tu voyais les gars aller vers elles, et pas nécessairement vers... c'est sûr que ça fait quelque chose et tu te dis, moi aussi...tu te poses des questions sur ta sexualité et tu veux que les gars te parlent, tu veux te faire cruiser, pis tu vois que tu n'as pas le même rapport avec les gars de ton âge. Donc oui, y avait des insécurités de ce côté là, mais j'étais capable de les mettre de côté. C'était pas plus grave que ça, mais un peu plus tard, c'est des questionnements plus philosophiques, plus religieux, et tu te dis c'est quoi la pertinence du voile ? Est-ce que j'ai vraiment envie de le porter ? Est-ce que je l'ai porté pour les bonnes raisons ? Est-ce que je vais le porter toute ma vie? Est-ce que j'ai toute ma vie envie d'être identifiée en tant que femme musulmane portant un foulard ? Je ne peux pas être femme, point ? Et y a tous ces questionnements là par rapport à mon identité, et je pense que c'est le genre de questionnements qu'on peut avoir toute notre vie et moi je suis encore à me demander comme le pourquoi du comment, et j'ai essayé de comprendre et j'ai fais plus de recherches. Je voulais vraiment comprendre le fondement du voile, comprendre à quel point c'était une obligation dans la religion. J'ai eu des réponses de toutes sortes, rien qui m'a convaincue plus d'un bord que de l'autre, c'est aussi flou qu'avant, mais je le maîtrise mieux disons, je comprend mieux toute sa portée religieuse, sa portée politique, je comprend vraiment plus tout ce qu'il signifie, et ce que je comprend le plus est sa complexité, et c'est ce qui fera en sorte que je ne veux pas prendre une décision demain et me dire « *Ah ok, je ne vais plus le porter* » parce qu'il est tellement plus complexe que ça [...] » **(Mona)**

Il s'avère, à travers le témoignage de Mona, que les questionnements on été constants mais qu'elle a appris à les apprivoiser. Elle a également appris à vivre avec le flou et les incertitudes autour des significations religieuses du voile et les maîtrise mieux au fil du temps.

Dans cet extrait Bochra revient sur ce qu'elle considère le plus important autour du voile :

« [...] Parce que à 15 ans, tu ne penses pas comme à 20 ans, tu ne penses pas comme à 25 ans, et ce qui est important concernant le voile, c'est de toujours garder l'option de l'enlever. D'être dans un environnement qui te permet d'avoir toujours ça comme option, quand je ne veux plus le mettre, je l'enlève [...] » **(Bochra)**

Ainsi, consciente de l'évolution de sa signification dans la vie de chacune, la question centrale selon Bochra serait que les femmes aient toujours le contrôle de leurs foulards, afin de l'enlever si elles le désirent.

Ces différents extraits, montrent ainsi que le voile, du moins tel que les participantes se le représentent, serait un foulard dont le sens est aussi pluriel que le nombre d'expériences de vie des femmes qui le portent. Il peut être teinté autant par l'environnement socio-culturel que par les goûts personnels. De plus, le sens du voile varie non seulement selon la personne, mais se transforme au fil du parcours de vie d'une même personne, selon ses apprentissages et ses expériences vécues.

Aussi, au delà des différentes significations qu'elles lui accordent, il est intéressant dans ces extraits de soulever la négociation et la construction de sens personnel et personnalisé. Ainsi, au-delà de l'aspect religieux et/ou protecteur, le port du voile peut se faire de manière qui s'harmonise avec la personnalité et les goûts de la jeune femme, mais aussi avec ses convictions politiques et le regard qu'elle porte sur la société. Il est également intéressant de constater que certaines filles cohabitent avec des tensions entre ce qu'elles désirent faire du voile, soit la fonction qu'elles lui attribuent, et les comportements extérieurs auxquels elles font face. Toutefois, une signification militante traverse fréquemment le discours des participantes et s'intègre au sein de leur lutte pour la reconnaissance que je présente dans la section suivante.

4.4 Une lutte pour la reconnaissance sociale

Comme nous allons le voir dans les lignes qui suivent, la visibilité sous haute tension que plusieurs jeunes femmes ont vécue pendant le débat de la charte a souvent été accompagnée par une rhétorique militante, ayant pour objectif d'imposer sa place et de se faire reconnaître, autant comme musulmane voilée que comme Québécoise. Pour ce faire, dans les extraits suivants, plusieurs des participantes accordent à leur voile un sens résistant qui, en plus des autres significations que j'ai mentionnées plus tôt, leur permet de négocier l'attention dont elles sont l'objet. Par extension, certaines se retrouvent même dans un rôle de représentation où elles sont les étendards des musulmans au Québec et doivent donc gérer les aléas de ce rôle qu'on leur attribue et que, nous verrons plus tard, certaines embrassent plus

que d'autres. Enfin, il sera question de l'engagement social des participantes, toujours dans l'optique de créer leur place au sein de la société québécoise.

4.4.1 *Visibilité militante*

« Le courage d'apparaître selon Arendt, qui consiste à quitter l'abri de la sphère privée pour s'exposer sur l'espace public, est la preuve même de la citoyenneté. »

(Göle, 2013, p172)

La dimension militante est particulièrement présente dans le discours de plusieurs jeunes filles à propos de leurs voiles, qu'elles soient engagées socialement ou pas. J'ai identifié trois grandes catégories de discours militant impliquant le voile. En premier lieu, certaines participantes expliquent comment elles ont transformé le voile en un acte de résistance contre l'injonction de l'enlever. Elles abordent ainsi le contexte d'islamophobie qui se manifeste particulièrement à travers la charte. En deuxième lieu, certaines jeunes femmes expliquent comment, dans la vie de tous les jours, porter le voile représente un acte de courage qui implique d'aller à contre courant, de défier les regards et les jugements continuels. Enfin, pour quelques participantes, s'appropriier le voile et le porter différemment est un acte de rébellion contre ceux qui veulent réifier le voile et lui imposer un sens en particulier.

4.4.1.1 Résister à l'injonction d'enlever le voile

Le climat d'islamophobie qui se manifeste particulièrement lorsqu'il est question de la charte amène certaines participantes à identifier leur voile comme une façon de lutter contre les préjugés :

« [...] Pour moi la charte ça a été que le fait de porter le voile, ce n'était plus un acte religieux, c'était plus un acte de révolte. Ok, je n'enlèverai pas le voile parce que tu me dis de l'enlever, je ne l'enlèverai jamais. Tu me dis de l'enlever, moi j'vais pas t'écouter ! C'était vraiment rendu ça dans ma tête. « *Pourquoi tu veux porter le voile?* » Bin, pourquoi je vais l'enlever? Parce qu'il y a du monde qui m'aime pas parce que je porte le voile ? Pis j'ai pensé à ça vraiment, durant cette année là. Tsé j'ai oublié que je le portais pour des raisons religieuses, ou que je le portais pour des raisons de blablabla. C'était vraiment un acte de... vraiment juste de révolte, contre le monde qui n'aime pas ça voir des femmes voilées [...]. C'est une façon de

résister et dire, tsé je veux pas abandonner moi mes principes et j'veux pas abandonner mes origines, ma religion, juste parce qu'il y a des personnes qui n'aiment pas ça. Pis ça c'est le signe de qu'est ce que je suis, le signe que je suis différente, le fait que j'ai d'autres origines, le fait que j'suis musulmane, et le voile c'était le symbole de ça. Y en a qui disent, « ah moi je porte le voile par pudeur ou par modestie », moi je suis pas une fille... je me considère pas... tsé je me maquille beaucoup, pis je m'habille tsé (elle désigne ses vêtements moulants), je considère pas ça comme une des raisons premières, du fait que je porte le voile. Même si oui, ça rentre dans mes calculs, et ça rentre dans mes raisons, mais pour moi, c'était vraiment résister à ça, aux stéréotypes et dire que c'est pas parce que je suis voilée que j'suis une femme soumise, c'est pas parce que je suis voilée que je suis extrémiste. Ce n'est pas parce que je suis voilée que j'suis intégriste, et repousser ça, enlever cette équation de la tête des gens » **(Bochra)**

Ainsi, le voile que porte Bochra est non seulement en négociation mais, pendant une période de temps, la signification qu'elle lui accorde s'est transformée de manière à ce qu'il devienne réactif au milieu hostile, et donc un moyen pour elle de résister à la stigmatisation. Le voile s'est transformé en une bannière de résistance, le symbole de sa révolte. Bochra ne renie pas les autres dimensions, religieuses et culturelles de son voile, toutefois, en situation de discrimination, son objectif premier en le portant est de combattre les stéréotypes.

De plus, enlever le voile sous des lois contraignantes représente pour Bochra une défaite ainsi qu'une acceptation de la discrimination qu'elle et toutes les femmes voilées subissent. Elle inscrit par ailleurs sa lutte dans un cadre plus large qui engloberait tous les marginaux et discriminés de la société rejetés en raison de leur différence :

« [...] Parce que moi je me dis, je peux l'enlever et je peux trouver du travail comme que je veux... mais je me dis, c'est comme si j'abandonne... c'est comme si je jetais l'éponge tsé je renonce à mes droits, et je me dis, ouais je me fais discriminer... et là je l'enlève par... c'est comme perdre par forfait et je veux pas de ça... et des fois j'y pense entre moi et moi-même, et je me dis la vie serait tellement plus facile si tu l'enlèves... mais je me dis non... je veux pas... j'veux pas que mes enfants ou mes amis prennent ça dans leur tête... que moi j'suis différente... moi c'est juste un voile... mais si quelqu'un c'est un noir... lui il ne peut pas changer sa couleur de peau... et il va toujours se dire, si j'étais blanc, ça serait beaucoup plus facile... [...] J'veux combattre la discrimination... pis... j'veux pas que mes enfants, s'ils décident de faire un choix ou un autre dans leur vie, que ce soit la société qui les empêche d'avancer... parce que la société, elle n'accepte pas la différence... j'veux que la société accepte les différences de tout le monde... que ce soit la couleur de peau, l'ethnie, la religion, l'orientation sexuelle, tout le monde vit en harmonie sans que tu te caches, et sans que tu aies honte de toi... et honte de qu'est ce que tu penses... et honte d'où tu viens... pour moi, c'est ça une belle vie! » **(Bochra)**

Ainsi, même si Bochra admet que la tentation d'enlever le voile la traverse par moments, dans

l'espoir d'une vie moins compliquée et dénuée d'embûches, elle pense à ceux dont le stigmate est permanent, et qui n'ont pas le luxe de choisir de l'enlever.

La colère de Salma est perceptible dans cet extrait où elle proteste contre le projet de charte, qui proposait, entre autres, d'interdire le port du voile par les employées de la fonction publique. Elle se positionne en faux contre les hommes qui jugent son voile, et ce, peu importe leurs origines. Elle refuse même d'envisager la possibilité d'enlever le voile et insiste qu'elle lutterait avec tous les moyens à sa disposition pour ne pas se laisser faire :

« [...] quand il y avait le débat sur la charte, j'étais là et j'étais comme... dites ce que vous voulez, criez, parlez, j'étais vraiment out... et j'étais comme... peu importe ce qui arrive, je l'enlèverai pas! Je m'en fous... dis ce que tu veux, mes parents ne me disent pas quoi faire, tu me dis pas quoi faire, un homme ne va pas me dire quoi faire... surtout pas un homme qui va me dire d'enlever le voile, oublie ça! [...] que ce soit un homme blanc, ou un homme arabe, ou un homme machin... les gens étaient vraiment... ils avaient vraiment peur... et... moi j'étais comme, non c'est impossible, c'est impossible, c'est impossible, c'est impossible... j'irai en prison là... c'est impossible... comme la personne qui a la conviction qu'aller les seins nus ça va changer les choses, moi j'ai la conviction que c'est une partie de moi, genre... juste pour te faire ch***, je pourrai mettre une perruque rose fluo, je sais pas, mais... je l'enlèverai pas [...]

» (Salma)

4.4.1.2 Porter le voile : un acte de courage

L'idée de résister est reprise par d'autres filles et pas uniquement en réaction au projet de la charte de la laïcité. Comme par exemple pour Haïfa, qui considère le port du voile comme un acte de courage qui implique un effort constant et continu, un militantisme qui exige une persévérance, parce que à contre-courant :

« [...] en fait, l'image qu'on a... qu'on essaie de véhiculer à travers les médias, c'est : « *tu portes le voile à cause t'as une autorité patriarcale, et pauvre toi, et nous on est là, les sauveurs* ». Mais moi je pense que c'est le contraire, pour porter le voile dans une société comme ça et pour continuer à le porter, il faut être militante, il faut y tenir, il faut vraiment y croire, parce que tu ne rentres pas dans le moule... il faut faire sa place et tu le sais qu'il y a des portes qui vont être fermées, mais tu préfères... en fait moi je préfère ma dignité [...]

(Haïfa)

Haïfa s'indigne contre ceux qui la perçoivent comme une victime et se positionnent en sauveurs qui voudraient la libérer de 'l'oppression patriarcale' de sa religion. À son avis, cette

image est d'autant plus absurde qu'elle se conçoit davantage comme une battante qui lutte pour créer sa place hors du moule et préserver sa dignité.

4.4.1.3 *Se rebeller à travers le voile*

Le témoignage de Mona à propos de son expérience avec le voile est très intéressant. Bien qu'elle porte son voile depuis qu'elle est très jeune, Mona se permet de sortir certaines journées sans voile. Elle déclare ainsi que cette appropriation du voile lui permet de se positionner en résistance contre le joug communautaire et religieux, ainsi que les jugements des Québécois. Elle se rebelle contre tous ceux qui voudraient lui imposer une manière d'être et revendique sa propre façon de se voiler ainsi que son intime conception du voile :

« K : tu m'as dit qu'il y avait des périodes où tu essayais de sortir sans voile, et que tu réalisais que tu n'étais pas mal avec. Dans le regard des gens, tu ne ressentais pas de différence ?

