

Université de Montréal

**« Retourne en Arabie ! » : expériences de l'islamophobie et de l'altérisation au quotidien.  
Une étude de cas sur des jeunes Québécoises musulmanes**

par

Raphaëlle Corbeil

Département de sociologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maîtrise  
ès Science (M.Sc.) en sociologie

Mai 2017

© Raphaëlle Corbeil, 2017

## Résumé

Ce mémoire vise à comprendre l'expérience de l'islamophobie et de l'altérisation dans le quotidien des jeunes Québécoises musulmanes issues de l'immigration et ayant grandi au Québec. De l'école primaire au milieu du travail, des insultes dans la rue aux regards de méfiance dans le métro, l'expérience de l'islamophobie prend plusieurs déclinaisons et se déploie dans différents contextes. À travers le concept de *everyday racism* (racisme quotidien) théorisé par Philomena Essed (1991) et suivant sa méthodologie détaillée, j'ai cherché à comprendre l'étendue de l'expérience de l'islamophobie et de l'altérisation vécue par des Québécoises musulmanes. J'ai mené sept entrevues semi dirigés sur le mode du récit de vie avec des jeunes femmes âgées entre 23 et 32 ans ayant grandi au Québec et poursuivant des études universitaires (ou récemment graduées). Six d'entre elles portent le foulard (hijab).

**Mots-clés** : Islamophobie – Racisme systémique – Immigration – Discriminations – Violence genrée – Féminisme – Intersectionnalité

## **Abstract**

This thesis aims to understand the everyday islamophobia experienced by young Muslim women raised in Quebec, Canada. From children discovering their otherness through the eyes of other kids to colleagues making racist « jokes », from being insulted in the street by a stranger to subtle looks of fear in the Montreal metro, islamophobia is part of these women's daily life. To understand this complex phenomenon, I used the concept of Everyday Racism theorized by Philomena Essed (1991). Following her methodology, I conducted 7 semi structured interviews with young women who identify as Muslims, between the age of 23 and 32, who grew up in Quebec and pursuing university degrees (or have recently graduated). Six of them are wearing the hijab.

**Keywords :** Islamophobia – Everyday racism – Immigration – Discriminations – Gendered violence – Feminism – Intersectionality

## Remerciements

Je tiens d'abord à remercier ma directrice, la professeure Valérie Amiraux, pour ses relectures et ses conseils. Je voudrais aussi remercier la professeure Sirma Bilge, dont les enseignements m'ont ouvert des fenêtres de compréhension sur le monde qui ont inspiré ma recherche. Merci aussi à Geneviève Meaney, technicienne de gestion des dossiers étudiants pour son aide.

Ensuite, je tiens à remercier mes ami-es et collègues du département de sociologie pour leurs conseils, recommandations et camaraderie. Merci à mes camarades du Comité Femmes et Sociologies pour cette belle aventure. Remerciements particuliers à mes ami-es et jeunes chercheur-es Fanny Gravel-Patry, Julien Voyer et Alexandra Martin pour leurs nombreux conseils, relectures, commentaires, échanges inspirants et soutiens. Merci de m'avoir encouragée jusqu'à la fin. Merci également à ma mère et ma famille.

Enfin, je tiens à remercier chaleureusement les jeunes femmes inspirantes qui ont accepté de participer à ma recherche. Vous m'avez confié généreusement vos expériences marquantes, dont des épreuves difficiles. Vos témoignages riches forment le cœur de ce mémoire. Merci pour votre confiance.

## Table des matières

Résumé .....	i
Abstract .....	ii
Remerciements .....	iii
Introduction .....	0
<b>CHAPITRE 1. Introduction à la recherche sur l’islamophobie et cheminement théorique...</b>	<b>8</b>
<b>A. Histoire du mot « islamophobie » .....</b>	<b>8</b>
<b>B. Les approches de l’islamophobie comme objet de recherche.....</b>	<b>12</b>
1. L’islamophobie comme « idéologie raciste » .....	12
2. Un processus de racialisation / altérisation.....	14
3. Perspective historique postcoloniale.....	18
4. Perspective géographique globale .....	23
5. Les questions de genre et de sexualité .....	25
<b>CHAPITRE 2. Le racisme quotidien comme objet d’études .....</b>	<b>31</b>
<b>A. La sociologie du racisme .....</b>	<b>32</b>
1. Racisme biologique ou scientifique.....	32
2. Racisme « culturel » ou « différentialiste » .....	33
3. Racisme structurel et discrimination systémique.....	35
<b>B. <i>Everyday racism</i> : le concept de Philomena Essed (1991).....</b>	<b>41</b>
1. Le racisme comme processus .....	41
2. L’intersectionnalité dans le travail de Essed.....	44
3. De l’importance du contexte.....	46
<b>C. Les « micro-agressions » et l’approche psychosociale .....</b>	<b>48</b>
<b>CHAPITRE 3. Démarche méthodologique .....</b>	<b>52</b>
<b>A. Construction de l’échantillon .....</b>	<b>52</b>
1. Femmes musulmanes et expérience de l’islamophobie.....	53
2. La « deuxième génération » issue de l’immigration.....	54
3. Les études universitaires et vivre à Montréal .....	55
4. Engagement .....	56
5. Présentation des répondantes .....	57
<b>B. Réflexions sur la construction des données qualitatives .....</b>	<b>58</b>
1. L’impossible neutralité .....	58
2. La relation de l’entretien : lorsque la chercheuse est blanche et non musulmane .....	58
<b>C. Étudier le racisme en partant des témoignages des personnes racisées .....</b>	<b>64</b>
1. L’expérience comme concept et comme méthode d’enquête en quatre dimensions.....	65
2. Analyser les récits du racisme : la grille de Essed.....	65
3. Analyser les témoignages rapportés dans mes entrevues .....	68
4. Le tableau d’analyse pour cette recherche .....	70
<b>CHAPITRE 4. Rendre compte de l’expérience de l’islamophobie par les récits de celles qui l’éprouvent .....</b>	<b>77</b>
<b>A. Les dimensions expérientielles de l’islamophobie quotidienne .....</b>	<b>78</b>
1. Les expériences directes .....	78
2. Les expériences par procuration indirectes.....	85
3. Les expériences par procuration médiées .....	86
4. « Pourquoi est-ce qu’on doit endurer ça ? » : les expériences cognitives. ....	90
<b>B. Observer les scénarios de l’islamophobie.....</b>	<b>95</b>

1. Les sites de manifestation de l'islamophobie .....	96
2. Les moments de l'islamophobie : l'influence de l'actualité ou quand l'islamophobie atteint des « seuils épidémiques » .....	109
3. Les dynamiques de pouvoir : oppression, opposition, répression .....	113
<b>Conclusion.....</b>	<b>116</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>124</b>
<b>Annexe .....</b>	<b>0</b>
<b>Formulaire d'information et de consentement.....</b>	<b>0</b>

## Introduction

L'islam et les musulmans ont été au cœur de nombreuses controverses ces dernières années, au point qu'ils sont devenus, au Québec et ailleurs, les « figures de l'altérité » et l'incarnation par excellence de la menace (Geisser 2003 ; Amiraux 2004 ; Modood 2005 ; Antonius 2008, 6 ; Hajjat et Mohammed 2013). On assiste partout à une surenchère de discours hostiles à leur endroit dans les espaces politique, médiatique et culturel. Depuis le 11 septembre 2001, le sujet du terrorisme islamique, présenté comme le nouvel ennemi à abattre, est de toutes les campagnes politiques en Occident. L'islam et ses manifestations visibles (le foulard porté par les femmes, les prières, les mosquées) font l'objet d'une véritable obsession politique et médiatique, et « déclenchent des sentiments contradictoires de la part des opinions publiques non musulmanes, partagées entre peur et fascination, crainte et envoûtement, méfiance et tolérance » (Amiraux 2004, 18). Parallèlement, les tentatives de contrôle et d'invisibilisation des pratiques musulmanes se multiplient : en 2004 la France interdit le port du voile en tant que signe religieux dans les écoles, en 2009 les Suisses votent massivement contre la construction de nouveaux minarets, en 2013-14 le gouvernement du Québec propose une loi pour interdire le port des signes religieux dits ostentatoires dans la fonction publique. En janvier 2017, le nouveau président des États-Unis Donald Trump signait un décret restreignant l'entrée des ressortissants de sept pays à majorité musulmane. On assiste globalement à une augmentation alarmante des discriminations qui se déclinent de différentes façons, par exemple par effet de l'application de lois ou de débats publics autour de projets de loi, ou bien sous la forme de petites attaques haineuses dans la vie quotidienne, parfois jusqu'à des crimes violents.

Le 29 janvier 2017, le Québécois Alexandre Bissonnette tuait six personnes dans le Centre culturel islamique de Québec au moment de la prière. Au lendemain de cet attentat meurtrier, comment nier la réalité de l'existence d'une islamophobie grimpe au Québec ? Depuis déjà plusieurs années, des membres des communautés musulmanes sonnent l'alarme à propos de la montée des gestes haineux à leur endroit : mosquées vandalisées, femmes agressées dans la rue, menaces de mort sur les réseaux sociaux, et tant d'autres. Durant l'automne 2013, le gouvernement du Parti Québécois de Pauline Marois lançait son projet de « Charte des valeurs québécoises », se voulant une réponse à la controverse des accommodements

raisonnables jamais réglée à leurs yeux, et visant à interdire aux employés de l'État le port de signe religieux dits « ostentatoires »<sup>1</sup>. Durant cette période marquée par de vifs débats publics dans l'actualité, le Collectif québécois contre l'islamophobie et le Conseil musulman de Montréal relevaient une forte augmentation des actes islamophobes. En l'espace d'un mois, soit entre le 15 septembre et le 15 octobre 2013 (au moment où le débat battait son plein), le Collectif recensait 117 plaintes sur son site web provenant de personnes disant avoir été victimes d'actes violents liés à leur appartenance religieuse, principalement des femmes voilées. À titre de comparaison, l'organisme n'en avait reçu que 25 entre le 1er janvier et le 31 juillet de la même année. Des femmes portant le voile ont en effet été insultées par des étrangers dans les transports en commun, certaines ont reçu des crachats au visage dans la rue, celles qui prenaient la parole dans l'espace public ont été cyberintimidées. L'obsession médiatique et politique sur l'islam et les musulmans ont de lourds impacts sur ses pratiquants et ses pratiquantes. En plus d'être bien documentés par des groupes issus de la société civile, ces gestes sont de plus en plus rapportés par les médias et des motions dénonçant l'islamophobie ont été maintenant adoptées aux deux paliers du gouvernement (provincial et fédéral)<sup>2</sup>. Ces mesures demeurent toutefois symboliques : aucune politique publique n'a été mise en place pour le moment.

En mai 2016, résultant d'une convergence des communautés racisées et autochtones, paraît une lettre ouverte de citoyens, signée aussi par des intellectuels, demandant la mise en place d'une Commission sur le racisme systémique. En septembre la même année, une pétition en ce sens est déposée à l'Assemblée nationale, avec 2662 signatures. Le 8 février cette année, à l'occasion du 10e anniversaire de la commission Bouchard-Taylor, la Coalition pour l'égalité et contre le racisme systémique a renouvelé sa demande d'une commission sur le racisme systémique. La présidente de Québec Inclusif Émilie Nicolas et membre de la coalition a alors déclaré qu'il était

---

<sup>1</sup> Le projet de loi 60 a été déposé le 7 novembre 2013 à l'Assemblée nationale sous le nom de « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement ». Plusieurs observateurs ont souligné le caractère discriminatoire de ce projet de loi, puisqu'il aurait des conséquences directes sur l'emploi des femmes portant le voile. Bien que ce projet ne soit plus d'actualité avec le changement de gouvernement, il plane encore comme une menace potentielle pour les femmes musulmanes.

<sup>2</sup> En 2015, la députée de Québec Solidaire Françoise David proposait la première motion visant à condamner l'islamophobie, laquelle a été adoptée à l'unanimité.



« temps d'écouter les personnes racisées elles-mêmes et non pas de parler d'elles, comme ce fut le cas lors de la commission Bouchard-Taylor »<sup>3</sup>.

La commission Bouchard-Taylor est partie de craintes en partie infondées de la majorité et amplifiées par les médias. Nous, on propose de parler de la réalité des personnes racisées. De mémoire, ça n'est jamais arrivé au Québec qu'on mette en priorité la réalité des personnes racisées, a-t-elle affirmé, en conférence de presse. La commission Bouchard-Taylor, ç'a été de parler de nous [les personnes racisées]. Là, on veut parler AVEC nous. (Émilie Nicolas, citée dans *Le Devoir* 2017).

La Coalition pour l'égalité et contre le racisme systémique inclut 65 organismes membres : la CSN, la Ligue des droits et libertés, le parti politique Québec Solidaire, le parti municipal Projet Montréal, en plus des jeunes libéraux du Québec, ce qui a mené le premier ministre Philippe Couillard à promettre une réflexion sérieuse sur les enjeux du racisme<sup>4</sup>.

Malgré une mobilisation grandissante dans la société civile, la recherche francophone québécoise accuse un certain retard sur ces enjeux. En outre, il existe beaucoup plus de recherches sur les discours islamophobes des dominants (membres des groupes majoritaires) que sur le vécu de ses victimes. Cherchant à combler des lacunes importantes dans les connaissances actuelles, ce mémoire se penche sur l'expérience de l'islamophobie quotidienne des jeunes femmes musulmanes ayant grandi au Québec. Il importe de réfléchir aux nombreuses formes de discriminations qu'elles subissent, comment cette expérience complexe traverse leur parcours de vie et comment elles vivent avec.

## **Être musulmane et grandir au Québec : l'expérience de l'altérisation dans son propre pays**

Les musulmans et musulmanes sont aujourd'hui nombreux et nombreuses à vivre au Québec et au Canada. Leur présence est toutefois relativement récente dans l'histoire de l'immigration canadienne. Jusqu'au milieu des années 1970, la majorité des migrants venant du Maghreb et du Moyen-Orient pour s'installer au Canada n'étaient pas musulmans (les immigrants maronites du Liban ainsi que les coptes d'Égypte étaient majoritaires) (Helly 2008). Puis, l'arrivée des

---

<sup>3</sup> Lise-Marie Gervais, « Québec pressé de tenir une commission sur le racisme systémique », *Le Devoir*, 9 février 2017. <http://bit.ly/2krZQF0>

<sup>4</sup> « Le processus annoncé s'apparente à l'exercice de consultation mené avec succès par l'Ontario durant l'été et l'automne 2016, lequel a conduit au dépôt d'un projet de législation antiracisme en mars 2017. Un récent précédent vécu par nos voisins laissant présager le succès de la démarche dans la Belle Province » signe Fabrice Vil dans les pages du Devoir le 14 avril 2017.

Égyptiens coptes décline, alors que celle des Libanais musulmans chiïtes augmente nettement lorsque la guerre civile éclate en 1976 (*Ibid.*). Dans les années 1980, les citoyens de plusieurs pays, dont le Liban, la Syrie, l'Irak, l'Iran, l'Inde et le Pakistan, rejoignent le Canada et forment de nouvelles minorités religieuses (Helly 2011.). Plusieurs événements précipitent ces départs en masse : outre la guerre civile au Liban, notons la révolution islamique iranienne de 1979, la prise de pouvoir de Saddam Hussein en Irak la même année, la guerre Iran-Irak en 1981 (Helly 2008.). Nombreux persécutés politiques, réfugiés membres de minorités, ou tout simplement des familles à la recherche d'un climat paisible pour leurs enfants, partent pour le Canada. Au cours de cette décennie, les parents des jeunes femmes interrogées pour cette recherche s'installent au Québec. Les parents de six des sept jeunes femmes que j'ai interrogées viennent du Liban et ont fui la guerre civile. L'autre jeune femme a un parcours familial un peu plus particulier : son père est parti d'Irak suite à l'arrivée au pouvoir de Saddam Hussein, il a travaillé en Iran comme ingénieur et c'est là qu'il rencontre sa femme. Les deux partent ensemble pour le Canada en 1989, à l'abri des tensions politiques.

Les sept femmes ayant participé à cette recherche ont grandi au Québec. Elles vivent toutes à Montréal, se considèrent Canadiennes et Québécoises, même si des anonymes leur font régulièrement savoir qu'elles sont « différentes » à leurs yeux. L'expérience de l'altérisation traverse tout leur parcours de vie au Québec. Une seule a fréquenté une école musulmane, ce qui l'a relativement protégée de ce type d'incidents. Les autres ont fréquenté des écoles québécoises et ont plus d'une anecdote à partager. En vieillissant, elles ont cumulé des expériences d'islamophobie et d'altérisation non seulement à l'école, mais aussi dans la rue et les transports en commun, dans le milieu du travail, en entrevue d'embauche, sur les médias sociaux, à l'université, etc. Elles sont devenues en quelque sorte, des « expertes » de l'islamophobie et peuvent détecter facilement les gestes même les plus subtils qui cherchent à les altérer, à les raciaiser.

### **L'islamophobie comme objet de recherche**

Il existe une pluralité d'approches théoriques pour comprendre l'islamophobie dans une perspective sociologique. Ce mémoire propose une étude exploratoire de l'expérience de l'islamophobie et de l'altérisation dans le quotidien des jeunes femmes musulmanes à Montréal à

partir d'une lentille conceptuelle issue des *critical race theories*. Le premier défi, tel que le souligne Asal, consiste à garder « une définition opérante de l'islamophobie comme objet sociologique » (Asal 2014, 14). La définition proposée par Hajjat et Mohammed dresse une synthèse de différentes approches (que je développerai dans le premier chapitre). Ces derniers définissent l'islamophobie comme un « processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques » (Hajjat et Mohammed 2013, 98). Il s'agit en outre « d'un phénomène global et "genré" parce que influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe » (Hajjat et Mohammed 2013, 98). Si l'analyse des représentations des musulmans dans les discours politiques et médiatiques reste pertinente, l'étude contemporaine de l'islamophobie ne peut se restreindre à la seule dimension symbolique (Hajjat et Mohammed 2013 ; Asal 2014). L'islamophobie est en effet un phénomène social qui se décline à plusieurs niveaux. Elle renvoie à une idéologie raciste/racialisante propagée par et dans les médias de masse<sup>5</sup>, qui se développe en même temps dans tous les espaces sociaux (discriminations à l'emploi, dans le logement, gestes haineux dans l'espace public, etc.), ce qui fait dire aux chercheurs que l'islamophobie est un « fait social total » (Hajjat et Mohammed 2013).

Une autre définition pointée en direction de mes objectifs de recherche, soit celle de Amiraux et Desrochers :

l'islamophobie est une matrice de racialisation des populations musulmanes qui opère historiquement par capillarité et à différentes échelles dans les sociétés démocratiques libérales non-musulmanes, notamment européennes et nord-américaines. Elle **s'incarne dans des interactions et se déploie dans des situations particulières** qui l'actualisent de façon différenciée, toujours en lien avec l'histoire et la culture nationales du lieu d'où elle opère. (Amiraux et Desrochers 2013).

Selon Amiraux et Desrochers, l'islamophobie « comporte trois dimensions interreliées, narrative (elle énonce), iconographique (elle s'incarne) et **expérientielles (elle se vit)** » (*Ibid*). C'est en somme sur sa dimension expérientielle que se concentre ma démarche.

---

<sup>5</sup> Il s'agit en effet d'un aspect important qui permet en plus d'étudier comment les médias ont le pouvoir de donner une légitimité à certains acteurs, et d'en invisibiliser d'autres, qui rejoint la perspective des *cultural studies* développée par Stuart Hall.

## Enquêter sur l'expérience de l'islamophobie et du racisme

Déjà en 1903, W.E.B. Du Bois soulignait que le racisme est d'abord une expérience :

À la vraie question : « quel effet ça fait d'être un problème ? », il est rare que je réponde un seul mot. Et pourtant, être un problème est une expérience bizarre – bizarre même pour quelqu'un qui n'a jamais été rien d'autre, sauf peut-être quand il était en bas âge [...] (2004 [1903]).

La question sociologique posée par Du Bois a inspiré des chercheuses qui ont développé la pensée intersectionnelle, émergeant du vécu et de l'organisation politique des *Black Feminists* (voir Collins et Bilge 2016, 67). Leurs travaux, comme ceux de Essed, ont à leur tour inspiré de nombreux sociologues contemporains. Suivant les théoriciennes de l'intersectionnalité, plusieurs recherches font maintenant valoir les témoignages des minoritaires comme une « source d'information privilégiée sur les processus de domination/subordination qui structurent l'ordre social » (Poiret 2005, 19). C'est le cas de François Dubet, Olivier Cousin, Sandrine Rui, et Éric Macé dans leur enquête sur l'expérience de la discrimination. Ce dernier ouvrage a fortement inspiré ma recherche :

« Pourquoi moi ? » se demandent les personnes discriminées. C'est là une question fondatrice parce qu'il existe toujours une grande distance entre les inégalités objectives et la manière dont les acteurs sociaux les perçoivent et, surtout, dont ils les jugent comme étant justes ou injustes. (Dubet *et al.* 2013, 10).

Ces auteur-es informent sur les différentes manières qu'ont les personnes discriminées de percevoir leur expérience :

[...] les uns peuvent penser que c'est anecdotique, voire « normal », les autres peuvent être tellement blessés par l'injure qui leur est faite qu'ils s'enfoncent dans une dépression ou dans une colère inépuisables. Les uns peuvent avoir vaguement honte de l'identité qui fonde leur discrimination ; au contraire, les autres peuvent revendiquer cette identité et en exiger la reconnaissance (*Ibid.*).

Suivant la démarche de ces chercheur-es, ce mémoire ne cherche pas à mesurer de manière détaillée l'islamophobie et ses causes au Québec : il s'intéresse à la manière dont l'islamophobie est perçue et vécue par les personnes qui les subissent, plus spécifiquement les femmes, dont l'existence est au cœur des débats politiques mais dont l'expérience est encore rarement prise en compte.

Il peut être délicat d'enquêter sur une expérience aussi complexe que l'islamophobie, surtout lorsque la chercheuse n'est ni musulmane ni racisée, qu'elle fait partie du groupe majoritaire francophone au Québec. Au fond, je pose la question de Du Bois aux femmes que j'interroge. « Qu'est-ce que ça fait d'être un problème ? » Il peut être hasardeux de poser une question aussi délicate à une personne que l'on vient de rencontrer. Pour ce faire, j'ai décidé de suivre la méthode développée par Philomena Essed dans son étude du racisme quotidien. *Understanding Everyday Racism* (1991) est un ouvrage phare dans la riche littérature des *critical race theories* anglo-saxonne. Reprenant les questions de Essed et suivant la définition de Amirault et Desrochers, je cherche à répondre à la question de recherche suivante : comment l'islamophobie est-elle vécue et perçue dans les situations quotidiennes ? Pour y répondre, j'explore aussi les aspects suivants : Dans quels types d'interactions et de situations se déploie l'islamophobie au Québec ? Quelles en sont les conséquences ? De quelles manières les musulmanes repèrent-elles les modes d'expressions de l'islamophobie ? Quelles connaissances ont-elles sur l'islamophobie et comment les ont-elles acquises ? Le cas échéant, comment se sont-elles engagées pour lutter contre ce phénomène ?

Cette façon d'étudier l'islamophobie s'appuie sur le concept de « everyday racism » (Essed 1991), qui permet de faire le lien entre les dimensions idéologiques du racisme et les situations routinières de la vie quotidienne. Pour reprendre les mots de l'auteure :

Such an approach requires an interdisciplinary framework. Therefore, I try to combine daily experiences of individuals with a more structural account of racism within a theoretical framework that integrates developments in such disciplines as macro- and microsociology, social psychology, discourse analysis, race relations theory, and women's studies (Essed 1991).

Le premier chapitre dressera un bilan de la recherche sur l'islamophobie, en reprenant la typologie proposée par Hajjat et Mohammed (2013). C'est de cette revue de littérature qu'ont émergé mes premières questions de recherche. Dans le deuxième chapitre, je développerai l'approche théorique retenue, soit la sociologie du racisme et plus précisément l'étude du racisme quotidien à partir du cadre conceptuel de Essed (*Everyday Racism*, 1991). J'examinerai la pertinence de cette approche au regard de ma recherche sur l'expérience de l'islamophobie quotidienne. Le troisième chapitre présente ma démarche méthodologique, reprenant les grilles d'analyse de Essed. Je présenterai aussi les caractéristiques de mon échantillon, soit des jeunes femmes musulmanes issues de l'immigration, ayant grandi au Québec et vivant à Montréal, et

ayant des études universitaires. Il s'agit d'un échantillon relativement homogène. Six femmes (sur sept) ont des parents libanais, elles sont toutes éduquées (niveau universitaire) et sont toutes minimalement engagées socialement. Une seule ne porte pas le voile. Cette étude ne prétend pas à la représentativité statistique, mais cherche plutôt à situer et analyser qualitativement le vécu de ces québécoises musulmanes et engagées. Le dernier chapitre permet de plonger dans le cœur du sujet, soit l'expérience de l'islamophobie à travers les récits des jeunes femmes interrogées. Nous verrons que l'islamophobie et l'expérience de l'altérisation en général prend une place importante dans leur parcours de vie et ont eu des conséquences diverses. En m'inspirant de la méthodologie et des conseils de Philomena Essed, j'espère avoir réussi à reconstruire le plus fidèlement possible les expériences que j'ai recueillies.

## **CHAPITRE 1. Introduction à la recherche sur l'islamophobie et cheminement théorique**

Puisque l'islamophobie est un objet de recherche relativement nouveau, que l'utilisation du terme « islamophobie » fait encore débat, il semble essentiel de débiter ce mémoire par un état des lieux de la recherche sur ces enjeux. Le point de départ de cette revue de littérature a été les travaux des auteurs francophones Houda Asal, Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed. Leurs synthèses sur l'état de la recherche anglophone aux États-Unis comme au Royaume-Uni (beaucoup plus avancée sur ces questions que du côté francophone, quelles que soient les disciplines) ont été essentielles au commencement de cette recherche. Hajjat et Mohammed permettent notamment de retracer l'origine du mot « islamophobie », et d'identifier les principaux auteurs qui ont conceptualisé l'islamophobie dans le champ scientifique.

Cette revue de littérature a permis d'identifier des pistes de recherche qui demeurent non explorées, ce qui a mené à la formulation de mes objectifs de recherche. Une revue de littérature étant un préalable à toute recherche sur un phénomène social, je commencerai par faire un état des lieux de la recherche internationale sur l'islamophobie, en y ajoutant des sources canadiennes et québécoises pour alimenter la réflexion et la situer à l'intérieur du contexte social concerné. Les approches théoriques retenues pour mener ce mémoire seront soulignées.

### **A. Histoire du mot « islamophobie »**

Contrairement à la légende répandue par certaines personnalités médiatiques françaises (Caroline Fourest, Fiammetta Venner) et reprises par différents politiciens, le terme islamophobie n'a pas été inventé par les mollahs iraniens dans le but de disqualifier les femmes qui refusaient de porter le voile. Comme les sociologues Hajjat et Mohammed (2013) le font remarquer, le terme « islamophobie » n'a pas d'équivalent ni en perse, ni en arabe ; il s'agit plutôt d'une invention occidentale et même française. L'origine du mot « islamophobie » s'inscrit en effet dans l'histoire coloniale française. Hajjat et Mohammed présentent en particulier les travaux des historiens auxquels nous devons d'avoir exhumé les documents des archives coloniales sur ce sujet. Étienne Dinet (1861-1929) et Slimane ben Ibrahim (1870-1953) sont ainsi les premiers

auteurs à avoir employé le terme islamophobie, afin de critiquer certains érudits de l'époque sur l'islam (Gresh 2004 ; Allen 2006 ; Cesari *et al.* 2006 dans Barvo Lopez 2010 ; Hajjat & Mohammed 2013). Ces auteurs du début du XXe siècle voyaient dans leurs contemporains, en particulier Henri Lammens, une attitude hostile envers l'islam dépeint comme un ennemi à combattre. Pour Bravo Lopez, il faut remonter encore plus loin, puisque le terme apparaît dans au moins deux autres travaux publiés en 1910 (Bravo Lopez 2010). Le spécialiste français de l'Afrique Maurice Delafosse et l'ethnologue Allain Quellien ont en effet chacun utilisé le terme « islamophobie », soit pour décrire des pratiques du gouvernement qui différençaient les musulmans dans le système d'administration coloniale, soit pour argumenter contre les préjugés qui voyaient l'islam comme « l'ennemi irréconciliable » de l'Europe et du christianisme. Pour Quellien, il était dans l'intérêt de la colonie de traiter toutes les religions de la même façon. Ainsi, comme Bravo Lopez le fait valoir, le terme « islamophobie » n'est pas nouveau. Des auteurs et chercheurs de l'époque coloniale ont détecté chez les Européens des attitudes hostiles envers l'islam qu'ils ont décrit comme de l'islamophobie (Bravo Lopez 2010).

Il faut toutefois attendre les années 1990 pour que le terme se diffuse réellement dans l'espace public avec le rapport du *Think Tank* anglais Runnymede Trust<sup>6</sup>. Cette origine récente fait également débat dans la mesure où « plusieurs récits entrent en concurrence » (Asal 2014, 2). Après 2001, le mot acquiert une certaine légitimité lorsque des « institutions européennes financent des rapports et organisent des rencontres pour analyser et combattre l'islamophobie en Europe, différentes enquêtes sont menées par des associations, des ONG ou des fondations, et le terme est utilisé dans des discours à l'ONU » (Asal 2014, 3). Chris Allen et Jorgen Nielsen sont mandatés par le *European Centre on Racism and Xenophobia* pour produire un rapport sur l'islamophobie post 11 septembre (Allen, Nielsen, 2002)<sup>7</sup>. L'ouvrage publié par Chris Allen intitulé *Islamophobia* publié quelques années plus tard (2010) est l'un des plus cités dans les recherches scientifiques. Depuis, les recherches portant sur ce phénomène social se sont multipliées.

---

<sup>6</sup> Conway, Gordon. *Islamophobia: A challenge for us all*. London: Runnymede Trust, 1997.

<sup>7</sup> Allen, Christopher, and Jørgen S. Nielsen. "Summary report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001." Vienna: EUMC, 2002.



Au Québec, de plus en plus de chercheurs s'intéressent à ce « nouveau phénomène » : Valérie Amiraux (2013, 2014), Denise Helly sur les discriminations à l'endroit des musulmans (Helly, 2004, 2011), Antonius & Raboudi (2008), ainsi que la chercheuse canadienne Sherene H. Razack (Razack 2011).

De manière générale, le terme « islamophobie » est plus facilement accepté dans le milieu de la recherche anglophone, tandis qu'il fait encore face à des résistances et des critiques dans le milieu francophone. L'argument le plus mobilisé consiste à dire que « l'islamophobie » serait un terme inventé pour censurer toute critique envers l'islam (tout comme le terme « antisémitisme » peut être instrumentalisé). Cet argument a pris une telle ampleur que les chercheurs doivent souvent justifier le choix d'utiliser ce terme. Hajjat et Mohammed consacrent par exemple une partie de leur ouvrage à prouver l'importance d'utiliser le terme « islamophobie » et la pertinence de faire avancer la recherche.

Les débats sur l'usage du terme dépassent largement les débats scientifiques : les mêmes arguments se retrouvent dans la sphère politique et la société civile. Tout de suite après la fusillade du 29 janvier 2017 à Québec, le terme a fait débat pendant plusieurs jours au parlement canadien, alors que les députés étaient appelés à voter la motion M-103 visant à dénoncer toutes les formes de racisme et de discrimination religieuse. La députée libérale Iqra Khalid avait d'abord proposé une motion afin d'«endiguer le climat de haine et de peur qui s'installe dans la population» en plus de «condamner l'islamophobie et toutes les formes de racisme et de discrimination religieuse systémiques»<sup>8</sup>. Le terme « islamophobie » a toutefois déplu à l'opposition officielle conservatrice, cette dernière avançant que cela mènerait à interdire toute critique de l'islam. Le parti conservateur a réagi en proposant sa contre-motion, en remplaçant le terme par une expression plus large couvrant «la discrimination des musulmans, des juifs, des chrétiens, des sikhs, des hindous et des autres communautés religieuses», laquelle a été battue. La ministre du Patrimoine Mélanie Joly a déclaré après le vote : « Pour nous, le terme d'islamophobie est extrêmement important parce qu'on sait qu'il y a une communauté qui est présentement ciblée ». Elle a du même coup rappelé que les crimes haineux contre les musulmans avaient fortement augmenté ces dernières années. Cette prise de position a été félicitée par des

---

<sup>8</sup> Le Québec avait déjà ouvert la voie en adoptant à l'unanimité, il y a plus d'un an, une motion condamnant l'islamophobie initiée par la députée de Québec Solidaire Françoise David.

représentants des communautés musulmanes. À l’opposé, en France, le quotidien *Le Figaro* a couvert le débat en titrant ainsi : « Le Canada songe à interdire toute critique de l’islam »<sup>9</sup>. En somme, au Québec comme en France, le mot « islamophobie » suscite confusions, controverses et débats.

Le terme est toutefois à ce jour le meilleur pour traiter d’un phénomène bien réel et en augmentation au Canada et ailleurs. Comme l’écrivent Haroun Bouazzi, Marwan Mohammed et Michel Seymour dans une lettre ouverte publiée sur Ricochet,

Dépassons ces polémiques sans fin et parfois douteuses sur le terme d’islamophobie – et focalisons sur la réalité de plus en plus alarmante qu’il désigne. [...] L’islamophobie, comme l’homophobie, est avant tout un vécu pour les personnes qui en sont victimes. La douleur qu’elles vivent mérite de ne pas tomber dans les calculs politiques mesquins ou dans les sophismes grossiers<sup>10</sup>.

Taire le nom mène également à taire le phénomène, et le déni de l’islamophobie est une réalité qui participe à la difficulté des chercheurs d’avancer sur ces enjeux sociaux d’importance. Au lendemain de l’attentat de Québec, malgré que celui-ci ait été perpétré dans une mosquée et que le tueur visait directement des musulmans, le chef de la Coalition avenir Québec (CAQ) François Legault a affirmé qu’il n’y avait « pas de courant islamophobe au Québec, mais plutôt un contexte malsain causé par l’absence d’encadrement des accommodements religieux »<sup>11</sup>. Il reste encore du chemin à parcourir avant de pouvoir aborder la réalité sociale de l’islamophobie sans détour.

En somme, malgré les critiques souvent entendues à l’encontre du terme « islamophobie » et l’usage politique qui peut en être fait, le phénomène de haine envers les musulmans a pris une ampleur dangereuse et mérite une attention soutenue. C’est pourquoi le nombre de chercheurs s’intéressant à ce nouvel objet de recherche s’est multiplié au cours des dernières années, principalement dans le monde académique anglophone. L’enjeu consiste maintenant à bien définir cet objet de recherche, et nous verrons qu’ils existe une pluralité d’approches.

---

<sup>9</sup>Ludovic Hirtzmann, « Le Canada songe à interdire toute critique de l’islam », *Le Figaro*, 21 février 2017.

<sup>10</sup> Haroun Bouazzi, Marwan Mohammed, Michel Seymour, « Le déni de l’islamophobie est une imposture », *Ricochet*, 16 octobre 2015. <https://ricochet.media/fr/670/le-deni-de-lislamophobie-est-une-imposture>

<sup>11</sup> Charles Lecavalier - Agence QMI, « Pas d’islamophobie au Québec, mais un contexte malsain, dit Legault », *TVA Nouvelles*, 7 février 2017. <http://www.tvanouvelles.ca/2017/02/07/pas-dislamophobie-au-quebec-mais-un-contexte-malsain-dit-legault>

## **B. Les approches de l'islamophobie comme objet de recherche**

*L'Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »* de Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed (2013) constitue un des rares ouvrages en français consacrés entièrement à la question<sup>12</sup>. Ces derniers proposent un bon compte-rendu des recherches sur le phénomène. Ils identifient ainsi quatre principales approches théoriques pour étudier l'islamophobie, dont l'une que j'ai divisé en deux pour un total de cinq. Je reprends ainsi cette typologie afin d'approfondir chacune des approches. Nous verrons qu'elles s'entrecroisent et se rejoignent en plusieurs points. De plus, je mettrai les auteurs de chaque perspective en dialogue avec les recherches qui se font au Québec et au Canada notamment. Ce survol permettra de se faire une bonne idée des différentes approches pour étudier l'islamophobie de manière scientifique pour ensuite préciser mes objectifs de recherche. Je reviendrai sur les points les plus importants dans le prochain chapitre.