M : dans le regard des gens, oui. Mais dans le regard que je portais sur moi-même, non... je me sentais... parce que même en portant mon voile, je ne m'empêchais pas de faire quoique ce soit, je suis pas gênée de faire quoique ce soit... du coup, le fait que je l'enlevais, par rapport à moi-même, ça n'a pas changé grand chose... je ne me sentais pas plus libre, parce que je l'étais déjà avec mon foulard... je ne me mettais pas de limite... je ne m'empêchais pas d'aller dans les bars, ça ne m'empêchait pas de fumer, y avait pas ces limites là.. tsé j'assume mon voile, et j'assume ce que je fais...et ça ne me dérangeait pas... Du fait de l'avoir enlevé, je ne faisais pas plus de choses par contre... et ce qui était le fun, c'est sûr qu'il y avait des côtés positifs, tu sentais que tu te fonds plus dans la masse...et tu ne dois rien à personne... j'avais l'impression que c'est une façon de donner un doigt d'honneur, et à ma communauté pour leur dire, « *je ne porterai pas le voile pour vous, et je ne le porterai pas de la façon dont vous voulez* »... et puis, un doigt d'honneur à une autre communauté, ou groupe majoritaire québécois, qui n'est pas prêt aussi à ... je sais pas... je pense que c'était un moment où j'étais juste moi-même. Je devais rien ni à un bord, ni à un autre... je sais pas...qui n'acceptait pas le voile de la façon dont toi tu te le réappropriais. [...]... j'ai juste l'impression que c'était un moment où j'ai décidé de faire... quelque chose que les gens trouvent inconcevable... donc j'étais vraiment maître de moi-même et de ce que je faisais... pis c'est un peu ça ce que je voulais dire en disant que je ne devais rien à personne... » (Mona)

4.4.2 *Porter la parole et représenter*

Porter le voile dans un environnement qui le stigmatise, au-delà d'être un engagement, pourrait constituer une responsabilité. Cette responsabilité est endossée par plusieurs jeunes filles qui expriment haut et fort vouloir représenter leur communauté en choisissant de s'afficher comme musulmanes.

Pour Asma, représenter sa communauté et contribuer à briser les stéréotypes et les préjugés est un devoir qu'elle se doit d'accomplir. Elle désire transmettre l'idée que les musulmans ne constituent pas un groupe monolithique, mais proviennent d'origines diversifiées. Elle est ainsi constamment entrain de « projeter un message » et de communiquer, d'abord à travers son voile, ensuite à travers son attitude et son implication. Elle essaye par la même occasion de faire connaître des idées véhiculées dans sa religion, qui seraient méconnues, et qui selon elles aideraient aussi à combattre les stéréotypes qui pèsent sur les musulmans :

« Je pense que je communique le fait qu'une femme qui est voilée, n'est pas soumise en fait... elle n'est pas soumise à l'homme tsé ! Y en a beaucoup qui pensent ça et c'est tellement pas vrai... en plus je suis aussi prof de français... et y en a beaucoup qui pensent que les immigrants entre guillemets, ne veulent pas apprendre le français, qu'ils ne veulent pas s'adapter, qu'ils ne veulent pas s'intégrer et tout... donc je donne... je pense que je véhicule l'image qu'une femme voilée peut autant bien se démarquer dans la société québécoise, et que donc... c'est ça. Que je suis capable de briller autant que d'autres personnes qui sont là depuis des générations...[...] c'est une manière de montrer au monde que ... de briser en fait les préjugés que certaines personnes ont... et c'est ça. Dans ma religion, qui est l'Islam la femme doit se démarquer, pas juste la femme, les hommes aussi là, c'est... y a plusieurs personnes qui ignorent plusieurs choses de l'Islam.. ». (**Asma**)

Asma voudrait se faire remarquer comme une musulmane en plus de se démarquer par ses qualités et ses compétences. L'appréciation et la reconnaissance auxquelles elle aspire, ne se limitent pas à sa personne, mais à tous ceux qu'elle pense représenter. Ainsi, le fait qu'elle maîtrise parfaitement la langue française et qu'elle soit professeure, constitue aux yeux de Asma un argument qui déconstruirait les idées entretenues sur les femmes voilées et sur les immigrants en général.

De plus, dans l'extrait suivant, Asma refuse la position victimisante qui implique de subir sans s'exprimer et sans réagir. Elle prône plutôt une attitude extravertie et non défensive, en allant vers les autres afin de se faire connaître et diluer les stéréotypes qui pèsent sur sa religion :

« Lorsque j'ai un regard externe, de ce qui se passe en fait, je vois qu'il y a plusieurs personnes qui étaient sur la défensive, sans pour autant prendre les moyens de s'exprimer, pis pour dire, ce que c'est pour eux que de vivre sa religion au Québec... donc à la place de se taire et de se faire...d'être les victimes en fait, parce qu'on sait qu'il y a eu plusieurs personnes qui ont été victimes à Montréal d'invectives, de personnes qui se sont fait bousculer, cracher, qui ont subi des actes déplacés de la part de certaines personnes... donc ces personnes là

étaient en position de défense, alors que on doit... je crois qu'il est préférable de faire connaître sa religion aux autres.. [...] il y a quelque chose qui a bougé en fait, je réalise qu'il ne faut plus être inactif et ne pas se taire lorsqu'on voit de telles injustices...parce qu'étant née au Québec, je me suis toujours identifiée comme québécoise. [...] Tout ce qui s'est passé les derniers mois m'amènent à être plus active et non pas être en situation de défense... je veux faire valoir mes valeurs, et mes points de vue par rapport à ma religion, et c'est ça... Faut s'exprimer, faut pas se laisser faire...» **(Asma)**

Dans le même sens, Rita pense qu'il est important que les femmes voilées s'impliquent davantage dans des postes de pouvoir et pas uniquement au sein de leur communauté. À son avis, ceci contribuerait à leur donner des expériences de travail avec tout types de personnes, et principalement ceux ou celles qui n'ont jamais connu ni côtoyé des personnes portant le voile. Elle explique que cette démarche n'est pas uniquement valable pour les femmes portant le voile, mais pour n'importe quelle personne issue d'un groupe minoritaire. Elle appuie ses propos en se basant sur sa propre expérience. Ainsi, en côtoyant des collègues qui travaillaient pour la première fois avec une femme qui porte le foulard, elle s'est aperçue qu'au fil du temps, ils ne voient plus son voile et remarquent uniquement ses compétences :

« tsé de mon cheminement je le faisais vraiment parce que premièrement j'aimais m'impliquer dans ça et aussi pour démontrer...mais pas vraiment en tant que voilée mais en tant que minorité qu'on est tout aussi compétent que...et une des choses que je pousse beaucoup, c'est la diversité dans les postes de pouvoir...dans les conseils d'administration...et je me suis quand même impliquée...et la conférence régionale des élus de Montréal elle avait beaucoup de projets dans ce domaine là...et je participais à ces événements là et tout...pis c'était pas pour vraiment m'éloigner...pis j'ai toujours, tsé ...J'ai toujours incité mes amies voilées d'essayer de sortir dans ces milieux là, pis c'est pas de sortir parce que ce n'était pas bon, mais plus sortir pour éviter les dérapages [...] y a des catégories de personnes, les personnes qui n'ont jamais eu à *dealer* avec une femme voilée, donc ils ne savent pas c'est quoi et donc ça fait partie de ... c'est comme si j'ai jamais travaillé avec un indien, puis j'suis comme.. ah les indiens ils ont des caractéristiques, pis tu les gardes en tête, sans que nécessairement tu en crées vraiment des préjugés...tu les gardes là, parce que tu n'as jamais travaillé avec un indien, pis y a des personnes qui ont juste envie de travailler avec des voilées, et commencent à travailler avec toi...et j'ai eu beaucoup ça dans mes implications...une de mes très bonnes amies maintenant, qui était responsable du comité dans lequel je me suis impliquée...donc elle était vraiment coordonnatrice de ce comité là et tout ça... et tsé quand ils apprennent à te connaître, ils sont comme...« *ok t'es comme...t'as comme pas de voile genre!*» **(Rita)**

Aya rajoute que le voile lui confère un rôle de représentante et d'ambassadrice qu'elle apprécie particulièrement :

« [...] Puis c'est ça que j'aime, le fait de porter le voile aussi c'est une manière d'être une

ambassadrice de ma religion, de montrer le bon côté, oui il y a en Afghanistan des trucs horribles qui se passent là, par hasard ces gens-là ont un voile ou une Burqa ou peu importe. Tu comprends ce que je veux dire ? C'est arrivé que eux aussi ils ont ça, mais écoutes je vais t'expliquer pourquoi ? Voilà telle raison, voilà tel contexte, voilà telle histoire qu'ils ont eue que moi je n'ai pas eue, voilà la différence. Voilà, ça me permet en fait d'aider les gens à comprendre ...[...] Moi mon rôle que j'ai eu pendant la charte c'est de montrer la vérité. Les gens qui regardaient la télé, TVA, n'ont pas la réalité de ce que c'est l'islam ? C'est quoi une fille voilée ? En voyant ce qu'il y avait à la télé, ça m'irritait, parce que les gens disaient ce que Marois disait, la gang de Drainville puis tout' le reste là, ça m'irritait totalement [...] »
(Aya)

Aya renchérit en racontant un événement qu'elle a vécu dans les derniers mois. Elle avait assisté à une conférence sur le féminisme musulman dans laquelle une des panelistes a relayé des idées très négatives à propos du voile et de l'Islam. Dans la période de questions, Aya a décidé d'intervenir afin de fournir des contre-arguments à ceux avancés par la conférencière. Ceci a encouragé d'autres personnes parmi l'audience à s'approcher et demander sa vision des choses :

« [Une participante] m'a posé des questions, pourquoi je porte le voile, parce qu'elle ne comprenait pas. Ce que j'ai remarqué et ce qu'elle m'a dit, c'est que la moitié des gens dans la salle ne comprenait pas le féminisme musulman. C'est quoi le voile ? C'est quoi l'Islam ? Ils sont venus pour se faire une idée. T'imagines s'ils seraient juste partis avec l'idée de la madame qui est folle ? Puis la fille m'a dit « *Heureusement que tu as parlé ! Sinon j'aurais eu qu'une seule idée en tête, je serai partie chez moi, et j'aurais fais wow ! C'est ça l'islam ?* »
(Aya) .

D'un autre côté, Bochra reconnaît la présence d'une pression associée à la tâche de porte-parole, mais considère que toute femme voilée représente par défaut sa religion ainsi que sa communauté. Une tâche qui peut selon elle être un fardeau, mais qu'elle n'a pas le choix d'accomplir. Ce « boulet de représentation », selon Bochra, devrait être trainé par n'importe quel membre de minorité visible, qu'elle soit religieuse, sexuelle, ethnique ou autre. Ainsi, chaque action qu'elle entreprend ne l'implique pas seulement elle, mais aurait un impact sur l'ensemble du groupe minoritaire qu'elle représente :

« [...] toi en tant que fille voilée là, c'est toi maintenant qui représente ta religion, c'est toi qui représente ta minorité religieuse...si toi tu restes pognée chez toi...ou si toi tu veux parler avec personne, si toi tu veux pas t'intégrer...c'est chien et c'est plate...mais t'as un fardeau... c'est comme quand t'es Noir, t'as un fardeau...t'es une minorité visible...et je me suis rendue compte que, oui ça va dans les deux sens, et puis...j'ai parlé avec plusieurs personnes dans la communauté musulmane et je leur ai dis... « il faut encourager les filles à étudier ! »...parce

que pour moi, ce sont les filles musulmanes qui subissent la discrimination, c'est pas les gars...il faut encourager nos filles à aimer l'école et non pas accepter qu'on est rejetés et rester à la maison [...] mais je trouve ça malheureux parce que, je pense toutes les minorités partout dans le monde, que ce soit minorité ethnique, religieuse ou minorité sexuelle ou de couleur de peau... Elles vivent avec ce fardeau là...quand t'es une minorité, quand t'es Noir, quand t'es musulman, quand t'es homosexuel... tu dois vivre avec le fait que « *oui moi je représente* »...moi je suis la *token* voilée, moi je suis l'homosexuel de service, tsé...et puis c'est moi...les gens, j'suis peut-être la seule voilée qu'ils vont rencontrer de leur vie, puis j'suis peut-être la seule impression qu'ils auront de l'islam tsé...pis des musulmans...faque si moi je décide d'être impolie avec une seule personne, ou je me fâche avec une seule personne et je suis la première voilée qu'il a rencontrée de sa vie...je sais que c'est garanti que la personne va détester toutes les voilées et tous les musulmans après...pis je trouve ça malheureux parce qu'on dirait que ça, ça m'enlève beaucoup de liberté...dans plein d'affaires là...y a plein de fois que j'ai envie de crier sur quelqu'un là...ou quand tu conduis et quelqu'un te coupe t'as tellement envie de crier ou faire des mouvements, des gestes, mais tu te dis, non j'vais me calmer, tsé...ça t'empêche d'être spontanée et ça t'empêche d'être...ça t'apprend le contrôle de soi...mais tsé...C'est un fardeau malheureusement que les minorités sont obligées d'avoir sur eux [...] t'es comme une représentante...Tout le temps entrain de représenter ma religion et le monde de ma religion...les musulmans...pas juste l'islam...parce que vraiment [...] moi je sais...si je m'en vais quelque part, pis j'emmerde quelqu'un, je sais que la fille après moi, elle elle va en manger...il va se venger sur elle... parce que lui dans sa tête, c'est toutes les mêmes...les gens ne font pas la distinction que c'est des individus différents...»
(Bochra)

Porter un voile dans une société qui le dénigre et le discrimine pourrait donc être selon Bochra, une tâche lourde de responsabilités pour les femmes. Une tâche qui les forcerait à jouer un rôle et à agir contre leur volonté, de peur de renforcer les stéréotypes qui pèsent sur elles. Certaines jeunes filles se retrouvent ainsi, malgré elles, dans une situation de représentation qu'elles doivent assumer, puisqu'elles affichent un symbole stigmatisé.

Durant l'entretien, Assia m'a confié qu'en portant le voile et en s'impliquant activement afin de représenter sa communauté, elle est devenue un modèle pour plusieurs jeunes filles. Elle explique que même si l'option d'enlever le voile l'a tourmentée pendant une certaine période, elle ne pouvait pas prendre le risque de décevoir toutes celles qui se reconnaissent en elle. Elle ajoute qu'il était également inconcevable pour elle de l'enlever afin d'éviter d'embarrasser sa famille et des membres de sa communauté. Elle croit d'ailleurs, que celle-ci aurait perçu son geste comme une capitulation devant la pression politique du projet de la charte du Parti Québécois.

Dans le même ordre d'idée, Mona explique, dans l'extrait suivant, comment le rôle de porte-parole peut devenir implicitement imposé, de manière à menotter sa liberté et

restreindre son mode de vie :

« Tu te sens, genre, sous le feu des projecteurs... t'es comme...pas responsable de ta communauté mais en quelque sorte sa porte-parole malgré toi...même ton engagement, tu n'es plus disons, maître de ton engagement ou du type d'engagement que tu veux faire, comment tu vois ça et comment tu le vis...[...] c'est super super super difficile et à chaque fois on me dit porte-parole, je dis non! Je suis la porte-parole de moi-même...je ne peux pas représenter toutes les femmes voilées, c'est tellement irréaliste...et les gens ont tellement d'attentes, les gens de ta communauté, ils veulent que tu dises les choses d'une certaine façon, que tu t'habilles d'une certaine façon pour mieux les représenter...donc même quand tu penses avoir bien fait, t'as comme une pluie de critiques qui s'abat sur toi après...t'as aussi des bons mots, mais t'as énormément de critiques...pis à un certain moment, je ne peux pas être leur porte-parole, donc il faut que j'assume mes propres opinions » (**Mona**)

Une perte de contrôle devient une conséquence inévitable avec la responsabilité d'être une porte-parole. On demanderait ainsi à Mona de se conformer au modèle qu'un porte-parole de la communauté musulmane devrait représenter, conditionnant ses choix vestimentaires, ses opinions personnelles et la soumettant à un tas de critiques si ces attentes ne sont pas rencontrées.

C'est aussi l'expérience vécue par Leila qui, en raison de sa nature timide et réservée, constate qu'elle confirme au regard étranger, le stéréotype de la femme musulmane voilée et opprimée. Elle l'exprime ainsi :

« tsé y en a qui quand ils voient une femme voilée, « ah elle est gênée ! » et tout ça.. et moi oui, je suis gênée, mais je dois absolument montrer que je ne suis pas gênée pour prouver aux gens que je ne suis pas opprimée, tu comprends. Comme...mais, je veux pas être hypocrite avec moi-même, c'est ma personnalité... » (**Leila**)

Leila se sent ainsi obligée de forcer sa personnalité de manière à la dénaturer, et ce pour éviter d'être catégorisée comme une femme voilée opprimée. Elle a l'impression de devoir vaincre sa gêne et sa timidité sans quoi elle risque de confirmer les préjugés contre les femmes voilées. Cette négation de soi, Bochra l'exprime en d'autres mots tout aussi révélateurs :

«C'est vraiment lourd de se justifier tout le temps, d'essayer de se prouver... Et tu peux pas...t'as beau essayer mais tu te rends comptes que là tu le fais par plaisir aux autres, mais pas à toi à l'intérieur...t'es juste, comme une image qui essaie de montrer...je sais...c'était pas un beau sentiment pendant la charte...c'était un peu difficile à cause de ça là...toujours prouver que...». (**Bochra**)

Ainsi, prouver aux autres qu'elle est une femme voilée émancipée, éduquée, forte et moderne, signifie qu'elle doit toujours garder en tête l'idée d'agir en cohérence avec cette image. Ceci implique également d'être constamment consciente du regard qui pèse sur elle, et d'éviter donc tout comportement qui risquerait de nuire non seulement à son image, mais également à celle de toutes les femmes voilées.

Les témoignages précédents décrivent un vécu, en apparence contradictoire, mais qui révèle plutôt une tension vécue par plusieurs filles portant le foulard. Ainsi, dépendamment des expériences qu'elles ont vécues, pour certaines filles le fardeau est lourd, tandis que pour d'autres le dévouement à leur cause est entier, non-questionné, et alimente un sentiment de réalisation. Une articulation claire de cette tension se manifeste au sein du témoignage de Lamia. La jeune femme, bien qu'elle apprécie son engagement, demeure consciente de la responsabilité, pas toujours choisie, qu'elle doit assumer :

« Dans mes activités je suis souvent la seule musulmane. Par exemple, dans les conférences anti-capitalistes, c'est là que tu parles et les gens ne te regardent plus comme une voilée... ils savent que certaines femmes voilées réfléchissent, qu'il y a une personne derrière le voile. Ils viennent te voir après et te posent des questions sur ce voile là. [Donc] si j'ai des conseils à donner à la communauté musulmane et aux femmes surtout, tsé de participer à des manifestations à des évènements pas qui les touchent elles seulement, mais [aussi] contre la hausse des frais scolarité, contre l'interdiction de l'avortement, ou par exemple, juste une marche pour l'homosexualité par exemple, du moment que c'est une question de droits, je suis pour ! Ou contre le capitalisme, il faut qu'elles prennent part à ça. Parce que les gens vont être vraiment étonnés de voir qu'il y a pas seulement un environnement de Québécois [...] juste le fait... tsé des québécois *full* manifestants qui me demandent pourquoi je porte le foulard et je suis de quelle religion, ça montre comme...y a quelque chose qui n'a pas marché...que les médias ont foiré et n'ont pas transmis la bonne chose. Pis nous, notre devoir en tant que femmes musulmanes c'est de briser tous ces stéréotypes là et juste de s'impliquer dans la communauté, pis juste aussi être en contact avec des hommes, ça ne dérange pas. Pis montrer que nous aussi nous savons vivre avec nos valeurs ».

Lamia rajoute plus tard :

« [...] Un des points négatifs, vu que tu représentes toute une communauté, tu dois toujours garder une image. Si jamais tu ne souris pas dans l'autobus, les gens vont dire « *oh regarde-moi la pauvre, elle ne sourit jamais, ses parents la battent* » [...] Alors le problème, c'est qu'on a une image à garder, puis parfois c'est un peu difficile. Parfois, tu n'es pas de bonne humeur mais tu dois faire comme si tu étais de bonne humeur, te forcer un peu plus et ça peut être exaspérant à la fin de la journée. C'est un peu comme avec mon travail, dans mon bureau

d'avocats et comme il n'y a pas de noirs, je suis la seule personne étrangère et comme ils me le disent au bureau, « *Lamia tu es la première voilée à qui je parle, la première musulmane que je connais* ». Alors vu que tu es la première, tu es obligée de garder cette image de la personne souriante parce que si tu fais quelque chose de mal ça va tomber sur toute ta communauté. Puis à la fin des longues journées, moi je fais de 8 à 5, c'est vraiment fatigant, mais faut que tu gardes le sourire parce que eux s'ils ne sourient pas ce n'est pas grave mais si c'est toi qui souris pas c'est grave. Ils ont tendance à penser « *ah c'est Ramadan* »²⁴, c'est pour ça tu ne souris pas, quoi tu n'as pas bien dormi ? Tes parents ne t'ont pas laissé dormir ? Tu n'as pas le choix que de garder le sourire. C'est comme porter un masque. Même si ça ne va pas bien, tu dois te forcer à ce que ça aille mieux » **(Lamia)**

La période du débat sur le projet de charte est revenue régulièrement dans les témoignages de plusieurs participantes et semble donc être un événement significatif qui a transformé le rapport que certaines filles entretiennent avec leur voile. Ainsi, je remarque qu'il y a un basculement dans le discours des participantes sur le sens qu'elles attribuent au voile et de ce qu'il signifie pour elles, et ce dès qu'il est question de la charte. Elles semblent avoir transformé le voile (le stigmaté original) en un outil (instrument) d'émancipation et de revendication.

4.4.3 Engagement et participation citoyenne

« Il ne faut plus se taire, il faut s'impliquer de la bonne façon, trouver quoi faire dans la société. Si toi tu ne te montres pas à la société, la société ne viendra pas à toi pour demander pourquoi tu es là, pourquoi tu es différente... ».

(Assia)

Pour plusieurs des jeunes filles, la mobilisation contre le projet de charte a été une première opportunité d'organiser et de participer à des initiatives citoyennes. C'est par exemple le cas de Leila qui a connu ainsi son premier engagement citoyen. Elle explique qu'il a été important pour elle de contribuer à des événements positifs, dans l'objectif de favoriser le vivre ensemble et briser du même coup les préjugés hostiles à l'égard des femmes voilées :

« Tu sais mon amie a fait un projet qui s'appelle « *citoyennes libres* »... toutes les filles voilées, on est parties au downtown, et on a distribué des fleurs et une sorte de lettres aux passants... genre, on ne voulait pas le faire pour la charte, c'était pas politique, mais à cause de la charte, ça nous a, genre, plus réveillées... parce que avec ou sans charte y a des gens qui ne nous acceptent pas vraiment... Donc on voulait faire des actes gentils et tout... donc on a

²⁴ Le mois musulman pour le jeûne.

distribué des roses et des cartes [...] pour dire que c'est notre choix de porter le voile... et si on veut vivre en paix, il faut être unis... et accepter la différence des autres. » **(Leila)**

Ainsi, plusieurs filles ont choisi d'exploiter les moyens de protestation qui leurs étaient accessibles et qui étaient conséquents avec leurs intérêts ou leurs champs d'étude. À titre d'exemple, Bochra, qui a connu l'engagement associatif et universitaire bien avant la charte, a choisi d'écrire aux médias afin de faire valoir publiquement son opinion. Elle a donc participé au débat public à travers ses lettres ouvertes et plusieurs interventions médiatiques :

« [...] moi, longtemps avant le débat sur la charte, j'étais beaucoup impliquée dans les associations étudiantes, que ce soit au Cégep ou à l'Université...et c'est à l'université, je me suis inscrite à un comité en rapport avec le féminisme et droits des femmes dans le monde...j'adorais...ça c'était dès que je suis entrée en droit, et j'ai adoré ce comité là... [...] dès la première journée qu'il y a eu la charte, moi je suis une étudiante, j'aime beaucoup écrire, [...] dès que j'ai entendu l'annonce de la charte, tsé au mois d'août, vers la fin du mois d'août.. j'ai directement écrit une lettre aux médias, pis elle a été publiée dans 2-3 médias différents, pis pour moi c'était ça ma première étape [...] » **(Bochra)**

D'autres filles ont préféré ce qu'elles appellent la «cyber-mobilisation». Ceci se traduit par une forte présence sur les réseaux sociaux durant laquelle elles s'engagent dans des échanges et des débats autour du voile et sur la place de la femme dans la religion musulmane. Par exemple, pour Salma, la sensibilisation à travers *Tumblr*, *Twitter*, *Facebook* et d'autres blogues, a été plus facile parce qu'elle lui a permis un accès à un grand nombre de personnes provenant d'horizons divers.

« J'écris beaucoup aux gens directement... aussi dans mon blogue [...] j'écris des lettres d'opinion que j'envoie directement aux gens...il y en a qui sous-estiment beaucoup la cyber mobilisation et tout ce qui est sur internet, sur *Tumblr*, *Twitter*...c'est tellement facile d'accès aux gens...la sensibilisation se fait plus facilement... parce que tu as une conversation de un à un et les gens t'écoutent... c'est exactement comme un débat télévisé mais les gens écrivent ».
(Salma)

Elle considère ces médias sociaux comme des plateformes favorisant les débats, le partage et la diffusion de lettres d'opinions.

L'engagement social peut donc autant se manifester à travers une présence active sur la blogosphère que sur le terrain. Assia a ainsi choisi de s'impliquer au sein d'une association qui

milite pour la tolérance de la diversité au Québec et qui combat les stéréotypes envers la communauté musulmane :

« J'étais membre actif chez Québec inclusif, j'suis partie à plusieurs conférences concernant la charte avec AMAL²⁵ Québec. Je partageais tous les jours plus que 25 articles que je faisais tourner et demandais aux gens de lire, etc. Je motivais les gens à aller voter. J'ai rassemblé ma famille en une soirée et leur avait dit « *tout le monde, allez voter, allez savoir ce que c'est ! Demandez votre carte de vote, carte électorale, soyez à jour !* », C'était ma propre implication. ». **(Assia)**

L'implication de Aya est moins associative et davantage personnelle puisqu'elle s'est dotée de la mission d'informer tous ceux qui croisent son chemin sur ce que représente le voile dans sa vie. Elle considère qu'il est important de témoigner de son parcours afin d'expliquer les raisons derrière le port du voile :

« Moi ce que je considérais comme mon rôle, c'est faire la différence autour de moi, parce que c'est ça le plus important. Si chaque personne faisait ça, ça ferait un gros changement, genre [...] La meilleure façon d'expliquer le voile pour moi, c'est d'expliquer ta vie. Parce que juste dire « *c'est mon choix !* », les gens s'en foutent là, ils font comme « *ok c'est ton choix, mais tu ne m'as pas appris plus qu'il ne faut* » ça ne leur explique pas ce que signifie le voile ni pourquoi tu l'as porté. Moi je choisis d'en parler, et je ne dis pas que mon père veut que j'enlève, mais je dis qu'il ne m'encourage pas, parce que les gens pensent que ton père a un impact dans ta vie, de manière à ce qu'il te fasse mettre le voile, comme ils le font en Afghanistan ou je ne sais pas où là. On n'est pas en Afghanistan ! Je le dis souvent. Si je ne veux pas faire quelque chose, il y a pleins d'organismes qui peuvent m'aider, il y en a pleins. » **(Aya)**

L'engagement de plusieurs jeunes filles s'est traduit par l'organisation et/ou la participation régulière à des manifestations citoyennes ainsi qu'à une participation au processus de vote et aux sessions d'informations des partis et de différents organismes communautaires. Ainsi, au-delà de montrer son point de vue, il a été important pour Myriam de comprendre ceux qui soutenaient le projet de la charte du Parti Québécois, afin de développer des contre-arguments et pouvoir les convaincre de la justesse de ses revendications.

Pour Asma, son engagement s'est manifesté à travers les rencontres qu'elle faisait avec les députés. Elle explique que ce fut pour elle une première expérience que de s'impliquer de manière si proactive pour une cause :

« C'est vraiment la première fois [d'aller à des rencontres avec des députés] parce que je sentais que ça me touchait personnellement et directement. Et je pense que c'est ce qu'il faut faire en tant que voilée, surtout étant née au Québec, je pense que j'ai beaucoup de choses à

²⁵ L'Association des Musulmans et Arabes pour la laïcité au Québec.

dire [...] ». (**Asma**)

Ainsi, le sentiment de menace et la stigmatisation ont amené les jeunes filles portant le voile à s'impliquer de manière nouvelle afin de défendre leurs droits. Pour plusieurs d'entre elles, ce débat autour du port du voile fut un catalyseur pour leur implication sociale et politique qui les a amenées à exercer leur citoyenneté.