### **1. L'islamophobie comme « idéologie raciste »**

La première approche théorique identifiée par Hajjat et Mohammed consiste à appréhender l'islamophobie comme un phénomène essentiellement idéologique servant à justifier l'hégémonie américaine et ses conquêtes (Hajjat et Mohammed 2013, 92). Stephen Sheehi, professeur en *Arabic Studies*, définit l'islamophobie dans un récent ouvrage comme

une nouvelle formation idéologique qui s'est pleinement exprimée depuis la disparition de l'Union soviétique [...] [et qui véhicule] des stéréotypes et des croyances antimusulmans et antiarabes afin de naturaliser et de justifier l'hégémonie globale, économique et politique des Etats-Unis (Sheehi 2011, traduit de l'anglais par Hajjat et Mohammed 2013, 93).

Il analyse des discours politiques et médiatiques, véhiculés par différents experts, journalistes et politiciens, de la rhétorique guerrière de George W. Bush jusqu'à celle de l'ère Obama<sup>13</sup>. Il en dégage un discours dominant qui véhicule l'idée selon laquelle les musulmans, en particulier les arabes, souffrent d'une culture irréconciliable avec le progrès, la démocratie et les droits humains. La montée et la banalisation du sentiment anti-musulman se concrétisent à travers une législation explicitement raciste, une surveillance policière accrue des musulmans et différentes

---

<sup>12</sup> Le premier ouvrage en français est celui de Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie*, aux éditions La Découverte, 2003.

<sup>13</sup> Voir aussi Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims*, 2012.

politiques discriminatoires à leur endroit en Amérique du Nord (Sheehi 2011). En effet, les relations internationales influencent les politiques intérieures et « participent à la construction du racisme et des mécanismes d'altérisation (le national/l'étranger, l'adversaire/l'allié) » (Asal 2014, 17). Comme l'écrit Asal, « on voit ainsi se dessiner des continuités entre les logiques de politique étrangère et la politique intérieure vis-à-vis de certains groupes, en matière d'immigration, de surveillance ou dans la pratique administrative » (*Ibid.*).

Dans le même ordre d'idée, la sociologue canadienne Sherene H. Razack soutient que « la pensée raciale, soit le refus de reconnaître une même humanité aux musulmans et aux peuples d'ascendance européenne, constitue l'une des premières caractéristiques, et l'un des éléments clés, de la guerre déclenchée contre le terrorisme » (Razack 2011,9). Cette pensée raciale « permet aux législateurs d'imposer une nouvelle logique, qui consiste à prendre des mesures d'exception et à suspendre les droits fondamentaux de certaines personnes, comme *l'habeas corpus*, ou encore le droit, pour l'accusé, de connaître les charges retenues contre lui » (Razack 2011, 9). Pour Razack, la notion de race est au cœur de ces mesures d'exception, et permet de traiter les musulmans comme des sous-hommes qui ne méritent pas les mêmes droits que les citoyens canadiens.

Pour Sheehi et Razack, mais aussi pour des politologues comme Didier Bigo, l'islamophobie est directement liée à la politique étrangère des Etats-Unis (et indirectement celle du Canada qui suit généralement celle de ses voisins), qui, au lendemain de la guerre froide, identifient le terrorisme islamique comme le nouvel ennemi à combattre. Cette perspective fait appel à de nombreux champs des sciences sociales embrassant une perspective constructiviste (*Cultural Studies, Arabic Studies, Middle East Studies, Critical Legal Theory, Security Studies*) en se penchant sur les représentations des musulmans et du terrorisme dans les médias en période de conflits internationaux, mais aussi au domaine des sciences politiques, puisque ces représentations sont mises en lien avec les enjeux géopolitiques du Moyen-Orient et la politique étrangère.

La dimension symbolique est en somme constitutive de l'islamophobie. Allen explique en ces mots quelques bases théoriques de cette dimension :

Symbolic forms encompass a broad range of utterances, images and texts encompassing the linguistic, either spoken or inscribed, non-linguistic or quasi-linguistic in nature. Such forms

therefore have to be relayed<sup>14</sup>, produced or constructed before being disseminated, in order that they are eventually recognised and decoded in the process of reception by others as meaningful, whether real, accurate, erroneous or illusory (Allen 2010, 198).

Sa définition de l'islamophobie est la suivante :

Islamophobia is an ideology, similar in theory, function and purpose to racism and other similar phenomena, that sustains and perpetuates negatively evaluated meaning about Muslims and Islam in the contemporary setting in similar ways to that which it has historically, although not necessarily as a continuum, subsequently pertaining, influencing and impacting upon social action, interaction, response and so on, shaping and determining understanding, perceptions and attitudes in the social consensus – the shared languages and conceptual maps – that inform and construct thinking about Muslims and Islam as Other (Allen 2010, 199).

Selon Allen, l'islamophobie s'observe de manière cyclique, avec des périodes d'intensification pouvant atteindre des « seuils épidémiques » après des événements comme des attentats (Allen 2010 dans Hajjat et Mohammed 2013, 93). Cette perspective, idéologique et guerrière, est toutefois quelque peu réductrice, comme le soulignent Hajjat et Mohammed, puisque l'islamophobie existe en dehors et parfois indépendamment des conflits internationaux et bien avant les attentats du 11 septembre. En somme, « la dimension idéologique est certes importante, mais l'islamophobie ne peut s'y réduire si on adopte une perspective sociologique » (Hajjat et Mohammed 2013, 95).

## **2. Un processus de racialisation / altérisation**

La deuxième perspective consiste à analyser « le processus *de racialisation/altérisation* des musulmans et l'articulation/imbrication entre race et religion » (Hajjat et Mohammed 2013, 95). Hajjat et Mohammed citent la sociologue Colette Guillaumin qui a développé de bons repères théoriques pour comprendre ce processus. Elle déconstruit le « caractère naturel de la race » pour l'inscrire dans un processus historique de domination, où le « signifiant » a le pouvoir de signifier l'Autre, le « signifié ». Guillaumin souligne en effet que la race, tout comme le genre, n'existent et ne sont donc analysables que dans des rapports de pouvoir : « ce sont les rapports sociaux où ils sont engagés (l'esclavage, le mariage, le travail immigré...) qui les fabriquent tels à chaque instant ; en dehors de ces rapports ils n'existent pas, *ils ne peuvent même pas être imaginés*. Ils ne

---

<sup>14</sup> Dans ses récentes recherches, Valérie Amiraux suggère que le processus de rumeur joue un rôle important dans cette dimension (2014).

sont pas des données de la nature, mais bien des données naturalisées des rapports sociaux » (Guillaumin 2002 [1977], 353).

Il me semble pertinent de mobiliser aussi les concepts développés par Véronique De Rudder, Christian Poiret et François Vourc'h (2000) qui distinguent clairement le processus d'« ethnicisation » de celui de « racisation ». Pour ces auteurs, l'ethnicisation est un processus de construction de frontières qui « sélectionne, falsifie ou invente des traits culturels pour les inclure dans une organisation sociale plus ou moins inégalitaire et hiérarchique, [...] » (De Rudder et al. 2000, 31). Dans ce processus, l'assignation d'appartenance ethnique devient un référent déterminant fondamental de la personne. La racisation relève quant à elle du registre du biologique, au même titre que le sexisme. Elle est décrite comme un processus qui « absolutise la différenciation culturelle et d' "origine" en l'instituant comme "race", c'est-à-dire en l'inscrivant dans un règne extérieur à la volonté humaine : celui de la nature » (De Rudder et al. 2000, 32). Pour ces auteurs, il y a une différence de « gradation » dans l'*altérisation* entre ethnisme et racisme : l'ethnisme exclut « réellement ou symboliquement l'ethnicisé hors du groupe (communauté, nation...) » à moins qu'il accepte de s'assimiler, tandis que le racisme « renvoie le racisé à un autre monde, non tout à fait humain, infrahumain, en tout cas "sans commune mesure" avec celui du racisant » (De Rudder et al. 2000, 34). À la lumière de ces concepts, il est clair que les discours dominants entourant les musulmans (dégagés grâce à la première approche) peuvent en effet être *racisants*, puisque leur intégration n'est pas vue comme possible. Et comme l'explique Razack, ces discours permettent de justifier de nombreuses discriminations à leur endroit :

Même si on prétend d'ordinaire que les musulmans forment une communauté religieuse, et non pas une communauté raciale, on les exclut néanmoins des codes des lois, en se basant sur une idée, selon laquelle leurs pratiques religieuses prouvent qu'ils ne sont pas encore entrés dans la modernité et que, par conséquent, ils ne sauraient être protégés par les lois comme les autres citoyens (Razack 2011, 10).

Par ailleurs, les sociologues Nasar Meer et Tariq Modood soulignent que la question des dommages et épreuves concernant les musulmans rencontre des résistances autant dans la recherche que dans la société. Ces chercheurs explorent les relations entre l'islamophobie, le sentiment anti-musulman et le racisme culturel. Ils défendent la nécessité de faire entrer les

recherches sur l'islamophobie dans les champs des études ethniques, raciales et de racisme. Selon eux,

le sentiment antimusulman [...] s'appuie simultanément sur les signes de race, de culture et d'appartenance religieuse d'une façon telle qu'il ne peut être réduit seulement à l'hostilité contre la religion, ce qui nous oblige à prendre en compte l'importance sociologique grandissante de la religion dans la construction des identités, des stéréotypes, de l'assignation résidentielle, des conflits politiques, et ainsi de suite (Meer & Modood 2010, 70, traduit de l'anglais par Hajjat et Mohammed 2013).

Que le racisme soit culturel<sup>15</sup> ou s'appuyant sur une caractéristique biologique, l'islamophobie constitue bel et bien une forme de racisme en soi (Meer & Modood 2010, 79). Pour toutes ces raisons, j'ai choisi d'inscrire ma recherche sur l'islamophobie dans la sociologie du racisme.

On trouve dans les publications académiques les termes de racisation et racialisation « pour exprimer les mêmes phénomènes d'assignation d'une identité ethnique ou religieuse qui fonctionne comme la race, justifiant des clivages et permettant des exclusions, de la marginalisation et de la discrimination » (Antonius 2008, 14). J'utiliserai ainsi les expressions « expérience de l'islamophobie », « expérience de racisation », « expérience de racialisation », ainsi qu' « expérience d'altérisation » pour décrire l'expérience des interrogées.

Le concept d'assignation identitaire est à définir à ce stade. Rachad Antonius le définit comme « un processus au cours duquel *une* des composantes de l'identité des individus prend le dessus sur toutes les autres, à la suite de son interpellation dans le cadre d'un rapport de pouvoir » (2008). Selon lui, au Québec, la crise des accommodements raisonnables fabriquée par les médias (Potvin 2008) a été une période cruciale dans le processus d'assignation identitaire des musulmans dans le contexte québécois. Les médias y ont joué un rôle majeur pour dessiner « le tracé des frontières symboliques entre le eux et le nous. » (Antonius 2008).

Ainsi, beaucoup de musulmans se **sentaient pointés du doigt explicitement**, peu importe qu'ils aient été pratiquants ou non, demandeurs d'accommodements ou non. Dans ces discours, leur identité religieuse a non seulement pris le dessus sur les identités culturelles ou ethniques des pays d'origine, mais elle a aussi gommé la diversité idéologique et politique que l'on rencontre à l'intérieur des sociétés musulmanes à travers le monde et dans le contexte canadien. Dans les débats publics sur l'immigration et l'intégration au Québec, c'est en tant que musulmans qu'on les a interpellés et qu'on les a sommés de s'intégrer. Pour beaucoup, l'islam évoque de plus en plus des stéréotypes négatifs, sans nuances entre les musulmans et peu importe leur rapport à la religion.

---

<sup>15</sup> Je développerai cette notion dans le prochain chapitre.

C'est du moins ce que révèlent les divers sondages sur les attitudes des Québécois envers les groupes d'immigrants, mais aussi, de façon moins systématique, le courrier des lecteurs des journaux à sensation et les tribunes tenues par des animateurs populistes. (Antonius 2008, 10)

Ainsi, tel que le démontre Antonius, l'assignation identitaire participe de la *racialisation* des musulmans et les « marginalise à la fois politiquement, moralement et symboliquement » (2008). Ceci se traduit par exemple par des situations de discriminations à l'emploi ou dans l'accès au logement, documentées au Québec par Paul Eid (2005) notamment. Par ailleurs, dans un article sur le traitement de l'islam au Canada, Helly fait un bilan peu reluisant des différentes formes de discriminations que subissent les musulmans au Canada, malgré les « politiques canadiennes de respect et de promotion du pluralisme culturel » : crimes haineux en hausse suivent le 11 septembre 2001, discrimination par des organismes gouvernementaux et leurs agents, discrimination coutumière par des attitudes hostiles et une couverture médiatique orientaliste (Helly 2004). Helly préfère utiliser le terme « discrimination » pour se rapprocher du registre juridique. Sa typologie des discriminations est intéressante car même la violence symbolique induite par les traitements médiatiques islamophobes est incluse dans la catégorie « discrimination coutumière ».

La discrimination dite coutumière, voilée ou volontariste demeure difficile à prouver faute d'atteintes attestées à des libertés ou droits fondamentaux, mais des sondages d'opinion sur les attitudes à l'égard des musulmans la montrent à l'œuvre (Helly 2004, 26).

Toutefois, étudier l'islamophobie en la réduisant à différentes formes de discriminations me semble évacuer des dimensions complexes de l'expérience, en plus du risque toujours présent de tomber dans une « logique de procès » (Poiret 2011). L'objectif de cette étude n'est pas de trouver des « coupables », mais de s'intéresser au vécu des personnes. Soulignons qu'un des ouvrages qui a guidé mes questions de départ traite de l'expérience des discriminations en prenant soin de se distancier de logique de procès :

Le sociologue ne doit pas, d'ailleurs il ne pourrait pas, se transformer en juge d'instruction mettant en regard les propos des acteurs et la réalité des faits et des événements qu'ils relatent. Comment juger si la plaisanterie rapportée par une personne était raciste, sexiste, homophobe ou si elle n'était qu'une plaisanterie ? Comment juger si le refus d'emploi était illégitime ou s'il était fondé sur les lacunes du candidat ? Non seulement, il faudrait juger des intentions du discriminateur, du contexte et de toutes les qualités de la personne concernée, mais il faudrait aussi faire comme si l'interaction en cause n'était pas inscrite dans l'histoire d'une vie qui lui donne du sens. L'enquête sociologique n'est pas une enquête de police et ce que l'on y enregistre c'est la manière dont les individus perçoivent leur vie (Dubet et al. 2013, 16).



Toutefois, il semble que même avec cette mise en garde, la sociologie des discriminations finit souvent par retomber dans les mêmes pièges, à savoir prouver que l'expérience correspond bien aux critères de la discrimination. En entrevue, la question « avez-vous déjà été victime de discrimination ? » suscite des interrogations et nécessite de s'entendre d'abord sur le terme. Certaines avaient des réserves à utiliser ce mot en raison de sa connotation légale. Je m'intéresse dans cette étude à un continuum de comportements et d'expériences parfois très subtils, en favorisant des questions du type : « vous êtes-vous déjà sentie jugée, incomprise, pointée du doigt, méprisée à cause de votre appartenance à la religion musulmane ? ». Je développerai au chapitre méthodologique.

### **3. Perspective historique postcoloniale**

Une troisième façon d'envisager l'islamophobie identifiée par Hajjat et Mohammed passe par la perspective globale, que j'ai jugé pertinent de séparer en deux : la perspective historique postcoloniale d'abord, et la perspective géographique ensuite. Premièrement, en lien étroit avec l'analyse en terme de racialisation, l'approche postcoloniale puise dans l'histoire de la domination coloniale pour expliquer l'islamophobie contemporaine. Hajjat et Mohammed citent l'anthropologue Ramon Grosfoguel et le sociologue Éric Mielants, pour qui l'islamophobie est :

un phénomène « constitutif de la division internationale du travail » que l'on doit analyser dans une « perspective historique mondiale ». C'est un « racisme culturel » correspondant à la « subalternisation et l'infériorisation de l'islam » produites par le « système-monde moderne/colonial, occidentalisé, christiano-centré, capitaliste et patriarcal » à partir de l'année 1492, année de la Reconquista et de la colonisation des Amériques. L'islamophobie contemporaine plongerait ainsi ses racines dans l'« hispanophobie » développée contre les musulmans d'Al Andalus (Hajjat et Mohammed 2013, 96, citant Grosfoguel et Mielants 2006).

Pour Amiraux et Desrochers, « l'hostilité contre l'islam se construit dans une trajectoire historique complexe que la matrice théologique ne suffit pas à expliquer, même si elle reste l'orientation principale du ressentiment et l'axe essentiel de la comparaison pour les Européens jusqu'au 18e siècle, notamment pour justifier le combat militaire contre cet ennemi irréductible » (2013, 3). Il serait pourtant réducteur de n'y voir qu'une guerre des religions.

La menace est simultanément construite sur le plan théologique (l'islam est un mauvais message religieux) et sur le plan sociétal (il faut se méfier du musulman, le convertir ou l'expulser). L'islamophobie est donc un phénomène contemporain avec des précédents qui déclinent des motifs communs à ce qui la définit aujourd'hui. Les discours sur l'incompatibilité entre les mœurs de

l'islam et les normes de la démocratie libérale ou sur l'ennemi intérieur sont certainement ceux qui ont le mieux survécu à l'épreuve du temps. Plusieurs illustrations, historiques et contemporaines, permettent d'en prendre la mesure, comme l'expulsion des Maures, qui clôt une politique d'assimilation intense (renoncement à la langue, vêtements interdits) conjointement menée par l'Église catholique et les autorités politiques espagnoles visant à anéantir religion et culture musulmane dans l'Espagne des Habsbourg à la fin du 16e siècle. (Amiriaux et Desrochers 2013, 3).

### *Le rôle du savoir*

« L'Orientalisme » d'Edward Saïd (1978)<sup>16</sup> constitue un ouvrage phare pour montrer comment le savoir des puissances occidentales a construit un système de représentations pour y enfermer ce qu'ils ont appelé « l'Orient ». Il souligne le rôle des savoirs scientifiques produits par les savants au XIXe siècle dans la construction de l'Autre musulman. Lorsque Bonaparte organise une campagne militaire en Égypte (1798-1801), il emmène avec lui un groupe d'orientalistes chargés d'une expédition scientifique et culturelle. « Il n'y a pas de parallèle plus éclatant, dans l'histoire moderne de la philologie, entre la connaissance et le pouvoir que dans le cas de l'orientalisme », explique Saïd, insistant sur les liens entre représentation et pouvoir (Saïd 1978, 99). C'est donc à cette époque que s'est construit un ensemble de connaissances et de significations sur « l'Orient », relayées par des poètes, artistes et intellectuels occidentaux, l'enfermant dans une conception essentialiste, monolithique et figée de « l'Orient » alors perçu comme l'opposé moral de « l'Occident » chrétien et « moderne ». Son œuvre dénonce la présentation du monde « arabo-musulman » comme menaçant, « furieux, violent, et congénitalement anti-démocratique » par les occidentaux, qui, comme au temps de la colonisation, permet à « l'Occident » d'assurer sa domination sur la région. Dans une conférence prononcée à l'Université Columbia en 1997, Saïd fait une critique virulente de la thèse de Samuel Huntington qui, devenu le célèbre livre *Le choc des civilisations*, reproduit le paradigme binaire d'opposition « Orient » / « Occident ». <sup>17</sup> Pour Saïd, les experts conseillers du gouvernement américain sont des orientalistes. « Mais ce que je veux souligner en premier lieu c'est comment Huntington a appris de Lewis, du style classique de l'orientalisme, l'idée que les civilisations sont monolithiques et homogènes, et dans un second

---

<sup>16</sup> L'ouvrage de Saïd est un des textes fondateurs des études postcoloniales. Il utilise le terme « islamophobie » une seule fois (Saïd 1985, 99), mais reste incontournable afin d'étudier la construction des stéréotypes réducteurs de l'islam, et le rôle des connaissances savantes dans la production de la dichotomie Occident / Orient.

<sup>17</sup> Pour lire la conférence complète : <http://www.elcorreo.eu.org/Le-mythe-du-Choc-des-Civilisations-Edward-W-Said>

temps, comment, une fois de plus de Lewis, qu'il assume le caractère immuable de la dualité entre « nous et eux » » (Saïd 1997)<sup>18</sup>.

Cette mise en place d'un regard critique sur les conditions épistémologiques de la construction de l'« Autre » a permis des réflexions foisonnantes sur l'altérité. Dans un article critique sur les sciences sociales, Grosfoguel met en évidence le rôle du savoir occidental (blanc et patriarcal) dans la construction de l'islamophobie. À travers une analyse des textes de Marx et de Weber, il en dégage les nombreux stéréotypes présents à propos des musulmans, et remet en question par le fait même la prétendue « neutralité axiologique » de ceux qu'on nomme les « Pères fondateurs » des sciences sociales. Les études postcoloniales démontrent en outre comment les savoirs modernes des Lumières à aujourd'hui ont construit le sujet musulman comme étant fondamentalement anti-moderne. Les chercheurs de cette approche comme Razack soulignent que les mêmes discours sont remobilisés dans les débats canadiens à propos de la laïcité : « l'idée que les gens modernes, éclairés et laïques doivent se protéger contre les gens prémodernes et religieux, dont la loyauté à la tribu et à la communauté a préséance sur leur engagement envers l'État de droit » (Razack 2008, dans Antonius 2008, 15).

### *Islamophobie ou orientalisme ?*

Dans *Islamophobia*, Allen s'interroge longuement à savoir si l'islamophobie est un phénomène récent ou si elle est plutôt dans la continuité de l'orientalisme. Selon lui, les vieilles représentations orientalistes de l'islam et des musulmans persistent encore aujourd'hui, mais les façons d'approcher ces derniers se déploient plus souvent dans des cadres militaires et politiques qu'orientalistes. L'emphase serait aujourd'hui davantage placée sur l'étiquette politique et militante de l'islam « fondamentaliste » (Allen 2010, 36). Le poids de l'histoire doit être pris en compte mais pas exagéré selon le sociologue :

History therefore is neither to be rejected nor repudiated, and most definitely not to be seen to be a constant and unchanging backdrop against which simplistic and somewhat superficial understandings about Muslims and Islam can be easily contextualised. Instead, history and its paradigms must instead be used as a framework of reference to temporarily assist and explain contemporary understanding (Allen 2010, 35).

---

<sup>18</sup> À cet égard, voir aussi Heydemann, S. (2000). *War, institutions, and social change in the Middle East*. Univ of California Press.

Par ailleurs, la dimension historique du passé colonial fait débat parmi les chercheurs canadiens. Dans un article de McAndrew et Bakhshaei (2012) portant sur la difficile intégration des musulmans au Québec après le 11 septembre 2001, les auteures se demandent si le colonialisme est un facteur à prendre en compte au Canada :

One could rightly argue that Canada is not immune to the indirect influence of orientalism and the colonial and post-colonial “casting of the other.” Nevertheless, the absence of a legacy of unresolved contentious historical issues, such as the legacy of France and Algeria, is a significant advantage for Canada (McAndrew & Bakhshaei 2012, 932).

Toutefois, elles soulignent que le Québec est une « settler’s society », constamment redéfini par des vagues migratoires, « with the peculiarity that the first colonial power to hold it was usurped by another » (*Ibid.*, 933). En outre, les immigrants non-Européens (pour ne pas dire non Blancs) n’étaient officiellement pas encouragés à venir au Canada, jusqu’à l’adoption d’une loi fédérale moins discriminatoire dans les années 1960 (*Ibid.*)

Pour Antonius, l’approche postcoloniale ne permet pas de tenir compte des variations d’attitudes à l’intérieur du discours dominant occidental. En 2003, tandis que le Canada appuie la « guerre contre la terreur » entreprise par le gouvernement américain, environ 250 000 personnes manifestent au Québec en plein hiver contre l’intervention militaire en Irak. D’un autre côté, le Québec se montre beaucoup plus rigide à l’endroit du port du foulard islamique tandis que les autres provinces canadiennes prônent le respect des traditions religieuses. Antonius propose alors de distinguer deux « logiques différentes » : « une *logique de l’Empire* et une *logique de la République* qui structurent de façon implicite la représentation que l’on se fait de l’autre arabo-musulman ainsi que les attitudes dominantes et les positions politiques et normatives prises envers ceux qui lui sont associés » (Antonius 2008, 22). Il souligne que ces deux logiques convergent de plus en plus et produisent un processus de racisation qui affecte l’ensemble des musulmans :

Cette convergence a eu un impact sur tout le discours occidental. Même le très libéral Christopher Hitchens a écrit un compte rendu fort élogieux d’un livre [27] ouvertement islamophobe de Mark Steyn intitulé *America Alone : The End of the World as We Know It*. La recension elle-même avait pour titre « Facing the Islamic Menace ». Ce qui est significatif dans ce livre, c’est d’abord que la convergence de la logique de l’Empire et de celle de la République a dépassé le cadre européen. L’autre élément significatif, c’est que ce discours ouvertement islamophobe, qui se situait à la marge des courants dominants en Amérique du Nord et en Europe, se retrouve aujourd’hui au centre de ces courants. La revue *Maclean’s* accorde une place importante aux chroniques de Mark Steyn et

elle est allée jusqu'à refuser le droit de réponse à des associations musulmanes, ce qui lui a valu un blâme de la part de la Commission ontarienne des droits de la personne (Antonius 2008, 29).

Ainsi, pour Antonius, les discours islamophobes sont clairement en hausse dans les dernières années au Canada.

### *L'impensé colonial au Canada*

Certains auteurs expliquent que le Canada ne se réfléchit pas dans une perspective postcoloniale car il n'est jamais vraiment sorti de l'état colonial. Joyce Green souligne l'invisibilisation des réalités autochtones par « le recours constant à une panoplie de techniques et de dispositifs intellectuels, mythologiques, politiques, juridiques, culturels et idéologiques, de telle sorte que la majorité des Canadiens l'ignore [la réalité coloniale] » (Green 2004, 11). Pour Régine Robin, l'existence des Premières Nations constitue « le véritable impensé de la culture québécoise qui viendra la hanter encore longtemps » (Robin 2011, 541). En introduction à un mémoire de maîtrise dans lequel le Québec est envisagé comme une « société d'occupation blanche [*white settler society*] », Voyer s'interroge sur l'effacement des réalités autochtones par différents modèles d'inclusion politiques (2017). Il souligne qu'autant l'interculturalisme québécois que le multiculturalisme canadien font l'objet de critiques par une littérature de différentes appartenances politiques et théoriques. Car sous des attraits inclusifs, ces modèles reproduiraient en réalité l'effacement postcolonial des réalités autochtones (Cornellier 2016 ; Delâge 2000 ; Labelle et Salée 1999 ; Poirier 2000 ; Salée 2010 dans Voyer 2017). L'historien et sociologue Denys Delâge affirme par exemple que le « multiculturalisme [...] tout en reconnaissant la part de toutes les communautés à la constitution culturelle du Canada, occulte la permanence des peuples fondateurs » (Delâge 2000, cit. dans Brière 2001, 181).

D'autres auteurs font une critique du multiculturalisme qui servirait de vernis pour camoufler des réalités plutôt dérangeantes sur le Canada, soit les nombreuses discriminations dont sont victimes ses immigrants racisés et leurs descendants. Certains soulèvent que les valeurs du multiculturalisme dans les programmes d'éducation se limitent à quelques célébrations superficielles de la diversité, en invisibilisant la réalité sur les inégalités sociales toujours actuelles. Les mêmes critiques s'appliquent au multiculturalisme États-Uniens : « I experienced a

superficial multiculturalism, one that continued the legacy of colonial ideas of difference but with a surface claim of celebrating diversity » écrit par exemple Rachel Bailey Jones (2011, 8).

I am a product of the multicultural education attempts of the 1980s and 1990s, when politically correct versions of textbooks were being created and when schools were affected by the call for more culturally sensitive curriculum. I remember cultural fairs in my education, where we would eat food from around the world and listen to global music. I remember, in fifth grade we were asked to study another country and write a report; then we all were to prepare a dish that represented this country to serve to our class. I chose England and made a trifle; how multicultural of me. The annual holiday concert would contain at least one Chanukah song and maybe even a Kwanzaa song, even though our chorus was still framed by two large Christmas trees. Bits and pieces from other cultures were sprinkled into my education, even though the main lessons still centered on the white leaders and historical figures of the United States and Europe. (*Ibid.*)

Plusieurs Québécois et Québécoises se reconnaîtront dans cette critique d'une éducation nationale centrée sur la réalité du majoritaire<sup>19</sup>. Nous verrons plus loin que le multiculturalisme dans le système d'éducation se résume au paradigme de la diversité (ou l'approche « interculturelle »), faisant silence sur les questions de racisme, et contribuant de surcroît aux discriminations dont les enfants racisés sont les victimes.

#### **4. Perspective géographique globale**

Dans une perspective globale, certains auteurs étudient l'islamophobie avec une approche géographique. Sayyid et Vakil (2010) ont développé une approche comparative internationale pour comprendre les expériences des musulmans en fonction des contextes de vie (selon Garner & Selod 2014, 7). Pour Sayyid et Vakil, on ne peut réduire les discriminations envers les musulmans au racisme, puisqu'ils ne correspondent pas à un seul groupe ethnique, et que leurs expériences sont multiples. Du multiculturalisme canadien à l'interdiction des vêtements religieux en France, les expériences des populations musulmanes varient d'un pays occidental à

---

<sup>19</sup> Quand j'étais petite, j'ai appris que Christophe Colomb avait découvert l'Amérique en 1492 et que Maisonneuve avait fondé Montréal en 1642, que les premiers hivers étaient rudes et que les colons tombaient comme des mouches, jusqu'à ce que les Amérindiens qui portaient des plumes partagent les secrets de la gomme d'épinette pouvant guérir le scorbut. Je me souviens des histoires à donner des cachemars aux enfants, des Iroquois scalpant nos braves ancêtres français. À l'école, je me souviens avoir fait un projet de recherche sur l'Inde, un autre sur le Maroc. Personne ne nous disait que l'usurpation des territoires des Premières Nations continuait, que les femmes autochtones disparaissaient sans que les autorités ne fassent les efforts nécessaires pour les retrouver. Personne ne nous informait non plus de tous ces Marocains et Indiens hautement éduqués à Montréal dont les diplômes ne sont pas reconnus. (Il ne s'agit pas ici de blâmer les enseignants – j'ai eu des enseignant-es exceptionnelles – mais bien d'un programme d'éducation ethno-masculino-centriste, transmis d'année en année, qui fait silence sur d'innombrables réalités d'autrefois et contemporaines.)

l'autre, indiquent les auteurs. En France, la majorité des musulmans sont issus (des descendants) de l'Afrique du Nord, tandis qu'en Grande-Bretagne on retrouve davantage de musulmans provenant du Pakistan et du Bangladesh (Garner & Selod 2014, 7). En Amérique du Nord, les musulmans sont compris comme des Sud-Asiatiques, des Arabes ou des Afro-américains (Garner & Selod 2014, 7). Au Québec, Razack rappelle que les discours islamophobes s'accompagnent souvent de critiques à l'endroit du multiculturalisme (les minorités abusent de leurs droits, nous sommes à plat-ventre devant eux, notre société tolère n'importe quoi, les juges ont trop de pouvoir, etc.). Il faut donc tenir compte de chaque contexte.

Toutefois, pour Garner, la compréhension de l'islamophobie va au-delà des particularités pour souligner ce que toutes les situations ont en commun. En outre, utiliser la racialisation comme concept analytique clé permet de comprendre que l'islamophobie homogénéise tous les musulmans :

[...] regardless of physical appearance, country of origin and economic situation, Muslims are homogenized and degraded by Islamophobic discourse and practices in their everyday lives. In a set of social interactions, they are 'interpellated', to use Althusser's (2001 [1971]) term, solely as Muslims. This interpellation relates dress to visible physical markers, transforming their bodies into racialized Others: Muslims (Garner & Selod 2014, 9).

Ces auteurs soulignent aussi qu'il est important de comprendre que l'islamophobie est un phénomène systémique (macro), et pas seulement reflété dans des comportements individuels : « systemic racism operates through a symbiotic relationship between larger social institutions and individual actions » (Garner & Selod 2014, 9).

Enfin, dans *Global Islamophobia*, des chercheurs sous la direction de George Morgan et Scott Poyting (2012) mobilisent le concept de panique morale de Stanley Cohen (*Folk Devils and Moral Panics*, 1972) et en démontrent la pertinence pour étudier l'islamophobie. Le modèle théorique de Cohen, soit comment un phénomène banal et local prend une ampleur démesurée et nationale, s'avère en effet très utile pour comprendre le climat d'hostilité envers les musulmans. Les chercheurs réactualisent le concept de panique morale pour l'islamophobie contemporaine, qui est un phénomène transnational et dont le bouc émissaire, le musulman, est mondial. Une des conséquences éclairantes évoquées par Morgan et Poynting est « la permission de haïr »

(*permission to hate*), qui fait que les discriminations et la violence à l'encontre des musulmans passent plus facilement sous silence.

Morgan et Poynting accordent une place primordiale aux médias dans la propagation de la panique morale, en raison de la mondialisation des moyens d'information<sup>20</sup>. De son côté, Houda Asal critique la « centralité des médias dans l'analyse des paniques morales » mais aussi dans de nombreuses enquêtes sur l'islamophobie, qui « s'appuient sur les médias comme source primaire pour analyser le phénomène. Ce prisme, s'il montre l'importance indéniable des médias dans la construction de l'image du bouc émissaire musulman, aboutit peut-être à amplifier leur rôle, sans toujours mesurer leur impact réel et en minimisant par conséquent d'autres acteurs et perspectives d'analyse » (Asal 2014, 3).<sup>21</sup> Asal déplore le fait que les auteurs ne se penchent pas de manière approfondie sur les conséquences de l'islamophobie sur les personnes visées. Ainsi, se demande-t-elle, « qu'en est-il de la discrimination réelle et comment y répondent les associations en général (le milieu militant anti-raciste, les associations de défense des droits et libertés) et les musulmans en particulier ? » (Asal 2014, 5). En somme, il apparaît que la majorité des recherches portent sur le discours plus que sur le vécu, plus particulièrement sur les discours dominants par les dominants, sans chercher à approfondir les connaissances sur les expériences vécues des musulmans. Cette lacune est l'un des points de départ de cette recherche.

## 5. Les questions de genre et de sexualité

La dernière approche identifiée par Hajjat et Mohammed pour comprendre l'islamophobie consiste à se concentrer sur les questions de genre et de sexualité. Dans l'ouvrage, il s'agit de l'approche la moins développée, alors que la question du genre est centrale dans la construction de l'Autre-musulman (Scott 2007).

---

<sup>20</sup> En France, voir les travaux précurseurs de Thomas Deltombe en 1975 : *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France*.

<sup>21</sup> À propos de la responsabilité des médias dans la montée du racisme, Wieviorka écrit : « Il n'est donc pas fondé d'exonérer les médias de toute responsabilité dans l'évolution du racisme, comme s'ils ne faisaient que le répercuter ou le véhiculer ; il ne l'est pas davantage de leur imputer une trop grande responsabilité, comme s'ils fonctionnaient en toute indépendance, hors rapports sociaux. » (Wieviorka 1998, 131).



Les perspectives postcoloniales (Razack 2011) et féministes intersectionnelles (Bilge 2010) sont particulièrement éclairantes pour démontrer que l'égalité des sexes est un des arguments constitutifs de la dichotomie Occident - Orient (pour reprendre la grille de Saïd). Ces perspectives proposent de déconstruire cette dichotomie. Comme Joan Scott (2007) l'a analysé après d'autres (Guenif-Souilamas 2004), l'optique de genre permet de montrer comment les représentations coloniales et orientalistes sont mobilisées dans les politiques publiques. L'argument de « l'émancipation des femmes » a longtemps nourri les discours de légitimation des conquêtes et du colonialisme (Varikas 2007), et encore aujourd'hui dans ses formes contemporaines par les activités militaires occidentales au Moyen-Orient (Razack 2008). Razack analyse en effet comment les images stéréotypées de « la femme musulmane en péril » sont mobilisées pour faire accepter l'intervention canadienne en Afghanistan par exemple. Cette rhétorique est également déployée aujourd'hui pour faire accepter des politiques publiques et des projets de loi (Sanna 2011). Ce discours affirme l'incompatibilité de la religion musulmane avec l'égalité hommes-femmes et les libertés sexuelles, dont la culture est alors décrite comme « pré ou anti-moderne ».