Même si l'implication contre le projet de la charte n'a pas été une première expérience d'engagement pour toutes les filles, le projet a tout de même représenté une occasion pour vivre des expériences nouvelles pour la plupart d'entre elles. Curieusement, pour Rita cet engagement était différent, puisque c'est le premier qu'elle expérimente avec la communauté arabo-musulmane. Pour cette jeune avocate, il a toujours été important de s'impliquer dans la vie associative et communautaire québécoise. Le projet de charte a toutefois marqué son retour vers le milieu musulman afin de travailler sur des stratégies communes et former un front uni contre la charte :

«Même mon implication, je me suis davantage impliquée dans la société civile québécoise que arabe ou musulmane, c'est juste la charte qui m'a fait retourner en arrière, enfin en arrière... Vers l'implication en milieu musulman. Je me suis jamais impliquée en milieu musulman jusqu'à la charte... j'ai toujours été dans la société civile québécoise... » (**Rita**)

Rita soulève ainsi l'ironie de la situation où une charte, supposée favoriser l'intégration des minorités religieuses dans la société, pousse certaines femmes à retourner vers leurs communautés religieuses pour s'y impliquer par solidarité. Par ailleurs, ayant très peu à partager avec les leaders traditionnels de la communauté, la jeune fille explique, plus tard dans l'entrevue, que ce 'retour aux sources' a été l'occasion pour elle de redécouvrir sa communauté, de former de nouvelles collaborations et amitiés, principalement avec ceux et celles qui sont comme elle, de deuxième génération.

5 Discussion et conclusion

Dans ce chapitre, je vais revenir sur ces témoignages livrés par les participantes à ma recherche afin de les discuter à la lumière des éléments théoriques présentés dans le premier chapitre, mais aussi à travers d'autres lectures que j'ai eu l'occasion de consulter plus tard durant ma recherche.

Tout comme dans l'analyse, j'ai commencé par étudier les extraits où les jeunes femmes décrivent leur identité multiple et mouvante, j'aimerais également entamer cette discussion à travers le prisme de l'hybridité afin de comprendre davantage cette « particularité » identitaire qui se reflète autant dans la lutte pour la reconnaissance entreprise par les jeunes filles, que dans leur façon de gérer la visibilité dont elles font l'objet. Je commencerai par aborder l'hybridité comme un « tiers-espace » de subversion. Ensuite, j'aborderai la réappropriation du voile stigmatisé comme un signe de résistance et d'émancipation. Je discuterai aussi la visibilité des jeunes femmes et les enjeux qu'elle soulève et les diverses stratégies de résistance qu'elles mettent en œuvre dans le cadre de leur lutte pour la reconnaissance. Je terminerai en abordant la controverse autour de l'utilisation du terme de 2^e génération et de sa pertinence pour ma recherche.

5.1 L'hybridité comme un tiers-espace de subversion

En analysant mes entrevues, il m'a semblé que l'expérience de l'hybridité identitaire des participantes dépasse le simple *melting pot* identitaire où, comme l'ont exprimé Gallant (2008), Simard (2007) et Dallaire et Roma (2003), les jeunes « jonglent » avec différentes appartenances et bricolent une identité riche et complexe. Loin d'adhérer à l'hypothèse de pathologie identitaire qu'avaient formulée certains auteurs français dans les années 80, j'aimerais plutôt souligner que cette richesse identitaire est loin d'être vécue aussi paisiblement que l'ont suggéré les auteures citées précédemment. En effet, une certaine tension, pas toujours négative, émerge constamment des expériences qu'elles relatent, et se manifeste notamment à travers la résistance dans laquelle certaines s'engagent. Bien que la plupart des participantes aient témoigné d'une construction identitaire multiple qui leur permet de construire une identité à partir des composantes de leurs cultures respectives, une dimension subversive de cette identité me semble émerger à travers leurs entrevues. Ainsi, la

conception de l'hybridité que j'ai avancée durant ma problématique me paraît insuffisante pour offrir un cadre compréhensif à l'expérience des participantes. En me plongeant davantage au cœur de ce concept d'hybridité tel que l'a conceptualisé Bhabha, j'ai trouvé des éléments qui résonnent avec l'expérience révoltée des participantes. Ainsi, et à l'instar de certains auteurs comme Mishra & Shirazi (2010) et Khan (2002), je pense que le concept d'hybridité permet d'éclairer l'expérience d'agentivité dynamique des jeunes québécoises musulmanes et de lui donner du sens, principalement grâce à sa dimension subversive.

Bhabha, le principal théoricien derrière cette interprétation que je relaye du concept d'hybridité, conçoit ce dernier comme un processus qui « *donne lieu à quelque chose de différent, quelque chose de neuf, que l'on ne peut reconnaître, un nouveau terrain de négociation du sens et de la représentation* » (Bhabha et Rutherford, 2006, p.100). Ce processus donne ainsi accès à un espace de négociation interne, que l'auteur nomme le « tiers-espace ». Cet espace en est un de subversion qui perturbe l'ordre préétabli, remet en question les définitions convenues et ouvre le champ du possible à travers des formes non anticipées d'agentivité et de résistance (Bhabha, 2007).

Le tiers-espace : un lieu qui gère les polarités identitaires

Khan (2002) s'est aussi intéressée au vécu identitaire des musulmanes vivant en diaspora, et considère le tiers-espace comme l'alternative créée par ces femmes qui voudraient échapper aux binarités imposées par les orientalistes d'un côté et par les islamistes²⁶ de l'autre côté. Elle l'exprime ainsi :

«Within this third space, muslim subjectivity is no longer about an identity politics making claims about absolute knowledge boxed in rigid boundaries, an identity that a few can control (such islamists) and others can vilify (such orientalistes). And the unstable, hybridized muslim identity is no longer a trait to be transcended but a productive tension filled with possibility» (Khan, 2002, xvi).

²⁶ Je reprends ici le terme « islamiste » seulement pour relayer fidèlement les propos de Khan (2002). Toutefois, la définition de ce terme n'est pas claire dans la littérature qui l'utilise.

Cette tension vécue entre les identités binaires imposées ressort particulièrement dans les témoignages des participantes. Bien que plusieurs expriment se reconnaître autant dans la culture québécoise que dans la culture du pays d'origine, certaines, à l'instar de Salma, expriment se retrouver dans un entre deux qui ne correspond entièrement à aucune des deux cultures.

Souilamas (2003), qui a mené une recherche auprès de jeunes « beurettes »²⁷, conçoit l'expérience des jeunes maghrébines en France comme une « *histoire de désajustement, d'inadéquation entre ce qu'elles voudraient être et ce à quoi elles sont matériellement astreintes* » (p. 93). De mon côté, je dirai plutôt que l'histoire des jeunes québécoises en est une d'oscillation, de quête d'équilibre et parfois de tiraillement. Certaines oscillent plus que d'autres, ou du moins en témoignent davantage, tout en étant conscientes (pour certaines) que l'équilibre parfait peut ne jamais être atteint. Salma en parle en affirmant que l'identité est changeante et mouvante, et qu'elle ne serait stable et stagnante que lorsque la personne décède²⁸. Donc, leur « déséquilibre », loin de représenter une « inadéquation » pour reprendre le terme de Souilamas, est davantage un ingrédient qui enrichit l'identité de chacune et la rend intéressante.

Toutefois, il serait important de souligner que l'auto-identification des participantes à la culture québécoise ne semble pas être une entreprise aisée. Elle effet, les jeunes femmes expliquent qu'elles sont constamment confrontées et ramenées à leur arabité ou à leur islamité autant par la minorité musulmane que par la majorité québécoise. Ainsi, s'identifier en tant que Québécoises implique pour les participantes d'aller à contrecourant d'un étiquetage que ces deux groupes leur assignent. D'abord, la majorité québécoise semble conditionner leur appartenance au Québec et leur adhésion à ses valeurs, à une supposée émancipation de la culture des parents et de la domination religieuse, dont le voile serait l'illustration. Toutefois, les jeunes femmes rejettent en bloc cette injonction à l'émancipation qui les exhorte à abandonner leurs attaches culturelles et religieuses afin de pouvoir être considérées comme des citoyennes libres. Une émancipation qui se dogmatise et devient de ce fait inaccessible parce qu'elle les prive de toute reconnaissance, qu'elle soit identitaire ou économique.

²⁷ Terme désignant les Françaises d'origine maghrébine.

²⁸ Elle en a parlé dans son entrevue même si je ne l'ai pas cité dans l'analyse.

Ensuite, la minorité musulmane tente également de « protéger » les filles de la « culture québécoise » notamment à travers les parents. Ces derniers emploient tous les moyens à leur disposition, notamment la scolarisation dans des écoles musulmanes, afin que leurs filles préservent les valeurs du pays d'origine.

D'après Bhabha et Rutherford (2006), en représentant un lieu forcément subversif, le tiers-espace de l'hybridité implique une négociation «*qui contrairement à ce que l'ont croit ne relève pas de la compromission (pour la culture dominante) ou de la trahison (de la culture dominée)*» (p.103). Toutefois, les participantes m'ont rapporté avoir souvent vécu des altercations avec des membres de leurs familles qui ne comprennent pas leurs choix de vie, considérés comme 'trop Québécois' et qui pouvaient donc être perçus comme de la compromission et/ou de la trahison. Cet aspect est également soulevé par Souilamas (2003) qui suggère que les jeunes femmes «*génèrent parfois chez leurs parents le sentiment qu'elles leur sont devenues étrangères en adoptant des positions qui s'écartent du modèle familial*» (p. 88).

Les participantes expriment des critiques assez vives et qui ratissent large que ce soit envers leurs parents, leurs collègues dans le monde associatif et communautaire, ou encore envers des connaissances. Elles abordent notamment la différence de valeurs, le décalage culturel ou encore le manque d'implication politique et sociale des immigrants arabo-musulmans. Ainsi, Rita expliquait durant l'entretien qu'en s'engageant pour la première fois avec des associations musulmanes afin d'organiser une résistance contre le projet de la charte, elle a eu du mal avec le mode opératoire des «anciens» de la communauté. Elle me confie par la suite qu'elle a réussi à se créer une place en s'associant avec d'autres personnes qui sont nées et ont grandi au Québec et qui ont développé une manière de travailler qui est similaire à la sienne. D'un autre côté, Lamia relate le bras de fer qu'elle doit mener à chaque fois qu'elle veut entreprendre des activités que son père ne considère pas comme destinées aux femmes. Ainsi, les jeunes femmes revendiquent la culture parentale, mais dénoncent également «*à mi-voix, les vexations qui accompagnent la réception de l'héritage familial* » (Souilmas, 2003, p. 89).

Gupta et Ferguson (1997) soulignent que les identités ne sont pas toujours librement choisies mais qu'elles sont souvent déterminées par des rapports de pouvoir. Selon eux, l'expérience de résistance serait particulièrement présente lorsque l'identité est

continuellement contestée et reformulée. Les auteurs soulignent que la durabilité et la stabilité de l'identité varient et ne doivent pas être considérées comme acquises.

À la lumière de ces affirmations, je considère que l'identification des participantes n'échappe pas aux rapports de pouvoir, notamment à la domination culturelle dans laquelle elles baignent. Ainsi, j'établis un autre parallèle avec la recherche de Souilamas (2003) qui inscrit également les négociations qu'opèrent les jeunes femmes au sein de rapports de pouvoir. La sociologue française explique en des termes élégants que ces femmes opèrent «*des constructions opposées, combinées et hiérarchisées de leurs appartenances culturelles*» qui s'insèrent au sein d'une «*géométrie variable*» où il est «*moins question de confrontation entre culture allogène et indigène*» que de «*dissymétrie entre les deux*» (p.44). Ainsi, la culture arabo-musulmane orientalisée, caricaturée, réifiée et objectivée est assignée à une position «*subalterne*» et «*dominée*» (p. 57). Ceci pourrait expliquer le clivage qui transparait à certains moments dans le discours des participantes. À titre d'exemple, à de nombreuses occasions, les jeunes femmes qui se définissaient comme Québécoises et aussi d'origine autre, parlaient plus tard des Québécois en utilisant le «*eux*» et des Tunisiens ou des arabes et/ou musulmans en employant le «*nous*» (Aya, Haïfa, Myriam, Inès, Lamia). A priori, ceci peut paraître contradictoire en vertu du mélange hybride qu'elles revendiquent, mais aussi de la distanciation parfois véhémente qu'elles établissent vis-à-vis de la culture d'origine des parents. Néanmoins, en considérant cette hybridité comme processuelle (Bhabha, 2007), s'ajustant avec les rapports de pouvoir que les jeunes femmes gèrent en simultanément, cette supposée contradiction s'avère plutôt une tension constamment négociée.

Ces jeunes femmes demeurent néanmoins «*destinataires d'injonctions paradoxales émanant des parents comme des acteurs de l'intégration* [ici la majorité Québécoise]. Apparemment opposées ou en concurrence, ces injonctions convergent et se font écho dans leur contenu et leurs objectifs normatifs » (Souilamas, 2003, p.25). À travers le tiers-espace de Bhabha, ce lieu d'échange interne, les filles laissent interagir et s'affronter toutes les formes de discours hégémoniques qui se présentent à elles. En empruntant encore les termes de Souilamas (2003), les filles affrontent «*ces injonctions ambivalentes*» qui entretiennent

l'illusion « *d'un dilemme inéluctable* » et tentent ainsi de briser ce schéma aliénant en balisant des « *voies alternatives* » (p.25).

L'hybridité est ainsi un processus toujours en construction et en négociation et non un état de fait établi, encore moins une finalité en soi. Elle ouvre le champ des possibles et donne la liberté au sujet hybride, en l'occurrence les participantes à ma recherche, de se positionner dans un tiers-espace dans lequel elles réussissent à s'extirper des binarités et subvertir les catégories. En se considérant différentes et autres, à mi-chemin entre le «eux» et le «nous», elles se munissent d'une différence positive et non stigmatisée, qui transgresse la norme collective.

Néanmoins, en raison des rapports de domination culturelle dans lesquels s'inscrit l'expérience des participantes, et en prenant en considération la prise de distance qu'établissent ces filles avec la culture de leurs parents, je me demande si leur attachement et leur identification parfois clivés envers celle-ci, aux dépens de la culture québécoise, aurait plutôt une dimension solidaire et s'inscrirait ainsi dans une temporalité politique et sociale particulière. Ainsi, ça serait aussi pour résister aux différents débats qui secouent le Québec depuis 2007 et qui placent la culture arabo-musulmane sous le feu des projecteurs, que les jeunes filles s'attacheraient plus intensément à la culture des parents.