Au Québec, l'argument de l'égalité de genre a été largement déployé dans les dernières années lors de deux débats hautement médiatisés. D'abord celui de la « crise » des accommodements raisonnables que Sirma Bilge a analysé en terme de « sexual nationalism » (Bilge 2012) et, plus récemment (2013-2014), lors du projet de « Charte des valeurs » du Parti Québécois (Eid 2015). Paul Eid fait également une analyse de discours pour souligner la différence de traitement médiatique accordée à la violence masculine blanche, dont le cas très médiatisé de Guy Turcotte, représentée comme rare et pathologique, par rapport à celle des hommes musulmans (Eid 2015).

En France comme au Québec, l'argument de l'égalité des sexes revient régulièrement dans les discours publics comme s'il s'agissait d'un principe fondateur de la République française ou la nation québécoise. En 2007, dans la foulée du débat sur les accommodements raisonnables, le premier ministre Jean Charest avait d'ailleurs affirmé que l'égalité entre hommes et femmes est une « valeur fondamentale de la société québécoise », et voulait modifier la Charte des droits et libertés en ce sens. Dans un article de Radio-Canada du 12 décembre 2007 titré « Une valeur fondamentale au Québec », on cite le ministre de la Justice, Jacques Dupuis, qui explique que la modification à la Charte sera interprétative :

C'est une interprétation qui sera donnée devant les tribunaux, devant des situations qui seront litigieuses, qui devront être interprétées comme étant la consécration du principe d'égalité entre les hommes et les femmes d'une part. D'autre part, dans la société québécoise, une fois que cet amendement sera apporté, tous les gens devront se comporter en tenant compte que **chez nous, une des valeurs fondamentales, c'est l'égalité entre les hommes et les femmes.**<sup>22</sup>

Dans cet ensemble de discours hégémoniques, l'inégalité des sexes et la violence masculine (et l'homophobie (Bilge 2010)) sont ainsi vues comme appartenant à des mentalités arriérées « plutôt que comme des rapports de pouvoir systématiques constitutifs de la modernité » (Varikas 2011 dans Sanna 2011, 114). Plusieurs féministes ont d'ailleurs dénoncé que cette rhétorique permettait du même coup de camoufler les inégalités hommes-femmes en Occident, puisqu'elles sont vues comme appartenant exclusivement aux religions minoritaires. La fédération des femmes du Québec (FFQ) a fait de nombreuses déclarations en ce sens au moment des débats entourant le projet de « Charte des valeurs » du gouvernement péquiste. Les musulmans sont alors représentés comme inassimilables et incompatibles aux sociétés modernes (Scott 2007 dans Sanna 2011), ce qui constitue un facteur important de leur racialisation. En traçant ainsi une frontière claire entre le « Nous » et « Eux », l'islam devient du même coup l'« extérieur constitutif » qui permet de créer une image unifiée de l'identité et des valeurs occidentales, identité prétendument féministe, libérée sexuellement et ouverte à l'homosexualité (Yegenoglu 2006 dans Bilge 2010, 199). Pour reprendre les mots de Bilge,

À l'évidence, en adossant ainsi le discours de l'égalité de genre et des libertés sexuelles à cette frontière constituante et hautement hiérarchique entre l'Occident et le reste du monde, on produit une nouvelle variante de la thèse du « choc des civilisations » - qui suppose que « la principale ligne de faille culturelle », le « conflit de valeurs fondamentales » entre l'Occident et l'islam, ne concerne pas la démocratie mais l'égalité de genre et les libertés sexuelles (voir Norris et Inglehart, 2002) (Bilge 2010, 199).

Cette dichotomie s'incarne hégémoniquement dans quelques symboles, en premier lieu le foulard musulman porté par les pratiquantes, qui continue de faire couler beaucoup d'encre. La question du foulard islamique, symbole ultime en Occident de l'oppression des femmes musulmanes, se retrouve souvent au cœur des débats, tandis que paradoxalement la parole de celles qui le portent est peu entendue. Comme le souligne Valérie Amiraux, « la voix des jeunes femmes est la grande absente de la tradition du rapport public et des consultations qui s'est, uniformément et

---

<sup>22</sup> Voir le reportage complet sur : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2007/12/12/001-Egalite-sexe.shtml>

unanimement, mise en place dans quelques-uns des contextes (France, Québec, Belgique) » (Amiriaux 2009) . Dans la représentation occidentale et orientaliste du hijab, la parole des femmes le portant est inutile puisqu'elles sont vues comme étant aliénées (Scott 2007, Amiriaux 2009, Bilge 2010). Ce qui place les femmes musulmanes portant le voile dans une situation impossible : elles sont réduites, malgré elles, à l'incarnation de cet Autre dangereux, sans pouvoir le contester puisque perçues comme soumises et aliénées. Cette dimension est centrale dans l'expérience des jeunes femmes que j'ai interrogées : elles sont nées ici, elles ont été socialisées dans le système d'éducation de la province, mais sont perçues comme des éternelles étrangères par une bonne partie de la population québécoise, symbolisant, par leur simple appartenance à l'islam, la menace à l'unité nationale et aux valeurs québécoises, voire une menace à la sécurité par l'amalgame entre l'islam et le terrorisme.

Un autre concept important doit être ajouté ici : il s'agit de l'**islamophobie genrée**, articulée par la chercheuse canadienne Jasmin Zine (2006) comme suit, rejoignant les autres approches développée plus haut :

This can be understood as specific forms of ethno-religious and racialized discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform individual and systemic forms of oppression. Various forms of oppression, for example, racism, sexism, and classism, are rooted within specific ideological/discursive processes and supported through both individual and systemic actions. In the case of gendered Islamophobia, the discursive roots are historically entrenched within Orientalist representations that cast colonial Muslim women as backward, oppressed victims of misogynist societies (Hoodfar, 1993; Said, 1979). (Zine 2006, 240).

Ces représentations servent à justifier la domination impériale sur les musulmans, puisque l'hégémonie européenne conduirait à l'émancipation des femmes musulmanes (Zine 2006, 240). Ces représentations stéréotypées se sont maintenues à travers les époques et ont servi à marquer les frontières entre la binarité Occident/Orient, entre la modernité et la pré-modernité (*Ibid.*)

Au-delà de ces représentations, la violence dont sont victimes les femmes musulmanes n'est pas que symbolique. Dans une étude réalisée en 2000-1 sur les étudiantes musulmanes dans les écoles publiques canadiennes, Zine adresse l'expérience de racisme et de discrimination vécues.

In particular Muslim girls wearing hijab described how their interactions with teachers were often framed by negative Orientalist assumptions that they were oppressed at home and that Islam did not value education for women (Zine, 2001, Rezai-Rashti, 1994 dans Zine 2006).

Les filles interrogées dans son étude font face à une double oppression : le sexisme à l'intérieur de leurs communautés, et le racisme et l'islamophobie à l'extérieur (Zine 2006, 245). Chaque situation est devenue un défi à leur *agency* et leur identité (*Ibid.*). D'autres études montrent des barrières considérables auxquelles font face les femmes musulmanes dans leur recherche d'emplois (Keung 2002 ; Smith 2002 dans Zine 2006).

Les conséquences de l'islamophobie genrée peuvent être très graves : une autre recherche canadienne montre que les crimes haineux envers les femmes musulmanes sont en hausse dans les dernières années (Perry 2013). Comme tous les crimes haineux, ceux qui visent les femmes s'imbriquent dans une logique de domination puisque l'objectif est de « remettre les femmes à 'leur place' » (traduction libre), tout en terrorisant l'ensemble du groupe (Perry 2013). Les femmes de couleurs et/ou des minorités religieuses sont encore plus vulnérables à cette violence :

Of course, the waters become even murkier and, in fact, stormier where gender intersects with other elements of identity. Regardless of the cultural background of women, it is highly likely that they become even more vulnerable to bias motivated violence when they can be 'othered.' Indeed, women of colour or in this case, Muslim women are feared and reviled on the same basis as all Muslims. Yet in addition, they are often constructed as racialized, exotic Others who do not fit the Western ideal of womanhood. Moreover, Crenshaw (1994) makes clear that women of colour are uniquely vulnerable to gendered violence because of their multiply determined structural disempowerment. (Perry 2013, 79).

Suivant Bilge et Asal, il est fondamental de situer l'islamophobie dans une perspective intersectionnelle : « Si la spécificité de l'islamophobie impose de distinguer le marqueur religieux des autres, il faut prendre en compte la manière dont s'imbriquent les discriminations liées à l'origine sociale, au racial/ethnique, au genre et au religieux » (Asal 2014, 14). Cette perspective reste à approfondir. Asal encourage les chercheurs qui se pencheront sur la question à croiser les théories de l'intersectionnalité et la sociologie des mouvements sociaux.

### *Conclusion*

La littérature est riche dans les milieux académiques anglophones, alors qu'elle se fait plus modeste dans le milieu francophone. Plusieurs travaux favorisent une approche globale de l'islamophobie et accordent une importance centrale aux médias dans la construction du bouc émissaire musulman. Plus précisément, plusieurs observent après le 11 septembre 2001 « une convergence internationale ou la formation d'un consensus qui transcende les frontières

nationales » favorisées par l'hégémonie culturelle américaine : « il s'agit de la construction sociale d'une idéologie dominante qui devient "évidente" au travers d'un long travail de sélection et d'interprétation de la réalité sociale » (Hajjat et Mohammed 2013, 173, reprenant le concept d'idéologie de Bourdieu). Depuis, les médias opèrent facilement des amalgames entre islam et terrorisme, qui participent à l'essentialisation du monde arabo-musulman, vu comme « surdéterminé par le facteur religieux, au détriment des facteurs socio-économiques, et incapable de penser l'islam dans sa diversité » (Hajjat et Mohammed 2013, 174). C'est ainsi que les musulmans « aux quatre coins de la planète se voient ainsi amalgamés en raison de l'association fallacieuse » entre islam, islamisme, violence et terrorisme (Hajjat et Mohammed 2013, 175). Ma revue de littérature m'a permis de constater que très peu d'études réussissent à évaluer à quel point l'islamophobie affectent celles et ceux qui sont (ou sont considérés) comme musulmans. Or, ces défis ont des conséquences non négligeables sur les personnes visées. Il s'agit en outre d'un enjeu important, puisque « l'élaboration d'instruments et de mesure scientifique participe de la reconnaissance sociale et politique du phénomène et donc de la possibilité de déployer une action publique efficace pour y faire face » (Hajjat et Mohammed 2013, 35).

## CHAPITRE 2. Le racisme quotidien comme objet d'études

La façon d'appréhender l'islamophobie dans cette étude rejoint la deuxième perspective identifiée par Hajjat et Mohammed, qui consiste à analyser « le processus *de racialisation/altérisation* des musulmans et l'articulation/imbrication entre race et religion » (Hajjat et Mohammed 2013, 95). À cette perspective, j'ajoute une attention particulière portée sur les questions de genre, grâce au concept d'islamophobie genrée (Zine 2006). Le choix d'inscrire ma recherche dans l'approche de la racialisation/altérisation s'est imposé dès mes premiers entretiens, mes données confirmant l'hypothèse de plusieurs auteurs : l'expérience de l'islamophobie est une expérience de rejet, d'altérisation, voire de déshumanisation, qui se vit comme du racisme au quotidien.

### Utiliser le vocabulaire des répondantes

Les participantes de mon échantillon utilisent elles-mêmes le terme de « racisme » pour qualifier l'islamophobie et la ressentent bel et bien comme une forme de racisme. Les termes de « racisme », « islamophobie » et « discrimination » sont récurrents dans leurs propos et souvent utilisés de manière interchangeable. Une seule personne établit une distinction claire entre racisme et islamophobie. Suite à notre échange et à des recherches personnelles, elle m'a toutefois recontactée pour modifier son témoignage :

« Bonjour Raphaëlle 😊 je voulais juste te dire qu'après avoir eu des discussions avec du monde pis qu'après avoir fait des recherches, l'islamophobie c'est du racisme. Je ne l'avais jamais vu comme ça, mais j'ai lu des textes super intéressants pis j'ai remarqué que ça l'était!!»<sup>23</sup>

Suivant Dubet *et al.*, il semble qu'il est important de conserver les termes employés par les répondantes : « La sagesse invite à utiliser le langage des acteurs en sachant que ce langage est celui de la perception du monde à travers des catégories, catégories efficaces puisque ayant des effets réels sans être pour autant la totalité de la réalité » (Dubet et al. 2013, 17). Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'un simple travail de recueil de témoignages. Il faut « situer les récits des acteurs et les mettre en regard des informations sociales dont on dispose » (*Ibid.*,18).

---

<sup>23</sup> Il est possible d'avancer que notre entretien a eu un impact sur la participante et sur les autres, dans la mesure où les entrevues ont pu mener à d'autres réflexions sur l'islamophobie. Dans ce cas-ci, la participante a fait de nouvelles lectures à la suite de notre échange, ce qui a changé sa manière de comprendre l'islamophobie.

## A. La sociologie du racisme

Inscrire l'islamophobie dans une forme de racisme soulève toutefois de nombreuses questions. Il est pertinent de poser quelques bases de la sociologie du racisme d'abord, à travers différentes formes de racisme et les nombreuses façons de l'étudier. Je propose un survol des aspects suivants : le racisme biologique, le racisme culturel, le racisme institutionnel et les discriminations. Dans cette dernière partie, j'aborderai quelques mécanismes de discriminations systémiques dans les milieux de l'éducation et de l'emploi.

### 1. Racisme biologique ou scientifique

Le racisme biologique correspond d'abord à une idéologie dans laquelle est affirmée l'existence d'une « race » biologiquement supérieure aux autres. Cette idée s'est étoffée au fil du temps et a été soutenue par de nombreuses études scientifiques. Arendt explique que l'idée d'une différence essentielle s'est imposée à la fin du 18<sup>e</sup> siècle et s'est développée avec la montée des nationalismes et du colonialisme (Arendt 1951). Le nazisme marque l'apogée de ce mouvement d'idées.

Les liens étroits entre racisme scientifique et colonialisme sont importants. Fanon montre de manière éclairante dans *les Damnés de la Terre* comment la médecine et la science ont été au service du colonialisme en construisant la « race » du Nord-Africain, biologiquement inférieure à l'Européen.

L'Algérien, affirmait-on, est un criminel-né. Une théorie fut élaborée, des preuves scientifiques apportées. Cette théorie fut l'objet pendant plus de 20 ans d'un enseignement universitaire. Des Algériens étudiants en médecine reçurent cet enseignement et petit à petit, imperceptiblement, après s'être accommodés du colonialisme, les élites s'accommodèrent des tares naturelles du peuple algérien. Fainéants nés, menteurs nés, criminels nés. (Fanon 2002 [1961], 222).

La théorie officielle de l'époque, notamment à travers les principaux travaux consacrés à la question par l'école psychiatrique de la Faculté d'Alger, allait très loin, au point où certains professeurs avançaient que le Nord-Africain était privé de cortex. Fanon montre que ce discours pseudo-scientifique était intériorisé par la société, y compris les Algériens :

C'est ainsi que les médecins algériens diplômés de la Faculté d'Alger durent entendre et apprendre que l'Algérien est un criminel né. Davantage il me souvient de tel d'entre nous qui très sérieusement exposait ces théories apprises. Et d'ajouter : "C'est dur à avaler mais c'est scientifiquement établi." (Fanon 1961, 223).

Les conditions de vie dues à la colonisation sont un autre ressort à la base de ce préjugé. Ces conditions de vie terribles engendrent des comportements de survie, donc de violence, qui expliquent pourquoi les Algériens « s'entre-tuent », « s'entre-volent », « s'entre-déchirent » (Fanon 1961). En se comportant en fonction du préjugé, les Algériens participaient à le maintenir. Fanon en conclut que « la criminalité de l'Algérien, son impulsivité, la violence de ses meurtres ne sont donc pas la conséquence d'une organisation du système nerveux ni d'une originalité caractérielle mais le produit direct de la situation coloniale » (Fanon 1960, 231). En résumé, Fanon démontre de quelle manière la science a construit la catégorie de l'Algérien inférieur pour servir le rapport de subordination qui soutenait l'État colonial. Un ensemble de théories racistes étaient soutenues par des discours scientifiques. Ces études sur les différentes « races » ont depuis été discréditées scientifiquement. On peut toutefois avancer qu'avec la montée des extrêmes-droites en Occident, on assiste à un certain retour de ce type de discours.

## **2. Racisme « culturel » ou « différentialiste »**

Le discours de racisme biologique ou scientifique est beaucoup moins courant aujourd'hui. Il a, du moins, perdu de sa crédibilité scientifique. Les différences de race ont disparu de la biologie, ce qui ne veut pas dire que le racisme a disparu (Wieviorka 1998). Plusieurs auteurs avancent que nous assistons depuis les années 1980 à l'émergence d'un nouveau racisme (Barker 1981), soit « le passage de l'infériorité biologique à la différence culturelle dans la légitimation du discours raciste » (Wieviorka 1998, 32). C'est ce que l'on nomme le « racisme culturel », ou « différentialiste », par rapport au racisme « biologique » ou de « l'infériorisation »<sup>24</sup>. Ce nouveau racisme « ne se fonde plus sur la hiérarchie mais sur la "différence", non plus sur des attributs naturels imputés au groupe "racisé", mais sur sa culture, sa langue, sa religion, ses traditions, ses mœurs (Wieviorka 1998, 32). Il est nourri par un sentiment de menace sur l'identité du groupe dominant/majoritaire, menace à l'homogénéité nationale face à l'immigration.

---

<sup>24</sup> « Il y a là un véritable débat, un débat sérieux : est-ce qu'il y a deux racismes ou est-ce que le racisme est nécessairement une combinaison qui combine deux logiques distinctes ? On peut penser que le racisme de l'infériorisation et celui de la différence sont deux racismes totalement différents. Je plaide pour un autre point de vue [...] » (Wieviorka 1994, 132).



Les discours convoquant l'idée d'une menace de l'identité nationale québécoise reviennent abondamment lors des débats publics sur les accommodements raisonnables et la « Charte des valeurs » (projet de loi 60). C'est ce qui ressort d'une analyse des argumentaires des pages Facebook publiées par des Collectifs québécois traitant du projet de loi en 2013 et 2014 (Nadeau et Helly 2016) : les musulmans représenteraient une menace à la neutralité religieuse de la société québécoise et un danger du retour au religieux, faisant référence au récit de la « Grande Noirceur », soit l'état des Québécois d'avant la Révolution tranquille sous le joug de l'Église catholique. Les arguments à la défense de la « Charte des valeurs » voient aussi le projet de loi comme un rempart contre l'invasion des musulmans afin de préserver les mœurs et les valeurs québécoises :

Plusieurs soutiennent que les musulmans créent partout des tensions sociales par leur refus de « s'intégrer » et leur volonté d'imposer leurs pratiques, croyances et traditions, en un mot leur culture aux sociétés occidentales: « *Même en Islande, les musulmans sèment le désordre et surtout génèrent un rejet naturel de la part des habitants qui ne veulent pas que l'islam, religion de haine et de violence, s'implante sur leur île. Et ils ont raison de réagir comme les autres peuples européens [...]* ». (p.10)

Les membres et lecteurs des pages Facebook exigent que les autorités, notamment provinciales, imposent de manière stricte les « *principes de base* » de la société québécoise : « *si une société s'interdit de définir des valeurs dominantes chez elle et de dire ce qu'elle ne tolérera pas, cette absence de repères communs conduira à la fragmentation sociale et l'ingouvernabilité* ». (Nadeau et Helly 2016, 12).

En somme, les discours du racisme culturel soutiennent que certaines spécificités culturelles, nationales, religieuses, ethniques, sont incompatibles avec la société d'accueil et représentent une menace. J'ai montré dans le précédent chapitre que les arguments sur l'égalité de genre pouvaient servir d'instrument de racialisation, par la construction d'un Autre figé dans un passé pré-moderne. De nombreux discours s'affirmant féministes durant les débats entourant les accommodements raisonnables et ceux de la « Charte des valeurs » avaient alimenté la dichotomie entre « Nous » et « Eux », ce dualisme rigide évacuant par ailleurs toute possibilité de nuances (Hall 1997 ; Bilge 2010). En outre, « dans la mesure où les logiques binaires cachent souvent des hiérarchies, structurées qu'elles sont par des rapports de pouvoir inégaux – un pôle représentant la norme, l'autre la déviance (Derrida, 1974) » (Bilge 2010, 202), il est possible que la « racisme différentieliste » ne soit fondamentalement pas si différent du « racisme de l'infériorisation ». Les discours dits de racisme culturel peuvent se rapprocher d'une forme de racisme biologique, puisque la culture de l'Autre semble vue comme fondamentale à son identité,

presqu'inscrit dans ses gènes (De Rudder et al. 2000). Comme l'écrivent Ducharme et Eid, « dans le discours néo-raciste, la culture se voit dotée des mêmes propriétés essentialisées que la race, devenant ainsi une donnée « naturelle », qui constitue alors le principe premier des rapports sociaux et interindividuels. Dès lors, le caractère socialement construit des rapports sociaux se trouve occulté au profit d'une « nature culturelle » omniprésente et omnipotente » (Ducharme et Eid 2005, 6).

### **3. Racisme structurel et discrimination systémique**

Outre les analyses de discours et de contenu, une autre façon d'étudier le racisme aujourd'hui passe par l'analyse des structures qui participent à la reproduction des inégalités sociales. Guillaumin explique par exemple que, par le concours de mécanismes non perçus socialement, les Afro-Américains se retrouvent en situation socioéconomique défavorable de génération en génération (Guillaumin 1977). Dans les dernières années, l'émergence de la notion de discrimination dans la recherche et dans les politiques publiques crée un lien entre les notions de racisme et d'inégalité (Fassin 2002). Elle tend toutefois à se réduire au domaine juridique et négliger les rapports sociaux et historiques (Fassin 2002), et à enfermer les victimes dans une « logique de procès » (Poiret 2011). À noter qu'en France, ces progrès sont plus difficiles, notamment en raison des barrières juridiques : la loi « informatique, fichiers et libertés » proscrit en effet la constitution de fichiers mentionnant des références ethniques ou « raciales » (De Rudder et al. 2000, 178). Alors qu'ici, les données statistiques produites par Statistiques Canada ont été essentielles dans le « développement et l'acceptation du concept juridique de discrimination systémique dans la jurisprudence en matière de droits de la personne, ainsi que dans la mise en place d'un dispositif pour la combattre, notamment par la Loi sur l'équité en matière d'emploi » (Potvin 2005, 34). En outre, l'apport des recherches sociales nord-américaine sur l'intersectionnalité influencent les commissions des droits et les tribunaux, qui commencent à adopter une « approche contextualisée et intersectionnelle de la discrimination, permettant de tenir compte et d'analyser les cas de discrimination fondés sur des motifs multiples ou entrecroisés » (Potvin 2005, 45). Cette approche tient compte du contexte historique, social et politique, et « appréhende la discrimination comme un processus s'inscrivant dans des rapports sociaux et s'exprimant de manière systémique » (Potvin 2005, 45). En ce sens, plusieurs politiques ont été mises sur pied afin de lutter contre les causes en amont des discriminations. En

somme, on ne peut pas comprendre la vraie nature d'une discrimination sans la situer dans son contexte social, historique et politique plus large.

Il existe une multitude d'études qui se penchent spécifiquement sur le racisme structurel au sein d'une institution : la santé, l'emploi, l'éducation ... Dans les témoignages des femmes de mon échantillon, les expériences de racisme et d'islamophobie dans le milieu de l'éducation et de l'emploi prennent une place importante. Nous verrons ici brièvement le contexte institutionnel de l'emploi et de l'éducation au Québec, afin de saisir d'où émergent les pratiques racistes et comment elles se maintiennent.

### 3.1 Discriminations dans l'emploi

Prenons en exemple les discriminations dans le domaine de l'emploi, bien documentées au Canada. Selon Statistiques Canada, parmi les Québécois âgés de 15 ans et plus détenteurs d'un diplôme universitaire, le taux de chômage serait de 3,7 % chez les personnes n'appartenant pas à une « minorité visible », tandis qu'il atteindrait 11,9 % chez les membres des « minorités visibles » (CDPDJ 2011, 17). Plusieurs chercheurs qui se sont penchés sur la question ont longtemps souligné le manque d'expérience locale en plus des barrières d'ordre linguistique, culturel et d'adaptation (capital humain) pour expliquer la difficulté des immigrants à s'insérer dans le marché de l'emploi. Or, des facteurs structurels expliquent davantage cette situation. Au Canada, l'obtention d'un visa de travail privilégie les nationaux, et exige une justification en cas d'embauche d'une personne étrangère ou avec un visa temporaire. En même temps, les diplômes étrangers et les expériences à l'extérieur sont peu reconnus. Autant de formes de discriminations indirectes, selon Cognet :

Ainsi, aux critères formels, qui privilégient les nationaux dans les deux pays [au Canada et en France], vient s'ajouter la disqualification des expériences hors du pays d'accueil. L'effet combiné des politiques protectionnistes des emplois et de celles de gestion des populations immigrées, a des effets concrets, directs et mesurables sur les processus d'embauche comme nous l'avons constaté lors des enquêtes dans les deux pays. » (Cognet 2004, 6).

C'est parce que le Canada est « constitutionnellement attaché à l'égalité » que « le racisme structurel s'assoit d'abord et avant tout sur une discrimination indirecte, soit un traitement a priori formellement égalitaire mais qui recourt à des critères (de sélection par exemple) qui assureront le maintien des inégalités » (Cognet 2004, 5).

De plus, notons que les difficultés dans l'emploi ne concernent pas seulement les immigrants mais aussi leurs enfants, et en général toute personne n'ayant pas un nom familial. À ce sujet, l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations soulignent

« qu'à profil et à qualifications égales, un Tremblay ou un Bélanger a au moins **60 % plus de chances** d'être invité à un entretien d'embauche qu'un Sanchez, un Ben Saïd ou un Traoré de sorte que les difficultés d'insertion en emploi de certains groupes ethniques et racisés, issus de l'immigration ou non, ne sont pas uniquement attribuables à une distribution inégale des acquis et des compétences, mais également aux préférences discriminatoires des employeurs qui recherchent des « personnes qui leur ressemblent », ou parfois même évitent certains groupes évalués négativement, parce que socialement stigmatisés (Eid 2012, 45) » (Observatoire international sur le racisme et les discriminations 2012, 5).

Les nombreux préjugés et stéréotypes racistes constituent un obstacle de taille, puisque les employeurs semblent systématiquement favoriser l'embauche d'une personne qui leur ressemble.

Selon la CDPDJ, la discrimination systémique « englobe à la fois la discrimination directe et

indirecte, mais elle va beaucoup plus loin. Elle repose sur l'interaction dynamique entre des décisions et des attitudes teintées de préjugés, ainsi que sur des modèles organisationnels et des pratiques institutionnelles qui ont des effets préjudiciables, voulus ou non, sur les groupes protégés par la Charte » (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse 2011).

Étudier les discriminations systémiques nécessite de prendre en compte différents facteurs qui mènent à des inégalités sociales tangibles. L'idée n'est pas d'accuser certaines personnes de racisme. Par exemple, les préjugés et les stéréotypes au sujet des musulmans ont des conséquences sur leurs perspectives d'emploi puisqu'ils peuvent teinter l'attitude des employeurs. On peut supposer que certains employeurs refusent catégoriquement d'embaucher une personne identifiée comme appartenant au groupe arabo-musulman, et que d'autres préfèrent tout simplement travailler avec des personnes familières. Il s'agit à la fois de comportements intentionnels et non intentionnels « qui conduisent à une situation discriminatoire de fait » (Fassin 2002, 407).

L'existence d'une discrimination en matière d'embauche et de maintien à l'emploi des travailleurs associées à la religion musulmane résulte en partie de l'islamophobie qui sévit au Québec, il est donc important de s'y attaquer. Or, comme le souligne Micheline Labelle, « les politiques antiracistes ont tendance à être réactives plutôt que proactives » (Labelle 2011 dans

Leroux 2013). En effet, pour que des mesures soient imposées aux employeurs, il faut faire une longue enquête ayant conduit à une preuve de discrimination. Mais il est difficile d'établir une preuve de discrimination, et plusieurs dossiers sont fermés en raison de preuves insuffisantes. Par ailleurs, tel que le démontre Didier Fassin, la judiciarisation de la lutte contre la discrimination se fait souvent au détriment d'une approche historique et sociale des dynamiques racistes sous-jacentes. Pour lui, lutter contre les discriminations raciales nécessite « une utilisation plus efficiente et plus ordinaire de la ressource juridique, mais également une action publique plus délibérément et plus globalement orientée contre les disparités sociales » (Fassin 2002, p. 421). Au Québec, l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations suggère de miser sur une approche proactive avec des **programmes d'accès à l'égalité**. Éric Charest et Marie-Thérèse Chicha de l'Observatoire expliquent dans leur rapport que, pour contourner le modèle par plainte, le gouvernement québécois a adopté quelques programmes « obligeant les organisations assujetties [...] de procéder à une analyse rigoureuse en fonction d'un cadre prédéfini, de leurs effectifs et de leur système d'emploi, afin d'identifier les éventuelles sous-représentations des groupes cibles ». Ces programmes semblent être ceux apportant le plus de résultats pour le moment, mais de plus amples recherches semblent nécessaires.

### 3.2 Discrimination dans le système d'éducation

Je ne pourrai détailler ici de manière exhaustive de quelle manière le système d'éducation québécois contribue à la reproduction du racisme et de l'islamophobie, mais je voudrais souligner un point<sup>25</sup>. Il est important de savoir qu'il existe d'énormes lacunes dans la formation des enseignants en matière d'éducation au racisme et aux inégalités sociales, que la CDPDJ a déjà pointé du doigt. Pour la CDPDJ, l'éducation interculturelle et civique doit initier les élèves au pluralisme culturel et aux valeurs civiques inscrites dans la Charte, mais cette approche ne pourrait être suffisante si on veut réellement combattre les inégalités. En effet,

« il importe également de mettre l'accent sur les mécanismes systémiques qui ont contribué historiquement, et qui contribuent encore aujourd'hui, bien que de manière plus subtile, à rendre certaines minorités ethnoculturelles et racisées plus susceptibles que d'autres de faire l'objet d'un traitement différentiel discriminatoire dans la sphère publique. Une des pistes d'intervention qui

---

<sup>25</sup> Les jeunes femmes ayant accepté de participer à cette étude ont eu des expériences de racisme et d'islamophobie dans leur parcours scolaire, particulièrement au primaire et au secondaire. Les commentaires déplacés ou attitudes problématiques de certains professeurs font partie de leur parcours de vie que nous verrons au chapitre quatre.

s'offre d'ores et déjà au ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport serait d'intégrer un tel objectif dans sa Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle » (CDPDJ 2006, 31, dans Labelle 2011, 142).

Une étude porte justement sur la « formation initiale du personnel scolaire sur la diversité ethnoculturelle, religieuse et linguistique dans les universités québécoises ». Menée sous la direction de Maryse Potvin auprès des professeurs et chargés de cours à l'université, elle étudie les programmes de formation initiale en enseignement menant à un brevet d'enseignement. L'étude montre que l'enseignement sur la diversité offert aux futurs maîtres est « insuffisant et disparate » (Potvin et al. 2013). En effet, « tel que relevé dans le portrait quantitatif par établissement et par programme, certains étudiants peuvent obtenir un brevet d'enseignement sans avoir suivi un seul cours sur la thématique. Par ailleurs, nombre de participants soulignent qu'un seul cours obligatoire abordant la diversité n'est pas suffisant » (Potvin et al. 2013, 79). Cette étude démontre par ailleurs que l'approche d'éducation « interculturelle » est largement favorisée dans la formation des futurs enseignants, en particulier dans les universités francophones, au détriment d'une approche antiraciste et critique. Selon les professeurs formant les futurs enseignants, il semblerait qu'il soit difficile d'enseigner

« des contenus de nature plutôt théorique ou politique qui confrontent certaines idées préconçues ou préjugés des étudiants, concernant par exemple le racisme dans la société québécoise ou canadienne, les relations entre francophones et anglophones, le privilège inhérent accordé à la race blanche dans la société canadienne, les autochtones, etc. Ainsi, ces difficultés rendent laborieux le développement de la réflexivité, du sens critique ou de la décentration chez les étudiants » (Potvin et al. 2013, 74).

En somme, tout porte à croire que les concepts élaborés dans cette recherche sont méconnus et incompris de la grande majorité du personnel enseignant dans les écoles du Québec.

### 3.3 Discriminations religieuses : quelles spécificités ?

Des études se penchent plus spécifiquement sur les discriminations religieuses en cherchant à les différencier des discriminations raciales. Dans un article de 2005, Valérie Amiraux explique que, en France, le sondage annuel sur le racisme réalisé par la Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH) a ajouté en 2003 des questions sur l'islam, montrant qu'elle est de loin la religion qui a l'image la plus négative. Si les réponses sont variées, les analystes précisent

que « le profil des personnes hostiles à l'islam sont enfin très similaire, globalement, à celui des racistes ordinaires. » (Amiriaux 2005, 75). C'est la pratique du port du voile qui suscite le plus de rejets. Déjà en 2002, le European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) avançait que le voile était devenu la première cible d'actes haineux envers les musulmans.

La haine de l'islam s'appuie ici sur une visibilité de signes stigmatisés, autant que sur le dédain pour les justifications avancées par les jeunes filles. Pratiques et croyances se trouvent donc rassemblées au centre des discours d'exclusion, alors que les situations de discriminations sont le plus souvent rapportées comme des interdictions faites ou des obstacles mis aux pratiques individuelles (interdiction de s'absenter pour la prière ou pour une fête, refus des restaurations collectives en entreprise ou en milieu scolaire de prendre en compte les exigences alimentaires, etc.) (Amiriaux 2005, 81-82).

Dans ce mémoire, il est moins question de ce type de discrimination. En fait, s'il y a eu un projet de loi au Québec visant à interdire le port des signes religieux dans la fonction publique, ce projet est tombé caduc avec le changement de gouvernement. Ce qui ne veut pas dire que les femmes musulmanes n'ont pas fait l'expérience de la discrimination : le débat public sur le projet de « Charte des valeurs » était tellement envahissant qu'il a eu des répercussions dans la vie de tous les jours de ces femmes. Nous avons en effet noté une multitude d'expériences en lien avec cette période, de l'insulte violente à des petits gestes pouvant sembler banales pour les membres du groupe majoritaire, mais qui ont à la longue des conséquences néfastes sur les personnes qui les subissent.

La discrimination est en effet une expérience le plus souvent cumulative, se répétant au cours d'une même vie. L'atteinte aux pratiques religieuses est tout aussi polymorphe, même si elle touche principalement les fidèles dans leurs pratiques et non dans leur croyance. (Amiriaux 2005, 69).

Soulignons que les femmes portant le voile ont été les plus visées par des insultes haineuses. Les participantes de cette étude subissent des discriminations religieuses, qui sont globalement **vécues comme une expérience d'altérisation et de racialisation**. C'est pourquoi j'étudie leur expérience à travers le prisme de la sociologie du racisme. De quelles manières perçoivent-elles les actes islamophobes et/ou altérisant ? Comment cette expérience structure leur vécu ? Comment articuler leur expérience avec les rapports de pouvoir sous-jacents ? Penser l'expérience de l'islamophobie est extrêmement complexe, et c'est le cadre conceptuel du *everyday racism* développé par Essed qui a permis de répondre à mes questions.

## **B. *Everyday racism* : le concept de Philomena Essed (1991)**

Nous avons vu en première partie de ce chapitre quelques notions de bases de la sociologie du racisme en plus de différentes manières de l'étudier. Je présente ici l'approche théorique de Philomena Essed, qui mènera à sa méthodologie dans le chapitre suivant. Cette méthode m'a servi de guide tout au long de mon étude exploratoire. Partant des bases théoriques des *critical race theories*, Philomena Essed développe une approche théorique et d'étude complexe pour comprendre l'expérience du racisme.