Ceci résonne avec la recherche conduite en 2007 par le Pew Research Center (citée dans Mishra et Shirazi, 2010) et qui révèle que, de manière générale, les jeunes états-uniens ont commencé à revendiquer davantage leur identité musulmane à la suite des attentats du 11 septembre et de la vague de discrimination qui s'en est suivie. Dans le même sens, Erik Erikson (cité dans Strandbu, 2005) a constaté que la discrimination doit être prise en considération afin de comprendre comment les jeunes de minorités forment leur identité. Il explique ainsi que chaque composante identitaire deviendrait centrale lorsqu'elle est menacée. En se positionnant dans un espace hybride où elles sont porteuses d'une identité imprégnée de la culture subordonnée (arabo-musulmane), mais aussi de la culture occidentale (dominante), les participantes revendiqueraient davantage la composante arabo-musulmane afin de délégitimer sa subordination.

Transformer le stigmaté en fierté

Je vais être fière de parler plus qu'une langue....et si moi je vais dans ce pays là, je sais qu'il y a du monde qui vont m'abriter chez eux...tsé...juste voir ça sous la perspective de la fierté, et non de la honte. [...] Je suis née comme ça et je vais l'accepter, et je vais en être fière.

(Bohra)

Le mot « fierté » a souvent été prononcé par les jeunes femmes durant les entrevues. Elles veulent être fières de qui elles sont : fières de leurs origines arabes, fières de leur religion, fières de l'apport de la culture québécoise à leur identité, fières de leur hybridité et de leur singularité. C'est donc une stratégie qu'emploient les filles afin de reprendre le contrôle sur la stigmatisation dont elles sont l'objet. Hall (1997) considère cette stratégie comme une manière de construire une image positive à partir d'une image négative, similaire au slogan «*Black is beautiful*» adopté par les Noirs aux États-Unis. Toutefois, ce n'est pas uniquement l'identité singulière des jeunes femmes qui est sujet à une forme de mépris, c'est également le cas du voile qu'elles portent sur la tête.

Les participantes déclarent résister à la stigmatisation de multiples façons. Aya, qui porte le voile depuis une année, explique « *qu'elle n'a pas de freinage à cause du voile* ». En oubliant la stigmatisation dont il fait l'objet, elle ne prête pas attention à la manière dont il est perçu par son environnement. Salma considère aussi le voile «*comme des cheveux*» et pense que lorsqu'elle n'est pas complexée par son voile, autrement dit, lorsqu'elle ne vit pas le voile en tant qu'un stigmaté, elle déconstruit également cette stigmatisation aux yeux de ceux qui l'entourent. D'autres filles, comme Leila et Zeina, semblent vivre le voile comme un stigmaté mais décident de se protéger contre les attitudes discriminantes et tentent de ne pas s'en imprégner. Chaque femme résiste ainsi à la stigmatisation à sa manière. Néanmoins, elles ont en commun de revendiquer le voile et de s'engager à différents niveaux pour déconstruire les stéréotypes dont il est l'objet. Avant de me pencher sur ce militantisme de tous les jours entrepris par les participantes, je vais m'attarder sur la réappropriation intéressante qu'entreprennent ces femmes hybrides de leur voile et qui déstabilisent l'ensemble des représentations orientalistes à leur sujet.

Même si les significations qu'elles lui attribuent sont diverses et multiples, en raison du contexte social discriminant, certaines semblent avoir mis de l'avant une connotation militante et résistante à leurs foulards²⁹. Ainsi, le voile ne serait pas par défaut un moyen de résistance pour les jeunes filles, la plupart souligne plutôt la dimension spirituelle qu'il leur permet de renforcer et d'entretenir à travers une attitude et apparence pudiques. Elles ont également été nombreuses à mettre de l'avant une dimension protectrice, dans le mesure où le voile les protégerait des regards et des attitudes intrusives et déplacées. Toutefois, les participantes ont également mis en évidence un aspect résistant au voile et qui semble imprégner leur discours particulièrement lorsqu'il s'agit du débat autour de la charte.

Nombreux sont les chercheurs qui mettent l'emphase sur l'évolution de signification du voile dans les contextes de diaspora, des significations différentes qu'il acquiert et qui se distinguent de celles relayées au Moyen-Orient (Bouzar, 2004, Mishra & Shiraz 2010, Ruby, 2006). Par ailleurs, Mishra et Shirazi (2010) se réfèrent à l'expérience de Jasmin Zine une chercheuse féministe, anti-raciste, Canadienne et musulmane qui a décidé de porter le voile. Elles citent ses propos dans les termes suivants :

«[Wearing the veil was] an informed and strategic move, an act that «ruptures the stereotypes of Muslim women as voiceless and politically immature». She further explained how the wearing of the hijab serves as a form of identity for her: « *I therefore use the hijab as a situationally specific symbol that allows me to navigate within particular spaces and terrains in ways that suit my particular personal and political imperatives* » (Zine, citée dans Mishra & Shirazi, p.193)

Les études postcoloniales ont déjà mis l'emphase sur la dimension résistante du voile qui aurait commencé depuis la période impérialiste, surtout française. Ainsi, selon Abouddrar (2014), c'est bien la période de colonisation qui aurait transformé le voile traditionnel en «*symbole féminin de l'Islam* » (p. 69). Il avance que le voile, ayant une place mineure en

²⁹ Je prends en considération la critique de Bilge qui avance que « *Les courants actuels qui parlent au nom des femmes semblent ignorer volontairement les raisons les plus courantes présentées par les femmes musulmanes à propos de leur port du voile qui seraient la piété, la vertu, la modestie et l'obéissance à une divinité. Ces courants ne prennent pas en compte la place de la spiritualité et de la dévotion religieuse dans la vie des femmes* (Bilge, 2010a) ». Je prends en compte ces dimensions. Néanmoins, l'aspect résistant a été particulièrement présent chez mes participantes. Elles n'ont pas toujours porté le voile pour résister, mais durant les débats autour de la charte leur voile a pris acquis une dimension résistante.

Islam, était dans les sociétés traditionnelles un simple instrument traditionnel de coercition, qui aurait accédé au statut de symbole avec la période de la colonisation, l'immigration économique et l'impérialisme américain. Yegenoglu (1998) relaie aussi les témoignages de Frantz Fanon sur la colonisation algérienne. Celui-ci remarquait que la volonté de conquérir la terre algérienne s'était projetée sur le corps de la femme algérienne. Le colonisateur désirait ainsi contrôler l'algérienne en «*allant la chercher chez elle, derrière son voile, là où elle est gardée loin du regard*». Selon Fanon, la résistance algérienne aurait été symbolisée par le voile des femmes perçu par le colonisateur comme un obstacle empêchant le contrôle visuel. Dès lors, conquérir la femme algérienne équivalait la conquête du territoire algérien. En incarnant le conflit, les femmes seraient devenues malgré elles les gardiennes, non seulement des valeurs traditionnelles, mais également de l'identité nationale. Cette identité aurait surgi suite à la stratégie française de combattre le nationalisme en dévoilant les femmes algériennes afin de les «libérer» à travers l'éducation et les pousser vers un mode de vie Européanisé (Woodhull, 1991).

Frantz Fanon témoigne de la réappropriation qu'on fait des femmes algériennes de leur voile, qu'elles auraient transformé en un outil de résistance et comme une 'technique de camouflage' afin de transporter les armes (Bhabha, 2007). Ce que les Français considéraient donc comme une oppression des femmes, qui les confinaient à l'espace privé de leurs maisons, se serait transformé en une affirmation de leur subjectivité et de leur agentivité. En commentant ce témoignage de Fanon, Bhabha (2007) renchérit : «*le voile qui assurait autrefois la frontière de la maison-les limites de la femme- masque à présent la femme dans son activité révolutionnaire, reliant la ville arabe au quartier français, transgressant la frontière familiale et coloniale*» (p. 117).

Certaines Algériennes non-voilées auraient également décidé de remettre le voile afin de démontrer leur opposition à la prétention française d'avoir libéré les femmes d'elles-mêmes et de leur culture opprimante (Yegenoglu, 1998). Le voile serait donc devenu l'incorporation d'une résistance envers l'occupant, évoluant ainsi d'un rôle religieux et traditionnel vers un rôle subversif. Les femmes algériennes auraient parodié la représentation orientaliste du voile en le transformant en une force politique, affirmative de soi et de leur pouvoir.

En se basant sur cette histoire de représentations colonialistes du voile, Jasser (2006) considère la récente résurgence du voile dans le monde arabo-musulman comme étant une des nombreuses tentatives de réparation des identités endommagées par les décennies de dictature nationale et d'hostilité occidentale.

Même si les participantes ne vivent pas une période de colonisation proprement dite, elles semblent tout de même s'approprier le voile d'une manière qui s'apparente à celle des Algériennes sous l'occupation française. La domination culturelle, la stigmatisation et la discrimination qui s'en sont suivies, ont poussé Bochra à définir l'acte de porter le voile comme « un acte de révolte », ainsi qu'« une façon de résister » au projet de la charte. Le voile qu'elle portait pour des raisons diverses s'est transformé, comme l'a expliqué Abouddrar (2014) en un «symbole» qui exprime l'appartenance de la jeune femme à une «origine autre» et à l'Islam, transformant du même coup la femme musulmane en une «militante» qui lutte pour se faire accepter.

De plus, plusieurs auteurs mettent l'emphase sur la manière dont l'islamophobie, le néocolonialisme s'exprimant sous une forme de domination culturelle, la patriarchie, ainsi que la condition de minorité religieuse se croisent dans le discours des musulmanes en général (Mishra & Shirazi, 2010 ; Khan, 2002). Souilamas (2003) explique que les jeunes femmes issues de familles immigrantes en France «s'adosent aux trois faces de leur identité : jeune, femme, descendante d'immigrés » (p.46). L'auteure avance que «sur chaque face de cette identité triangulaire s'applique, comme un fil opacifiant, une forme de domination qui les enferme dans une exclusion aux manifestations mouvantes mais néanmoins pesantes» (Souilamas, 2003, p. 46). Pour les participantes, il transparait dans leur expérience que leur résistance se joue également à travers leur situation de femme, portant le voile et porteuse d'une identité multiple. Ceci s'exprime par ailleurs à différents moments de leurs témoignages, à l'instar de Salma qui déclare qu'« un homme ne me dira pas quoi faire, qu'il soit un homme blanc, arabe ou machin [...]». De plus, Mona et Bochra ont expliqué comment elles sont constamment critiquées en raison de leurs choix vestimentaires considérés comme «trop moulants» et pas suffisamment «islamiques», ainsi que leurs voiles trop colorés et «stylés». Tout comme c'est le cas avec leurs appartenances identitaires à propos du voile, les participantes semblent faire face à différents discours hégémoniques, dont le discours patriarcal contre lequel elles disent se battre et résister. Elles sont dans une œuvre de

déconstruction et de résistance face aux discours normatifs et aux manifestations de la domination qu'elles refusent de subir. Elles gèrent et négocient les discours et représentations autour de leurs choix identitaires, mais également celles des musulmans qui demeurent mitigés dans leur compréhension du voile féminin. Ainsi, Mona explique que son choix de sortir parfois sans le voile est un moment de rébellion où elle défie tous ceux qui n'acceptent pas sa façon de porter et de s'approprier le voile.

Toutefois, certaines des participantes semblent quand même adopter certaines dimensions du même discours patriarcal qu'elles critiquent et qui place le corps féminin au cœur d'une rhétorique disciplinant le corps féminin et lui intimant la modestie. Ce qui est particulier, c'est que les participantes inscrivent également cette modestie au cœur d'une résistance contre un autre discours hégémonique, mais qui est relié à l'industrie de la beauté, disciplinant également le corps féminin avec une injonction différente, soit celle de se montrer et de correspondre ainsi à un idéal-type. Ainsi certaines des participantes détournent le discours patriarcal de la modestie et lui attribuent une teinte tantôt militante, tantôt spirituelle. Elles se le réapproprient et se déclarent maitresses de cette décision de se voiler.

5.2 La mise en spectacle du voile : les femmes voilées, célèbres malgré elles ?

Plusieurs jeunes femmes ont témoigné de cette impression qu'elles avaient d'être constamment observées et d'avoir ainsi à rendre compte de leur apparence et de leurs comportements. La plupart infère cette sur-visibilité au voile qu'elles portent et qui les rendraient les cibles de regards intrusifs. Amiraux (2014) établit un parallèle intéressant entre cette visibilité des femmes musulmanes portant le voile et la visibilité médiatique entourant les célébrités. Elle cite la définition qu'accorde Heinich à la visibilité et qui est « *la capacité d'être vu par autrui, propriété objective des personnes, très inégalement distribuée selon le capital de visibilité* » (Amiraux, 2014, p.87). Elle considère, par ailleurs, que les musulmanes portant le voile font l'objet d'une « fixation », faisant en sorte que : « *Tout le monde sait à quoi ressemble un foulard [...] (les femmes) sont immédiatement reconnues, indépendamment du contexte de leur apparition, et reconnaissables, quand bien même ni vous ni moi [...] n'avons croisé de femmes portant un foulard en bas de chez nous* » (Amiraux, 2014, p.87). Selon l'auteure, ceci est principalement dû à la médiatisation du voile et des femmes qui le

portent, faisant en sorte que plusieurs entretiennent avec les femmes voilées une «*relation médiatisée et une expérience vécue par procuration*» (*ibid.*), de la même façon qu'entretiennent des fans avec leurs stars de la pop ou du cinéma. Ainsi au Québec, et à travers le débat autour du projet de la charte, le voile est devenu un thème récurrent au point où plusieurs Québécois pourraient avoir une idée de ce que c'est que le voile, s'y opposer ou le tolérer, et ce sans avoir rencontré de femmes qui le portent. Un profil de la musulmane voilée est généralement relayé et, à travers les représentations véhiculées, tous peuvent inférer des expériences de domination qu'elles auraient pu vivre. Comme l'explique Lamia, elle se sent obligée de garder le sourire en tout temps et de ne pas confirmer les stéréotypes auxquelles elle est associée.

De plus, comme le montrent les témoignages des participantes, les regards qui les suivent sont loin d'être motivés par une admiration pour la femme portant le voile. Selon l'expérience de certaines, ils s'accompagnent plutôt d'attitudes discriminatoires. Ainsi, cette sur-visibilité qu'elles vivent est loin d'être une source de valorisation pour les jeunes femmes, ces dernières la perçoivent plutôt comme une menace amenant certaines participantes, comme Inès et Zeina, enceintes durant le débat sur le projet de charte, à éviter de sortir seules. Myriam me confiait également qu'il lui est arrivé, au cœur du débat autour du projet de la charte, de ne sortir de chez elle que pour aller à l'école afin d'éviter les regards qui la suivent partout. Amiraux (2014) explique ce paradoxe par la figure de célébrité anti-modèle qu'incarne la femme voilée qui devient ainsi un exemple à ne pas suivre, et ce contrairement aux célébrités dont on expose les talents et les performances. Les femmes voilées seraient devenues célèbres en raison de la «*prohibition*» dont leur apparence a fait l'objet (Amiraux, 2014). Selon l'auteure :

« les célébrités sont dans une certaine mesure protagonistes des circuits de la médiatisation qui construisent leur image publique (et leur assurent des revenus), il en est tout autrement des femmes voilées qui restent anonymes et extérieures au processus de médiatisation qui les engage pourtant à leur corps défendant. Cette visibilité et le commérage qui s'ensuit se font à l'insu des femmes voilées, à partir de ce qui constitue leur piété et leur intimité» (p. 87).

Dans le cas des participantes à ma recherche, cette visibilité semble d'ailleurs se limiter à une visibilité de spectacle, ce que qualifie Amiraux (2014) de fixation ou encore «*d'obsession visuelle*» favorisé par le «*commérage*» qui renforce cette obsession et en fixe les

représentations. Elle l'assimile à de la *scopophilie*, le plaisir ou l'amour de regarder, jusqu'à la destruction des sujets concernés. Ceci résonne particulièrement avec le témoignage de Bochra qui associe son expérience à celle d'une « bête de cirque ». Ce parallèle est révélateur de toute la dimension de spectacle où la jeune femme se sentait assujettie aux questions, aux remarques désobligeantes et même à la peur et l'angoisse de ceux qui l'abordent. Le fait de porter le voile, la transforme en un sujet public qu'il est autorisé d'aborder en tout temps et même d'harcéler. Assia exprimait également ce sentiment d'être « sous le feu des projecteurs » autant par les Québécois non musulmans que par sa communauté pour qui elle devient malgré elle une représentante. Comme expliqué dans l'analyse, cette idée de représentation est par défaut imposée par les jeunes femmes, mais certaines s'y engagent avec plaisir afin de briser les stéréotypes.

Voirol (2005) rappelle d'ailleurs que la scène de visibilité médiatisée est « traversée par des rapports de pouvoir », et comme elle peut permettre aux individus de sortir de l'invisibilité, elle peut également les y condamner. Or, les jeunes musulmanes sont à la fois visibles et invisibles à travers les médias. D'abord, elles y sont présentées comme un tout homogène et leur appartenance québécoise est rarement mise de l'avant. Ensuite, comme l'expriment les jeunes femmes, elles sont souvent décrites à travers un discours médiatique qui les caricature. Elles sont ainsi visibles dans la mesure où on les voit et on entend parler d'elles, mais invisibles puisqu'on ne les connaît qu'à travers le voile qu'elles portent – et les représentations orientalistes qui s'y accompagnent – sans avoir forcément accès à leurs expériences et encore moins à leur singularité. Mona l'exprime également lorsqu'elle explique que son voile « *bouffe tout le reste* », qu'elle y devient réduite, et que même les journalistes qui souhaitent l'interviewer orientent toutes leurs questions vers le voile. Ainsi, à force d'être trop visible à travers le voile, sa subjectivité de femme et de citoyenne québécoise s'en trouve complètement éclipsée. Amiraux (2014) explique ainsi que :

«La présence sociale des foulards devient alors une chose publique dont le capital de visibilité se construit comme inversement proportionnel à la reconnaissance publique et politique de celles qui le portent [...] à la différence des stars et autres personnages dotés du capital de visibilité dont parle N. Heinrich, les foulards et par extension les femmes qui les portent possèdent un capital de visibilité exclusivement négativement connoté» (p.88)

L'auteure souligne que dans les démocraties libérales, la visibilité est directement associée à la question de la participation citoyenne et de la reconnaissance. Elle préfigure en effet la possibilité de se doter d'une « voix ». Accéder aux lieux de la visibilité, c'est aussi parvenir à se faire une place sur les scènes publiques et politiques et rendre possible l'évaluation par autrui et donc la reconnaissance. Néanmoins, Brighenti (2010) soulignait déjà que la visibilité n'entraîne pas nécessairement de reconnaissance. Ceci est encore très pertinent pour ce qui est du voile stigmatisé et de la visibilité médiatisée dont il fait l'objet. Ainsi, certaines femmes se retrouvent dans un processus de recherche de visibilité dans l'objectif de rendre surtout visible leur subjectivité et ainsi « invisibiliser » progressivement leur voile. Lamia expliquait ainsi qu'en manifestant souvent avec des Québécois, ceux-ci en viennent à découvrir qu'il y a une personne derrière ce voile, qui est porteuse d'opinions et de valeurs. Rita expliquait aussi qu'en s'engageant et créant des occasions de co-présence avec des Occidentaux, avec le temps, ces derniers oublient son voile et ne prêtent attention qu'à sa personnalité et à ses compétences.

5.3 Citoyenneté revendiquée : porte-paroles et intermédiaires?

D'après Bouzar (2004), les jeunes musulmanes nées en France « rompent avec la «discrétion» à laquelle se sont soumis leurs parents » (p. 54). Par discrétion, l'auteure me fait penser à l'idée de 'politesse' qu'a développée Sayad (1999) et qu'on imposerait symboliquement aux enfants d'immigrants. Leur présence étant teintée par ce paradoxe d'être à la fois «invités» et «illégitimes», les immigrants reçoivent cet ordre de rester discrets par politesse envers ceux qui les accueillent. Sayad interprète ainsi toute tentative de se rendre visibles par les immigrants en France comme «une forme d'impolitesse» comparable à celle de l'invité qui serait trop bruyant chez son hôte. De plus, chaque délit qui est commis serait ainsi connoté par une double faute : la faute d'avoir commis le délit, mais aussi la faute d'être un illégitime qui, de surcroît, commet un délit.

Un parallèle peut être établi avec les témoignages des participantes en lien avec l'attitude «désengagée» et «passive» de leurs parents et de la «communauté» en général. Ce désengagement pourrait en effet être la manifestation d'une «discrétion coupable». En ne se

sentant pas chez eux, ils ne se sentiraient pas concernés par les enjeux en cours, et préféreraient rester invisibles³⁰.

Comme expliqué plus tôt, ces jeunes femmes nées au Québec se distancient de l'attitude de plusieurs personnes dites première génération, et non seulement elles brisent l'injonction à la politesse, mais tentent activement de se créer une place dans la société québécoise. C'est dans ce cadre que s'inscrirait d'ailleurs ce rôle de porte-parole que certaines acceptent et revendiquent. Ainsi, une des façons de faire entendre leurs voix a été pour certaines des participantes de se considérer comme des porte-parole et ambassadrices de leur religion, des musulmans et des femmes voilées plus spécifiquement. Le porte-parole est généralement un orateur qui donne voix aux revendications d'un collectif que ses prises de parole publiques participent à unir et renforcer (Morris & Brown, 2013). Cet orateur est donc tout à la fois celui qui unit un collectif autour et par la création d'un discours et celui qui le présente au monde extérieur. Cette double facette est en résonance avec la proposition de Cooren (2010) selon qui le porte-parole représente mais aussi présentifie, en rendant littéralement visible et présent, son groupe aux yeux de tous.

Les jeunes musulmanes qui portent le voile sont loin d'être des porte-parole officielles mandatées par un groupe. Néanmoins, leur apparence de femmes musulmanes voilées ainsi que le contexte social qui discrimine leur foi et la culture de leurs parents les amènent à épouser ce rôle.

Plus tôt dans la théorisation, j'ai cité Göle (2003) qui souligne que le voile en Occident serait devenu le symbole d'un mouvement islamique, et que les femmes voilées contribueraient à alimenter ce mouvement volontairement ou pas. À cet effet, on pourrait interpréter les critiques que certaines participantes ont reçues quant à leurs vêtements qui ne seraient pas «cohérents» avec leur voile, qu'il y aurait un 'imaginaire collectif musulman' quant à ce que devrait être un voile musulman. Certaines jeunes femmes seraient donc dans une posture ambivalente, où en même temps qu'elles détournent le «voile symbole», qu'elles se l'approprient différemment et en perturbent la signification, elles se considèrent aussi

³⁰ Exception faite des enjeux qui les concernent directement comme le projet de la charte.

comme des porte-parole musulmanes.

Les manifestations de ce rôle sont diverses. Certaines décident de le pratiquer en cherchant les situations de co-présence afin de se faire connaître et faire connaître par extension ce qu'une femme musulmane peut être. D'autres sont plutôt porte-parole à travers les prises de parole publique (à travers le web ou la télé). Et d'autres encore sont des ambassadrices silencieuses de leur religion, où elles la font connaître à travers leur attitude dans les lieux publics. L'implication au niveau politique serait d'ailleurs une forme de revendication non seulement de la citoyenneté québécoise, mais également de l'appartenance identitaire. Lamia l'exprime particulièrement lorsqu'elle relate les débats continuels avec ses parents avec des propos tels que *«je suis née ici...je suis autant Québécoise que eux»* ou encore *«Du moment qu'on habite ici, c'est aussi notre pays et il faut prendre part à l'engagement»*.

Pottier (1993) qui s'est intéressée très tôt aux maghrébines de 2^e génération en France, s'est intéressée tout particulièrement à l'engagement associatif et au militantisme de certaines d'entre elles. L'auteure a vu en ces femmes ce qu'elle a appelé des *«intermédiaires culturelles»*. Elle a repris ce terme à Fabre (cité dans Pottier 1993) qui considère comme intermédiaires culturels ceux qui *«parviennent à ouvrir des passages, à construire des médiations entre les deux ensembles culturels»* (p. 41). Ces individus auraient pour rôle de faire le lien en *«chevauchant les frontières, en gérant les crises et en construisant des ponts entre des ensembles socio-culturels différents»*.

Un parallèle pourrait être établi entre ce rôle « d'intermédiaire culturel » et celui de « porte-parole » que les participantes semblent endosser. Ainsi, Dish (2008) explique que le rôle du porte-parole est central, puisque c'est celui qui, grâce à son discours, laisse une impression de crédibilité et d'authenticité, qui est capable d'entreprendre des alliances et de s'engager dans des négociations afin de transmettre l'idée que lui et ses mandataires défendent. En essayant de briser les stéréotypes, en se faisant connaître afin de donner une idée différente de leur religion et en s'impliquant pour créer une place pour elles et pour celles qui leurs ressemblent, les jeunes filles semblent être un pont entre la culture des parents et la société québécoise. Étant elles-mêmes à mi-chemin entre ces deux appartenances, elles tentent de les concilier au niveau identitaire, mais également concrètement sur le terrain.

De plus, dans une des premières études s'intéressant à l'implication politique des jeunes de 2^e et 3^e génération en France, Lapeyronnie (1987) constate que ces jeunes ne sont pas seulement les objets passifs d'un problème, ils manifestent une vitalité importante et tentent de s'imposer comme interlocuteurs du système politique. Selon l'auteur, le racisme dont ils font l'objet donne aux jeunes français d'origine immigrée la capacité de retourner les principes de la domination qu'ils subissent et d'en appeler à des valeurs universelles contre la société. Ainsi, « *la discrimination et le racisme vécus quotidiennement sont focalisés par un événement en un moment et un endroit uniques qui favorisent le sentiment d'unité et la mobilisation* » (Lapeyronnie, 1987, p. 303). Dans le cas des jeunes participantes à ma recherche, cette solidarité que plusieurs d'entre elles ont vécue s'est cristallisée autour du projet de charte qui à lui seul résumait la discrimination qu'elles pouvaient vivre régulièrement et, particulièrement, les représentations qu'on faisait d'elles dans les médias. En paraphrasant Lapeyronnie (1987) c'est bien leur intégration à la société québécoise qui fournit à ces jeunes les ressources nécessaires à la mobilisation. Je pense ainsi à l'anecdote racontée par Salma à propos de la manifestation à laquelle elle a participé avec le Collectif Québécois contre l'Islamophobie. Salma soulignait que pour elle il était important d'avoir des slogans percutants, contextualisés et ayant une connotation québécoise, afin d'interpeller un plus grand nombre de personnes parmi la population. Contrairement aux organisateurs, la jeune fille avait conscience de l'attitude qu'il fallait adopter afin de ne pas servir de clichés aux médias qui pourraient s'en servir pour caricaturer la mobilisation.

Non seulement la mobilisation sociale témoignerait ainsi d'une certaine intégration à la société québécoise, puisque ces jeunes se sentent en droit d'afficher leur indignation et militer pour leurs droits (s'inscrivant dans une démarche différente de celle de leurs parents), mais le fait qu'elles soient issues de cette société les amènerait à adapter leur mobilisation en mettant en pratique leur réappropriation de la culture dominante.

5.4 Une lutte pour l'estime sociale

Tout comme le suggérait Honneth, la lutte pour la reconnaissance des participantes semble être le produit du déni et du mépris social qu'elles vivent en société, qui les vise au niveau personnel mais qui englobe également la culture et/ou la religion auxquelles elles

s'identifient. Ainsi la lutte au sein de laquelle s'engagent les jeunes femmes de 2^e génération dépasse la 'guérison' de leur propre subjectivité – tel que proposé par Taylor - et vise de manière plus globale à défendre ceux qui partagent le même stigmate qu'elles. D'ailleurs, certaines vont même jusqu'à suggérer que leur implication est également une marque de solidarité envers d'autres minorités qui partagent le vécu stigmatisé. Taylor et Honneth suggéraient que le vécu d'un déni de reconnaissance engendrerait une subjectivité altérée. D'après mes constats, certaines jeunes femmes à l'instar de Leila et Zeina semblent en effet souffrir du poids de ce mépris qui se manifeste souvent sous la forme d'attitudes hostiles et discriminatoires. D'un autre côté Inès semble plutôt vouloir résister au stigmate et s'en protéger en entamant un dur exercice de 'détachement' de son identification québécoise et de 'consolidation' de son attachement envers la culture des parents. En se considérant comme étrangère au Québec, elle donnerait ainsi un sens au mépris et au rejet qu'elle vit.

D'autres jeunes femmes comme Mona, Bochra, Salma, Haïfa et Lamia, bien qu'elle vivent mal l'expérience de mépris, choisissent plutôt de lutter activement en revendiquant leur deux stigmates : le voile et l'identification hybride.