### **1. Le racisme comme processus**

Elle montre que le racisme est plus que structurel, idéologique et culturel, c'est aussi un processus créé et recréé de manière routinière et renforcé à travers des pratiques quotidiennes : « as a process it is routinely created and reinforced through everyday practices. » (Essed 1991, 2). Elle fait une distinction analytique entre les dimensions cognitives (préjugés<sup>26</sup>) et comportementales (discriminations) du racisme, avant de souligner que les deux aspects opèrent ensemble dans la vie de tous les jours (*Ibid.*, 50). Le *everyday racism* est donc l'intégration du racisme dans les situations de tous les jours à travers des pratiques cognitives et comportementales, activant des relations de pouvoir sous-jacentes :

This process must be seen as a continuum through which the integration of racism into everyday practices becomes part of the expected, of the unquestionable, and of what is seen as normal by the dominant group. When racist notions and actions infiltrate everyday life and become part of the reproduction of the system, the system reproduces everyday racism. (Essed 1991, 50).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Un préjugé, nous dit Essed, correspond à une représentation sociale de classification afin de différencier qui est membre du groupe et qui est à l'extérieur. Il repose sur un sentiment de supériorité, une perception du groupe subordonné comme fondamentalement différent et étranger, un sentiment d'avoir le droit à un certain nombre de privilèges et d'avantages, et enfin, la peur ou le soupçon que le groupe subordonné veut s'accaparer les privilèges du groupe dominant (Blumer, 1958 dans Essed 1991, 45)

<sup>27</sup> Dans le même ordre d'idée, Colette Guillaumin explique que les situations du racisme « mettent en jeu des relations entre groupes majoritaires et groupes minoritaires » (Naudier et Sonaro 2010, 193). « L'une des avancées originales de son travail consiste précisément à articuler ensemble les productions discursives ou symboliques et l'observation empirique des différenciations concrètement opérantes pour marquer la hiérarchie entre hommes et femmes. Elle traque dans ses observations les éléments qui signifient la réification des sujets racisés et sexisés dans une optique antinaturaliste. Suivant cette perspective, le rapport matériel d'appropriation des femmes et son effet idéologique « sont les deux faces d'un même phénomène », « l'effet idéologique n'est nullement une catégorie empirique autonome, il est la forme mentale que prennent certains rapports sociaux déterminés » (1992b, p. 17). (*Ibid.* p.205)



De plus, la relation entre l'idéologie raciste et ses pratiques est déterminée par le contexte historique, matériel et politique, mais aussi, par le degré par lequel les idéologies saturent les cognitions des agents (du racisme) (Essed 1991). Pour donner un exemple extrême, on peut supposer que les cognitions d'Alexandre Bissonnette étaient saturées d'idéologies racistes envers les musulmans dans un contexte sociopolitique islamophobe, ce qui l'a mené à commettre son attentat.

When agents are socialized with and systematically exposed to representations that justify White dominance, and when these notions are (unwittingly) accepted as "normal", agents will act in concert, thereby creating and reproducing similar forms of racism adapted to the specific needs of interests and situations. (Essed 1991, 46)

Essed souligne ainsi l'effet des contraintes structurelles sur l'agentivité des personnes, sans toutefois nier qu'à l'intérieur de certaines limites, les individus peuvent faire leurs propres choix.

They choose how they act. They either uncritically accept a dominant representation of reality or seek alternative views. Even when racism operates in such a way that the dominant group is often not prepared to believe the experiences of Black people and to take responsibility for the problem of racism (Bhavnani & Bhavnani, 1985), individuals can choose to take responsibility and to initiate change once they understand the processes of domination. (Essed 1991, 46)

Son approche, comme elle le dit elle-même, s'éloigne ici du quasi-déterminisme de la théorie critique en soulignant qu'il existe des « résistants » qui produisent des perspectives alternatives de la société, et qu'il existe des moyens non racistes de mobiliser le pouvoir dans un objectif de changement.

#### *Understanding Everyday Racism (1991)*

À travers une étude menée auprès de femmes noires aux États-Unis et aux Pays-Bas, cette sociologue elle-même noire étudie le racisme « ordinaire », celui qui se manifeste banalement et de façon récurrente, à travers les représentations sociales données par les femmes de son échantillon. Que ce soit le ton paternaliste d'un vendeur dans un magasin, les « blagues » racistes des collègues, la sous-évaluation des compétences au travail, ou encore des regards de méfiance de passants dans la rue, les témoignages recueillis pour son étude permettent de comprendre l'étendue des expériences que les femmes racisées doivent endurer dans leur vie quotidienne. Sa méthode est intrinsèquement liée à son concept. Essed utilise comme première source d'information les *insights* de deux groupes de femmes : des Afro-Américaines et des immigrantes

Surinamaises de « première génération »<sup>28</sup> vivant au Pays-Bas. Les femmes qu'elle interroge ne sont pas confrontées à des groupes politiques organisés racistes ou fascistes. Elles témoignent de leurs expériences de la vie quotidienne, d'où l'expression *everyday racism*.

Ainsi, Essed étudie en profondeur une dimension importante qui échappaient jusqu'alors souvent aux études sociologiques : l'expérience des personnes racisées qui subissent le racisme dans la vie quotidienne. Nous sommes ici dans le domaine de l'interactionnel et de l'expérience personnelle, mais il ne faudrait pas non plus s'y limiter. Le concept de Essed s'étend à toutes les sphères du monde social et est bien plus complexe :

In our everyday lives sociological distinctions between 'institutional' and 'interactional,' between ideology and discourse, and between 'private' and 'public' spheres of life merge and form a complex of social relations and situations. (Essed 1991, 3).

Essed part du postulat que l'expérience est multidimensionnelle et est reproduite à travers des situations et relations multiples (Essed 1991, 56). Son étude permet de faire le lien entre les facteurs macrosociologiques (historiques, culturelles et structurelles) et microsociologiques (les inégalités vécues quotidiennement et leurs effets) du racisme. Les expériences quotidiennes et personnelles sont mises en relation avec les propriétés structurelles du racisme systémique. Ce qui permet de comprendre qu'en réalité, ces expériences personnelles sont des manifestations quotidiennes des inégalités systémiques (Essed 1991). De plus, en étudiant les réalités des femmes de deux pays différents, l'étude transcende les particularités locales, illustrant l'applicabilité générale du concept de *everyday racism* « as a means of qualifying processes of racism in different systems. » Sa compréhension du racisme est large et permet d'englober différentes dimensions. Le concept a pu être mobilisé pour étudier le racisme dans d'autres pays : en Afrique du Sud (Louw-Potgieter, 1989; Essed 1990), en Suisse (Shaha, 1998), au Canada (das Gupta, 1996), en Grande-Bretagne (Twine, 1998), et plus spécifiquement dans certaines institutions comme le système de santé (Jackson et al. 1996) ou encore dans le milieu de l'entreprise (Human & van Schalkwyck, 1998). Le concept a également été étendu à d'autres inégalités que le racisme : *everyday inequalities* (O'Brien & Howard, 1998); *everyday sexism* (Ronai, Zsembik & Feagin, 1997) (dans Essed 2001).

---

<sup>28</sup> Je reviendrai sur le concept de première et deuxième génération plus loin.

## 2. L'intersectionnalité dans le travail de Essed

### 2.1 L'expérience des femmes de couleurs

Essed montre également comment l'expérience du racisme est influencée par le fait d'être une femme. Bien que les manifestations du racisme et du sexisme se ressemblent souvent (attitude de condescendance, s'attendre à un manque d'assurance, embaucher des noirs ou des femmes comme des pions (tolken), ou favoriser les hommes blancs), elle souligne l'existence de différences importantes. Une forme répandue du racisme quotidien est celui de l'évitement. Les blancs vont éviter le contact avec les noirs, tandis que pour les femmes c'est plutôt l'inverse : les femmes ont des contacts non sollicités de la part d'hommes (lorsqu'un homme rentre dans notre espace en toute confiance, leur fait des avances, les harcèle). Mais, poursuit Essed, le problème avec ce type d'analogie est que les femmes de couleurs y sont invisibilisées (Essed 2001).

Furthermore, analogies do not do justice to the fact that racism and genderism are rooted in specific histories designating separate as well as mutually interwoven formations of race, ethnicity and gender » (Essed 2001).

Dans son ouvrage de 1991, l'auteure nomme les intersections entre le sexisme et le racisme « gendered racism ». Plus tard, elle emploie le terme « intersectionnalité » (Essed 2001). Peu importe le terme utilisé, il faut souligner que les expériences des femmes de couleurs sont structurées par la convergence des systèmes de race, de classe et d'oppression genrée (Essed 1991, 5).

#### *Une communauté d'expériences partagées*

Un des thèmes qui revient souvent dans les autobiographies des femmes noires militantes dans les années 1970 est celui d'un sens aigu de la collectivité, de la communauté, l'idée de contribuer à un mouvement collectif vers la libération (Thornton Dill 2009, 27).

Ideas and experiences vary, but Shirley Chisholm, Gwendolyn Brooks, Angela Davis and other Black women who wrote autobiographies during the seventies offer similar . . . visions of the black woman's role in the struggle for Black liberation. The idea of collective liberation . . . says that society is not a protective arena in which an individual black can work out her own destiny and gain a share of America's benefits by her own efforts. . . . Accordingly, survival, not to mention freedom, is dependent on the values and actions of the groups as a whole, and if indeed one succeeds or triumphs it is due less to individual talent than to the group's belief in and adherence to

the idea that freedom from oppression must be acted out and shared by all (Burgher 1979, 118, citée dans Thornton Dill 2009, 28)<sup>29</sup>.

Le concept de « sisterhood » n'est pas nouveau chez les femmes noires : il a été institutionnalisé dans les églises où les membres s'interpellent souvent par les mots « sœurs » et « frères », et comprend des rites de passage importants (Thornton Dill, 28). Les jeunes femmes participent à des clubs où les relations de soutiens (*nurturant*) entre femmes sont renforcées (*Ibid.*). Il serait intéressant de faire un parallèle ici avec l'éthique féministe du *care*. Enfin, et je ne sais pas si c'est que Essed sous-entendait, mais on peut suggérer que, puisque les femmes sont généralement responsable du *care* et du *emotional labor*, elles développent un sens du « sisterhood » et de la collectivité, et donc que l'expérience du racisme des femmes noires se ressent de manière particulièrement collective. Car l'étude de Essed va bien au-delà des expériences personnelles de ces femmes :

We shall see that a substantial part of their experiences are shaped vicariously, through friends, family members, and other Blacks, through the media, and cognitively, through their general knowledge of racism in the system. (Essed 1991, 5).

## 2.2 Les rapports de classes

Dans son travail, Essed a voulu minimiser le rôle des rapports de classe afin de se concentrer principalement sur l'expérience du racisme.

If we want to gain more insight into the racial aspects of the oppression of Black women, the factor of race has to be isolated from the oppressive social and economic conditions associated with low education and economic exploitation. (Essed 1991, 34).

Elle s'est ainsi référée à un « indicateur indirecte » de la classe, soit le niveau d'éducation :

Therefore, I have tried to minimize the role of class exploitation indirectly by selecting only women with higher education, namely, university students and professionals. They are a privileged group in terms of educational background and job opportunities, but the factor of class oppression nevertheless plays an indirect role in their lives. (Essed 1991, 5)<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Voir Angela Davis, « Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves », *Black Scholar* 2 (December 1971): 15. Et : Mary Burgher, « Images of Self and Race », in *Sturdy Black Bridges*, ed. Roseann P. Bell, Bettye J. Parker, and Beverly Guy-Sheftall (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1979), 118.

<sup>30</sup> Suivant cette stratégie de recherche, nous avons sélectionné des femmes musulmanes étudiantes à l'université ou des jeunes professionnelles.

L'auteure cite quelques études qui démontrent que les femmes afro-américaines aspirant à des carrières de haut niveau sont grandement désavantagées par des problèmes de niveau structurel : relativement isolées dans les universités majoritairement blanches, absence de modèles pour les guider et les supporter, sous-estimées par les orienteurs et les professeurs, elles sont guidées vers des occupations traditionnellement féminines et vers de moins bonnes écoles, contrastant avec leurs grandes ambitions, moins bien rémunérées que les hommes noirs et que les femmes blanches sur le marché du travail, etc.

From the discussion it may be concluded that on a micro-societal level, (gendered) racism operates through various mechanisms. Black women are (a) marginalized, (b) culturally problematized, and (c) impeded in social mobility. They encounter paternalism, they are underestimated, their work is ethnicized, and they generally have fewer career opportunities than men and White women, respectively. These mechanisms operate simultaneously and probably stimulate each other. (Essed 1991, 35-36).

Afin de comprendre l'expérience du racisme au quotidien, il est important, poursuit Essed, d'aller au-delà des problèmes reliés à la carrière, afin d'inclure les expériences dans toutes les sphères de la vie : expériences personnelles dans les magasins, la rue, à l'université et au travail tout comme les expériences vécues dans les activités sociales, avec des amis, des membres de la famille, ainsi que d'autres formes de confrontations au racisme à travers la littérature et les médias (Essed 1991, 36). De plus, il faut analyser comment toutes ces expériences vécues dans différents contextes se rejoignent. « To study everyday racism it is, therefore, necessary to analyse it as a process manifesting itself in multiple relations and situation in everyday life » (Essed 1991, 36).

### **3. De l'importance du contexte**

Dans l'ouvrage de Essed (1991), la sociologue compare deux contextes sociaux différents, soit le racisme vécu aux Etats-Unis par les Afro-Américaines et le racisme vécu au Pays-Bas par les immigrantes venues du Suriname, une ancienne colonie hollandaise. L'expérience varie de manière significative dans les deux espaces.

Au niveau de l'acquisition des connaissances sur le racisme, Essed explique que les femmes noires aux Etats-Unis se transmettent cet apprentissage de génération en génération. En mobilisant l'histoire du racisme aux États-Unis depuis l'esclavage comme cadre de référence,

elles donnent un sens à leur réalité contemporaine. Certaines des femmes interrogées sont nées alors que la ségrégation était encore légale, elles ont été confrontées très jeunes à des formes violentes de racisme (p. 94). Leur famille a été une source importante de transmission des connaissances sur le racisme et sur comment y faire face, surtout lorsque les parents et l'entourage participaient au mouvement pour les droits civils. La famille est une source d'autant plus importante pour la compréhension du racisme, explique encore la sociologue, que la présence de l'antiracisme dans le système d'éducation et dans les médias demeure marginale.

The information they received at home was consistent with their personal experiences of racism. Therefore, the acquisition of knowledge of racism was probably a natural and gradual process. Because they gained insight into racism from an early age, they identified with other Blacks and with the struggle against racism. This knowledge did not remain static but continually developed and adapted itself to new circumstances. They learned how to use their comprehension of racism to survive within the system while at the same time fundamentally rejecting the system (p.97).

De leur côté, la plupart des femmes noires aux Pays-Bas, originaires du Suriname, ont acquis leurs connaissances sur le racisme après leur immigration (*Ibid.*). En raison de leur éducation coloniale (elles ont émigré au Pays-Bas dans les années 1970, avant l'indépendance de 1975), peu d'entre elles ont développé une connaissance critique du colonialisme néerlandais. Elles avaient au contraire des attentes positives par rapport aux Néerlandais, les imaginant sympathiques et riches.

Indeed the majority of the women were largely ignorant about Dutch racism when they came to the Netherlands. In other aspects, however, they were quite well informed about life in the Netherlands. The colonial system of education was, as one woman puts it, "permeated with what they called the Dutch culture. A lot was known [about the Netherlands] from history books, geography books and reading books" (s9) (p. 92).

Essed souligne ainsi une différence dans la compréhension du racisme des afro-américaines aux Etats-Unis par rapport aux nouvelles arrivantes noires au Pays-Bas. Les personnes racisées ayant grandi dans une société à dominance blanche deviennent des expertes du racisme, elles savent naviguer dans les deux mondes et savent reconnaître très jeunes ce qui est un comportement acceptable de ce qui ne l'est pas. Tandis que les nouvelles arrivantes sont moins préparées et acquièrent leurs connaissances sur racisme avec leurs propres expériences. Ce qui ne veut pas dire qu'elles ne comprennent pas le racisme contemporain qui agit au Pays-Bas.

The Surinamese women knew that "the roots [or racism] were there all along » (s7). Others agreed that "nothing has essentially changed since slavery. It's a bit more glossed over, but not really changed" (s11). (p.92)

### *Le mythe de la tolérance*

Une particularité à souligner dans l'expérience du racisme au Pays-Bas, car on pourrait comparer ce contexte avec le contexte canadien, est l'effet de la suppression idéologique qu'Essed nomme le « mythe de la tolérance » :

Unlike U.S. Black women, Black women in the Netherlands experience a specific Dutch form of ideological suppression, that is, the *myth of tolerance* (7 NL). If the reality is defined as a reality of tolerance, there is no legitimate basis for opposition to racism. The Dutch take it for granted that they are tolerant and that racism is virtually nonexistent in their country. (p.115)

En outre, pour les femmes aux Pays-Bas, le racisme s'exprime surtout de manière *covert* (discrète, camouflée, subtile), tandis qu'aux États-Unis, il y a davantage de formes ouvertes et flagrantes. Lorsque les expressions du racisme sont manifestées de manière à être atténuées, ou dans le déni, ou de manière inconsciente, il est très difficile de confronter les membres du groupe dominant avec une autre perspective de la réalité, « such as the infusion of racism into the routine practices of daily life, induces moral indignation » (p.115).

The pressures of the moral rejection of racism and the encouragement of equality values have made an impact to the extent that individuals may have become blind to the racist implications of their communications and interactions with Black people (Karp, 1981; Manning & Ohri, 1982; Milner, 1981). Furthermore Whites are generally motivated to present themselves to others as non-prejudiced. This has been illustrated with social psychological experiments (...) as well as through discourse analysis (...). (p.59)

En d'autres mots, pour Essed, étudier le racisme quotidien dans un pays qui se targue d'être un modèle de pluralisme est d'un grand intérêt sociologique et influe énormément sur l'expérience du racisme quotidien. Car le racisme opère par et à travers le pluralisme. Il serait intéressant de comparer le modèle de pluralisme hollandais avec celui au Canada nommé « multiculturalisme », et sa version québécoise l'« interculturalisme »<sup>31</sup>.

### **C. Les « micro-agressions » et l'approche psychosociale**

Nous avons vu que Essed ne se penche pas sur les crimes racistes violents commis par exemple par des militants d'extrême-droite, mais s'intéresse plutôt à des formes plus subtiles de racisme.

---

<sup>31</sup> Ce mémoire montre que l'islamophobie et le racisme font bel et bien partie de l'expérience des musulmanes, malgré le mythe de la tolérance qui colle souvent à l'image du Canada à travers le monde.

Dans des recherches plus récentes, les formes subtiles de discriminations prennent souvent le nom de « micro-agressions ». Les premières recherches proposant ce terme semblent être celles de Kevin Nadal (2008). Derald Wing Sue définit le terme ainsi : « the everyday verbal, nonverbal, offences, snubs, or insults whether intentional or unintentional, that communicate hostile, derogatory, or negative messages » (2010b, 3). Dans les dernières années, on assiste à une émergence de recherches en psychologie sociale sur les micro-agressions raciales et autres formes de discriminations subtiles, en soulignant leurs conséquences négatives sur la santé mentale :

Microaggressions tend to leave targets feeling angry and confused, often wondering if race was involved in an interaction, or whether or not to confront the perpetrator. Studies have found that the process of encountering racial microaggressions can be psychologically and physically draining, often to leading to higher levels of stress and poor mental health outcomes (Nadal, Wong, et al., 2011; Rivera, Forquer, & Rangel, 2010; Sue, Bucceri, Lin, Nadal, & Torino, 2007; Sue, Capodilupo, & Holder, 2008; Sue, Nadal, Capodilupo, Lin, Torino, & Rivera, 2008). (Dans Nadal *et al.* 2012, 16).

Selon Nadal, parmi l'émergence de ces études aux États-Unis, les musulmans sont le groupe minoritaire le plus ignoré par la littérature en psychologie. En outre, ce sont les formes d'islamophobie évidentes qui sont étudiées :

There are multitudes of ways in which Muslims in the US and abroad have been victims of Islamophobia (Lopez, 2011; Nadal, Issa, et al., 2010). In fact, several reports have discussed the increase of hate crimes and discrimination toward Muslim Americans, particularly after the 9/11 attacks and the subsequent wars in Iraq and Afghanistan (Council of American Islamic Relations [CAIR], 2003, 2008; Rippy & Newman, 2006). In 2002, there were an array of hate crimes that were reported against Muslims across the US, including the burning of mosques, bomb threats, physical and verbal assaults, and discrimination in employment (Rippy & Newman, 2006). In 2007, there were 2,652 reported cases of civil- rights violations against Muslims in the US, including 141 reported cases of passenger profiling and 613 reported cases of hate mail (CAIR, 2008). Previous research has found that Muslim individuals who perceived religious discrimination had an increased likeliness of suspicion, vigilance, and mistrust (Rippy & Newman, 2006) and even mental and physical health problems (Kira et al., 2010; Sheridan, 2006). Thus, it is evident that blatant religious discrimination is detrimental to Muslim American individuals and communities. (Nadal *et al.* 2012, 17).

Ces chercheurs publient ainsi en 2012 la première étude sur l'expérience des micro-agressions envers les musulmans vivant aux États-Unis. Leur méthodologie, qualitative, repose sur l'analyse d'entrevues semi-dirigées avec dix musulmans, hommes et femmes, de tranches d'âge et d'origine ethnique variées. Ils en dégagent six grands thèmes pour résumer l'expérience des micro-agressions religieuses :



(1) Endorsing Religious Stereotypes of Muslims as Terrorists, (2) Pathology of the Muslim Religion, (3) Assumption of Religious Homogeneity, (4) Exoticization, (5) Islamophobic or Mocking Language, and (6) Alien in Own Land. (*Ibid.*, p.22)

Les chercheurs remarquent que, sans diminuer l'intérêt de se pencher uniquement sur les « micro » agressions, l'expérience des musulmans incluent toutefois de manière importante des formes évidentes telles que des insultes ouvertement racistes et/ou islamophobes. Faut-il continuer de parler de « micro-agressions » dans ces cas-ci ?

Sue, Capodilupo, and colleagues (2007) described that microaggressions can take the form of microassaults (e.g., old fashioned, conscious, and intentional racism) and microinsults (e.g., subtle behavioral and verbal communications). This suggests that although racism is said to have diminished, perhaps **Islamophobia is still rampant and Muslim Americans still experience blatant discrimination on a regular basis.** (Nadal *et al.* 2012, 28).

Ma recherche ne peut donc pas uniquement se pencher sur les micro-agressions, en excluant toutes les insultes, parfois violentes, qui font partie de leur quotidien. J'inclus ainsi toutes les formes de racisme, d'islamophobie et d'alterisation que les femmes de mon échantillon ont décidé de rapporter, que celles-ci soient subtiles, comprises comme une micro-agression, ou qu'elles soient flagrantes et/ou violentes.

D'autres études statistiques en santé mentale montrent un lien de corrélation entre l'islamophobie et la dépression, l'anxiété, et le syndrome du choc post-traumatique. Des chercheurs ont par exemple montré qu'une majorité d'Arabes et de musulmans vivant à New York avaient plusieurs symptômes post-traumatiques au lendemain des attentats du 11 septembre.

Not only were they emotionally stunned and wounded like the rest of the world, but, unlike other communities, they became targets of discrimination and harassment within the first 9 weeks following 9/11 (Eggen, 2003; Singh, 2002) [...]

Concerning safety issues before and after 9/11, the vast majority of both male participants (88.3, n = 45) and female participants (94.1%, n=48) reported feeling “safe to extremely safe” before 9/11, whereas post 9/11, the same number and percentage of men and women participants (82.4%, n=42) reported feeling “unsafe to extremely unsafe” in the United States—a complete and drastic change. (dans Abu-Ras & Suarez 2009).

Concernant les changements dans leur vie et leurs perceptions d'eux-mêmes, les femmes ont été plus nombreuses à déclarer être négativement affectées de manière générale (86,2% pour les femmes et 54,9% pour les hommes) (*Ibid.*). Elles étaient également plus souvent victimes de

crimes haineux (*Ibid.*). Un tiers des femmes ont rapporté un changement négatif dans leur estime de soi, pour 13,7 % des hommes, selon cette même étude<sup>32</sup>.

L'approche psychosociale est primordiale pour comprendre la complexité du vécu des personnes et des conséquences psychologiques des micro-agressions et des autres formes de discriminations. Cette approche s'intéresse toutefois moins aux dimensions macrosociologiques de l'enjeu, et aux différentes manières dont le contexte social et politique intervient dans le processus. Comme l'écrit Essed dans son ouvrage :

Accounts of racism are more than just personal stories: Racism is a social problem, and, therefore, such accounts represent social experiences. Accounts of racism should be seen not only as descriptions, opinions, images, or attitude about race relations but also as "systems of knowledge" and "systems of values" in their own right, used for the discovery and organization of reality (Jaspars & Fraser, 1984, p.102 dans Essed 1991 p.54)

C'est en poursuivant cet objectif ambitieux que j'ai choisi l'ouvrage de Essed comme appui pour définir mon cadre théorique, puisque peu d'études sur le racisme font le lien entre la sociologie et la psychologie sociale. Le prochain chapitre présente la méthodologie de Essed, pour introduire et détailler ma démarche méthodologique.

---

<sup>32</sup> Dans mon étude, deux femmes sur sept ont confié avoir fait une dépression pendant les mois de la « Charte des valeurs » et ont dû abandonné une session à l'université. Cinq femmes sur sept ne se sentent pas en sécurité dans l'espace public principalement dans les transports en commun (voir chapitre 4).

## CHAPITRE 3. Démarche méthodologique

Nous verrons dans ce chapitre comment s'est construit mon échantillon dans un premier temps, pour ensuite revenir sur des réflexions sur la construction des données qualitatives et la relation de l'entretien. Dans un deuxième temps, je montrerai le cadre méthodologique issu de l'ouvrage de Essed qui m'a servi de guide tout au long de mon analyse. Je présenterai enfin mon tableau d'analyse.

### A. Construction de l'échantillon

La méthodologie retenue pour ce mémoire est directement inspirée de celle de Philomena Essed pour étudier le racisme du quotidien. De type qualitatif, elle repose sur l'analyse de sept entretiens semi-dirigés conduits avec des Québécoises musulmanes ayant fait l'expérience de l'islamophobie et de l'altérisation. Six des sept femmes portent un signe religieux stigmatisé (le voile), et leur expérience est grandement influencée par le fait d'être femme. L'intersection entre leur appartenance au groupe « femmes » et leur appartenance au groupe musulman, donc minoritaire et racialisé, est en effet significative. Par ailleurs, suivant la méthode de Essed, j'ai sélectionné des femmes étudiantes à l'université ou récemment diplômées. En outre, j'ai sélectionné des jeunes femmes ayant grandi au Québec dans les années 1990 et 2000. Toutes sont des jeunes femmes de « deuxième génération »<sup>33</sup> dont les parents ont émigré du Moyen-Orient dans les années 1980. Elles se situent dans la même tranche d'âge, soit de la mi-vingtaine au tout début de la trentaine. Les participantes constituent un groupe relativement homogène, puisqu'elles sont toutes Montréalaises et éduquées au niveau universitaire (toutes étudient à Montréal). Elles sont par ailleurs au moins minimalement engagées socialement pour les droits des musulman-es au Québec (certaines plus que d'autres). Le fait qu'elles aient accepté généreusement de participer à la recherche démontre un intérêt pour le sujet et une volonté de s'engager socialement dans la connaissance du sujet. Certaines m'ont dit que le fait de participer à cette recherche représentait pour elles une façon de s'impliquer. La plupart parlent français et arabe à la maison, deux ont été éduquées dans le système scolaire anglophone. Elles parlent très bien français, quelques-unes avaient de nombreuses expressions anglaises.

---

<sup>33</sup> Je reviendrai sur cette appellation.

La sélection s'est faite par le bouche-à-oreille : aucune publicité sur les réseaux sociaux n'a été nécessaire. De plus, cette façon permet un plus grand anonymat. J'ai contacté quelques musulmanes que je connaissais, qui m'ont référée à d'autres, lesquelles m'ont référée à d'autres (effet « boule de neige »). Lorsqu'une ne pouvait pas participer, elle me référerait à une autre de ses amies ou connaissances. C'est par hasard que six femmes ayant répondu étaient d'origine Libanaise, et une d'origine binationale irakienne-iranienne. Une huitième répondante a par la suite été enlevée de mon échantillon puisqu'elle n'avait pas grandi au Québec. Au fur et à mesure de mes entrevues, c'est en effet la particularité du fait d'être altérisée dans son propre pays, et donc depuis l'enfance, qu'il m'a semblé crucial d'étudier. Notons enfin que mes entrevues ont été réalisées en 2015 et 2016, et ont donc pu être influencées par des événements récents de l'actualité. Arrêtons-nous sur quelques points importants.

### **1. Femmes musulmanes et expérience de l'islamophobie**

Les jeunes femmes que j'ai interrogées ont grandi dans une famille de croyance ou de culture musulmane. On retrouve dans mon échantillon des femmes croyantes et pratiquantes, ainsi que des femmes croyantes mais peu pratiquantes, dont une qui ne porte pas le voile. Une autre a un père athée et une mère qui porte le voile de temps en temps, lorsqu'elle a décidé de se voiler c'était à l'encontre des recommandations parentales. La pratique religieuse ne constitue absolument pas le sujet de cette recherche. Nous avons vu que l'islamophobie affecte tous ceux et celles qui sont ou sont considérés comme musulman.es, indépendamment de la réalité de leur religiosité. Même celles ne portant pas le voile et n'étant pas pratiquantes vivent l'islamophobie, du simple fait d'être catégorisées comme musulmanes. Celle qui ne porte pas le voile se fait par exemple insulter sur les médias sociaux car son nom est arabe. Le plus important est donc de parler de ses expériences comme retraçant un vécu direct d'islamophobie.

Par ailleurs, l'une des répondantes a préféré ne pas déclarer si elle était sunnite ou chiite, afin de préserver son anonymat. Par volonté d'uniformisation, je ne mentionnerai donc aucune des branches de l'islam auxquelles appartiennent les répondantes. Bien que je mesure les différences intra-catégorielles au sein des musulmanes et musulmans, les objectifs de ma recherche m'amènent de toutes façons à me concentrer ailleurs, soit sur le vécu de l'islamophobie et de

l'altérisation. De la même manière, suite à un entretien, j'ai demandé à une répondante si elle jugeait que j'aurais dû la questionner davantage sur ses pratiques religieuses pour bien comprendre son expérience de l'islamophobie. N'étant ni musulmane ni experte de l'islam, je me suis demandée si ma grille d'entrevue passait à côté de points essentiels. Sa réponse m'a rassurée : « Non, ce n'est pas parce que tu es athée que j'ai moins parlé de religion. En fait, c'est qu'être musulmane n'est pas ma seule identité, on est tous et toutes un gros mix de plusieurs identités qui se fusionnent bien ou pas ensemble, avec nos confrontations, nos crises... » Il convient de souligner que le rapport entre l'expérience de l'islamophobie et des pratiques religieuses précises pourrait être approfondi dans des recherches ultérieures.

## **2. La « deuxième génération » issue de l'immigration**

Les répondantes de mon échantillon sont les filles d'immigrants et immigrantes partis du Liban et d'Iran pour s'installer au Québec dans les années 1970-1980, ce qui correspond à la première importante vague d'immigration de musulmans au Canada, tel que vu en introduction. Plusieurs recherches identifient ces jeunes comme étant de « deuxième génération » issue de l'immigration. Ces enfants de premiers arrivants sont, par ailleurs, un groupe démographique de plus en plus présent au Québec (McAndrew 2010). L'appellation « deuxième génération » est toutefois problématique pour des sociologues comme Souilamas (2003). En insistant sur la migration, cette expression ferait de l'immigration une sorte de « condition éternelle », et contribuerait à l'altérisation de citoyens à part entière (Guenif-Souilamas 2003 ; Zoghلامي 2015). Or, il s'agit bien de jeunes femmes de citoyenneté canadienne, nées comme moi au Québec et ayant été socialisées dans le système d'éducation québécois (sauf pour une qui a fréquenté une école secondaire musulmane). En tenant compte de cette critique, cette recherche conserve toutefois l'appellation « deuxième génération » qui permet de souligner que, contrairement à leurs parents, ces jeunes femmes sont nées au Québec. À cet égard, elles aspirent aux mêmes droits que leurs pairs du même âge, leurs attentes sont plus élevées que la population immigrante de « première génération » (Potvin, Venel et Eid 2007). Ceci rejoint l'étude de Dubet *et al.* sur l'expérience de la discrimination en France :

Ce sont les enfants issus de l'immigration, nés en France pour la plus grande partie d'entre eux, qui se sentent le plus discriminés bien qu'ils le soient plutôt moins que leurs parents. Dans l'enquête « Trajectoires et origines » conduite par des chercheurs de l'Ined en 2010, 26% des immigrés

estiment avoir subi « parfois » ou « souvent » des discriminations, mais ce taux s'élève à 31% chez les enfants de l'immigration<sup>34</sup> (Dubet et al. 2013, 157).

En d'autres mots, les jeunes issus de l'immigration ressentent l'injustice de manière plus aiguë. Par exemple, ils n'accepteront pas de travailler comme chauffeur de taxis comme peuvent le faire leurs parents une fois diplômés. En outre,

l'hostilité raciste et xénophobe vise beaucoup plus nettement les jeunes de banlieue socialisés en France et possédant une carte d'identité française que leurs parents immigrés bien plus traditionnels, bien plus discrets et, surtout, bien plus « différents ». Au fond, ce qui est reproché aux minorités, c'est d'être comme tous les autres et de le revendiquer (Dubet *et al.* 2013, 158, après Wieviorka 1992).

Potvin, Venel et Eid identifient la construction d'un processus identitaire complexe de ces jeunes, surtout pour les groupes les plus médiatisés comme les arabes et les musulmans, qui symbolisent dans l'imaginaire populaire plusieurs problèmes sociaux. En plus de l'identité du pays de naissance et celui du pays d'origine des parents, l'expérience de la discrimination et du racisme apporterait un autre pôle identitaire (Venel 2008). Venel explique par exemple que les Haïtiens du Québec s'identifient au « pôle black », englobant l'expérience des Afro-Américains descendants de l'esclavage (Venel 2008). En ce qui concerne ma recherche, les jeunes femmes de mon échantillon s'identifient comme Québécoises, Canadiennes, Montréalaises ayant une origine (libanaise pour six d'entre elles). Certaines s'identifient en plus au groupe « femmes racisées », en joignant leurs voix et leurs expériences à d'autres femmes faisant l'expérience du racisme. Elles revendiquent le droit de se décrire en convoquant plusieurs étiquettes :

« Je suis une femme musulmane, d'origine libanaise, née au Canada. Je ne m'identifie pas nécessairement par ces étiquettes ... Je suis très passionnée par la politique, l'éducation, l'art, j'ai 23 ans, j'étudie en X à l'Université X. Je me considère féministe, féministe intersectionnelle parce que je prends en compte toutes les formes d'oppression que je vis simultanément, pas seulement par mon identité de femme. » (Maha)

### **3. Les études universitaires et vivre à Montréal**

Toutes les femmes de mon échantillon poursuivent ou ont poursuivi des études universitaires à Montréal. Les quatre universités sont représentées : l'Université de Montréal (UdeM), l'Université du Québec à Montréal (UQAM), l'Université McGill, et l'Université Concordia. Dans l'ensemble, leurs parents (ou du moins le père) ont également fait des études universitaires. Certaines répondantes ont rapporté que leurs parents avaient travaillé fort pour qu'elles puissent

---

<sup>34</sup> Cris Beauchemin *et al.*, « Les discriminations : une question de minorités visibles », *Populations & Sociétés*, no. 466, avril 2010. Enquête auprès d'un échantillon de 22 000 personnes nées entre 1948 et 1990 et vivant en France.

poursuivre leurs ambitions. Ces dernières vivent aujourd'hui une vie relativement confortable : elles sont cultivées, voyagent régulièrement, certaines s'habillent à la dernière mode. Il convient de souligner que, s'il existe une riche littérature sur l'appartenance de classe, je n'ai pas approfondi cette question. On ne peut donc pas présumer du groupe socio-économique des répondantes sur ce plan, parce qu'elles n'ont pas été interrogées en détail à ce sujet, ce qui constitue une des limites de l'étude.

#### **4. Engagement**

Une des caractéristiques de l'échantillon est que toutes les répondantes sont ou ont été minimalement engagées. Certaines sont très militantes et ont, par exemple, participé activement à la mobilisation contre le projet de « Charte des valeurs » et s'impliquent aujourd'hui dans la cause antiraciste de différentes façons. Deux d'entre elles au contraire ne se considèrent pas militantes mais ont participé à au moins une manifestation contre le projet de « Charte des valeurs ». Pour certaines, l'implication doit se faire de manière collective, tandis que d'autres favorisent l'engagement individuel. Nous reprenons ici la typologie de Lemieux (2004), utilisée dans le mémoire de Lauzon (2011), selon laquelle l'engagement dans l'espace public<sup>35</sup> se fait à trois niveaux : démocratique, politique et social.

1. L'engagement démocratique renvoie aux libertés d'expression et d'association, et constitue la base de toute implication à la société civile. Toutes les répondantes ont déjà exprimé leur opinion sur les médias sociaux et sur des forums de discussion en ligne, ont assisté à des conférences sur l'islamophobie, en plus de participer à au moins une manifestation / marche en ce sens. Cela ne veut pas dire qu'elles sont médiatisées.

2. L'engagement politique renvoie à la participation à la vie politique, que ce soit en étant militant inscrit à un parti politique, en participant à des événements organisés par un parti, en s'impliquant activement à influencer les décisions des différents paliers gouvernementaux, ou encore en intervenant dans une commission publique. Lors des débats sur la charte, deux des

---

<sup>35</sup> Pour Habermas, l'espace public correspond à un « idéal démocratique qui permet à la société civile de discuter, de réfléchir et de débattre librement des grands enjeux de la société et de son orientation » (Lauzon 2011, après Gingras 2006) Les médias sociaux peuvent constituer un lieu de débats publics.

répondantes se sont engagées activement dans des groupes pour faire pression auprès du gouvernement pour faire barrage à ce projet de loi.

3. L'engagement social fait référence à toute implication dans une organisation non-gouvernementale (ONG), une association citoyenne ou une association étudiante. La plupart des répondantes font parties ou ont déjà fait parties de différentes organisations, que ce soit une association étudiante pour musulmans, un comité féministe de la faculté, ou encore un groupe militant de « femmes racisées ». Leur participation varie en fonction du contexte politique : elles peuvent avoir milité au sein de groupes défendant les intérêts des minorités religieuses au moment des débats sur la Charte des valeurs, puis d'autres groupes antiracistes par la suite, ou tout simplement en étant membre d'une association étudiante.<sup>36</sup>

## 5. Présentation des répondantes

Ce tableau récapitulatif présente quelques données sur les répondantes, sans donner plus de détails afin de préserver leur anonymat. Chacune des répondantes est identifiée par un prénom fictif. Il sera pratique de s'y référer à la lecture du chapitre quatre.

Répondantes (en ordre chronologique des entrevues)	Pays d'origine des parents	Principale occupation	Port d'un signe stigmatisé (hijab)
Dina	Liban	Étudiante	oui
Leila	Liban	Étudiante	oui
Sahar	Liban	Étudiante	non
Yasmine	Père irakien, mère iranienne	Étudiante	oui
Lamia	Liban	Ingénieure junior	oui
Myriam	Liban	Étudiante	oui
Maha	Liban	Étudiante	oui

<sup>36</sup> Nous verrons que plus l'engagement était important et visible, plus la personne a été victime d'islamophobie, parfois sous des formes violentes. Ces expériences ont eu des répercussions sérieuses dans la vie des personnes concernées.



## **B. Réflexions sur la construction des données qualitatives**

### **1. L'impossible neutralité**

Si l'une des pierres angulaires de la sociologie traditionnelle repose sur la « neutralité axiologique » de Max Weber, qui encourage le maintien d'une distance critique avec l'objet de la recherche, l'épistémologie féministe a radicalement remis en question ce principe. En effet, la neutralité est non seulement impossible à obtenir, elle n'existe tout simplement pas « en dehors des représentations produites par des rapports sociaux déterminés » (Naudier et Simonet 2011, 9). Dans les termes de Guillaumin, « la colère des opprimées » a permis de dévoiler le caractère masculin et bourgeois de la science prétendument neutre (Guillaumin 1981). Les *Blacks féminists* ont pour leur part révélé sa blancheur (Naudier et Simonet 2011, 9), tandis que l'approche post-coloniale démontre son caractère occidental-centré et sa relation étroite avec la colonisation.

Postcolonial and feminist theories have in common a critique of the easy divisions and hierarchies that structured my education. Why was I taught from a male-centered (androcentric) and western-centered (Eurocentric) perspective that allowed me to comfortably label and categorize people and groups based on their supposed deficiencies and differences? My education performed double duty: it taught me from a position that privileged western, male perspectives, while denying the power of its position. (Bailey-Jones 2011, 33)

Savoir et pouvoir ont souvent été pensés ensemble, comme nous l'avons vu chez Saïd (inspiré de Foucault). Selon les époques, la recherche scientifique a pu être un puissant instrument de domination. Par exemple, Naudier et Simonet font remarquer par ailleurs que l'argument de la neutralité scientifique a déjà servi à discréditer les chercheurs marxistes, jugés « militants ».

En somme, il faut garder en tête que la neutralité est impossible, que cette recherche n'a pas cette prétention, et qu'affirmer le contraire nierait la situation de l'auteur de ce mémoire et le contexte de sa production. En outre, le fait que « certaines analyses puissent passer pour neutres et purement objectives est un effet de la domination » (Guillaumin 1981).

### **2. La relation de l'entretien : lorsque la chercheuse est blanche et non musulmane**

Les études féministes engagent une sensibilité à la réflexivité, et à l'importance de situer le processus de chaque recherche. L'utilisation du « je » de la première personne du singulier tout

au long de ce mémoire s'inscrit dans cette démarche. Je cherche ici à ne dissimuler ni ma subjectivité ni ma positionnalité. D'un côté, le fait d'être Québécoise blanche non musulmane du groupe majoritaire francophone, me met dans une position sociale privilégiée par rapport aux femmes de mon âge, musulmanes et issues de l'immigration. Je ne porte pas de signe religieux stigmatisé, je ne porte pas en moi toute cette expérience d'altérisation et d'islamophobie, et je ne suis pas à une place interchangeable avec elles. Je suis consciente de la générosité qu'elles ont eu de me partager la richesse de leur parcours de vie, et de la confiance qu'elles m'ont accordée. D'un autre côté, le fait d'être une femme, d'avoir le même âge que mes interlocutrices, d'avoir grandi à Montréal et parlant le même Montréalais bilingue, de fréquenter les mêmes milieux étudiants, a pu jouer en ma faveur. Au cours d'une entrevue avec une répondante, nous nous sommes rendues compte que nous étions allées dans la même école secondaire, une école privée pour filles seulement, ce qui nous a fait rire. « No way ! », s'est-elle exclamée, avant de partager des souvenirs heureux de son secondaire, et d'ajouter « sisterhood ! ». Avec quelques unes, nous avons eu aussi des apartés sur nos vies personnelles et intimes, nos mésaventures avec les hommes, ou encore les difficultés et le stress de la vie étudiante.

Le fait d'être Québécoise blanche et non musulmane peut soulever certains enjeux lorsqu'on étudie l'expérience de personnes musulmanes racisées. Cet exercice implique une démarche active d'empathie : gagner la confiance des répondantes, se mettre à leur place et prendre au sérieux l'expérience rapportée. À cet égard, Essed indique que peu de chercheur(e)s blanc(he)s réussissent ce pari : « Only a few White social scientists have been able to gain enough confidence so that Black informants have discussed with them their critique of White society (e.g.. Dummet, 1973) » (Essed 1991, 67)<sup>37</sup>. Essed étant une chercheuse noire, une relation de confiance pouvait s'établir entre elle et ses répondantes, puisqu'elles partagent les mêmes expériences de racisme. La position de Essed en est une de « subjectivité consciente », c'est-à-dire que, sans accepter aveuglément toutes les déclarations des répondantes, il était crucial qu'elle respecte entièrement leurs points de vue (*Ibid.*). « Unlike many (White) social scientists, I took their accounts of racism seriously and showed genuine interest in the "ordinary" events of everyday life » (*Ibid.*). Ainsi, la sociologue s'oppose à la tradition normative dans la recherche

---

<sup>37</sup> Notons que depuis l'ouvrage de Essed (1991), de nombreuses recherches se sont inscrites dans cette démarche.

qui veut que le détachement soit toujours la meilleure posture. Essed n'est pas contre le fait que des chercheur.es blanc.ches étudient les questions du racisme. Elle invite toutefois à prendre très au sérieux les témoignages rapportés.

Mes réflexions à ce sujet ont évolué du début de mon programme de maîtrise jusqu'à la fin de la rédaction de ce mémoire. J'ai été sensibilisée au fait que des femmes musulmanes étaient agacées par de nombreuses sollicitations de chercheur.es blanch.es, au point où elles se sentaient comme des « rats de laboratoire », instrumentalisées pour des recherches qui par ailleurs ne leur servaient que très rarement. Je me suis donc longuement questionnée sur ma légitimité comme blanche non musulmane de choisir comme terrain de recherche un groupe déjà surétudié et surmédiatisé.

D'un autre côté, des jeunes femmes musulmanes ont volontairement voulu me rencontrer pour témoigner anonymement de leur vécu avec la volonté d'exposer l'ampleur de l'expérience du racisme et de l'islamophobie quotidienne. En même temps, je constatais le peu de recherches traitant de l'expérience du racisme quotidien et d'islamophobie chez les jeunes ayant grandi au Québec, et peu d'informations sur la façon dont cette expérience structure le vécu de ces personnes altérisées. C'est donc sans la prétention de parler au nom de ces femmes, et avec respect pour les témoignages recueillis, que je présente ma recherche.

### *La relation d'enquête*

« Si la relation d'enquête se distingue de la plupart des échanges de l'existence ordinaire en ce qu'elle se donne des fins de pure connaissance, elle reste, quoi qu'on fasse, une relation sociale qui exerce des effets (variables selon les différents paramètres qui peuvent l'affecter) sur les résultats obtenus » (Bourdieu 1993, 1391).

Comme l'indique Bourdieu, la bonne volonté ne peut évidemment suffire à annuler toute forme de violence symbolique inscrite dans la structure même de la relation d'enquête : c'est la chercheuse qui initie la relation d'entretien selon ses termes, et cette « dissymétrie » se trouve souvent « redoublée par une dissymétrie sociale toutes les fois que l'enquêteur occupe une position supérieure à l'enquêté dans la hiérarchie des différentes espèces de capital, du capital culturel notamment » (Bourdieu 1993, 1393). Bourdieu recommande alors de « tout mettre en œuvre pour en maîtriser les effets [de la relation d'entretien] (sans prétendre les annuler) ; c'est-à-dire, plus précisément, pour *réduire au maximum la violence symbolique qui peut s'exercer à travers elle* (Bourdieu 1993, 1393). La forme *d'écoute active et méthodique* recommandée par

Bourdieu implique une « disponibilité totale à l'égard de la personne interrogée, la soumission à la singularité de son histoire particulière, qui peut conduire, par une sorte de mimétisme plus ou moins maîtrisé, à adopter son langage et à entrer dans ses vues, dans ses sentiments, dans ses pensées, avec la construction méthodique, forte de la connaissance des conditions objectives, communes à toutes une catégorie » (Bourdieu 1993, 1394).

### **Retour sur les conditions du travail de recueil des données : illustrations par mon premier entretien**

À l'aide d'extraits de mon premier entretien<sup>38</sup>, j'illustrerai ici de quelles manières ces conditions se sont développées. Cette répondante, Dina (nom fictif), est comme moi étudiante à l'université, nous échangeons à l'occasion sur la plateforme Facebook. Nous nous sommes croisées à quelques réunions féministes et elle connaît mon engagement pour cette cause. Elle a pu voir sur mon profil Facebook que je m'intéressais à l'islamophobie et connaît ma sensibilité aux problématiques liées au racisme. Lorsque je l'ai contactée pour lui demander de participer à ma recherche, elle a tout de suite accepté de me rencontrer. Nous sommes en outre toutes les deux Montréalaises, avec des habitudes et des expressions typiques des Montréalaises de ma génération, par ailleurs différentes de celles des Québécois en région et à l'extérieur de la ville, ou encore différents des Montréalais des autres générations. Cette proximité a grandement facilité nos échanges. Notons qu'elle m'a confiée faire partie d'un groupe de femmes racisées auquel je n'étais pas familière :

« Je suis aussi dans un organisme pour les droits des femmes racisées [...] Ça milite vraiment pour comme le droit à la parole des femmes racisées. Parce que tsé, avec le débat sur la Charte on s'est rendu compte que, quand tu veux parler, pis t'es une femme racisée, c'est vraiment pas évident. Je m'implique parce que c'est vraiment important pour moi. »

La répondante utilise le vocabulaire des groupes militants féministes antiracistes, qui privilégient l'emploi de l'expression « racisé » plutôt que le terme « minorité visible » afin d'accentuer le

---

<sup>38</sup> Soulignons que ce premier entretien a surtout permis de tester mes questions de base. Cette répondante a choisi de me parler de ses expériences d'islamophobie au moment des débats entourant la Charte des valeurs, car elle en avait beaucoup à dire à ce sujet. C'est en poursuivant ma recherche que j'ai compris que l'islamophobie quotidienne faisait partie de l'ensemble du parcours de vie des musulmanes et ce, dès l'enfance. Il fallait donc aussi les questionner sur leur parcours scolaire, leurs expériences de travail, etc. Ma grille d'entrevue s'est par la suite étoffée. Avec les autres répondantes j'ai posé cette question en début d'entrevue : « si on parle de ton enfance et de ton parcours scolaire, te souviens-tu de ta première expérience d'islamophobie ? Ou une expérience qui t'a particulièrement marquée ? ». Par la suite, mes entrevues semi-dirigées se rapprochent de la méthode des récits de vie.

processus de racialisation qui s'inscrit dans un rapport de pouvoir. L'univers du langage qu'elle utilise pour appréhender son expérience sociale s'inspire donc du vocabulaire issu de la sociologie du racisme et du militantisme antiraciste, ces deux sphères s'inter-influençant. Par ailleurs, la répondante sait que je comprends les termes qu'elle utilise, elle n'a pas besoin de définir « femme racisée », et nous échangeons en utilisant les mêmes termes. Cette compréhension mutuelle des concepts importants de la problématique de recherche permet de parler sans détour. Qui plus est, la répondante me considère comme une alliée et l'a formulé en ces termes au cours de l'entretien :

« Un moment donné dans le métro une madame me regardait vraiment intense, pis jme disais ok elle va-tu m'insulter genre ? Pis en sortant elle m'a juste demandé c'était quoi mon parfum parce qu'elle trouvait qu'il sentait vraiment bon.

- Oh non ! C'est parce que tu appréhendais le pire ...

- Ouais, j'me suis sentie vraiment mal pour elle parce que je lui ai donné des mauvaises intentions.

Pis là jte parle vraiment **parce que je sais que t'es une alliée**, jt'aurais pas dit la même chose.

- Mmm

- Tout ce qui s'est passé, ça l'a vraiment changé ma façon de voir le monde. » (Entrevue avec Dina)

Cet extrait dans lequel la répondante dévoile ses expériences difficiles au cours des débats entourant la « Charte des valeurs » du gouvernement péquiste, met de l'avant le rapport de confiance dans lequel s'est déroulé l'entretien. Je me suis permise d'ailleurs quelques commentaires d'empathie, suivant les principes de la *relation d'écoute active et méthodique* décrite par Bourdieu, « cette participation par laquelle on s'engage dans la conversation, engageant ainsi son interlocuteur à s'y engager, étant ce qui distingue le plus clairement la conversation ordinaire, ou l'entretien tel que nous l'avons pratiqué, de l'entretien dans lequel l'enquêteur, par souci de neutralité, s'interdit tout engagement personnel » (Bourdieu 1993, 1411). Il va sans dire que je me suis permise à plusieurs occasions de commenter les expériences racontées, de m'insurger avec les répondantes, et parfois même de les consoler.

### *La place des émotions dans la recherche*

En plus de cet « engagement personnel » décrit par Bourdieu, on pourrait aussi parler d'un engagement *émotionnel* avec les participantes. En effet, et avec le recul, les émotions ont occupé une place importante dans ma recherche. Il semble que les émotions soient de plus en plus « considérer comme des médiums permettant une connexion et une relation dans laquelle sont

immergés les chercheurs et les participants » (Zoghliami 2015, 45, après Meunier 2010), après avoir été longtemps marginalisées en sciences sociales, voire vues comme suspectes et dérogeant à la neutralité de la recherche. Pour reprendre les mots de Zoghliami, « la rencontre émotionnelle avec les participants peut donner accès à des connaissances sur l'expérience de vie des participantes qui seraient inaccessibles autrement » (*Ibid.*). En outre, certaines entrevues pouvaient par moment se rapprocher de la thérapie. Les récits sont souvent douloureux, bouleversants : les répondantes en ont tellement « gros sur le cœur »... Certaines m'ont dit à la suite de l'entretien « merci, ça m'a fait du bien de te parler »<sup>39</sup>.

En résumé, je dirais qu'une proximité émotionnelle était présente lors de mes entretiens, ce qui a pu contribuer à leur bon déroulement. Evidemment, cette proximité ne peut annuler la relation de pouvoir qui demeure, comme le souligne Zoghliami. C'est tout de même moi qui choisis les participantes, qui dirige l'entretien et analyse leur propos, et qui rédige le mémoire. En outre, les participantes vivent de l'islamophobie et du racisme, je fais partie de la majorité blanche non musulmane. J'appartiens au groupe majoritaire avec tous les privilèges<sup>40</sup> que cette position implique et je ne vivrai jamais l'expérience de racisme, d'islamophobie et de violence qu'elles ont vécue. Cette relation de pouvoir ne peut jamais être effacée et a des effets sur les données construites. Même si Dina me considère comme son « alliée », sans doute aurait-elle été plus à l'aise de se confier à une personne musulmane qui partage son expérience. Un texte de Alcoff traite de ces enjeux : « anyone who speaks for others should only do so out of a concrete analysis of the particular power relations and discursive effects involved » (Alcoff 1991).

En résumé, même s'il y a une certaine proximité entre nous, et une certaine complicité entre femmes qui peut aider à « surmonter les obstacles liés aux différences entre les conditions » (Bourdieu 1993, 1399), et par l'expérience émotionnelle dans laquelle je me suis engagée, je ne

---

<sup>39</sup> J'avoue avoir été assez chamboulée par certains témoignages, certains m'ont accompagnés ensuite pendant plusieurs jours. Après quelques réflexions avec des collègues sociologues, je me suis rendue compte que, contrairement aux psychologues, nous n'avons aucune formation pour recevoir des témoignages difficiles, comme ceux traitant de violence sexuelle.

<sup>40</sup> « To be privileged here will mean to be in a more favorable, mobile, and dominant position vis-a-vis the structures of power/knowledge in a society. Thus privilege carries with it, e.g., presumption in one's favor when one speaks. Certain races, nationalities, genders, sexualities, and classes confer privilege, but a single individual (perhaps most individuals) may enjoy privilege in respect to some parts of their identity and a lack of privilege in respect to other parts. Therefore, privilege must always be indexed to specific relationships as well as to specific locations. » (Alcoff 1991, 32).

suis pas à une place *interchangeable* avec une personne vivant du racisme et de l'islamophobie. Partant de toutes ces considérations, j'ai suivi une méthodologie claire et détaillée pour mener mes entretiens et pour analyser mes données. Il s'agit de celle de Philomena Essed développée dans son ouvrage *Understanding Everyday Racism* (1991).

### **C. Étudier le racisme en partant des témoignages des personnes racisées**

La méthodologie de Essed repose sur l'analyse de nombreux entretiens réalisés avec des femmes noires aux Etats-Unis et au Pays-Bas. Essed part du principe que les minorités vivant dans une société à dominance blanche ont une connaissance du racisme qui est inestimable. Elle s'inspire du concept de « double conscience » de W.E.B. Du Bois (1903) :

[...] le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doué de double vue dans ce monde américain – un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de noir, mais qui, au contraire, ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure (p.11).

Autrement dit, les personnes racisées ont une connaissance des normes du groupe majoritaire en plus de celles du groupe minoritaire auquel elles appartiennent (W.E.B. Du Bois 1903 ; Essed 1991). Essed explique que, telles des bilingues, elles savent naviguer dans les deux mondes et savent reconnaître ce qui est un comportement acceptable de ce qui ne l'est pas. La sociologue montre que les témoignages des personnes racisées doivent être au cœur de l'analyse en vue d'une compréhension détaillée du racisme au quotidien. « Real-life experiences are a rich source of information and provide insights into everyday racism that cannot be obtained in other ways », souligne-t-elle (Essed 1991, 55). Dans ses entrevues, elle a amené ses répondantes à verbaliser des événements qui peuvent paraître anodins a priori, mais stressants, voire humiliants, des événements que les membres du groupe majoritaire pourrait avoir tendance à diminuer, nier, voire dénoncer. En outre, Essed nous explique que les femmes qu'elle interroge sont articulées, comprennent les enjeux liés au racisme, ont des expériences pratiques avec le problème, et sont capables de donner des descriptions détaillées des manifestations de racisme. Pour toutes ces raisons, Essed souligne que les femmes noires sont des « expertes » du racisme. Nous verrons

que les jeunes femmes sondées pour ce mémoire sont également des « expertes » de l'islamophobie. Soulignons que tout comme celle de Essed, cette étude traite des réalités subjectives, elle est exploratoire, et n'a pas de prétention de représentativité statistique.

## **1. L'expérience comme concept et comme méthode d'enquête en quatre dimensions**

Le concept « d'expérience » réfère dans le langage commun à quelque chose d'uniquement personnel, mais l'expérience prend une signification plus grande dans cette étude.

Experiences include not only witnessed event but also reported event. Experiences are inseparable from the concept of memory (Pivcevic, 1986). Everything we experience is stored in memory. Furthermore experiences involve the retrieval from memory of situationally relevant knowledge and its application in interpreting new events. Given these properties of the notion of experience, it is useful in a discussion of experiences of racism to distinguish between

- a) personal experiences (racism directed against oneself, usually witnessed, sometimes reported)
- b) vicarious experiences (racism directed against other identified Blacks, which may be witnessed as well as reported),
- c) mediated experiences (racist events directed against or affecting a larger [sub] group of Blacks, often communicated through mass media), and
- d) cognitive experiences (the impact of knowledge of racism upon one's perception of reality).

It should be emphasized that experiences of racism in everyday life cannot be seen as merely individual (Essed 1991).

L'expérience du racisme est donc multidimensionnelle, nous dit Essed. Elle insiste sur le fait que le racisme est vécu aussi indirectement que directement. Dans cette recherche, je me penche sur chacune de ces quatre dimensions de l'expérience du racisme développées par Essed : l'expérience personnelle ou directe, l'expérience indirecte, l'expérience médiée, ainsi que l'expérience cognitive. Nous verrons que l'expérience vécue par les musulmanes englobe ces quatre dimensions. Comme l'explique Essed, cette méthode permet de rendre explicite les concepts, notions et catégories utilisés de manière implicite dans les entretiens (Essed 1991).

## **2. Analyser les récits du racisme : la grille de Essed**

Dans son ouvrage, Essed choisit quelques exemples de récits de racisme au quotidien et les décortique en quelques étapes d'analyse. Comme l'explique la chercheuse, ces récits sont



racontés par la personne interviewée parce qu'elle juge qu'ils ont un intérêt en regard du sujet de recherche. Ce qui est considéré comme intéressant est généralement un événement perçu comme inattendu ou spécial (Essed 1991, 128). Chaque événement ou expérience rapportée est important. Ces catégories d'interprétation offrent un cadre rationnel pour examiner systématiquement pourquoi les événements vécus (et rapportés dans la recherche) sont perçus comme étant racistes. Enfin, Essed souligne que, bien que cette méthode soit basée sur des déductions rationnelles, cela ne veut pas dire qu'occasionnellement une personne peut avoir une évaluation irrationnelle d'une situation spécifique. Si tel est le cas, elle invite les chercheur(e)s à suivre la méthode avec les répondantes pour reconstruire l'évènement de manière rationnelle. Je traduis sommairement ici les cinq étapes d'analyse de Essed :

### 1) Contexte

La première catégorie de Essed est le contexte de l'évènement : où, quand, qui, quoi, comment ? Cette catégorie nous informe sur les acteurs, le lieu, le temps et les circonstances sociales dans lesquelles les événements racistes prennent place. Il s'agit de faits fixes.

### 2) Complication

Cette catégorie organise les événements en soulignant leur caractère problématique. L'explication contient souvent un élément comparatif ou normatif : un exemple d'un comportement qui aurait été normal par rapport à ce qui s'est produit. Un des problèmes avec les actes plus subtils de racisme, souligne Essed, est qu'ils peuvent paraître normaux au premier abord, et réinterprétés par la suite à la lumière de nouvelles informations (Essed 1991, 129).

### 3) Évaluation

Dans la description de l'évènement, la personne ayant agi avec l'interviewée est-elle raciste ? Se croit-elle supérieure ? Par exemple, lorsqu'une femme noire est la seule à se faire contrôler à la sortie d'un train, conclut-elle que le contrôleur a agi de cette façon en raison de croyances racistes ? L'étendue de l'évaluation d'un événement dépend souvent de la connaissance générale sur le racisme de la personne (Essed 1991, 129).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> J'ajouterais d'après mes observations que cela dépend aussi de l'importance accordée à l'évènement. En effet, il arrive que certaines situations se produisent de manière récurrente et deviennent presque une banalité dans la vie des femmes racisées. Les musulmanes que j'ai interrogées pouvaient passer rapidement sur quelques exemples, et au

#### 4) Argumentation

Essed explique ici que cette catégorie ne peut être séparée de la précédente. Elle contient tout ce qui soutient l'évaluation en terme d'arguments ou d'explications. Par exemple, la femme noire qui est sortie du train a remarqué que tous les autres passagers étaient blancs, et qu'elle seule a été contrôlée. Elle inclut des éléments interprétatifs comme évaluatifs. Lorsqu'il s'agit d'un événement subtil, l'argumentation devient intéressante car elle permet de répondre à la question « pourquoi penses-tu que c'était du racisme / de la discrimination ? ».

« This category makes plausible, defensible, or acceptable the hypothetical evaluation that particular actions are manifestations of racism, even when at face value they appear nonracial. [...]The point of supporting argumentation is not to seek causality but to test the hypothesis of racism. Because racism is a group phenomenon, it is interesting to determine not only whether actions of the same actor are consistent over time or in other situations but also whether these actions are consistent with experiences in relation to other Whites. » (Essed 1991, 130).

Essed donne ainsi deux méthodes heuristiques pour comprendre un événement ou une situation. D'abord, la comparaison avec le vécu des autres femmes noires permet d'arriver à un consensus dans l'évaluation de ce genre d'événement. Lorsque plusieurs femmes noires partagent leur expérience et que celle-ci est similaire, constante à travers le temps et concerne les mêmes acteurs, elles peuvent arriver à un consensus. Les supports à l'argumentation peuvent comprendre les éléments suivants (traduits de Essed 1991, p.130-131):

- les expériences des autres personnes noires dans des situations similaires et/ou avec le même agent du racisme
- d'autres expériences personnelles dans des situations similaires
- la similarité dans les actions des autres Blancs
- la confirmation par la déclaration de l'agent lui-même. Soulignant que l'intentionnalité de l'acteur constitue seulement une source d'information parmi d'autres, Essed avance que, lorsque confrontés à des suggestions selon lesquelles leurs actions auraient eu des implications racistes, les Blancs avaient tendance à montrer une attitude sur la défensive et apporter d'autres interprétations non raciales à l'événement. Dans quelques exceptions toutefois, la personne ainsi confrontée peut au contraire s'excuser et chercher des façons pour compenser aux dommages commis (Essed 1991, 131).

---

contraire, s'attarder plus longuement sur quelques événements qui ont été marquants dans leur vie et dans leur compréhension du racisme et de l'islamophobie.

- croyances, attentes, connaissances et toutes autres cognitions sociales sur le racisme

La deuxième méthode heuristique consiste à comparer l'événement à d'autres situations sans le contexte racial. À l'opposé de la cohérence ou l'uniformité, il s'agit ici de souligner l'incohérence de la situation. Par exemple, si l'événement avait seulement concerné des Blancs.

### 5) Décision

Cette dernière catégorie inclut les plans, attentes et actions ou non actions provoquées par les événements racistes. Cette catégorie donne également un aperçu de l'utilité ou la portée limitée des actions individuelles contre le racisme dans la vie quotidienne (Essed 1991, 143).

## **3. Analyser les témoignages rapportés dans mes entrevues**

Soulignons qu'au moment de réaliser mes entrevues, je n'ai pas suivi méthodiquement ces étapes pour chaque événement rapporté. J'ai plutôt utilisé une méthode souple, semi dirigée, pour laisser les récits émerger. De temps en temps j'ai interrompu la personne pour qu'elle m'explique pourquoi elle pensait qu'on avait agi ainsi envers elle, afin d'aller chercher les éléments pour les catégories « évaluation » et « argumentation ». Toutefois, je pense qu'interrompre la répondante à chaque fois aurait été moins confortable et aurait nuit au libre cours de son témoignage. Comme expliquer précédemment, les répondantes choisissent quels événements et quelles expériences elles partagent, de quelles manières elles le font, elles choisissent elles-mêmes ce qu'elles jugent le plus important et pertinent. En outre, en retranscrivant les témoignages, je me suis aperçue que même sans poser les questions précisément et méthodiquement, les récits des répondantes comprennent plusieurs éléments de ces étapes. Par ailleurs, certains témoignages englobent plusieurs situations en même temps, les répondantes ayant déjà accumulé suffisamment d'expériences pour reconnaître tel ou tel type de traitement pour savoir qu'il s'agit d'islamophobie ou de racisme (plus généralement d'altérisation). Ayant déjà analysé ces comportements, elles sont en mesure de donner un portrait général d'une situation récurrente, sans avoir recours à des exemples concrets.

Je vais illustrer ici mes propos avec un extrait de l'entrevue de Maha (nom fictif), étudiante d'origine libanaise qui porte le voile. Lorsque je lui ai demandé comment elle reconnaissait les

situations où elle vivait de l'islamophobie ou de l'altérisation, Maha m'a donné quelques exemples un peu en vrac.

- C'est vraiment dans la subtilité, parfois c'est dans la manière qu'on m'infantilise, on me pose une question de manière enfantine. Je le vois dans le traitement, si je me compare avec quelqu'un d'autre comment il lui parle, moi je suis vue un peu bébé. Parfois les personnes plus vieilles aussi, je sais pas si je fais de l'âgisme en disant ça, mais ouais les personnes âgées ou de région me parlent d'une certaine façon comme « allez ma fille » (imitation) ... je sens de la pitié dans leur regard comme « pauvre elle je vais la sauver ».

- Pourquoi tu penses qu'ils te regardent comme ça ?

- Ils ont vraiment des idées préconçues que je dois être sauvée.

- Parce que t'es musulmane ?

- Oui. Je te donne un exemple. Si toi tu te plains de n'importe quoi aujourd'hui, je vais pas avoir pitié de toi, comme quoi tu viens d'une culture rétrograde. Mais moi par exemple si je dis que j'ai faim ... Parfois j'hésite même à me plaindre pour pas qu'on pense que ... Je peux même pas me plaindre pis me frustrer comme n'importe quel humain normal. Parce que tout est sujet à interprétation avec ma culture. J'ai l'impression parfois que je porte à moi sur mes épaules toute ma communauté, toute ma couleur, toute ma culture. Je peux pas juste penser pour moi, il faut que je représente tout le monde. C'est lourd à des moments. Parfois tu peux porter un message pour une cause, comme en politique. Mais parfois tu voudrais juste parler pour toi, mais c'est comme si tout avait un message politique tout le temps.

Ainsi, si on décortique cet extrait suivant les catégories de Essed, nous avons ceci :

1) Le contexte : il est général, elle relate comment on peut lui parler ou la regarder dans une conversation banale, en particulier lorsqu'elle se plaint de quelque chose de peu important. Elle avance que cela se passe souvent lorsqu'elle discute avec des personnes âgées ou venant de l'extérieur de Montréal.

2) La complication : lorsqu'elle se plaint, elle sent des attitudes de pitié vis-à-vis d'elle alors qu'elle voulait simplement dire quelque chose de banal comme « j'ai faim ».

3) La jeune femme évalue ce type de situation ainsi : tout est rapporté à sa culture, même ses propos les plus ordinaires. « Ils ont vraiment des idées préconçues que je dois être sauvée. » Le stéréotype de la femme musulmane à sauver (tel que décrit au chapitre premier) surgit ici à des moments de la vie ordinaire, et devient lourd à porter au quotidien. (Cette méthode permet d'articuler la dimension symbolique et concrète de l'islamophobie. Nous y reviendrons au prochain chapitre). Elle ajoute une autre analyse : « J'ai l'impression parfois que je porte à moi

sur mes épaules toute ma communauté, toute ma couleur, toute ma culture. Je peux pas juste penser pour moi, il faut que je représente tout le monde.» On trouve le même genre de témoignage dans l'étude de Zine :

The girls felt they had to represent Islam everywhere they went and that they needed to be careful of what they said or did since their behaviour would be essentialized to represent all Muslims. [...]They took proactive measures to ensure their own behaviour would not be negatively essentialized to pathologize other Muslims, by monitoring their actions and consciously avoiding re-acting to “rude” behaviour leveled at them by others.<sup>10</sup> They were acutely aware of the double standards imposed on them as racialized Muslims and that “white people” did not have to contend with similar stereotypes and essentialized labels based on the actions of individual members of their group. (Zine 2006, 246-247).

4) Argumentation : la méthode heuristique que Maha emploie consiste à comparer sa situation avec une blanche athée: « Si toi tu te plains de n'importe quoi aujourd'hui, je vais pas avoir pitié de toi, comme quoi tu viens d'une culture rétrograde. » Elle souligne ainsi l'incohérence que soulèverait la même attitude si elle s'adressait à une Québécoise athée qui se plaint ordinairement dans une conversation banale. Une Québécoise blanche athée peut se comporter librement, sans avoir à se soucier de la responsabilité qu'elle porte comme représentante de sa communauté.

5) Décision ou réponse : Maha s'empêche parfois de se plaindre, de peur de passer pour la victime à sauver. En outre, lorsqu'elle discute, elle doit souvent souligner qu'elle le dit en son propre nom et non au nom de sa culture. Elle se dit fatiguée de devoir représenter un groupe, alors qu'elle voudrait avoir le droit de parler pour elle-même.

#### **4. Le tableau d'analyse pour cette recherche**

Pour construire mon tableau d'analyse, j'ai résumé les cinq étapes d'analyse de Essed en trois principales, afin de les intégrer aux quatre dimensions de l'expérience du racisme quotidien. Ainsi, chaque récit ou expérience (directe ou par procuration) comprend une **description (1)** avec le contexte et le lieu de l'événement. Cette méthode m'a permis de découvrir que des contextes et des lieux reviennent plus souvent que d'autres : en effet, nombreux souvenirs d'islamophobie ou d'altérisation des répondantes surviennent en contexte scolaire. Rappelons qu'un événement peut être flagrant mais aussi subtil. Certains événements sont marquants et les répondantes s'en souviennent de manière détaillée et précise, tandis que d'autres événements sont plutôt en

continu, la répondante fournit alors un scénario typique découlant d'une accumulation. Ensuite, chaque événement est analysé et interprété d'une certaine manière par la répondante. Certaines peuvent juger directement qu'il s'agit de racisme ou d'islamophobie, tandis que d'autres vont chercher d'autres explications possibles. Ces **interprétations (évaluation et argumentation) (2)** se font à la lumière de l'expérience de chaque personne, de son vécu, des expériences des membres de leur entourage et de leur compréhension mutuelle, de ses connaissances générales sur le racisme, et de la comparaison possible avec une personne non musulmane étant dans la même situation.