Par ailleurs, la nature intersubjective du processus de reconnaissance se manifeste dans les rencontres positives que certaines des participantes font régulièrement et qui grâce au respect et à la considération partagée, donnent à chacune une bouffée d'espoir qui renforce son engagement et sa lutte. C'est donc avec fierté que les jeunes femmes racontent les rencontres qu'elles ont avec des Québécois non musulmans qui les écoutent, échangent avec elles et partagent une expérience de reconnaissance réciproque. Par ailleurs, cette reconnaissance semble être vécue de manière optimale dans les milieux accueillant la diversité. Bien que ces endroits soient des lieux de rencontre entre différentes cultures, ces rencontres se font dans une curiosité bienveillante et accueillante. Chaque différence y est valorisée et est considérée comme un atout. Ces espaces de diversité sont donc des espaces d'épanouissement où l'identification multiple des jeunes femmes est reconnue et acceptée.

De plus, je constate à travers les témoignages des participantes qu'elles mettent surtout l'emphase sur la reconnaissance de leur identité. Même si la reconnaissance économique est importante pour les participantes – notamment quand Haïfa exprime son inquiétude face aux obstacles qu'elle devrait franchir afin d'accéder à un emploi – elle est plutôt présentée comme

une conséquence directe de la reconnaissance identitaire. Ceci peut s'expliquer notamment par leur statut d'étudiantes (ou de récemment diplômées) minimisant les occasions de se confronter aux difficultés d'accès au monde du travail. Il faut par ailleurs noter, comme le rappelle Haïfa, que ce n'est pas uniquement l'accès à un emploi qui est préoccupant, mais également le plafond de verre qu'elles devront probablement percer, en tant que femmes et en tant que musulmanes portant le voile, afin d'évoluer dans leurs emplois.

Aussi, comme vu plus tôt, l'hybridité marque l'ensemble de l'expérience des participantes et traverse la lutte singulière pour la reconnaissance qui se manifeste autant par l'appropriation du voile et de son utilisation comme un outil de résistance que par la revendication d'une identité multiple qui brise les polarités établies. Cette expérience de lutte pour la reconnaissance dans laquelle sont engagées les jeunes femmes me semble également en être une contre la « double absence ». Ce terme a été utilisé par Sayad (1999) afin de décrire l'expérience d'absence physique que vivent les émigrants en quittant leur pays d'origine et qui, avec le temps, est doublée d'une absence « spirituelle » qu'ils vivent en tant qu'immigrants dans un pays d'accueil qui ne les reconnaît pas. Cette double absence pourrait être le vécu des parents des participantes mais pourrait également devenir celle des jeunes de 2^e générations. Bien qu'ils soient déjà complètement absents du pays d'origine, ils ont néanmoins une présence qui est ancrée au Québec. Leur lutte semble ainsi en être une pour refuser leur « absentéisation » et consolider activement leur présence.

Toutefois, comme vu précédemment, certaines participantes, comme Zeina et Inès, choisissent, du moins au moment où j'ai recueilli leurs témoignages, de renoncer à leur identification de Québécoises, et résistent individuellement au stigmatisme en se laissant convaincre qu'elles pourraient se créer une présence dans le pays d'origine. Ces différents constats m'amènent à me poser la question : les débats de société qui marginalisent les jeunes québécoises de 2^e génération et les obligent à choisir entre leur appartenance québécoise d'un côté, et leur appartenance autre, ne risqueraient pas plutôt de polariser leurs appartenances et mettre en péril leur richesse identitaire ?

Ma recherche en a été une d'exploration, puisqu'il n'y a pas eu d'études précédentes au Québec s'intéressant au vécu des jeunes femmes portant le voile et de 2^e génération. Elle ne me permet donc pas de répondre à cette question, toutefois plus de recherche sur ce thème permettraient probablement d'y amener d'autres éclaircissements.

5.5 Retour critique sur le terme '2^e génération'

Enfin, j'aimerais conclure par un retour sur l'utilisation du terme «2^e génération», et ce en raison de la critique qu'en fait Souilamas (2003) et que j'ai découvert vers la fin de mon processus de recherche. En effet, pour la sociologue française, les appellations 'deuxième génération' et 'jeunes issus de l'immigration' seraient problématiques parce qu'elles contribueraient à un procédé d'altérisation à travers les mots, érigeant des frontières et confrontant les individus à leur altérité. D'après Souilamas, ces termes laisseraient entendre que l'immigration serait un état de fait éternel qui s'appliquerait même aux individus qui ne l'ont pas vécue. D'un côté, le terme «2^e génération» témoignerait d'une fixation sur la rupture migratoire, laissant croire que l'histoire a débuté à l'arrivée des parents au Québec, et omet complètement l'histoire familiale pré-migratoire. D'un autre côté, selon Souilamas (2003), l'appellation «jeunes issus de l'immigration» associerait les jeunes à « *un processus abstrait, sans visage ni émotion, [...] elle les livre(raient) à une mémoire vidée, à une antériorité désincarnée, (à) l'immigration (leur) monstrueuse génitrice* » (page 43).

Dans ses propres travaux, la sociologue aborde les Françaises d'origine maghrébine à travers le terme «beurettes», mais ne propose pas d'autres termes englobants et alternatifs qui ne seraient pas aussi connotées que ceux cités précédemment.

Gallant (2008) désapprouve à son tour l'attribution d'appartenance culturelle à des individus en s'appuyant simplement sur des caractéristiques perceptibles de leur parcours (avoir migré ou avoir des parents qui ont migré), de leur apparence, et non en vertu de leur autodéfinition. De ma part, bien que j'aie utilisé ce terme uniquement pour dénommer ces jeunes femmes je suis consciente de la «non-reconnaissance» qu'il pourrait éventuellement impliquer. Néanmoins, les participantes à ma recherche n'ont pas témoigné de gêne particulière vis à vis de ce mot, d'autres comme Mona l'ont même repris dans leurs témoignages.

J'aimerais toutefois préciser, que sans prétendre à une identité ou expérience commune des jeunes de 2^e génération, à travers l'analyse de mes entrevues j'ai noté un vécu partagé entre

ces femmes et qui les amènent d'elles mêmes à se distinguer – et parfois même se distancier – des autres immigrants de «1^e génération». C'est pour cette raison que j'ai décidé de maintenir l'appellation de «2^e génération» dans le cadre de cette recherche. Je demeure toutefois d'avis que son usage dans des recherches futures mériterait de plus amples réflexions.

6 Bibliographie

- Abouddrar, B. N. (2014). *Comment le voile est devenu musulman*. Paris: Flammarion.
- Abu-Lughod, L. (2006). The Muslim Woman. *Eurozine*. Available at [http:// www. eurozine. com](http://www.eurozine.com).
- Ait Ben Lmadani, F. ; Moujoud, N. (2012) « *Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ?* », *Mouvements*, 2012/4 n° 72, p. 11-21. DOI : 10.3917/mouv.072.0011
- Afshar, H (2008) *Can I see your hair? Choice, agency and attitudes: the dilemma of faith and feminism for Muslim women who cover*, *Ethnic and Racial Studies*, 31:2, 411-427, DOI: [10.1080/01419870701710930](https://doi.org/10.1080/01419870701710930)
- Alcoff, L. M. (2005). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford University Press, USA
- Amiriaux, V. (2014). Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté. *Sociologie*, 5(1), 81–95. <http://doi.org/10.3917/socio.051.0081>
- Antonius, R. (2008). Islam in Quebec: The complexities of a process of racialized. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 11–28.
- Asal, H. (2014). Islamophobie: la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. *Sociologie*, 5(1), 13-29.
- Asselin, M. E. (2003). Insider research: Issues to consider when doing qualitative research in your own setting. *Journal for Nurses in Staff Development*, 19(2), 99-103
- Benelli, N.; Hertz, E.; Delphy, C.; Hamel, C.; Roux, P.; Falquet, J. (2006) «*De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme*», *Nouvelles Questions Féministes*, 25(1), pp. 4-11
- Ben Salem, M.; Gauthier, F. (2011) «*Téléprédication et port du voile en Tunisie*», *Social Compass*, 58(3), pp. 323-330. DOI: [10.1177/0037768611412136](https://doi.org/10.1177/0037768611412136)
- Bernasconi, R. (2000). The invisibility of racial minorities in the public realm of appearances. In RACE, Bernasconi, R. (eds). pp 284- 299. Malden, Massachussets : Blackwell Publishers

- Bertaux, D. (2010). *Le récit de vie*. 3e éd. Paris, Armand Colin.
- Berten, A. (2001). Axel Honneth, ~~La lutte pour la reconnaissance~~. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch. *Revue Philosophique de Louvain*, 99(1), 135–139.
- Bilge, S. (2012) *Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of 'Crisis of Reasonable Accommodations'*. *Journal of intercultural studies*. Vol. 33, No. 3, June 2012, pp. 303_318 [doi:10.1080/07256868.2012.673473](https://doi.org/10.1080/07256868.2012.673473)
- Bilge, S. (2010a) “Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women”, *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, no. 1, pp. 9-28.
- Bilge, S. (2010b) « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi » : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté », *Sociologie et Sociétés*, vol. 42, no. 1, pp. 197-226.
- Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture: une théorie postcoloniale*. Payot.
- Bhabha, H. K., & Rutherford, J. (2006). Le tiers-espace. *Multitudes*, 26(3), 95-107
- Blais, M.; Martineau, S (2006) *L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes*. *Recherches Qualitatives*. 26(2) pp :1-18
- Bouchard, G., & Taylor, C. (2008). *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation: rapport abrégé*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Bouzar, D. (2004). *Françaises et musulmanes entre réappropriation et remise en question des normes*. Dans « Le foulard islamique en question » (Dir Balibar, E. & Nordmann, C.). Éditions Amsterdam : Paris.
- Brighenti, A. M. (2010). *Visibility in Social Theory and Social Research*. Palgrave Macmillan.
- Browne, K. (2005). Snowball sampling: using social networks to research non-heterosexual women. *International Journal of Social Research Methodology*, 8(1), 47-60.

- Brunet, R. (2013). Fadela Amara : "Le voile est un outil d'oppression des femmes". Lien disponible sur http://www.france-amerique.com/articles/2013/05/23/fadela_amara_le_voile_est_un_outil_d_oppression_d_es_femmes.html
- Chakraborti, N., & Zempi, I. (2012). The veil under attack Gendered dimensions of Islamophobic victimization. *International Review of Victimology*, 18(3), 269–284. doi:10.1177/0269758012446983
- Clarcy-Smith, J. (2006) «*Le regard colonial : Islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française 1830-1962*», *Nouvelles Questions Féministes*. 25(1), pp. 25-40. Retrieved on <http://www.jstor.org/stable/40620339>
- Cooren, F. (2013). *Manière de faire parler : Interaction et ventriloquie*. Paris : Le Bord de l'Eau
- Courtel, Y (2008) « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 82/1 | 2008, mis en ligne le 05 octobre 2012, consulté le 13 juin 2014. URL : <http://rsr.revues.org/622> ; DOI : 10.4000/rsr.622
- Crul, M., & Vermeulen, H. (2003). The Second Generation in Europe. *International Migration Review*, 37(4), 965–986. doi:10.1111/j.1747-7379.2003.tb00166.x
- Dallaire, C. et Roma, J. (2003). « Entre la langue et la culture, l'identité francophone des jeunes en milieu minoritaire au Canada. Bilan des recherches », (pp. 30-46). Dans R. Allard (dir.) *Actes du colloque pancanadien sur la recherche en éducation en milieu francophone minoritaire : Bilan et prospectives*. Moncton, NB : Association canadienne d'éducation de langue française (ACELF) et Centre de recherche et de développement en éducation (CRDE), Université de Moncton
- Demazière, D. (2003) *Matériels qualitatifs et perspective longitudinale. La temporalité des parcours professionnels saisis par les entretiens biographiques*. 10^{es} journées d'études Céreq – Lasmas-IdL, Caen, 21, 22, et 23 mai 2003 «les données longitudinales dans l'analyse du marché du travail». pp.75-89
- Desgagné, S. (2005). *Récits exemplaires de pratique enseignante : analyse typologique*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Disch (2008) Representation as 'Spokespersonship': Bruno Latour's Political Theory, Parallax,

- 14:3, 88-100, DOI: 10.1080/13534640802159161
- Djavann, C. (2003). *Bas les voiles*. Gallimard: Paris.
- Dubar, C. (2010) *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation*. Presses universitaires de France : Paris.
- Dwyer, S. C., & Buckle, J. L. (2009). The Space Between: On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(1), 54–63.
- Eid, P. (2007). *Being Arab: Ethnic and Religious Identity Building Among Second Generation Youth in Montreal*. McGill-Queen's Press - MQUP.
- El-Geledi, S.; Bourhis, R. Y.; (2012) Testing the impact of the Islamic veil on intergroup attitudes and host community acculturation orientations toward Arab Muslims. *International Journal of Intercultural Relations*. 36(1), pp. 694-706. DOI: 10.1016/j.ijintrel.2012.03.006
- El Guindi, F. (1999). *Veil: modesty, privacy and resistance, Dress, body, culture* (pp. 99-102). Oxford: Berg.
- England, K. V.L. (1994) Getting Personal : Reflexivity, Positionality, and Feminist Research. *The Professional Geographer*, 46 (1), 80-89
- Faure, S. ; Mouillard, S. (2015) «Islamophobie», mot de l'époque ou mal du siècle ?, *Libération*, disponible sur http://www.liberation.fr/societe/2015/04/26/islamophobie-mot-de-l-epoqueou-mal-du-siecle_1269628
- Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? reconnaissance et redistribution*. Paris: Éd. la Découverte.
- Fraser, N. (2003). Social justice in the Age of Identity politics. Dans Fraser, N & Honneth, A (dir), *Redistribution Or Recognition?: A Political-philosophical Exchange*. Verso.
- Gallant, N. (2008). Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération. *Canadian Ethnic Studies*, 40(2), 35–60. doi:10.1353/ces.2010.0019
- Geadah, Y. (1996) *Femmes voilées: intégrismes démasqués*. VLB: Montréal.
- Gervais, L. (2014) *Débat sur la laïcité: Dalila Awada poursuit Louise Mailloux* <http://www.ledevoir.com/societe/education/407479/debat-sur-la-laicite-dalila-awada-poursuit-louise-mailloux> .
- Giraud, Michel. 1987. *Mythes et stratégies de la « double identité »*. L'homme et la société.