Enfin, ces événements rapportés ont eu des **conséquences (3)** dans la vie des répondantes ou dans leur communauté. Certaines ont aussi **réagi/répondu** de différentes manières, en s'impliquant davantage ou au contraire, en se retranchant le plus possible dans une vie solitaire. Voici un exemple d'une entrevue décortiquée, avec Sahar (nom fictif), une étudiante en sciences politiques dont les parents ont émigré du Liban avant sa naissance au Québec. À noter qu'elle ne porte pas le voile. Le premier tableau présente ses expériences directes, tandis que le second ses expériences indirectes et par procuration. L'expérience cognitive traverse toutes ces catégories, mais elle est davantage mise en évidence dans la colonne « Interprétation ».

### Expériences directes de Sahar

Description de l'événement  Type d'événement : - Subtil ou flagrant - Événements marquants ou routiniers / répétés : permet de dégager des scénarios typiques	Interprétation / évaluation des événements : l'analyse faite par la répondante enrichie son <b>expérience cognitive</b>	Conséquences et/ou réponses
<p><b>ÉDUCATION</b></p> <p>Lieu : à l'école primaire et au début du secondaire, elle était « la seule personne qui n'était pas québécoise » en classe, a vécu du racisme venant de ses professeurs. Elle habitait dans une petite ville près de Montréal. Situation en continue pendant quelques années.</p> <p>« En fait, on a habité à X (petite ville près de Montréal) dans le fin fond des bois il y a 25 ans de tsa. Puis dans ce temps-là y'avait vraiment aucune communauté culturelle là-bas, c'était que des Québécois. »</p> <p>« Bref fait que ouais, j'ai toujours senti qu'il avait euh je ne sais pas si c'est de l'islamophobie ou juste</p>	<p>Le facteur éloignement de Montréal :</p> <p>« dans ce temps-là y'avait vraiment aucune communauté culturelle là-bas, c'était que des Québécois. »</p> <p>« J'ai tout de suite compris que je n'étais pas la bienvenue, que je ne fitais pas dans le décor... Même les professeurs étaient rudes, des professeurs pas mal racistes. »</p> <p>« Je pense que c'est plus du</p>	

<p>du ... racisme là. Je pense que c'est plus du racisme dans ce temps-là on ne parlait pas vraiment de religion. Mais j'étais la seule personne qui n'était pas québécoise à l'école. [...] C'est juste quand qu'on a redéménagé à Montréal que finalement j'ai rencontré des gens d'un peu partout. Pas que j'ai quelque chose contre les Québécois tsé, je veux dire, c'est juste que j'ai tout de suite compris que j'étais pas la bienvenue, que je fitais pas dans le décor... Même les professeurs étaient des rudes, j'ai eu des professeurs qui étaient pas mal racistes.»</p> <p>« même en secondaire 1, moi j'tais en secondaire 1 et ma sœur en secondaire 3 ou 4, pis on était les deux seules arabe à l'école haha. »</p>	<p>racisme, dans ce temps-là on ne parlait pas vraiment de religion. »</p>	
<p>Une professeure l'a particulièrement marquée : celle de la 4<sup>e</sup> année du primaire.</p> <p>« j'étais toujours en punition, toujours des affaires à faire signer à mes parents, des mauvaises notes pour des raisons que ... quand j'ai... ça c'était en 4<sup>e</sup>me année (moment de silence). Je pense que c'est la pire année de mon primaire. Pis c'est quand j'suis arrivée ici (Montréal), que j'ai réalisé que c'était pas vrai que j'étais pas bonne à l'école, c'était juste elle qui m'a démotivée pis qui me donnait des mauvaises notes (moment de silence). Mais oui ça ce serait ma première expérience. »</p> <p>« ah j'avais toujours des avertissements à faire signer pis j'avais tellement peur de les faire signer par mes parents ce que je savais pas quoi leur dire tsé haha. Le moins que je parlais, pis tout le monde faisait ca, mais quand c'était moi (un moment de silence). Tsé quand on est jeune on ne sait pas ce genre de choses [...]Fait que c'est ça, ça c'est ma première expérience disons avec le racisme en général. »</p>	<p>Expérience cognitive :</p> <p>« Tsé quand on est jeune on ne sait pas ce genre de choses la pis c'est plus tard quand j'y repensais que j'ai compris que finalement j'avais pas de mauvais comportements, j'ai toujours été une personne calme. (moment de silence). Mais c'est clair, c'est clair qu'elle était raciste cette prof là c'est assuré. Fait que c'est ça, ça c'est ma première expérience disons avec le racisme en général. »</p> <p>Elle n'a plus repensé à cette expérience, jusqu'à ses études universitaires :</p> <p>« J'y ai pas repensé .. quand je suis arrivée a Montréal je me suis faite des amis, c'était le fun j'ai commencé à avoir comme un ...</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- un cercle ...</li> <li>- ouais ! c'est ça c'était super cool pis euh là j'étais bonne à l'école, j'aimais ça, j'étais motivée pis tout mais c'est juste dernièrement y'a peut être deux ans je te dirais, j'y ai repensé à cette épisode là, pis j'y ai repensé justement à cause qu'à l'Université X malheureusement ... » (voir prochaine ligne)</li> </ul>	<p>Impacts sur sa confiance en soi et en ses capacités de réussite scolaire.</p> <p>« je pensais que j'étais pas bonne à l'école pis pourtant j'aimais ça, j'ai toujours aimé l'école. (Silence) Ça m'a pris un peu de temps même à me remettre de ça, je pense... Arrivée en secondaire 2 à Montréal Nord, tranquillement pas vite j'ai commencé à avoir de bonnes notes et j'étais comme «ah yes c'est le fun tsé » pis j'ai comme re-conquis ma confiance en soi si on veut. »</p>
<p>Problèmes d'exclusion / marginalisation à l'université.</p> <p>« à l'Université X malheureusement ... (hésitante) je</p>	<p>Elle analyse que son université a une culture problématique où</p>	<p>Ces expériences l'ont</p>

<p>pense je sais pas s'ils le font par exprès, s'ils excluent les gens par exprès mais en tout cas ils font pas grand chose pour les inclure par exemple. Pis comme je te disais la session passée y a un groupe de filles qui ont parti un groupe à l'université d'étudiantes racisées et en colère, pis là on a comme partagé nos histoires ... »  « oui il y a vraiment un problème à l'université X. Ce n'est pas pour rien que ce groupe là [les étudiantes racisées et en colère] a émergé, je pense qu'il aurait dû émerger plus tôt là. Mais oui y a un problème à l'université X grave, grave. C'est pas juste un problème de culture ou de background, ou de, d'origine mais c'est aussi les femmes la comme, elles sont pas inclus dans le ...pis même jte dirais quand j'ai commencé sciences politiques, y'avait pas beaucoup de filles dans les cours... même quand y'avait une poignée de filles, mais les filles parlaient pas... un moment donné jme suis ça suffit, moi aussi j'ai quelque chose à dire jveux le dire ! mais tsé quand tu trembles pis ton cœur bat full vite ! haha »</p>	<p>les minorités mais aussi les femmes ne se sentent pas valorisées et encouragées à participer à la vie académique et étudiante.</p> <p>C'est cette expérience à l'université qui lui a rappelé son expérience très jeune avec son enseignante de 4<sup>e</sup> année.</p>	<p>amenée à s'impliquer dans des associations de femmes racisées : « c'est un peu thérapeutique, ça fait du bien. Je pense que c'est ça que j'avais besoin de juste avoir quelques rencontres comme ça, parler avec du monde qui te comprennent ... »</p>
<p>Expériences globales d'islamophobie :</p> <p>« là on parle de racisme, de sexisme. Est-ce que j'ai déjà vécu une situation où je me suis sentie discriminer à cause de ma religion? Je te dirai que je ne m'en souviendrais pas si ça m'est déjà arrivé. Je ne suis pas voilée comme tu le vois, fait que déjà y'a moins de choses qui indiquent ma religion. Fait que je ne pourrais pas te dire. Peut-être ça m'est déjà arrivée pis genre je m'en suis juste pas rendue compte, pis je pensais que c'était du racisme quelque chose de même la. Pis même moi à la limite, je te dirais.. y'a certaines choses dans l'islam que je questionne... »</p> <p>« écoute peut être j'ai vécu ça sans m'en rendre compte. Mon milieu est très arabe. C'est pas une décision organisée, planifiée prévue. Ça s'est juste faite de même. Pis même à ma job ça fait 6 ans que je travaille dans la même place pis y a pas vraiment de Québécois qui travaillent chez nous. On est toutes haïtiens, arabes, africains. Fait que peut être je l'ai juste esquivé inconsciemment, pas intentionnellement, ça c'est juste faite de même. Fait que non j'ai pas eu de moment où je me suis sentie stigmatisée. »</p>	<p>Elle analyse que les arabes sont associés à l'islam et que l'islamophobie affecte toutes les personnes associées de près ou de loin à l'islam  « mon expérience personnelle c'est pas tant l'islamophobie à travers l'islam mais l'islamophobie à travers mon côté arabe »</p> <p>Elle est dans un milieu arabe et côtoie peu de Québécois (sauf à l'université). Elle pense qu'elle a été protégée de cette manière.</p>	<p>Conséquences générales: sentiment d'altérité, particulier aux personnes issues des minorités nées ici :  « c'est qu'ici je suis pas d'ici pis quand je suis chez nous je ne suis pas de chez nous non plus la, fait que j'ai pas vraiment ma place nulle part la, mais non au contraire je veux rester ici. Il faut que quelqu'un reste pis réagisse à ça, je veux dire ... mais c'est vrai que je pense qu'ailleurs c'est pas comme ça, au Canada genre. C'est un peu dommage que ça soit de même ici. [...] le Québec se démarque malheureusement la, par rapport au reste du Canada. [...]Mais je quitterais jamais Montréal la, partout où je vais ça me manque, je vivrais juste ici. Mais je vivrais jamais dans la ville de Québec. »</p>



## Expériences indirectes et médiées

Description de l'événement	Interprétation / évaluation des événements	Conséquences
<p>Les débats autour de la Charte.</p> <p>« Moi j'étais pas là en passant quand c'est arrivé toute l'affaire de la Charte suis partie au Liban en vacances pendant deux mois. Je suis partie tout allait bien au Québec la, ben pas toute mais en tout cas (rires)... Pis la quand je pars je ne garde pas trop contact ça me fait du bien de ... pis là j'ai décidé de <i>check in</i> avec le monde de Montréal pis on me dit « là il y a toute l'affaire de la charte », c'est quoi cette affaire-là. Je reviens ici j'étais complètement saisie de voir comment le climat au Québec a changé en l'espace de deux mois. Je ne comprenais pas ce qui s'était passé je ne comprenais tout simplement pas. Le pouvoir des médias hein, ça fait beaucoup. »</p> <p>« Mais oui, c'était super lourd la. Écoute moi j'habite dans un coin où y'a beaucoup de femmes, y a une grosse communauté musulmane chiite [...] Pis écoute moi j'avais peur la, pas pour moi j'avais peur pour les madames voilées. Pis on entendait des affaires ... y a des filles dans mon entourage qui se sont fait insultées, pis tsé toi t'as peur qu'il arrive de quoi à un moment donné. Là je me mettais à leur place pis je me disais mon dieu ça doit être lourd pour elles, pis ça doit être épouvantable, ça doit être frustrant juste de sortir en public prendre l'autobus, tsé t'es toujours en train de regarder tsé pis on dirait ... c'est naïf han, comme <b>je suis assise dans l'autobus pis la je voyais une femme voilée pis on dirait que je voulais la protéger, fait que je regarde ce qui se passe autour d'elle pis je me disais si quelqu'un lui dit quelque chose je vais me lever genre c'est clair tsé. C'tait fatigant, c'tait lourd.</b> »</p>	<p>Elle analyse que les médias sont largement responsables.</p> <p>« j'étais complètement saisie de voir comment le climat au Québec a changé en l'espace de deux mois. Je ne comprenais pas ce qui s'était passé je ne comprenais tout simplement pas. Le pouvoir des médias hein, ça fait beaucoup. »</p>	<p>climat de peur pour soi-même mais aussi pour les autres, surtout pour les femmes de sa communauté.</p> <p>L'impression d'être sur le qui-vive, vouloir protéger les autres.</p> <p>« pis après ça tu as peur, de ton nom même si ça paraît pas, c'est dans les réseaux sociaux, dans les médias sociaux, ton nom c'est X c'est un nom de (hésitante), <i>it rings a bell</i>, que t'es pas d'ici genre. »</p> <p>« ouais y'avait une inquiétude, la une peur spécifiquement pour les femmes »</p> <p>Une fatigue.</p> <p>Depuis les événements de la Charte elle perçoit un repli chez certains membres de sa communauté. Des personnes âgées qui ne veulent plus aller voter par exemple.</p>
<p>MÉDIAS</p> <p>En général, la sur-médiatisation des musulmanes ... ça t'énerve ?</p> <p>« Mets-en que ça m'énerve. Ben ça m'énerve pour plus d'une raison, c'est pas juste par ce que je suis musulmane. Je trouve que au-delà de tout ça là, on aurait pu cibler n'importe quel groupe, je trouve juste ça plate qu'on passe autant de temps à en parler alors qu'il y a tellement d'autres choses »</p> <p>« Mais c'est vrai que quand je lis les articles là je me sens comme attaquée. Je suis comme qu'est-</p>	<p>Pour elle, il y a des intérêts politiques très clair derrière cette obsession sur l'islam. Cette surmédiatisation contribue à faire grimper l'islamophobie.</p> <p>« mais en même temps, on sait pourquoi ça se passe de même tsé, on n'est pas stupide là c'est une belle façon de créer une diversion, mais si on regarde la dernière campagne électorale fédérale canadienne on parlait de la Burqa comme à chaque coin de rue, t'allais croiser une</p>	<p>Peur, inquiétudes, auto-censure :</p> <p>« Des fois je me retiens d'écrire des choses publiques sur internet, par ce que j'ai peur qu'un esti, ou une esti de fuckée (rires) excuse-moi mon langage... Ouais y a des gens qui sont plein de haine là. »</p>

<p>ce que j'ai faite? [...] j'ai la chance d'aller à l'école pis d'avoir un peu de facilité à lire entre les lignes pis d'être capable de critiquer, avoir un esprit critique envers ce qui se dit. Je ne gobe pas tout ce qui est dit. Mais si je me met à la place de quelqu'un qui n'a pas cette chance là et qui est encore jeune, qui est en train de se construire ... eux autres ça les affectent plus que ça ne m'affecte moi. »</p>	<p>femme qui porte ça. Je n'ai jamais vu ça à Montréal. [...] c'est juste fatigant un moment donné. <b>Ouais c'est fatigant.</b> Je ne sais pas où est ce qu'on s'en va avec ça la mais je sais qu'honnêtement ça a créé beaucoup de haine envers les musulmans. »</p>	<p>Fatigue accumulée : elle insiste sur le fait que c'est fatigant.</p>
<p>Etre associée aux terroristes intégristes par le simple fait d'être musulmane  « je ne suis pas d'accord de ce que les gens font au nom de l'islam. Je ne suis pas d'accord. Est-ce que je suis obligée d'aller crier sur tous les toits que je suis musulmane et je ne suis pas d'accord avec ça? Je ne vois pas des chrétiens aller dire que je ne suis pas d'accord avec la manière qu'on deal avec les homosexuels. Je ne te demande pas de faire ça pi je ne sais même pas pourquoi je devrais te demander de faire toi ou quelqu'un d'autre là. Ça aussi c'est quelque chose qui m'a dérangée. Pourquoi je devrais m'excuser pour ce que font ces gens-là? »</p> <p>« ben tsé c'est drôle on dit souvent que tous les musulmans tatatata mais personne n'est jamais venu me demander mon opinion à moi. C'est drôle on demande l'opinion à des gens qui ne sont pas musulman en général tsé dans les émissions de télé. C'est vrai j'y ai pensé à ça : qui m'a demandé mon opinion? Pis à moins que tu décides de le donner et que tu te jettes dans la gueule du loup tu te fais massacrer par la suite... Est-ce que j'ai envie de traverser par ça? Je ne suis pas sûre de ça. J'ai peur qu'il y a des gens vraiment extrêmes pis qui me feraient quelque chose de tu sais comme violent ou physique fait que je ne sais pas. »</p>		<p>Elle sent que sa parole n'est pas entendue. Elle poursuit ses études à la maîtrise et souhaite devenir enseignante au CEGEP afin de susciter la réflexion chez les jeunes. Pour que sa voix soit entendue. Elle voudrait aussi écrire des articles sur des blogs.</p>
<p>TRAVAIL</p> <p>Elle n'a pas d'expériences directes de discrimination au travail parce qu'elle est dans un milieu arabe. Mais elle a tout de même des inquiétudes concernant son plan de carrière car elle sait que les minorités doivent travailler deux fois plus fort pour prouver qu'ils méritent un poste.</p>	<p>« je pense qu'il y en a beaucoup qui poussent pour finir leurs études et pour avancer, entres autres par ce que à titre personnelle c'est bien, mais aussi parce que tu n'as pas le choix. <b>D'avoir un peu plus que quelqu'un qui, avec un peu moins, pourrait arriver à la même place que toi.</b> Mais aussi par ce <b>qu'on veut montrer aux gens que c'est pas vrai que les musulmans sont tous arriérés dans leur façon de penser.</b> »</p>	<p>Montrer l'exemple est l'une des stratégies que l'on retrouve chez les femmes musulmanes pour lutter contre l'islamophobie.</p>

Ce tableau a servi à décortiquer une entrevue suivant la méthodologie de Essed. J'ai résumé les cinq étapes d'analyse de Essed en trois principales (Description de l'évènement, Interprétation/Évaluation, et Conséquences). Le premier tableau présente les expériences directes, et le deuxième les expériences indirectes et par procuration. Quant à la dimension de l'expérience cognitive, je l'ai incluse dans la colonne « Interprétation /Évaluation ». Je propose cette grille d'analyse comme outil pouvant permettre de dégager la « structure » de l'expérience de l'islamophobie.

Dans le prochain chapitre, je plonge dans le cœur du sujet pour explorer les différentes dimensions de l'expérience de l'islamophobie à travers les récits des sept répondantes de mon échantillon.

## **CHAPITRE 4. Rendre compte de l'expérience de l'islamophobie par les récits de celles qui l'éprouvent**

« Everyday racism does not exist in the singular but only as a complex- as interrelated instantiations of racism. Each instantiation of everyday racism has meaning only in relation to the whole complex of relations and practices. Thus expressions of racism in one particular social relation are related to all other racist practices and can be reduced to the fundamental structuring forces of everyday racism : oppression, repression, and legitimation. » (Essed 1991, 52).

J'ai présenté au chapitre précédent une grille d'analyse de mes données permettant de saisir la « structure » de l'expérience de l'islamophobie. Il s'agit maintenant d'aller plus loin dans la compréhension de l'islamophobie telle que vécue au quotidien. Je m'intéresse aux questions suivantes : au cœur de l'expérience quotidienne, quelles sont les étapes qui forment les sensibilités présentes ? Peut-on distinguer des événements marquants qui donnent des clés de lecture individuelles et collectives ? Quelles connaissances et compréhensions de l'islamophobie les jeunes femmes ont-elles et comment les ont-elles élaborées ? Comment ces connaissances forment-elles l'expérience vécue de l'islamophobie ? En réfléchissant à différents aspects de l'expérience du racisme développés par Essed, je propose une exploration de l'islamophobie centrée sur l'expérience quotidienne, mais surtout sur son inscription dans un vécu individuel et collectif à partir de sa mise en récit par les sujets concernés. En premier lieu, je m'arrêterai sur chacune des dimensions de l'expérience de l'islamophobie quotidienne (directes, indirectes, cognitives, médiées) en empruntant les étapes de la méthode de Essed. En deuxième lieu, je ferai ressortir les principaux lieux où se joue l'islamophobie dans les parcours de vie des participantes : école, travail, espaces publics (rues, transports en commun) et espace virtuel, et, dans une moindre mesure, les relations intimes. Nous verrons aussi quels sont les temps de l'islamophobie, par exemple, lorsque l'actualité locale ou internationale s'invite dans le quotidien des femmes musulmanes. Cette lecture permettra de comprendre de quelle manière l'expérience de l'islamophobie est influencée par un contexte socio-politique qui façonne le vécu de chacune des répondantes.

## A. Les dimensions expérientielles de l'islamophobie quotidienne

Suivant la méthode de Essed présentée au chapitre précédent, le schéma qui guide l'analyse de ce mémoire se présente ainsi : l'expérience de l'islamophobie et du racisme se scinde en quatre grandes dimensions, soit les expériences directes, les expériences par procuration de type indirecte, les expériences médiées et l'expérience cognitive.

### 1. Les expériences directes

L'expérience de l'islamophobie comprend d'abord un ensemble d'**expériences directes**. En plus des événements routiniers tels que décrits par Essed, nous avons relevé des événements marquants. Souvent, il s'agit du premier souvenir de l'islamophobie ou de l'altérisation que la jeune femme peut retracer. Commençons par les événements routiniers.

#### 1.1 Les événements routiniers

Les événements routiniers incluent souvent des gestes subtils ou anodins. Une des répondantes (Leila) l'explique bien, alors que je lui demande de me donner quelques exemples d'anecdotes d'islamophobie :

« Tu veux dire des trucs évidents ? Parce que ça m'est arrivé dans la rue de me faire crier dessus « Retourne en Arabie », des trucs comme ça, mais aussi des trucs subtils, comme au supermarché, la caissière est comme super fine avec tout le monde, pis là quand ça arrive à toi et là tout d'un coup elle se referme. Il n'y a pas mille et unes façons de l'expliquer. C'est le genre de choses qui arrivent régulièrement. »

La répondante souligne ici le caractère routinier de ces micro-événements qui tissent en quelque sorte un scénario typique de la vie de tous les jours. Une autre répondante (Lamia) confirme la régularité de ce genre d'expériences. « Juste par un regard méfiant, ça dit tout. T'as besoin de me dire « terroriste », je comprends que c'est ça. Si t'es raciste, même si tu dis rien, on le voit dans ton regard c'est quoi ton opinion. »

Comme nous l'avons expliqué au chapitre deux, l'expérience de l'islamophobie comprend aussi un ensemble d'expériences plus flagrantes. À la SAAQ, quelques mois avant l'entrevue, Lamia s'est assise pour attendre son tour, lorsque les deux dames à côté d'elle l'ont interpellée comme suit pendant plusieurs minutes :

« Il restait juste une place pour m’asseoir, et c’était à côté des deux madames... Dès que je me suis assise, une a dit « ah tabarnak encore une ! », en voulant dire une voilée. Elles ont commencé à parler à voix haute : « pourquoi elles viennent ici eux-mêmes, elles causent des problèmes ... »

Moi je suis juste restée tranquille, je les ai laissées parler. Les gens autour me regardaient, mais tsé, que c’est que tu veux que je fasse ? Un moment donné miraculeusement ses lunettes sont tombées, et je les ai ramassées. J’ai dit « madame voici vos lunettes », en québécois, et là elle a arrêté.

- Qu’est-ce que tu te dis quand ça arrive ?

- Je suis tellement habituée ... c’est sûr que en-dedans de moi mon cœur bat, la pression monte, je me sens tellement visée et humiliée ... Mais dans le fond on peut pas vraiment les blâmer parce que c’est l’image que les médias donnent. On peut pas les juger, faut juste les éduquer un peu. Mais à part ça je me dis ... correct. Encore une remarque raciste. What’s new.

- Ça fait partie de ton quotidien ?

- Oui. L’autre fois on marchait sur le trottoir avec mon amie, et y’a un gars, je pense que c’était un gars non-éduqué, il nous a dit « ah chris de terroristes ». C’était y’a trois mois. Ça arrive très souvent, c’est rendu normal. » (Lamia)

Lami affirme ici que « ça arrive très souvent, c’est rendu normal » de se faire humilier ou se faire traiter de terroristes. Ceci rejoint l’hypothèse de l’étude de Nadal et al. (2012), selon laquelle l’expérience des musulmans inclue de manière importante des formes évidentes telles que des insultes ouvertement racistes et/ou islamophobes.

This suggests that although racism is said to have diminished, perhaps Islamophobia is still rampant and Muslim Americans still experience blatant discrimination on a regular basis. (Nadal *et al.* 2012, 28).

En effet, même si je recherchais des gestes « subtils », j’ai relevé énormément d’actes flagrants islamophobes et racistes, principalement au moment des « seuils épidémiques » (Allen 2010 traduit par Hajjat et Mohammed 2013, 93). Le concept de Morgan et Poynting peut peut-être expliquer ce phénomène : puisqu’il est « permis de haïr » les musulmans, il est possible que les gestes racistes à leur endroit se manifestent plus clairement qu’envers d’autres groupes. Est-ce que les dames de la SAAQ se seraient permises le même type de remarques humiliantes envers des membres de d’autres groupes ?<sup>42</sup>

Au fond, ces dames ont voulu faire savoir clairement à Lamia qu’elle n’avait pas sa place au Québec, qu’elle représentait une source de « problèmes ». Elles montrent clairement une

---

<sup>42</sup> Encore une fois, je ne peux apporter une conclusion avec l’état actuel de la recherche. Une chose est claire, c’est que les formes évidentes de racisme et/ou d’islamophobie font partie de l’expérience quotidienne des femmes de mon échantillon. J’inclus ainsi toutes les formes de racisme, d’islamophobie et d’altérisation que les femmes de mon échantillon ont décidé de rapporter, que celles-ci soient subtiles, comprises comme une micro-agression, ou qu’elles soient flagrantes et/ou violentes.

démarcation Nous/Eux par l'emploi de l'expression « eux-autres ». Pour Essed, la fonction de l'humiliation et de l'intimidation est justement de remettre les personnes racisées « à leur place » (Essed 1991, 173). Or, lorsque Lamia se penche pour prendre la paire de lunettes tombées par terre et pour lui redonner poliment en montrant qu'elle a un accent d' « ici », elle veut répondre à la dame que son geste de rejet et d'altérisation est illégitime, et que sa place est bien au Québec. Elle ne les blâme pas outre mesure parce que « c'est l'image que les médias donnent ». Sa réponse est de montrer, par son geste de politesse, qu'elle ne correspond en rien à l'image stéréotypée du musulman qui ne cause que des problèmes.

### *Réponses et réactions*

L'accumulation d'expériences d'actes islamophobes pour cette jeune femme normalise ces anecdotes humiliantes, ce qui ne revient pas à dire que les femmes musulmanes acceptent la situation et qu'elles la vivent toutes de la même façon. Leurs réactions varient énormément : certaines s'insurgent (Dina, Leila et Myriam), alors que pour d'autres (Yasmine et Lamia comme on vient de voir), l'expérience est devenue banale et il vaut mieux ne pas s'en faire outre mesure. Lamia perçoit/analyse ces événements comme du racisme, mais elle ne le « prend(s) pas personnel » puisqu'il s'agit avant tout d'un « problème d'éducation » et un problème de médias. Pour Yasmine, il n'y a pas de problème de racisme au Québec, mais un vrai problème d'éducation.

« Mais comme je te l'ai dit je n'ai jamais pris ça au sérieux. Ça ne m'a aucunement affectée. Moi je ne suis pas une personne qui va vraiment s'affecter ou qui va prendre ça au sérieux. Je me dis ok peut être la personne ne t'aime pas ou peut-être que, peut-être que je ne sais pas pour x raison. Mais aussi, il ne faut pas prendre ça personnellement parce que tu n'as pas le même background que cette personne, peut-être elle n'a jamais vu de voilée de sa vie tu comprends. Moi je suis sûre et certaine que si on amène une Québécoise au Zimbabwe, les personnes vont la regarder, c'est la même chose. Alors moi je le prends pas vraiment personnellement. » (Yasmine)

Il peut ici s'agir d'une stratégie de protection, développée par Dubet *et al.*, sur laquelle je reviendrai un peu plus loin. Toutes ont néanmoins grandement conscience des stéréotypes auxquels on les assigne puisqu'elles doivent se surveiller pour éviter de donner raison aux stéréotypes. Ce qui rejoint la réaction des jeunes interrogées par Zine :

The realization that any actions by Muslims would be held against everyone who shared the same faith (some 1 billion worldwide) was seen as inevitable by these young women. They took proactive measures to ensure their own behaviour would not be negatively essentialized to pathologize other Muslims, by monitoring their actions and consciously avoiding reacting to “rude” behaviour leveled

at them by others. They were acutely aware of the double standards imposed on them as racialized Muslims and that “white people” did not have to contend with similar stereotypes and essentialized labels based on the actions of individual members of their group. (Zine 2006, 247)

## 1.2 Les événements marquants

En plus des événements routiniers, les répondantes ont rapporté des moments marquants, devenus en quelque sorte des points tournants dans leur vie, qu’elles détaillent avec soin. Elles sont souvent capables d’identifier leur(s) première(s) expérience(s) d’altérisation, qui constituent, dans leurs témoignages, des points tournants dans leur compréhension du racisme et de l’islamophobie :

« J’ai deux moments marquants dans ma vie, qui m’ont beaucoup affectée et qui m’ont fait réfléchir à ça. Une première fois au primaire, quand il y a eu les attentats du 11 septembre, c’était la première fois au primaire que ma différence ... tsé je portais pas le voile à ce moment là, mais on savait que j’étais arabe... pis, évidemment les jeunes répètent ce que les parents disent, alors à partir de ce moment là j’ai commencé à avoir des commentaires « terroristes » etc. À ce moment là j’ai pris conscience de mon identité musulmane. (...) à ce moment j’ai pris conscience de l’altérité, encore une fois sans le nommer, j’ai senti que les autres enfants me percevaient comme différente d’eux, alors qu’avant cet événement, tout mon primaire, j’avais jamais ressentie ça. » (Leila)

Tout comme Leila, Lamia situe aussi son premier événement marquant au 11 septembre 2001, alors qu’elle était à l’école primaire.

« - Si on parle de ton école au primaire, as-tu dans tes souvenirs un événement qui t’a plus marquée ?

- Oui le 11 septembre 2001, j’avais une prof d’éthique et de morale, dès qu’on a entendu les nouvelles, elle a commencé à parler des musulmans pis des Arabes en général, elle disait des choses très très méchantes, elle savait que moi j’étais musulmane et arabe. Elle nous a fait faire un projet juste consacré sur le 11 septembre. Mes parents n’ont pas aimé ça. Ils ont fait une plainte à l’école. Elle a dû retirer ce projet. Parce que elle a fait un projet qui a duré trois mois, j’en pouvais plus, elle nous faisait découper des photos de musulmans avec des « X » barrés dessus. J’ai toujours cette image de *The Gazette* avec les Twin Towers en feu parce que j’ai tellement vu ça pendant trois mois à cause d’elle... tsé j’ai toujours cette image, j’ai vu les photos de journal, j’ai lu plein d’articles sur ça, j’étais vraiment fatiguée, pis elle m’a vraiment énervée... Je me souviens on avait des copy books et j’avais trois copy books avec plein de photos des Twin Towers.

- Mais c’était quoi le but du projet ?

- Il fallait décrire ce qui s’était passé, tsé « What happened ? Who are these people ? Pourquoi ils ont fait ça ? » Elle prenait des photos de Oussama Ben Laden genre, pis elle disait que.. eux-autres ils disent que tous les arabes sont musulmans et tous les musulmans sont comme lui, dans le fond elle faisait comme « this is what muslims are ». C’était raciste. Très raciste.

- Ayoye ...

- Elle, elle m’a traumatisée dès le début.



- Toi tu pouvais pas faire grand chose parce que c'était ton prof ...
- Non mais le pire, c'est que j'ai pas compris tout de suite... C'est ma mère qui a remarqué. Ma mère est prof ... c'est elle qui s'en est rendu compte. C'était exagéré. » (Lamia)

Plusieurs répondantes ont rapporté des événements marquants, comme premier souvenir d'islamophobie ou de racisme qui engendre une prise de conscience, sans nécessairement pouvoir en saisir toute la mesure à ce moment là, et sans pouvoir problématiser l'expérience. Comme le souligne Essed, la compréhension du racisme doit atteindre une certaine « maturité » avant de pouvoir être formalisée.

First, personal experiences with hostility, discrimination, or, more generally, negative attitudes or behaviour from Whites add to the stock of knowledge about race relations, but these incidents do not mean that the women could already comprehend specific acts in terms of racism. If the women were able to recall specific experiences at all, they often explain that at that time they did not realize they were subjected to racism. (Essed 1991, 90).

Une des différences entre les expériences des femmes musulmanes de ce mémoire et celles des femmes noires interrogées par Essed aux États-Unis est que ces dernières ont une connaissance du racisme qui se transmet de génération en génération (Essed 1991). La famille y est une des premières sources d'informations sur le racisme (Essed 1991, 99) et les enfants sont relativement préparés à ce genre d'expérience puisqu'ils peuvent en parler avec leurs parents ou avec des membres de la famille qui ont vécu des faits apparentés. Les immigrantes dites de « deuxième génération » ne vivent pas des expériences identiques à celles de leurs parents. Elles sont nées ici, sont socialisées et scolarisées dans le système d'éducation québécois. Toute leur vie et leurs repères sont dans la province. Sans dire que l'une est pire que l'autre, l'expérience d'altérité dans son propre pays natal est choquante pour un(e) jeune, surtout si elle n'y est pas du tout préparée. La deuxième expérience marquante rapportée par Leila est très significative sur ce plan:

« L'autre événement c'était à ma première job, je travaillais dans un salon esthétique, j'avais 16 ans. Il y a une cliente qui rentre qui venait se faire faire un soin. Moi j'étais dans une autre pièce je faisais un peu de ménage et la dame était avec la gérante, et, je sais pas comment elles en viennent au sujet, mais elle dit « moi les femmes voilées, j'suis pas capables », tsé la cliente, a' commence à tout' vider son sac islamophobe ... J'étais dans une autre pièce, mais je l'entendais. Pis je m'en suis pas mêlée, j'ai continué à faire ce que j'avais à faire. Alors la gérante arrive, elle ferme la porte et me dit « reste ici ». Mais elle ferme la porte et elle la barre là ! Et moi je me dis « voyons est-tu vraiment en train de m'embarrasser ici ? »

- T'as été embarrassée combien de temps ?
- Ben au moins 25 minutes, le temps que le soin finisse. Quand la cliente est partie elle m'a laissé sortir.

- Est-ce qu'elle t'a expliqué pourquoi ?

- Elle m'a dit « ah mais tu sais, je veux pas perdre la clientèle, je voulais pas qu'elle te voit » ... Je suis rentrée chez nous avec une émotion indescriptible. J'pense que c'est la première fois que je le vivais de manière très ... très viscérale. Je ressentais quelque chose, sans encore une fois pouvoir le nommer, tsé je pouvais pas dire « c'est du racisme ». Mais physiologiquement, biologiquement, je ressentais quelque chose, comme une boule dans le ventre et tout. À partir de ce moment là, je suis retournée travailler une couple de fois, mais j'étais plus capable. Mes parents le voyaient, me disaient « té un peu bizarre, ça va tu ? », je leur ai expliqué la situation, et ils m'ont dit comme « tu peux pas retourner là ». Mais j'ai essayé quand même, faik j'suis allée une couple de fois, mais chaque fois que je retournais au travail, j'avais des réactions de panique un peu, je me sentais pas bien, le cœur qui battait vite, faik quelques jours plus tard j'ai remis ma démission et j'suis partie. Donc ça été un moment où vraiment j'ai été confrontée [...] Après je rentre au Cegep, à l'Université, et là j'ai été capable de mettre des mots sur ces phénomènes là. »

La jeune fille qui, à l'âge de 16 ans, se fait enfermée par sa supérieure pour éviter qu'une cliente ne la remarque, est une expérience traumatisante. Elle semble présenter des symptômes de stress post-traumatique (PTSD). La description qu'elle donne de la charge émotionnelle vécue est on ne peut plus claire. C'est un souvenir lourd qu'elle porte en elle.

### *Réponses et réactions des parents*

Dans ce cas-ci, les parents de la jeune fille ont été très compréhensifs, se sont inquiétés pour elle, et lui ont conseillé de quitter son emploi. Une autre répondante (Maha) n'a pas eu la même chance. Sa première expérience marquante se déroule à l'école secondaire en deuxième année et concerne un professeur de sciences qui a tenu des propos extrêmement déplacés :

« Il profitait du fait qu'il était un homme et qu'il avait une classe de filles devant lui ... il était un peu *creepy* comme homme, il avait touché les fesses à des filles [...]. Un moment donné il nous avait donné une leçon de comment il était un père ouvert, comment il élevait ses filles : « moi j'ai dit à mes filles, au lieu d'avoir mal la première fois, allez aux toilettes et rentrez vous un doigt, ça va vous dévierger » [exclamation]. Alors moi je me suis retournée vers la classe genre : « mais il est qui pour nous dire ça ?! » Là il s'est retourné vers moi en disant : « tsé toi dans ta religion je sais que vous devez rester vierge, mais coudonc, c'est tu dommage ! ». J'étais la seule musulmane dans la classe, les autres filles étaient des blanches québécoises, elles restaient silencieuses ... mais bon je les comprends. [...]

Il avait vraiment des conceptions sur le corps des femmes, comme s'il voulait me sauver de ma vie. Il donnait toujours des leçons. Il voulait prouver comme il était ouvert, qu'il s'en fou des religions ... Tsé je respecte cette vision, mais la façon de ... tsé c'est de la haine. Alors ça c'était la première fois, je suis rentrée chez moi et j'en ai parlé à mes parents. Mais pour mes parents il faut respecter l'autorité. Leur mentalité, c'était « sois bonne à l'école, tais-toi, dis rien ». Ils pensaient que se plaindre allait nuire à mes notes. Alors je me sentais vraiment invalidée dans mon vécu, je pouvais pas me confier à mes parents. [...] J'ai vécu un peu une double vie au secondaire ... j'ai commencé à me confier à des personnes sur internet. Je me faisais des amis virtuels. Comme si je voulais un peu *escape* ma réalité. » (Maha)

La répondante sait que son expérience d'islamophobie croise son expérience de femme : elle décrit son professeur qui a des propos déplacés à l'endroit de jeunes filles et cela s'aggrave avec une musulmane. Cette expérience est très choquante pour elle.

Dans son cas, elle ne peut pas se confier à ses parents librement. Sa situation est celle d'une jeune fille dans une famille plus religieuse aux valeurs traditionnelles. Elle explique avoir vécu une double-vie pendant plusieurs années de sa jeunesse pour cette raison. Elle n'en veut pas à ses parents outre mesure puisqu'elle analyse leur réaction au fait qu'ils ont émigré du Liban pour offrir une meilleure vie à leurs enfants et que le plus important pour eux est de les voir réussir. « Les parents immigrants nous mettent beaucoup de pression, ils veulent que leurs enfants aillent mieux qu'eux. Ça fait des enfants qui vivent beaucoup d'anxiété, qui suivent les rêves de leurs parents et pas les leurs », explique-t-elle. Cela rejoint plusieurs travaux sur les immigrants de « deuxième génération » réalisés au Québec par Maryse Potvin. En outre, des études montrent que les attitudes de la famille sur le racisme ont une influence sur les perceptions sociales des enfants.

In a study of “mixed race” children Wilson (1987) related the mother’s attitude about racism to identity formation in the child. She found that the more strongly and self-assuredly the mother would represent the injustice of systematic racial bias to her child, the less likely the child was to experience a racial identity conflict. Wilson shows that mothers who convincingly communicated to their children that the system is unfair, who gave comprehensive information about racism and explained that the success of Whites was real, yet due to racial injustice, and who also made clear that Black people are opposing this kind of injustice, made a positive impact on their children (Wilson, 1987, p.190)” (Essed 1991, 99).

L'étude de Wilson montre que les mères qui représentaient le système comme étant juste et que la seule voie de la réussite était les efforts individuels avaient des résultats négatifs. Les enfants issus de ces familles avaient plus de risques d'expérimenter un conflit identitaire puisque leurs propres observations viennent contredire l'idée que la couleur n'a rien avoir avec la réussite et les privilèges (*Ibid.*). Je ne dispose pas de suffisamment de données dans cette étude pour confirmer que l'attitude familiale a eu un impact significatif sur l'expérience de l'enfant, mais je peux dire qu'elle a eu une importance dans le vécu des femmes que j'ai interrogées.

En résumé, plusieurs événements routiniers mais aussi des événements marquants surgissent dans les témoignages des répondantes. Ces événements s'accompagnent d'une prise de conscience

dans l'expérience de l'altérité et auront un impact considérable sur l'expérience cognitive ultérieure de l'individu.

## 2. Les expériences par procuration indirectes

La deuxième grande catégorie est celle des **expériences par procuration**. Elle comprend les expériences « indirectes », comme les événements rapportés, le vécu des proches, ou encore des événements dont elles sont témoins. Il s'agit d'un ensemble d'expériences qui s'ajoutent à leur compréhension du phénomène. Rejoignant les analyses d'Essed, le racisme qui m'a été rapporté se vit aussi de manière collective. Pour une répondante, lorsque ses sœurs lui rapportent des événements flagrants d'islamophobie, elle s'en trouve elle-même encore plus affectée.

« Avec mes sœurs oui un peu, on se partage nos expériences. Elles sont confrontées à l'islamophobie au travail surtout. Je te dirais que c'est encore plus frustrant quand c'est une de mes sœurs qui me racontent quelque chose. T'as l'instinct protecteur qui embarque tsé ... Je suis celle qui est la plus *outspoken*, je suis la plus militante, j'ai comme un réflexe de vouloir les protéger. [...] Oui, une accumulation, non seulement ça, mais mes sœurs portent le voile de manière un peu plus effacée, traditionnel. Moi je porte beaucoup de couleurs, des fois ça passe mieux. C'est rare que je porte un voile noire, ça l'air banal comme ça, mais une musulmane qui s'habille plus sombre va se faire plus souvent attaquer. Donc mes sœurs qui ont un style un peu plus réservé que le mien, elles vivent aussi beaucoup d'expériences ... Parce que je suis étonnée de voir le nombre de fois que ça peut leur arriver en une semaine. » (Leila).

Une expérience vécue par procuration peut s'avérer très marquante. Lamia se souvient très bien de la fois où sa cousine lui a dit qu'un chauffeur d'autobus avait refusé d'ouvrir les portes pour la laisser entrer.

« Ça je vais jamais oublier quand elle m'a raconté ça. Je le sais, même si c'est quelque chose que je veux pas savoir, je le sais que c'est à cause du voile. »

Les jeunes femmes de mon échantillon parlent beaucoup du sujet avec leurs proches, sœurs, amies, mères, qui vivent des expériences similaires.

« Quand ça arrive je parle à mes amies, à mes sœurs et à ma mère ... Ma mère elle porte pas le voile mais elle a un nom très musulman alors elle se fait aussi ahalé au travail quand y'a des événements. » (Lamia).

Comme l'explique Essed, les expériences vécues par les autres permettent de faire du sens de sa propre expérience :

« Comparing for consistency with actions of the actor vis-à-vis other Blacks is sometimes also a means of seeking consensus in evaluations and interpretations made by other Blacks » (Essed 1991, 130).

Ainsi, l'expérience des autres donnent ainsi des clés de compréhension mutuellement échangées et partagées entre les femmes qui vivent l'islamophobie, ce qui leur permet d'inscrire leur vécu dans un récit collectif.

### **3. Les expériences par procuration médiées**

Les expériences par procuration comprennent aussi des « expériences médiées ». J'ai rangé dans cette catégorie les éléments de réflexion des répondantes entourant la place de l'islam dans l'espace public, que ce soit des arguments des politiciens en campagne électorale au sujet de la burqua, les projets de loi visant à interdire le port des signes religieux (comme la « Charte des valeurs ») ou tout traitement médiatique qui contribue à stigmatiser les musulmanes et les musulmans. Il est arrivé que je pose des questions directement aux répondantes (par des questions assez générales comme « Que penses-tu du traitement médiatique du voile au Québec? » « Qu'est-ce que ça te fait quand tu lis ce genre de nouvelles ? »), mais la plupart du temps elles en parlaient d'elles-mêmes. Pour certaines, l'expérience médiée est très importante dans les témoignages vu la place de l'islam dans les médias.

« Mais c'est vrai que quand je lis les articles là je me sens comme attaquée. Je suis comme qu'est-ce que j'ai fait? [...] j'ai la chance d'aller à l'école pis d'avoir un peu de facilité à lire entre les lignes pis d'être capable de critiquer, avoir un esprit critique envers ce qui se dit. Je ne gobe pas tout ce qui est dit. Mais si je me mets à la place de quelqu'un qui n'a pas cette chance là et qui est encore jeune, qui est en train de se construire ... eux ça les affectent plus que ça ne m'affecte moi. » (Sahar)

L'expérience du traitement médiatique obsessionnel sur l'islam est particulière pour les femmes musulmanes, puisque non seulement on les stigmatise mais on ne leur donne de surcroît généralement aucun droit de parole pour répliquer. « Tu es la première personne qui me demande mon avis sur le sujet », nous dit Sahar. Perçues comme aliénées et soumises, leur parole ne serait pas prise au sérieux (Scott 2007, Amiraux 2009, Bilge 2010). Comme nous l'avons écrit au chapitre 1, les femmes musulmanes portant le voile sont coincées dans une situation impossible : elles sont réduites, malgré elles, à l'incarnation du « problème musulman », sans pouvoir le contester puisque perçues comme soumises et aliénées.

Je mobiliserai Stuart Hall ici afin d'approfondir la compréhension de l'expérience médiée. Hall accorde une grande importance à la notion de pouvoir dans les médias. Il s'intéresse en particulier à *qui* a le pouvoir de *fixer* le sens d'un événement ou d'un « problème » social par exemple. Les médias (en tant qu'institutions notamment responsables de la description et de la définition des événements) accomplissent un travail actif « pour maintenir un ensemble préférentiel et délimité de significations dans le système dominant de communication » (Hall 1992). Puisqu'il n'y a pas de discours idéologique unitaire, ce travail idéologique doit sans cesse se renouveler afin « d'établir les règles de chaque domaine, d'inclure et exclure certaines réalités » (Hall 1977). Dans *La redécouverte de l'idéologie : retour du refoulé dans les média studies*, Hall développe un paradigme critique qui analyse la construction de l'idéologie sous l'angle de cette « lutte pour le sens ». Suivant l'argumentaire de Gramsci selon lequel les significations produites ne sont jamais stables, Hall défend qu'il y a une lutte de classes dans le langage, « mais pas telle qu'elle puisse être attribuée sans difficulté à un seul et même groupe social ou à une seule et même classe sociale » (Hall 1992). Un mot peut ainsi être désarticulé pour prendre une nouvelle signification, selon les « forces en luttes » et de l'équilibre entre elles. Hall souligne que cette lutte se joue aussi pour l'accès aux moyens de production de la signification : d'un côté, se trouvent ceux qui ont un accès privilégié au discours public et qui ont le pouvoir d'établir en premier « les termes d'un raisonnement » ; de l'autre, se trouvent ceux qui doivent se battre pour obtenir le même accès. Ces derniers auront d'autant plus de mal à faire accepter les significations qui circulent, que changer les termes d'une discussion est extrêmement difficile. À la suite de Gramsci, Hall soutient que dans toute société non autoritaire, certaines représentations sociales prédominent par le concours d'un leadership culturel qu'il identifie à une *hégémonie*. Dans le cas de l'islamophobie, l'hégémonie serait ce qui permet aux représentations islamophobes d'avoir de la force et de la durabilité. Débats publics vifs sur le port des signes religieux dans l'espace public (projet de la « Charte des valeurs »), surmédiatisation du fondamentalisme islamique, unes de journaux montrant une femme voilée avec des titres menaçants, discours et mesures politiques sécuritaires, jusqu'aux films et séries télé abondant sur le thème du terrorisme : les stéréotypes sur l'islam et les musulman-es sont omniprésents dans les représentations sociales et culturelles offertes.

Dans ce contexte, la marge de manœuvre qui reste aux principales intéressées pour lutter afin de modifier le sens attribué à l'islam et aux musulman-es est infime. De plus, celles qui vont sur la

place publique pour proposer une image (ou un sens) qui se distingue des représentations hégémoniques, celles qui osent même dénoncer l'islamophobie dont elles sont victimes, sont submergées de messages haineux et violents, allant parfois jusqu'à des menaces de mort. Dina garde un souvenir très amer de son militantisme contre le projet de la charte en 2013 et en 2014. Elle a été la cible de commentaires haineux et d'insultes violentes sur ses comptes Twitter et Facebook. Outre les messages haineux qu'elle recevait, elle en tire une conclusion sur la place de sa parole dans la société :

« Après le débat sur la Charte je me suis dit que ... Premièrement c'est pas vrai qu'un homme et une femme ont le même droit de parole dans la société, pis c'est encore plus vrai entre une femme et une femme racisée. Tsé j'ai des amies blanches qui se sont exprimées contre la charte, personne leur a rien dit. Moi c'était comme : « hey criss tu viens chez nous pis tu veux nous dire comment faire nanana », ça c'était le minimum que je recevais comme commentaire. Au début ça me touchait pas vraiment, mais à la longue, ça m'a quand même imprégnée, tsé que moi, mon discours, il vaut moins que le discours d'une autre ou d'un autre. C'est pour ça que pour moi c'était important de m'impliquer dans cet organisme qui milite pour les droits des femmes racisées. » (Dina)

La violence reçue par celles qui s'expriment contribue de surcroît à faire taire d'autres qui voudraient prendre la parole, par effet d'intimidation. Sahar par exemple avoue avoir trop peur de faire comme celles qui ont participé à des débats médiatisés, car elle connaît le prix à payer. Nous sommes donc loin de l'idéal démocratique d'Habermas où chacun peut s'exprimer librement sur les enjeux de la société. À la saturation des représentations négatives sur l'islam et les musulman-es, à l'inégalité dans l'accès aux tribunes publiques, et l'impossibilité de renverser le sens fixer préalablement, s'ajoute la menace réelle des répercussions potentielles, et de la violence qui vise particulièrement les femmes musulmanes.

### *La violence qui vise les femmes musulmanes comme expérience médiée*

L'expérience médiée comprend aussi des événements de violence envers les femmes musulmanes rapportés par les médias. Par exemple, plusieurs de mes interlocutrices m'ont parlé des nouvelles sur les femmes voilées qu'on agressait dans le métro ou sur la voie publique.

« Moi j'ai énormément peur de prendre le métro. Je le prends mais j'aime pas ça. J'ai lu un article, et je regrette de l'avoir lu, une femme voilée avait été poussée sur les rails. Moi je m'approche pas de la ligne jaune, je me mets près du mur. J'ai peur qu'on me pousse. Ou j'ai peur que quelqu'un tire sur mon voile. » (Myriam)

Ces gestes haineux contre les femmes musulmanes agissent exactement comme des crimes haineux, en terrorisant l'ensemble des femmes musulmanes de la société. De la même manière que la violence des hommes contre les femmes est une menace ressentie par toutes les femmes :

Like racially or religiously motivated violence, for example, gender motivated violence is predicated upon widespread assumptions about gender appropriate behaviours. In particular, these assumptions revolve around essentialist constructions of gender which represent polar extremes inhabited by masculine and dominant men, and feminine, subordinate women. Violence is but one means by which men as a class enforce conformity of women as a class. Moreover, it is not necessary for all men to engage in violence against women, since the very threat of violent censure is constantly with women. Violence against women, then, is indeed a 'classic' form of hate crime, since it too terrorizes the collective by victimizing the individual. In so doing, hate crime against women reaffirms the privilege and superiority of the male perpetrator viz the female victim." (Perry 2013).

Lorsque Myriam confie avoir peur de prendre le métro, elle souligne qu'elle n'est pas la seule dans sa situation, d'autant que pour une femme, il est difficile de se défendre<sup>43</sup>. En conséquence, elle ne sent pas du tout en sécurité dans les transports en commun, elle se tient donc près des murs car elle a peur qu'on la « pousse dans les rails ». Elle explique porter cette peur depuis les débats sur la « Charte des valeurs », qui lui ont fait comprendre « qu'il y avait beaucoup de haine envers les femmes voilées ». Lamia confie également avoir peur dans les transports en commun, elle explique qu'être musulmane et femme expose à plus de dangers et que personne n'oserait s'attaquer à un homme aussi facilement. Dina eu tellement peur lorsque les débats sur la « Charte des valeurs » ont commencé, ses parents ont insisté pour qu'elle prenne la voiture chaque fois qu'elle devait se déplacer. Quant à Sahar, même si elle ne porte pas le voile, elle se sentait sur le qui-vive pendant toutes les semaines qu'ont duré les débats sur la « Charte des valeurs », elle observait les femmes voilées et était prête à bondir si l'une d'entre elles se faisait attaquer.

« Moi j'avais peur là, pas pour moi j'avais peur pour les madames voilées. Pis on entendait des affaires ... y a des filles dans mon entourage qui se sont fait insulter, pis tsé toi t'as peur qu'il arrive de quoi à un moment donné. Là, je me mettais à leur place, pis je me disais mon dieu ça doit être lourd pour elles, pis ça doit être épouvantable, ça doit être frustrant juste de sortir en public prendre l'autobus, tsé t'es toujours en train de regarder pis on dirait ... c'est naïf han, comme je suis assise dans l'autobus pis la je voyais une femme voilée pis on dirait que je voulais la protéger, fait que je regarde ce qui se passe autour d'elle pis je me disais si quelqu'un lui dit quelque chose je vais me lever genre : c'est clair, tsé ? C'tait fatigant, c'tait lourd. » (Sahar)

---

<sup>43</sup> Notons qu'au niveau juridique, la reconnaissance du genre comme motif de crimes haineux fait face à de nombreuses résistances : « gender is included in Canada's sentencing enhancement statute (S.718) but it has never been the basis for a prosecution, in spite of the high rates of violence against women » (Perry 2013).



Mon constat est sans appel : des femmes vivent dans un perpétuel sentiment d'insécurité dans les transports en commun de Montréal. Elles n'ont pas besoin d'être personnellement menacées pour ressentir le danger. L'expérience par procuration a toutefois des conséquences personnelles bien réelles. Ainsi, les expériences indirectes (rapportées par des proches et connaissances) et médiées (vécues à travers les médias) forment des expériences vécues par procuration, qui sont fatigantes, lourdes, menaçantes et anxiogènes, et s'ajoutent aux expériences directes dans le vécu des personnes. L'islamophobie, tout comme le racisme et le sexisme, est vécu aussi indirectement que directement.

#### **4. « Pourquoi est-ce qu'on doit endurer ça ? » : les expériences cognitives.**

Enfin, la dernière et plus complexe des quatre dimensions est celle de l'expérience « cognitive ». Essed explique dans *Everyday Racism* que toutes les expériences précédemment décrites (directes, indirectes et médiées) s'accumulent dans le parcours et la mémoire des personnes et fournissent des clés d'analyse pour interpréter les nouveaux événements de la vie quotidienne. Il en va de même pour les personnes vivant l'islamophobie.

##### *Les différents moyens d'acquisitions des connaissances sur l'islamophobie*

Dans le cas de cette recherche, nous avons vu que les premiers souvenirs des répondantes constituent des moments importants d'apprentissage de l'expérience de l'altérité. En effet, la première fois qu'une personne expérimente la racisation constitue une expérience marquante, puisque l'enfant, rejeté dans l'altérité, comprend pour la première fois qu'elle est perçue différemment des autres. L'écriture élégante de Du Bois (1903) illustre bien ce que cette expérience représente et signifie :

C'est très tôt, dans les premiers jours d'une enfance à la gaieté exubérante, que j'en ai eu la révélation fulgurante. Pour ainsi dire d'un seul coup. Je me rappelle très bien quand l'ombre m'a balayé. J'étais une petite chose, là-bas, dans les collines de la Nouvelle-Angleterre, là où le sombre Housatonic serpente vers la mer, entre Hoosac et Taghkanic. Dans une minuscule école en bois, il est venu à l'idée des garçons et des filles d'acheter de splendides cartes de visite – dix cents le paquet – et de les échanger. Nous nous amusions bien, jusqu'au moment où une grande fille, une nouvelle venue, refusa ma carte – péremptoirement, avec un regard par en dessous. Alors il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres ; ou comme eux, peut-être, dans mon cœur, dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile.

Le témoignage de Leila plus haut est une démonstration de plus de cette «révélation fulgurante» : une enfant dans une école primaire de Montréal se fait traiter de terroristes par d'autres enfants, alors qu'apparaît sur toutes les chaînes la nouvelle d'un terrible attentat à New York. « À ce moment là j'ai pris conscience de mon identité musulmane. [...] j'ai pris conscience de l'altérité, encore une fois sans le nommer, j'ai senti que les autres enfants me percevaient comme différente d'eux », nous explique-t-elle.

Ensuite, nous avons vu qu'avec le temps, les gestes même anodins, probablement non repérables par un non-musulman qui observerait la scène sans connaître le sujet, s'accumulent, que ce soit sous la forme du comportement d'une caissière à l'épicerie, des regards dans les transports en commun, des commentaires de monsieur et madame tout le monde, auxquels s'ajoutent aussi des actes plus explicites (se faire insulter dans la rue, se faire frôler par une voiture, se faire cracher dessus). Cet ensemble de gestes altérisant donnent aux altérisées des clés de compréhension individuelle et collective : elles en déduisent en effet des conclusions et une compréhension large du phénomène, où leur vie quotidienne rejoint la vie politique.

Cette mise en relation s'enrichit de lectures personnelles d'articles sur internet ou d'ouvrages sociologiques sur la question, d'expériences militantes pour certaines, de conversations avec leurs amies, proches, et autres connaissances partageant leur expérience, cherchant à valider et réitérant une compréhension mutuelle du phénomène. Certaines ont rejoint des groupes pour se soutenir et combattre le racisme et l'islamophobie. C'est le cas de Dina, Leila, Sahar, Myriam et Maha. Elles ont rejoint des « safe space » pour partager leur expérience, qui a souvent un effet « thérapeutique » (Sahar). Ces « safe space » peuvent être virtuels, comme un groupe de discussion privé sur Facebook, ou des réunions en regroupements ou associations spécifiquement dédiées aux femmes racisées et/ou musulmanes. D'autres écrivent aussi sur des blogues « pour les femmes de minorités visibles. Ça me fait du bien de me vider le cœur. Je te dis ça avec le grand sourire, mais ça fait du bien ! Ça fait du bien d'avoir une place où on peut parler. » (Myriam). (À noter que certaines d'entre elles étudient en sciences sociales et approfondissent leurs connaissances avec des recherches sur l'islamophobie et le racisme.) En résumé, et pour reprendre l'expression de Essed, les femmes sont devenues des « expertes » de l'islamophobie. Mais cette connaissance implique aussi qu'elles savent qu'elles risquent des gestes haineux voire violents simplement en marchant dans la rue. En effet, l'expérience cognitive dans le cas de

l'islamophobie des jeunes femmes vivant au Québec aujourd'hui comprend le fait de savoir qu'elles sont les cibles potentielles de gestes haineux. « Je *sais* qu'il y a des femmes voilées qui ont subi des agressions physiques, comme se faire tirer son voile. Ça arrive à Montréal. Pourquoi est-ce qu'on doit endurer ça ? », commente Myriam. Les femmes musulmanes à Montréal sentent et savent qu'elles ne sont pas en sécurité.

### *L'influence du militantisme dans l'expérience cognitive*

Ce sont les plus militantes qui ont la compréhension la plus détaillée et politisée du phénomène. Le fait de pouvoir partager leur vécu avec d'autres leur a fourni, non seulement des clés de compréhension collective, mais leur a aussi permis de briser l'isolement. Ces clés de compréhension les aident à relire des événements du passé et leur redonner un nouveau sens. Reprenons ici le témoignage éloquent de Leila :

« -Après je rentre au Cegep, à l'Université, et là j'ai été capable de mettre des mots sur ces phénomènes là.

-T'as cherché à problématiser ?

- Ouais pis j'en ai pris de plus en plus conscience... Plus tu avances, justement, plus tu maîtrises des subtilités qui entourent l'islamophobie et le racisme, plus tu les décèles rapidement dans ta vie de tous les jours. Alors j'ai commencé à ... ça devient comme un radar, tu sais que telle personne t'a parlé sur telle ton, ou t'as lancé tel regard, par racisme ou par islamophobie. Alors qu'avant je me disais « elle est méchante », là j'étais vraiment capable de dire « c'est une attitude raciste ». [...] Des choses qui me semblaient flou étaient tout à coup très clair. Je pouvais dire tel moment c'était ça, telle affaire c'était ça. Pis pas juste le mien ! Je réinterprétais tsé le vécu de ma mère qui porte le voile, mes sœurs qui l'ont porté avant moi. Les expériences de tout le monde dans mon entourage devenaient plus clair. [...] » (Leila)

Ici elle intègre les expériences de ses proches à sa compréhension du phénomène. Selon ses propres mots, c'est son expérience militante qui a nourri son expérience cognitive du phénomène. Elle voit d'ailleurs une différence dans sa manière d'analyser les événements par rapport à comment le vivent ses sœurs :

« Elles savent que c'est du racisme, mais elles vont moins le politiser si on veut. Pour elles, c'est un acte de racisme point. Moi j'ai tendance à faire tout le schéma dans ma tête et à réfléchir au truc pendant une semaine. Donc je pense qu'on le vit de manière différente ... J pense qu'elles réfléchissent moins à tout le système derrière ça. Je sais pas à quel point ça les affecte. C'est sur que sur le coup elles sont très frustrées, très émotives. Parfois j'ai l'impression que ma colère est encore plus grande parce que je touche à ces questions de manière sys... [...] C'est comme si tu te mettais une paire de lunettes qui te permettait de voir la réalité, pis la réalité est vraiment laide. Depuis que je suis militante je suis plus amère. Parce que justement j'ai trop conscience de l'injustice. » (Leila).

Les moins militantes de mon échantillon s'intéressent aussi à comprendre les causes profondes de l'islamophobie et les raisons de l'altérisation dont elles sont victimes. « C'est quelque chose qui me fait bouillir, ça me tient à cœur », confie par exemple Lamia qui ne se considère pas militante. Pour elle, l'islamophobie se résume ainsi : « Les gens ont peur de nous, et à cause de leur peur, ils sont racistes. » La moins engagée de l'échantillon (Yasmine) amène une explication moins systémique que celles des autres. Le fond du problème à ses yeux n'est pas le racisme ou l'islamophobie mais le manque d'éducation :

« Alors moi je pense que ce n'est pas un problème de racisme. C'est un problème d'éducation. Il va falloir que ces personnes aillent s'éduquer, dès que tu t'éduques, tu comprends qu'il y a plusieurs religions dans ce monde, plusieurs façons de voir les choses. » (Yasmine).

Par rapport aux autres qui ont une compréhension plus structurelle et systémique du problème et qui y répondent par le militantisme et l'engagement social, elle analyse les choses de manière plus individuelle. Selon elle, « investir sur soi-même » est plus important et efficace que « manifester dans les rues ». « Oui moi je veux devenir un modèle, un modèle positif. Pis moi je te dirais que c'est en s'éduquant soi-même, et en investissant sur soi-même, qu'on devient l'exemple. » (Yasmine) Ceci rejoint ce que Dubet *et al.* décrivent dans leur ouvrage sur l'expérience de la discrimination :

De même que la croyance dans le mérite en conduit beaucoup à se défier des politiques de discrimination positive [...] l'attachement à notre autonomie comme valeur essentielle des sociétés démocratiques pousse vers une attitude paradoxale consistant à dénoncer les injustices tout en répugnant à endosser le statut de victime. (Dubet et al. 2013, 288).

Mais Yasmine finit par se raccrocher à une vision structurelle. Lorsque je lui ai demandé pourquoi un inconnu avec insulté son amie (qui porte également le voile) sur son lieu de travail, son explication rejoint celle de Essed sur la saturation cognitive des racistes :

« Par exemple, la personne a vu x nombres de documentaires sur l'oppression des femmes dans un pays, je vais donner l'exemple de l'Arabie saoudite. Alors c'est sûr qu'on va bâtir des idées là-dessus. Alors c'est vrai que l'Arabie Saoudite, c'est vrai que les femmes sont opprimées là-bas. La personne qui va regarder plusieurs documentaire là-dessus va avoir tendance à faire des liens pis la personne qui va voir une fille musulmane qui travaille sur un chantier de construction on va surement faire le lien avec cette personne- là : ah on lui a surement forcé son voile. Alors déjà là en partant, il a tellement d'idées sur le voile, il a tellement de haines de ce que c'est le voile qu'il aurait tendance à l'associer avec la personne. » (Yasmine)

En résumé, toutes les expériences directes et indirectes, les expériences de militantisme, les lectures personnelles et les discussions avec d'autres personnes, la construction d'un savoir partagé, contribuent à l'expérience « cognitive » de l'islamophobie et du racisme. Concrètement, les répondantes résument leur compréhension avec des théories et des hypothèses qui font sens à leur vécu, et mobilisent des concepts-clés. Leurs interprétations et analyses du phénomène traversent leurs expériences directes et indirectes de la vie quotidienne. Elles en donnent des extraits tout en racontant leurs expériences.

### *Qu'est-ce que l'islamophobie pour les répondantes ?*

On retrouve dans les explications du phénomène de l'islamophobie données par les répondantes les mêmes appréhensions illustrées au premier chapitre. Elles blâment les médias, les représentants politiques qui jouent avec les peurs pour gagner des élections, certaines font une lecture axée sur la politique internationale du phénomène et ses déclinaisons guerrières (la première approche vue au chapitre 1 de ce mémoire, soit l'islamophobie comme « idéologie raciste », p.12). Toutes (sauf Yasmine) expérimentent l'islamophobie comme une forme de racialisation et d'altérisation (deuxième approche vue au chapitre 1), elles mobilisent des concepts clés (« altérité », « femmes racisées ») dans leurs explications, la plupart se réfèrent aux membres du groupe majoritaire comme les « Blancs ». La plupart expliquent l'islamophobie et toutes les formes d'inégalités qui en découlent par les rapports de domination qui structurent l'ordre mondial :

« Il y a plein d'attentats : en Syrie, en Irak ... partout. Mais on en parle juste quand c'est les Blancs qui se font attaqués par l'État Islamique. Parce que la Terre appartient aux Blancs. Surtout à l'homme Blanc. » (Myriam)

Ensuite, toutes expérimentent l'islamophobie de manière genrée, et savent que la construction de l'image de la femme musulmane soumise structure le phénomène de l'islamophobie (cinquième approche identifiée au premier chapitre, p.25). « Quand tu découvres ton féminisme à la dernière minute juste quand c'est le temps d'être raciste... », résume Dina, en parlant de nombreux commentaires lus sur les réseaux sociaux qui instrumentalisent des arguments féministes pour dénigrer l'islam.

En revanche, nous avons moins trouvé de lectures postcoloniales ou orientalistes de leur expérience de l'islamophobie dans les explications des femmes interrogées. Il est possible que l'islamophobie au Québec soit moins expérimentée comme une forme de colonialisme, comme elle pourrait l'être en France pour les descendant-es des colonisé-es. Il est aussi possible que si j'avais un plus grand échantillon, nous aurions retrouvé des appréhensions de l'islamophobie au Québec qui s'inscrivent dans une perspective postcoloniale.

Dans leur vie de tous les jours, les femmes interrogées savent distinguer les stéréotypes auxquels on les assigne, qui se rassemblent en deux grandes catégories : l'amalgame avec le terrorisme et le stéréotype de la femme soumise par rapport à l'homme musulman oppresseur, rejoignant la typologie de Razack (2011). Lorsque Lamia m'a raconté son expérience au primaire avec son enseignante qui obsédait sur les attentats du 11 septembre en leur faisant faire des devoirs sur l'événement :

« - Comment tu te sentais dans cette situation là ?

- Je me suis sentie très visée. Je pense que les musulmans on va toujours être visés à cause de ces événements [terroristes]. On va toujours avoir cette image sur nous malheureusement. C'est pas juste lié au terrorisme. Même avant les attentats, c'est l'islam en général, mes collègues au travail ils voient ça comme une façon de descendre la femme. Mes collègues me disent que le voile est une oppression pour la femme. » (Lamia).

La plupart des répondantes ont une connaissance de l'islamophobie complexe et détaillée. Elles mobilisent en effet les mêmes cadres explicatifs vus au chapitre 1 pour donner sens à leur vécu.

La méthode de Essed pour comprendre l'expérience du racisme s'applique très bien à la compréhension de l'expérience de l'islamophobie. Les quatre dimensions de l'expérience (directe, indirecte, médiée et cognitive) permettent de traverser la complexité de l'expérience de l'islamophobie.

## **B. Observer les scénarios de l'islamophobie**

Ma grille d'analyse fait ressortir des contextes, situations et lieux qui reviennent plus souvent que d'autres. De manière générale, les agents qui déploient des gestes islamophobes à l'égard des

répondantes sont très majoritairement des Québécois francophones. Selon leurs observations, ce sont aussi souvent des personnes plus âgées qu'elles :

« C'est bizarre, on dirait que les anglophones sont plus accommodants, comme s'ils respectent plus le voile. Mes événements *so far* c'était avec des francophones. À part l'homme qui a fait la plainte, ça c'était un anglo. Mais c'est un homme plus âgé, ça aussi ça peut influencé. Ils ont tendance à être frustrés plus rapidement. » (Lamia)

J'ai relevé de nombreux souvenirs d'islamophobie ou d'altérisation des répondantes survenus en contexte scolaire et aussi beaucoup d'incidents en milieu de travail. À partir de mes données, nous verrons ici les situations et les lieux propres au déploiement de l'islamophobie.

## **1. Les sites de manifestation de l'islamophobie**

### **1.1 L'école**

L'école apparaît clairement comme un lieu dans lequel des expériences marquantes d'altérisation et d'islamophobie se manifestent. Cinq répondantes sur sept ont rapporté un ou des souvenirs douloureux dans leur parcours scolaire (pour les deux autres, la première n'a pas abordé ce sujet, tandis que Yasmine est allée dans une école musulmane). Une expérience presque « banale » qui revient est celui d'être mise à l'écart par les autres enfants : « J'ai détesté mon primaire. On était, dans toute l'école, deux ou trois arabes. Je me rappelle les enfants blancs voulaient jamais jouer avec moi. Mais je portais même pas le voile, c'est juste parce que j'étais arabe », confie par exemple Myriam. La marginalisation est une expérience importante de l'islamophobie, tout comme dans le racisme ordinaire (Essed 1991). Pour Leila, le fait de porter le voile la marginalise encore plus :

« C'est sûr que porter un voile ça te marginalise un peu. Mettons qu'on se retourne moins vers toi pour un travail d'équipe... Comment dire ... ça t'oblige à (rires) créer ton propre cercle. Les gens vont moins naturellement vers toi, ils ont toujours l'impression que t'es trop différente, alors que y'a comme deux semaines je portais pas le voile. Là quand j'ai commencé à le porter, là tout d'un coup ok t'es différente. Mais c'était pas du (*hésitante*) racisme. En tout cas, moi je l'interprétais pas comme ça, mais plus comme une manière de ... ils pensaient que j'étais... timide, tsé on associe le voile à la timidité, à de l'introversion. Les gens sont toujours surpris quand ils voient que « ah tu parles fort ! ah t'as un bon français ! ah t'as du caractère ! », ben oui tsé. » (Leila).

Leila sait très bien qu'en tant que femme musulmane, on l'assigne au stéréotype dominant de femme opprimée et réservée, alors qu'elle même est éloquente et a du caractère, ce qui surprend

ses camarades de classe. Dans son étude, Zine rapporte un événement où elle-même a été face à ce stéréotype qui fait partie de l'islamophobie genrée. Son professeur d'anthropologie à l'université s'était en effet dit « surpris » suite à sa prise énergique de parole puisqu'il la croyait timide.

It was obvious that his assumption was based on the way that he read my body at the time as a veiled Muslim woman and the negative meanings and connotations with which my body had become discursively inscribed. Muslim women were not “supposed” to be intelligent, forthright, and outspoken, and therefore my speech created a dissonance in the mind of this professor who saw me from the perspective of dominant stereotypes that rendered me as “oppressed” and without voice or agency. (Zine 2006, 249).