- Numéro spécial « La mode des identités », dir. René Gallissot, 83: 59-67.
- Goffman, E. (1975) *Stigmate*. Les éditions de minuit: Paris.
- Gohier, C. (2004). De la démarcation entre critères d'ordre scientifique et d'ordre éthique en recherche interprétative. *Recherches qualitatives*, 24(1), 3-17.
- Göle, N. (2002). Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries. *Public Culture*, 14(1), 173–190.
- Göle, N. (2011a). The public visibility of Islam and European politics of resentment: The minarets-mosques debate. *Philosophy & Social Criticism*, 37(4), 383–392. doi:10.1177/0191453711398773
- Göle, N. (2011b). *Islam in Europe: The Lure of Fundamentalism and the Allure of Cosmopolitanism* (1st edition.). Princeton, N.J: Markus Wiener Publishers.
- Göle, N. (2013). La visibilité disruptive de l'islam dans l'espace public européen : enjeux politiques, questions théoriques. *Cahiers Sens public*, n° 15-16(1), 165–184.
- Guenif- Souilamas, N. (2003). *Des beurettes*. Hachette littératures: Paris.
- Guignon, S., Morissette, J., (2006), Quand les acteurs mettent en mots leur expérience, *Recherches qualitatives*, 26(2), pp. 19-38.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). Culture, Power, Place: Ethnography at the end of an Era. In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. p. 1-29. Duke University Press: Durham
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. SAGE Publications.
- Hannem, S, & Bruckert, C. (2012) *In Stigma Revisited*. University of Ottawa Press: Ottawa.
- Honneth, A (2000) « *La lutte pour la reconnaissance* », Éd. du Cerf : Paris.
- Honneth, A. (2003). Social justice in the Age of Identity politics. Dans Fraser, N & Honneth, A (dir), *Redistribution Or Recognition?: A Political-philosophical Exchange*. Verso.
- Honneth, A. (2004). Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la « reconnaissance ». *Revue du MAUSS*, n° 23(1), 137–151. doi:10.3917/rdm.023.0137
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris: Vers une nouvelle Théorie critique*. Éd. La Découverte: Paris.
- Honneth, A.; et al (2009) «10. Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance», in

- Revue Mouvements, Pensées critiques, la Découverte «Poche/ Sciences humaines et sociales», p. 171- 182
- Jacobsen, C. M. (2009). De l'immigrant au citoyen : la production de « musulmans norvégiens » ? *Ethnologie française*, Vol. 39(2), 229–239. doi:10.3917/ethn.092.0229
- Jasser, G. (2006). Voile qui dévoile intégrisme, sexisme et racisme. *Nouvelles questions féministes*, 76-93.
- Johns, A. (2014). Muslim Young People Online: “Acts of Citizenship” in Socially Networked Spaces. *Social Inclusion*, 2(2), 71-82.
- Khosravi (2012) White masks/ Muslim Names: immigrants and name-changing in Sweden. *Race Class*, 53(1). P-65-80
- Kian, A. (2010) « Introduction : genre et perspectives post/dé-coloniales », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 17 | 2010, mis en ligne le 01 janvier 2012, Consulté le 05 mai 2015. URL : <http://cedref.revues.org/603>
- Khan, S. (2002). *Aversion and desire: Negotiating Muslim female identity in the diaspora*. Canadian Scholars' Press.
- La Presse Canadienne (2013). Charte des valeurs – Bernard Drainville a déposé son projet de loi, *Le Devoir*, disponible sur <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392020/le-projet-de-charte-des-valeurs-est-depose>
- Lafortune, G., & Kanouté, F. (2007). Vécu identitaire d'élèves de 1 et de 2 générations d'origine haïtienne. *Revue de l'Université de Moncton*, 38(2), 33. doi:10.7202/038490ar
- Lapeyronnie, D. (1987). Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine. *Revue Française de Sociologie*, 28(2), 287–318. <http://doi.org/10.2307/3321679>
- Laservot, T. (2009) Le voile musulman au Québec: vers une nouvelle arabo-francophonie?, *Contemporary French and Francophone Studies*, 13(3). p. 321-329
DOI: 10.1080/17409290902938727
- Lefebvre, S., & Triki-Yamani, A. (2011). Jeunes adultes immigrants de deuxième génération. Dynamiques ethnoreligieuses et identitaires. *Canadian Ethnic Studies*, 43(3), 183–211. doi:10.1353/ces.2011.0043
- Lewis, R., (1999), «*On Veiling, Vision and Voyage : Cross-Cultural Dressing and Narratives*

- of Identity*», Dans Lewis, R. & Mills, S. (dir.) *Feminist Postcolonial Theory*, (2003) (pp. 520-541). Edinburgh : Edinburgh University Press
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset.
- Malkki, L. H. (1977). The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. In *Culture, Power, Place: Explorations in critical anthropology* (Eds Gupta, A. & Ferguson, J.). p. 52-74. Duke university Press: Durham
- Mamadouh, V., van der Wusten, H. (2014) «*Ceci n'est pas un parti*» : *le véhicule fantôme de l'anti-islamisme de Geert Wilders*, dans Giblin, B., «L'extrême droite en Europe». Paris : Éditions La Découverte.
- Major & O'Brien (2005) The social psychology of stigma. *Annual Review of Psychology* 56(1). p 393-421
- Maykut, P. S., & Morehouse, R. E. (1994). *Beginning qualitative research: A philosophic and practical guide* (Vol. 6). Psychology Press.
- McAndrew , Marie . 2010. "Immigration and Diversity in Quebec's Schools: An Assessment". In *Quebec Questions: Quebec Studies for the Twenty-First Century*, Edited by: Rudy , J. , Gervail , S. and Kirky , C. 287–304. Oxford: Oxford University Press.
- Mecheri, Hervé-Frédéric. 1984. *Les jeunes immigrés maghrébins de la deuxième génération et/ou La quête de l'identité*. Collection « Migrations et changements ». n° 3. Paris : L'Harmattan et C.I.E.M.I.
- Meintel, D., & Kahn, E. (2005). De génération en génération: Identités et projets identitaires de Montréalais de la « deuxième génération ». *Ethnologies*, 27(1), 131. doi:10.7202/014025ar
- Meintel, D. (1992). L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée. *Sociologie et Sociétés*, 24(2), 73. doi:10.7202/001493ar
- Mercier, E. (2013) *Ni hypersexualisées ni voilées ! Tensions et enjeux croisés dans les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile «islamique» au Québec* (Doctorat, Université de Montréal, Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/2981/browse;jsessionid=370EC0C660FF88D48F9626B0D120A26B?value=Mercier%2C+%C3%89lisabeth&type=author>
- Mernissi, F. (1991). *Women and Islam: An historical and theological inquiry*. South Asia Books.

- Meunier, D. (2010). Emotional encounter: Researching young people's intimate spaces in their information & communication technology practices. *Emotion, Space and Society*, 3(1), 36-39.
- Miller, C., T. & Kaiser, C. R (2001), A Theoretical Perspective on Coping With Stigma. *Journal of Social Issues*, 57(1), pp. 73-92
- Mishra, S., & Shirazi, F. (2010). Hybrid identities: American Muslim women speak. *Gender, Place & Culture*, 17(2), 191–209. <http://doi.org/10.1080/09663691003600306>
- Morris, C. E., Brown, S. E. (2001) Readings on the rhetorics of social protest. Nanaimo : Strata Press
- Mossière, G. (2010). Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec: jeux et enjeux de médiation et de différenciation. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 245-270.
- Mukamurera, J., Lacourse, F., & Couturier, Y. (2006). Des avancées en analyse qualitative: pour une transparence et une systématisation des pratiques. *Recherches qualitatives*, 26(1), 110-138.
- Nader, L. (1991), « Orientalism, Occidentalism and the Control of Women », *Cultural Dynamics*, II (3).
- Nils, F., & Rimé, B. (2003). L'interview. *Les méthodes des sciences humaines*, 165-185.
- Noiriel, G. (2007) «*À quoi sert l'identité nationale*». Marseille : Agone
- Paillé, P. (2006). *La méthodologie qualitative: postures de recherche et travail de terrain*. A. Colin.
- Paillé, P.; Mucchielli, A. (2003) *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215-242. doi:10.2307/4153097
- Pieterse, J. N. (2001). Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition. *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), 219–245. doi:10.1177/026327640101800211
- Pottier, C. (1993). La «fabrication» sociale de médiateurs culturels: le cas de jeunes filles d'origine maghrébine. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 9(3), 177–

191. <http://doi.org/10.3406/remi.1993.1375>
- RCI (2013) Charte des valeurs québécoises : Regard d'immigrants en région, <http://www.rcinet.ca/fr/2014/03/28/charte-des-valeurs-quebecoises-regard-dimmigrants-en-region/>
- Radio-Canada (2013a) Charte des valeurs : l'égalité homme-femme avant tout. <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2013/09/04/007-marais-quebec-egalite-homme-femme-bilan-an-un.shtml>
- Radio-Canada (2013b) Ottawa courtise les immigrants échaudés par la Charte des valeurs québécoises <http://ici.radio-canada.ca/regions/ottawa/2013/10/28/009-politique-immigration-ottawa-chartre-valeurs.shtml>
- Reitz, J., G. & Zhang, Y. (2011) National and Urban Contexts for the integration of the Second Generation in the United States and Canada. dans Waters, M., Neillands, R., & Alba, R. (dir), *The Next Generation: Immigrant Youth in a Comparative Perspective* (p.207-228). New York: New York University Press.
- Renahy, N., & Sorignet, P. E. (2006). L'ethnographe et ses appartenances. *La méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain, Paris, A. Colin*, 9-32.
- Rose, P. (1985). *Writing on women: Essays in a renaissance*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Roux, P. ; Gianettoni, L. ; Perrin, C. (2006) «Féminisme et racisme : Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard», *Nouvelles Questions Féministes*. 25(1), pp.84-106. Retrieved on <http://www.jstor.org/stable/40620342>
- Ruby, T. (2006) Listening to the voices of hijab. *Women's Studies International Forum*. 29(1)pp. 54-66. doi:10.1016/j.wsif.2005.10.006
- Said, E. (1979). *Orientalism*. 1978. *New York: Vintage, 1994*.
- Savoie-Zajc, L. (2000). La recherche qualitative/interprétative en éducation. *Introduction à la recherche en éducation*, 2, 171-198.
- Sayad, A. (1999) «Immigration et pensée d'État». *Actes de la recherche en sciences sociales*. 129(1). pp 5-14 doi :10.3406/arss.199.3299
- Sauvayre, R. (2013). *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*. Dunod : Paris.

- Schwartz, O. (1990). Le baroque des biographies. *Cahiers de philosophie*, 10, 173-183.
- Seymour, M. (2008) De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs. Montréal : Éditions Boréal
- Simard, M. (2007) Pratiques novatrices des jeunes d'origine immigrée dans les régions du Québec. Dans «La 2e génération issue de l'immigration : Une comparaison France-Québec». Dir. Potvin, M. ; Eid, P. ; Venel, N. pp. 103-116. Athéna : Outrement.
- Shepard, T. (2004) «La bataille du voile» pendant la guerre. In *Le Foulard Islamique en questions* (Eds. Nordmann, C.) pp. 134-141. Éditions Amsterdam: Paris.
- Spurk (2011) De la reconnaissance à l'insignifiance. Dans Aubert, N., Haroche, C. (éds). *Les tyrannies de la visibilité. : Etre visible pour exister ?* Toulouse: Erès.
- Strandbu, Å. (2005). Identity, embodied culture and physical exercise Stories from Muslim girls in Oslo with immigrant backgrounds. *Young*, 13(1), 27–45. doi:10.1177/1103308805048751
- Taylor, C. (1994). Multiculturalisme: différence et démocratie. [Paris]: Flammarion.
- Ternikar, F. (2009). Hijab and the Abrahamic Traditions: A Comparative Analysis of the Muslim Veil. *Sociology Compass*, 3(5), 754–763. <http://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00237.x>
- TVA Nouvelles (2013), Une menace à l'immigration francophone? <http://tvanouvelles.ca/lcn/infos/national/archives/2013/09/20130912-184400.html>
- Vatz Laaroussi, M. (2008). «Du Maghreb au Québec : accommodements et stratégies». *Travail, genre et sociétés*, N° 20(2), 47–65. doi:10.3917/tgs.020.00
- Voirol, O. (2005). Les luttes pour la visibilité. *Réseaux*, n° 129-130(1), 89–89. doi:10.3917/res.129.0089
- Voirol, O. (2009). «Luttes pour la reconnaissance», in Olivier Fillieule et al., *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Presses de Sciences Po «Références» , 326–334.
- Waters, M., Neillands, R., & Alba, R. (2011). (2011) National and Urban Contexts for the integration of the Second Generation in the United States and Canada. dans Waters, M., Neillands, R., & Alba, R. (dir), *The Next Generation: Immigrant Youth in a Comparative Perspective (p.1-30)*. New York: New York University Press.
- Wieviorka, M. (2008). L'intégration : un concept en difficulté. *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 125(2), 221–240. doi:10.3917/cis.125.0221

- Woodhull, W., (1991) «Unveiling Algeria», Dans Lewis, R. & Mills, S. (dir.) *Feminist Postcolonial Theory*, (2003) (pp. 567-585). Edinburgh : Edinburgh University Press
- Yegenoglu, M., (1998), «*Veiled Fantasies : Cultural and Sexual Difference in the Discourse of Orientalism*», Dans Lewis, R. & Mills, S. (dir.) *Feminist Postcolonial Theory*, (2003) (pp. 542-566). Edinburgh : Edinburgh University Press
- Zappi, S. (2004). Cachez ce voile que la république ne saurait voir... *Mouvements*, n° 31(1), 86–89. doi:10.3917/mouv.031.0086

Annexe I : Guide des entretiens

Informations générales

Âge :

Profession/ domaine d'étude :

Pays d'origine des parents :

Identité hybride

- Comment les parents sont-ils venus au Canada (lui demander de raconter le processus migratoire- Famille- installation au QC- relation avec les Québécois)
- Comment s'est déroulé son parcours scolaire- sa relation avec ses pairs?
- Comment se définit-elle ?

Le voile comme stigmat

- Processus ayant mené au port du voile.
- Que représente le foulard pour elle ?
- Comment a-t-elle vécu le débat sur les signes religieux ?

La lutte pour la reconnaissance

- Sa participation au débat sur la charte des valeurs (A-t-elle participé au débat d'une quelconque manière? Si oui, lui demander de me raconter.)
- Qu'est-ce qui l'a amenée à participer ?

Annexe II : Illustrations

Figure I



Source : Radio-Canada (2012) Des milliers de voix contre la charte des valeurs

Figure II



Source : Tunisiadaily (2012) Montréal, manifestation contre l'interdiction des signes religieux