Ces situations sont d'autant plus marquantes pour la personne qui le vit lorsqu'elles impliquent un adulte en situation d'autorité (l'enseignant ou l'enseignante). Les moments les plus marquants dans l'enfance des jeunes femmes de mon échantillon se situent en effet en milieu scolaire avec un adulte. L'enfant ne peut non seulement pas réagir, mais il ne comprend pas nécessairement ce qui se passe à ce moment précis. Parfois, les parents ont joué un rôle de protection : c'est le cas de Lamia, dont les parents ont fait une plainte à l'école après avoir eu vent du projet raciste de l'enseignante. D'autres fois, les parents ne veulent pas intervenir de peur de nuire aux résultats scolaires de leur fille : c'est le cas de Maha. Ces situations se déroulent en toute impunité, à l'abri des regards.

L'expérience négative avec un enseignant peut aussi être en continue : Leila et Sahar rapporte avoir fait l'expérience d'être la bouc-émissaire d'un enseignant. Cette situation se constate par les indices suivants :

« Tu sens que tout ce que tu peux faire prend des proportions démesurées, dans le sens que j'aurais le même comportement qu'un autre élève, les conséquences vont être pires. Ou tout simplement une distance, tu sens pas la même chaleur à ton égard qu'à l'égard des autres élèves. » (Leila)

Il faut souligner que ces expériences ont eu des conséquences néfastes sur le parcours scolaire et l'estime de soi des jeunes filles. Sahar a eu un parcours scolaire difficile tout le long de son primaire, au point où elle a fini par croire qu'elle n'était pas douée pour l'école. C'est son enseignante de quatrième année qui l'a le plus marquée en faisant d'elle son bouc-émissaire.

« J'étais toujours en punition, toujours des affaires à faire signer à mes parents, des mauvaises notes pour des raisons que ... quand j'ai... ça c'était en 4eme année (moment de silence). Je pense que



c'est la pire année de mon primaire. Pis c'est quand j'suis arrivée ici (*Montréal – elle habitait avant dans une petite ville en région*), que j'ai réalisé que c'était pas vrai que j'étais pas bonne à l'école, c'était juste elle qui m'a démotivée pis qui me donnait des mauvaises notes (moment de silence).

[...] j'avais toujours des avertissements à faire signer pis j'avais tellement peur de les faire signer par mes parents ce que je savais pas quoi leur dire tsé ! Haha. Le moindrement que je parlais, pis tout le monde faisait ça, mais quand c'était moi (moment de silence). Tsé quand on est jeune, on ne sait pas ce genre de choses [...] Fait que c'est ça, ça c'est ma première expérience disons avec le racisme en général.

[...] je pensais que j'étais pas bonne à l'école pis pourtant j'aimais ça, j'ai toujours aimé l'école. (Silence) Ça m'a pris un peu de temps même à me remettre de ça, je pense... Arrivée en secondaire 2 à Montréal Nord, tranquillement pas vite j'ai commencé à avoir de bonnes notes et j'étais comme « ah yes c'est le fun tsé » pis j'ai comme re-conquis ma confiance en soi si on veut. » (Sahar).

La jeune fille a repris confiance en elle seulement à partir du moment où elle a déménagé et changé d'école. Arrêtons-nous plus en détails sur son parcours étudiant, afin d'illustrer comment les différentes dimensions du racisme s'intègre dans sa vie quotidienne.

#### *L'intégration des dimensions du racisme dans le récit du parcours étudiant de Sahar*

À son école primaire, Sahar était ainsi la seule enfant arabe de sa classe et était marginalisée par les autres élèves, en plus d'être la bouc-émissaire de professeurs. Cette expérience très négative a eu des répercussions sur son parcours scolaire puisqu'elle était convaincue qu'elle n'était pas capable de réussir, et qu'elle n'était pas à sa place dans l'institution scolaire québécoise. Sahar reprend confiance en elle au secondaire puis au CEGEP. Mais lorsqu'elle arrive à l'Université, qu'elle se retrouve de nouveau la seule arabe de la classe, et ne se sent pas incluse dans les associations étudiantes, elle revit alors la même chose que lorsqu'elle était enfant.

« C'est juste dernièrement y'a peut être deux ans je te dirais, j'y ai repensé à cet épisode là [son expérience au primaire, voir tableau d'analyse au chapitre 3], pis j'y ai repensé justement à cause qu'à l'Université X malheureusement ... (hésitante) je pense, je sais pas s'ils le font par exprès, s'ils excluent les gens par exprès mais en tout cas ils font pas grand chose pour les inclure par exemple. Pis comme je te disais la session passée y'a un groupe de filles qui ont parti un groupe à l'université d'étudiantes racisées et en colère, pis là on a comme partagé nos histoires ... »

La jeune femme analyse que son université a une culture problématique où les minorités, mais aussi les femmes, ne se sentent pas valorisées et encouragées à participer à la vie académique :

« oui il y a vraiment un problème à l'université X. Ce n'est pas pour rien que ce groupe là [les étudiantes racisées et en colère] a émergé, je pense qu'il aurait dû émerger plus tôt là. Mais oui y a

un problème à l'université X grave, grave. C'est pas juste un problème de culture ou de background, ou de, d'origine mais c'est aussi les femmes la comme, elles sont pas incluses dans le ...pis même jte dirais quand j'ai commencé sciences politiques, y'avait pas beaucoup de filles dans les cours... même quand y'avait une poignée de filles, mais les filles parlaient pas... un moment donné jme suis dit ça suffit, moi aussi j'ai quelque chose à dire jveux le dire ! Mais tsé quand tu trembles pis ton cœur bat full vite ! haha »

Dans cet exemple, Sahar parle aussi de sexisme ordinaire, comme le fait que les femmes soient moins écoutées et encouragées à prendre la parole par rapport aux hommes dans les cours à l'université. Sahar illustre bien qu'elle vit de multiples oppressions : de par le fait d'être arabe et musulmane, mais aussi par le fait d'être femme.

Nous avons vu que chaque nouvelle expérience prend un sens en relation avec un ensemble d'autres expériences directes vécues préalablement et aussi des expériences indirectes. Ce n'est pas la première fois qu'elle ressent cette forme d'exclusion / marginalisation, puisqu'à son école primaire, elle était la seule enfant non blanche et que des professeurs l'ont particulièrement marquée. L'enfant, même si elle n'a pas encore les clés de compréhension à sa portée, ressent qu'on la rejette : « J'ai tout de suite compris que je n'étais pas la bienvenue, que je ne *fitais* pas dans le décor... Même les professeurs étaient rudes, des professeurs pas mal racistes. » Son expérience en milieu universitaire fait écho à son expérience à l'école primaire. Comme nous l'avons vu précédemment, « experiences involve the retrieval from memory of situationally relevant knowledge and its application in interpreting new events » (Essed 1991).

Le récit de Sahar sur son expérience de racisme (et de sexisme) dans son parcours étudiant illustre une expérience de rejet où elle ne se sent pas la bienvenue (ce qui constitue évidemment un climat peu propice à la réussite scolaire), et qui est revécue encore plus tard à l'université, se mélangeant avec l'oppression vécue dû au fait qu'elle est femme. Sa réaction sera alors différente. Au primaire, la réaction de Sahar fut de croire qu'elle était la cause du problème. À l'université, elle rejoint un groupe de militantes racisées, avec qui elle partage son vécu, et voit bien qu'elle n'est pas la seule à porter cette expérience. Le fait de partager son expérience permet d'approfondir sa compréhension non seulement de son vécu personnel mais aussi d'un phénomène qui opère de manière systémique et qui touche d'autres personnes dans sa situation. Elle connecte son expérience avec d'autres femmes musulmanes mais pas que : d'autres femmes racisées partagent aussi une expérience similaire, soit le fait de subir plusieurs oppressions en

même temps. En outre, elle explique que le fait de rejoindre un groupe de militantes a eu un effet « thérapeutique » pour elle.

Enfin, son récit montre qu'une conséquence globale de l'islamophobie pour les musulmanes ayant grandi au Québec est ce sentiment d'altérité qui les accompagne depuis l'enfance, prenant naissance en contexte scolaire.

« C'est qu'ici je suis pas d'ici pis quand je suis chez nous [au Liban] je ne suis pas de chez nous non plus la, fait que j'ai pas vraiment ma place nulle part la, mais non au contraire je veux rester ici. Il faut que quelqu'un reste pis réagisse à ça, je veux dire ... mais c'est vrai que je pense qu'ailleurs c'est pas comme ça, au Canada genre. C'est un peu dommage que ça soit de même ici. [...] le Québec se démarque malheureusement la, par rapport au reste du Canada. [...] Mais je quitterais jamais Montréal la, partout où je vais ça me manque, je vivrais juste ici. »

Plusieurs m'ont parlé de leur relation avec le Liban, pays de leurs parents, certaines y vont souvent en vacances, où elles sont considérées comme des Canadiennes. Ce qui n'est pas sans rappeler la pensée de Fanon sur le sens de l'identité déstabilisée résultant de l'oppression et de la migration.

#### *L'expérience de « la bonne exception »*

Une expérience qui revient souvent dans les témoignages des répondantes est celui de la « bonne exception ». Le parcours scolaire de Myriam a été marqué par une expérience d'islamophobie indirecte, soit le fait qu'elle était appréciée car considérée comme une musulmane « blanchie », qui se rebelle contre l'islam.

« Au secondaire j'étais aimée par les profs blancs, parce que j'étais la fille arabe musulmane qui s'en câlisse de la religion. J'avais une prof, je pense en secondaire 4 et 5, qui était très islamophobe, mais pas envers moi, parce que j'étais, tsé, la fille arabe blanchie.

- Parce que tu critiquais la religion ?

- On pourrait dire ça... Aussi, parce que ma mère était pas voilée, mon père athée, je portais pas le voile encore... Cette prof je l'avais sur Facebook et récemment elle m'a supprimée parce qu'elle aimait pas mes publications. »

D'autres nous ont également rapporté avoir reçu des commentaires allant en ce sens : « c'est beau comment tu portes ton voile avec des couleurs, moi ça me dérange pas. Mais celles qui portent

juste du noir... »<sup>44</sup>. Essed décrit cette expérience dans son livre comme « to define one Black as the good exception », comprise comme une autre forme de marginalisation dans le racisme ordinaire. Une expérience tout aussi insultante pour les personnes qui l'expérimentent.

## 1.2 L'emploi

J'ai dressé un portrait des exemples d'expériences d'islamophobie et de racisme vécues à l'école quand les répondantes étaient enfants. En vieillissant, ces expériences ne s'atténuent pas. Au contraire, les jeunes femmes rencontrent, sur leur lieu de travail et dans leur milieu professionnel, une accumulation d'expériences d'islamophobie et de racisme. Pour certaines, nous pouvons parler d'une « saturation des données » dans le sens Durkheimien. Je ne pourrai donner que quelques exemples.

Leila est celle qui a rapporté le plus d'expériences d'islamophobie survenues sur son lieu de travail. Outre son premier emploi dans un salon d'esthéticienne, où elle a vécu le traumatisme d'être enfermée dans une pièce par sa supérieure, elle a travaillé pendant plusieurs années dans une pharmacie au service à la clientèle. C'est là que les expériences se multiplient :

« Oui c'est surtout là que j'ai été confrontée au racisme. C'est là que j'ai de plus en plus pris connaissance de la chose, quand j'ai été engagée à la pharmacie. Quand t'es sur le marché de l'emploi, c'est là que tu commences à le vivre. Avec le service à la clientèle, là tu le vois les gens qui t'aiment pas qui veulent pas que tu t'approches d'eux, ils vont te le faire savoir assez vite.

- Ok ils veulent pas se faire servir carrément. Est-ce qu'ils te le disent des fois ?

- Ouais, ils vont dire « J'attends ta collègue je veux pas que tu me serves ». Ou des fois ils vont péter une coche. Y'en a qui ont déjà été verbalement violent ou physiquement violent, tsé qui vont me lancer des produits dans face comme ça ... Des fois tu vas le voir juste par le non-verbal, ils vont pas nécessairement l'explicitier mais je suis capable de le savoir. Ou alors ils vont le dire à mes collègues « ah je t'ai attendu parce que je voulais pas qu'une femme voilée me serve ». Faik évidemment ma collègue va me le dire. » (Entrevue avec Leila)

Il s'agit ici d'un ensemble d'expériences directes, incluant des actes implicites et d'autres plus explicites. Elle interprète ces gestes comme une manière pour les gens de se défouler et de faire passer un message.

« Pour eux c'est comme un *statement*, c'est une façon de dire ... tsé ya du monde qui ont tellement de haine en dedans, ils savent pas comment le sortir. Ils voient une femme voilée devant eux, ils se

---

<sup>44</sup> À noter que les femmes musulmanes en général attirent toutes sortes de commentaires non voulues, comme si leur pratique religieuse était d'intérêt public.

disent c'est une façon de véhiculer mon message, de lui dire que je la tolère pas, alors ils le font d'une manière ... maladroite... tsé on s'entend que c'est super impertinent là, c'est pas parce que la personne refuse de se faire servir par une femme voilée qu'elle va changer le monde. Si elle a une conception de la société c'est pas de même que ...J pense que c'est une manière très primaire de manifester une peur ou une haine de la différence. Pour eux c'était comme un défoulement je crois. » (Leila)

Pour Lamia également, c'est le milieu du travail qui lui a fait prendre connaissance de l'ampleur de l'islamophobie. Elle travaille comme ingénieure juniore et se sent comme la seule « différente » parmi ses collègues. Elle a eu droit à toutes sortes de commentaires déplacés de la part de ses collègues, notamment des femmes qui lui conseillent d'enlever son voile pour avoir plus de succès auprès des hommes.

« By the way, y'a une différence entre l'école et le travail. À l'université une de mes profs étaient voilée. Mais au travail, c'est pas la même chose ! J'ai eu une très belle vie étudiante, tout le monde me respectait, je pense pas que j'ai eu des problèmes d'islamophobie à l'université. Surtout l'université Y est très ouverte ... » (Lamia)

Les moments les plus anxiogènes sur son lieu de travail se sont déroulés au moment de la « charte des valeurs », lorsque des citoyens se permettaient de venir l'insulter, et aussi chaque fois que surviennent des attentats.

« Maintenant je me réveille le matin en pensant à ça... Mettons quand il y a un événement, quand il y a un attentat comme en Belgique<sup>45</sup> ... j'me suis dit « ah non ma collègue va m'en parler toute la journée ». Je te dis on aime pas ça entendre ces nouvelles là. Ma mère m'a réveillé à 5h du matin pour me dire « by the way il y a eu des attentats en Belgique ». Ca te décourage. Ca te tente même plus d'aller travailler, d'aller voir le monde. Cette journée là ma collègue elle a *blasté* les nouvelles « les terroristes les terroristes », pis là elle est venue me voir « fait que en fin de compte ils ont tué combien de monde ? », comme si moi je travaillais avec eux. Mais tsé je garde mon calme, je reste tranquille. » (Lamia)

L'islamophobie influe donc aussi sur les relations interpersonnelles au travail. Lorsque Leila est face à un client qui refuse de se faire servir par elle, les réactions des collègues varient. Certains démontrent de la solidarité, ce qu'elle trouve « très touchant », d'autres restent passifs devant l'attitude du client :

« Des collègues allaient carrément refuser elles-mêmes de servir la cliente, en disant « c'est elle ou c'est personne. Si vous êtes pas content vous sortez de la pharmacie ». Ça j'apprécie évidemment. Y'en a d'autres qui sont plus passives face à ça, elles se disent « bah ... la vente me revient », tsé

---

<sup>45</sup> Attentat du 22 mars 2016 à Bruxelles.

elles s'en foutent. Elles sont pas contentes de la situation, mais elles s'en désolent pas non plus. Donc les réactions varient. » (Leila).

Myriam aussi a rapporté de nombreux exemples survenus dans le milieu de travail, car elle aussi est en relation avec des clients en tant que caissière dans une épicerie et aussi en travaillant dans une pharmacie. Un jour à la pharmacie, au moment des événements de la « Charte », un client lui manque de respect et lui jette des billets de loterie. Raconter ce souvenir fait remonter des émotions négatives, l'expérience lui rappelant trop de souvenirs :

« Le monsieur m'a tellement parlé d'une façon bête, comme si je valais de la merde... il m'avait jeté ses billets de loterie de même... J'étais comme « mais monsieur il y a une façon de parler, j'suis pas un animal », et la sa femme a répondu « mais vous les femmes voilées vous êtes mal élevées »... faik la j'ai capoté je voulais plus les servir. J'ai pété ma coche et je me suis mise à pleurer à ma caisse. J'ai appelé le gérant et j'ai laissé la caisse parce que j'suis partie en pleurant. Là ça remonte, ça me stresse un peu là, ça me donne le goût de pleurer. (moment de silence). Là où je travaillais le gérant était super gentil, c'était un blanc québécois, il avait pris mon bord et il avait renvoyé les deux clients... Il est revenu me voir mais je pleurais comme une enragée, on m'avait laissée partir plus tôt à la maison. [elle commence à pleurer]

- Oh no ...

- C'est correct. Mais c'est juste pour te dire ... Ça fait chier. Tu comprends, ça fait fucking chier. Ça m'a rappelé plein de souvenirs, pis j'avais tellement pleurer ... scuse [elle pleure encore].

- Ben non c'est pas grave...

- Je te dis, le monde oublie qu'on a des sentiments. » (Myriam).

Ce moment de l'entretien était très émotionnel et je me suis retenue de pleurer à mon tour devant Myriam. Nous avons pris une pause avant de reprendre la discussion. Myriam rapporte une expérience de racisme évidente dans laquelle elle s'est sentie déshumanisée. Nous avons vu au chapitre deux que le racisme « renvoie le (ou la) racisé(e) à un autre monde, non tout à fait humain, infrahumain, en tout cas "sans commune mesure" avec celui du racisant » (De Rudder et al. 2000, 34). Lorsque Myriam dit « le monde oublie qu'on a des sentiments », elle montre que l'expérience de l'islamophobie est une expérience de déshumanisation, les femmes musulmanes étant perçues comme des personnes non tout à fait humaines, une personne qui n'aurait pas de sentiments, ni d'agentivité propre.

### *L'importance des alliés sur le milieu de travail*

Lorsque Myriam raconte ce souvenir, elle souligne que son gérant l'a soutenue et a renvoyé les deux clients. Une autre fois, lorsqu'une dame est entrée en criant dans la pharmacie : « c'est

l'État Islamique ici ! », l'assistant gérant lui a dit formellement de sortir. « Je trouve ça important qu'il y ait de la solidarité », explique Myriam. Une autre jeune femme, Lamia, qui travaille comme ingénieure, subie souvent des commentaires déplacés de la part de ses collègues (« tu aurais plus de succès auprès des hommes si tu enlevais ton voile »). Elle les compare avec son « boss », qui, heureusement pour elle, la soutient dans les situations les plus difficiles :

« Par contre mon boss il est extraordinaire. Il y a eu un évènement l'année passée, un résident de la ville a appelé la ville pour dire « pourquoi vous avez engagé une fille qui a une bombe dans la tête ». Le fait qu'il ait appelé la ville pour dire ça... Pis mon boss a pas hésité une seconde, il a rappelé le résident pour le remettre à sa place pendant 30 minutes. C'est un bon boss, je le considère comme un père. Pis juste pour dire, mon boss c'est pas un immigrant, c'est un Franco-Québécois. »

### *Les conséquences sur le lieu de travail*

Les conséquences de ces expériences cumulatives sont diverses. Nous avons vu que l'islamophobie s'insère dans les relations avec les collègues. Elles nuisent évidemment aux conditions de travail « sans que ce soit nécessairement handicapant », dit Leila, elles apportent énormément de lourdeur dans la tâche quotidienne.

« J'ai commencé à devenir de plus en plus impatiente avec le temps. Au début ça m'affectait beaucoup dans le sens... ça pouvait me faire, comme, peut-être pas pleurer là mais, j'avais besoin de prendre un temps seule, j'allais mettons me calmer en arrière. Ça m'affectait d'une manière plus émotive, comme de la tristesse. Mais avec les années, j'ai pris confiance en moi, je suis moi-même devenue plus militante ... C'est quand je suis devenue militante, j'ai commencé à répondre à ces clients, je levais le ton, je leur disais de sortir s'ils n'étaient pas contents. Je leur disais « c'est moi ou personne qui te sert », pis je l'imposais à mes autres collègues, tsé c'est moi ou personne. J'ai pas été passive, je dirais au contraire, je l'ai été de moins en moins. » (Leila).

### *La connaissance des obstacles dans le marché de l'emploi, les stratégies pour les contourner*

Les femmes interrogées dans cette étude sont toutes ambitieuses et poursuivent des études universitaires avec plusieurs projets pour leur carrière. Certaines en ont même fait une stratégie pour prouver au reste du monde qu'elles sont loin du stéréotype de la femme soumise (comme nous l'avons vu avec Yasmine). Leur expérience cognitive de l'islamophobie fait qu'elles savent qu'il y a des problèmes de discriminations systémiques dans l'emploi et s'attendent à faire face à de nombreux obstacles pour parvenir à leurs objectifs.

Maha explique avoir déjà fait face à du racisme lors d'entrevue d'embauche en groupe. Elle a pu le repérer puisqu'on posait des questions sur les compétences aux Blancs, tandis qu'à elle, on lui

demandait d'abord si elle parlait français. Ainsi, on la faisait sentir différente, on l'altérisait, avant même de commencer l'entretien. Elle ajoute en outre qu' « on est étonné pour des choses normales que je fais. Comme "ah wow t'as fait ça !" ». Avec son CV impressionnant, elle aussi brise le stéréotype de la femme musulmane opprimée, ce qui surprend les employeurs.

L'expérience de l'islamophobie comprend la connaissance de ces réalités, même pour celles qui n'y ont pas fait face. Yasmine, la plus optimiste de l'échantillon, n'a pas beaucoup d'expérience de travail en général. Elle vient de commencer un deuxième baccalauréat.

« Je suis vraiment excitée pour les années à suivre si j'applique dans x y cabinet, pour voir s'ils vont m'accepter ou pas. Je suis correct, je m'exprime bien en français et anglais, je m'habille bien. Je veux voir ce qu'ils ont à dire tu comprends. Tu peux venir dans un couple d'années refaire l'entrevue pour voir ce qui se passe haha. » (Yasmine).

Dans le même ordre d'idée, Sahar n'a pas beaucoup d'expériences directes d'islamophobie ou de discrimination au travail parce qu'elle évolue dans un milieu majoritairement arabe, ce qui, à son avis, l'a préservé du racisme quotidien puisqu'elle côtoie moins de blancs. Elle a tout de même des inquiétudes concernant son avenir car elle sait que les membres des minorités doivent travailler deux fois plus fort pour prouver qu'ils méritent un poste.

« Je pense qu'il y en a beaucoup qui poussent pour finir leurs études et pour avancer, entre autres par ce que à titre personnelle c'est bien, mais aussi parce que tu n'as pas le choix. D'avoir un peu plus que quelqu'un qui, avec un peu moins, pourrait arriver à la même place que toi. Mais aussi parce qu'on veut montrer aux gens que c'est pas vrai que les musulmans sont tous arriérés dans leur façon de penser. » (Sahar).

Montrer l'exemple est l'une des stratégies que l'on retrouve chez les femmes musulmanes pour lutter contre l'islamophobie tout en poursuivant ses ambitions de carrière. D'autres pensent à enlever leur voile pour contourner des obstacles trop lourds pour parvenir à leurs objectifs. Lamia y songe de plus en plus, non seulement pour faciliter ses éventuelles recherches d'emploi, mais aussi pour « arrêter de se sentir visé ». Elle connaît plusieurs jeunes femmes qui l'ont fait :

« - Toi est-ce que tu sens que t'as plus d'obstacles à cause de ton appartenance religieuse ? Même si ça l'air de bien aller avec ton emploi ...

- Ouais ben moi mon emploi est temporaire et je l'ai eu par chance. J'ai coché « minorité visible », à la ville comme c'est public, ils encouragent ... alors c'est sur que c'est mieux pour moi. Mais c'est sur que si je cherche un emploi bientôt pour changer ... il va peut-être falloir que ... ben je connais plein de filles qui ont enlevé leur voile pour ça ...



- Ah ouais ?

- Oui je connais 5-6 filles depuis même pas un an qui ont enlevé leur voile ...

-Pourquoi ?

- Moi je les comprends, elles se sentent visées. C'est très normal. Pour l'emploi aussi, pour être plus acceptées. Je suis certaine que toutes les femmes voilées pensent à ça. C'est très normal. Ben moi aussi je pense à ça. De juste l'enlever pour arrêter d'être visées. » (Entrevue avec Lamia)

Arrêtons-nous un instant sur ce point. Dans l'étude de Essed, les femmes noires Surinamaises vivant au Pays-Bas font face à une très forte oppression culturelle, au point où elles en viennent à « supprimer » le plus possible la part surinamaïse en elles. Les jeunes femmes musulmanes au Québec font face à une oppression culturelle similaire, au point où certaines d'entre elles songent carrément à ne plus porter leur voile.

### 1.3 Espaces de l'anonymat : expériences de l'islamophobie dans la rue, les transports en commun, les espaces virtuels.

Dans les parcours de vie des répondantes, nous avons vu que l'école et le milieu du travail sont des contextes où se déploient l'islamophobie et l'altérisation, souvent de manière continue et répétitive. En dehors de l'école et du travail, nous avons identifié d'autres lieux où des gestes islamophobes de la part d'inconnus surviennent, pouvant être subtils ou flagrants et surprenants. Plusieurs jeunes femmes se font insulter dans la rue (« Retourne en Arabie! », « Maudite terroriste! »). Un soir, lorsque Yasmine rentrait chez elle, une dame s'est arrêtée à son passage sur le trottoir et a mimé de la gifler. C'est durant les mois de la « Charte des valeurs » que les femmes ont effectivement expérimenté une augmentation terrifiante de ce genre d'événements. Cela pouvait même arriver plusieurs fois dans la même journée, comme pour Dina, qui s'est fait insulter cinq fois en marchant pour se rendre à la pharmacie. Plusieurs événements, nous l'avons vu, interviennent également dans les transports en commun, qu'ils soient vécus par elles-mêmes directement, par des membres de leur entourage, par des connaissances ou par d'autres femmes voilées dont on entend parler dans l'actualité. La plupart ne se sentent donc pas en sécurité dans les transports en commun.

Les réseaux sociaux constituent aussi un véritable « far west » pour les femmes musulmanes. Au moment de la « Charte », Dina a dû fermer son compte Twitter parce que celui-ci était envahi d'insultes islamophobes.

« J'ai encore des *screenshots*, avec des commentaires ... tellement sauvages. [Elle cherche dans son téléphone pour me les montrer]. Ça c'est juste une journée. "Un bon conseil si j'étais toi je resterais chez vous comme toutes celles qui pensent comme toi". [...] Avant j'étais très branchée là-dessus, j'écoutais *Tout le monde en parle* et d'autres émissions que je commentais. Maintenant j'ai perdu le plaisir. Toute cette haine, c'était épuisant. » (Dina).

La cyberviolence est une réalité de plus en plus préoccupante pour les femmes musulmanes, au point où elle réussit à faire taire des voix. Certaines préfèrent ne plus du tout se mêler aux discussions sur les médias sociaux, ni regarder les commentaires laissés sous des articles traitant de l'islam, de terrorisme ou des musulman-es. La plupart des femmes préfèrent ne pas se prononcer publiquement pour ne pas attirer la cyberviolence. Pour Dina, il est évident que les femmes sont les premières victimes : « Parce que les gens oseront jamais affronter un homme. Tsé, c'est tellement facile de taper sur une femme. »

#### 1.4 Harcèlement et violences d'ordre sexuel : l'islamophobie genrée

Parmi les expériences d'islamophobie genrée qui reviennent dans les récits des jeunes femmes musulmanes, on trouve les regards masculins insistants, des commentaires déplacés et humiliants, que ce soit dans les transports en commun, au travail ou ailleurs. Parfois, ces commentaires se prétendent être des « compliments ». Ils n'en restent pas moins des manières de déshumaniser la personne en la réduisant à son corps comme objet de désir. « Si j'avais une femme musulmane je la débarrasserais comme un cadeau », a-t-on lancé à Myriam alors qu'elle travaillait comme caissière. Elle est dégoûtée par ces remarques, qu'elle analyse comme « un mélange dégueulasse d'islamophobie avec culture du viol ». Les insultes violentes visant les femmes musulmanes viennent effectivement se mêler à la culture du viol, surtout pour celles qui osent publier des commentaires sur les médias sociaux : « tu mérites de te faire violer par un chameau » est le genre de commentaires que Leila reçoit en ligne, ou toutes autres variations sur ce même thème. Idem pour Dina, lorsqu'elle se prononçait sur internet en lien avec le projet de la Charte, elle recevait

des menaces « vraiment vicieuses, reliées au fait que j'étais une femme » (Dina). Une façon, comme dans les crimes haineux, de « remettre les femmes à leur place »<sup>46</sup>.

Just as racially motivated violence seeks to re-establish 'proper' alignment between racial groups, so too gender motivated violence is intended to put women back in 'their place.' Victims are chosen because of their gender and because of the assumptions about how they should enact their gender. (Perry 2013).

Les femmes musulmanes vivent une forme d'islamophobie particulière qui se mélange aux rapports de pouvoir de genre, soit de l'islamophobie genrée, comme nous l'avons vu au chapitre 1 :

Of course, the waters become even murkier and, in fact, stormier where gender intersects with other elements of identity. Regardless of the cultural background of women, it is highly likely that they become even more vulnerable to bias motivated violence when they can be 'othered.' Indeed, women of colour – or in this case, Muslim women – are feared and reviled on the same basis as all Muslims. Yet in addition, they are often constructed as racialized, exotic Others who do not fit the Western ideal of womanhood. Moreover, Crenshaw (1994) makes clear that women of colour are uniquely vulnerable to gendered violence because of their multiply determined structural disempowerment. They are often simultaneously oppressed by their class, gender, ethnic, racial and, here, religious position. (*Ibid.*)

Une autre répondante a vécu des expériences particulièrement marquantes survenues dans des moments d'intimité. Elle a eu deux relations amoureuses avec des hommes québécois blancs athées, qui, au premier abord, semblaient respectueux. Une fois la confiance gagnée pour développer une intimité, les deux l'ont abusée et dénigrée sexuellement. « Ils étaient dans un trip de domination, de fétichisme, ils disaient des trucs du genre "je veux arracher ton voile", "mets ton voile comme ça", "c'est moi qui va t'initier" », confie-t-elle. « Plus je m'habillais de façon traditionnelle plus ils tripaient. Genre "Wow tu es exotique". Ils m'ont fétichisée. » Il lui est souvent arrivée de « se soumettre », simplement pour avoir la paix. Elle témoigne que l'islamophobie arrive dans les moments les plus intimes, « tu sens cette violence partout. » Elle considère ces expériences comme des traumatismes. Plusieurs hommes lui ont dit qu'ils voulaient « l'initier » : au bacon, à l'alcool, au sexe ... Elle interprète cette volonté d'initiation comme un désir de « conquête », comme si ces hommes avaient besoin de la conquérir. Aujourd'hui elle est

---

<sup>46</sup> Les femmes qui dénoncent publiquement l'islamophobie perturbent en effet les rapports de pouvoir dans la mesure où elles revendiquent une place égale à celle des autres citoyens et citoyennes. Nous y reviendrons en dernière partie de ce chapitre.

devenue plus féministe et participe à des *safe spaces*. Il semble important de faire de plus amples recherches sur la violence sexuelle vécue par les femmes musulmanes et/ou racisées. « How race and ethnicity affects women's experience and their coping options has received limited attention in research and is a crucial area for further study », selon Kelly, dans une étude de 2013 sur les impacts des violences sexuelles sur les femmes.

## **2. Les moments de l'islamophobie : l'influence de l'actualité ou quand l'islamophobie atteint des « seuils épidémiques »**

Les témoignages des jeunes femmes interrogées confirment que l'islamophobie est étroitement liée avec le contexte socio-politique, local et international. Nous avons vu dans le premier chapitre que l'islamophobie s'observe de manière cyclique, avec des périodes d'intensification pouvant atteindre des « seuils épidémiques » après des événements comme des attentats (Allen 2010 dans Hajjat et Mohammed 2013, 93). Nous avons vu aussi que lors de ces événements forts, l'impact psychologique sur les musulmans et musulmanes pouvait être très lourd (Abu-Ras & Suarez 2009). Au Québec, les débats sur la « Charte des valeurs » ont envahi la vie quotidienne de la plupart des femmes de mon étude pendant plusieurs mois.

### 2.1 Les effets de l'actualité locale

Il faudrait souligner ici le niveau de violence auquel ont été confrontées les femmes musulmanes lors des débats sur la charte des valeurs, que ce soit de manière directe ou indirecte. Au cours de notre premier entretien, Dina m'a pratiquement uniquement parlé de cette période, au point que nous n'avons pas eu le temps d'aborder en profondeur d'autres étapes de sa vie. Son expérience témoigne de l'intensité et de la lourdeur que cette jeune femme a ressenti pendant des mois. Elle compare aussi son expérience avant « la Charte » et après, pour montrer qu'une explosion de gestes flagrants comme des insultes sont survenus très spécifiquement au moment de la charte.

« Avant la Charte, je me rappelle que dans ma vie de jeune fille voilée, on m'a insultée deux fois. Les deux fois dans le métro. Une fois, on m'a fait un doigt d'honneur et je savais pas si c'était parce que j'étais voilée. L'autre fois c'était un vieux monsieur qui m'a insultée qui m'a dit « esti d'intégriste ». [...] Mais après la Charte, oh my god ... [pause] Même avant, au moment des pourparlers, j'allais dans le métro et les gens ont commencé à me pointer du doigt et riaient dans ma face. Mes parents quand ils l'ont su, direct ils m'ont acheté une auto. À partir de ce moment là, je

me déplaçais en voiture. Mais même à ça, en allant au centre (galerie d'Anjou), quand tu arrives à La Baie il faut marcher un peu longtemps pour arriver au Jean Coutu. Juste dans cette marche en allant au Jean Coutu, je me suis faite insulter cinq fois. [...] Même en classe, parfois je m'assois à côté de personnes, ils me regardaient, se levaient et allaient s'asseoir ailleurs. J'tais comme « wow l'année dernière t'étais pas comme ça ». À chaque fois que j'allais quelque part, dans un restaurant, on me regardait, j'entendais les chuchotements sur mon voile. [...] » (Dina).

Les conséquences sur sa vie ont été drastiques : elle a perdu le goût de sortir, elle appréhende les situations désagréables, éprouve de l'anxiété dans les lieux publics.

« Honnêtement à partir de ce moment là ... Tsé avant j'adorais sortir, maintenant, je n'ai plus autant envie de sortir comme avant, je n'ai plus le goût d'entendre les commentaires. [...]

- Quand tu dis que tu sortais, tu sortais où ?

- J'adorais ça aller dans des cafés, aller dans des musées, aller magasiner. Cette année je suis à peine sortie. Maintenant je suis plus capable de rester plus qu'une heure ou deux dans un centre d'achat. Maintenant je me demande qui va m'insulter. Un moment donné dans le métro une madame me regardait vraiment intense, pis jme disais ok elle va-tu m'insulter genre ? Pis en sortant, elle m'a juste demandé c'était quoi mon parfum parce qu'elle trouvait qu'il sentait vraiment bon. [...] j'me suis sentie vraiment mal pour elle parce que je lui ai donné des mauvaises intentions. » (Dina).

Cet extrait souligne qu'une accumulation d'expériences d'insultes haineuses et de gestes hostiles a rendu Dina très sensible et « sur ses gardes ». L'expérience au moment de la Charte est décrite comme extrêmement invasive. Elle a eu des répercussions sur son sentiment de sécurité et son bien-être. Dina confie avoir fait une dépression et avoir dû abandonner une session universitaire.

« J'ai perdu 10 kilos, je me sentais pas bien, je ne sortais plus de chez moi. J'ai dû annuler pleins de cours. Je leur ai dit [à l'université] que je recevais des menaces de mort, ils s'en câlissaient. Ça l'a vraiment comme, scuse moi l'expression, « niquer » mon bac. »

Une autre répondante militante (Leila) affirme avoir également fait une dépression pendant cette période, et pris une pause de l'université pendant une session, retardant ainsi son parcours universitaire.

Yasmine rapporte pour sa part le cas de son amie qui, à force de se faire insulter au travail, songeait carrément déménager de province :

« - Elle m'en a parlé, elle était vraiment déçue. Et là, dès qu'on vit quelque chose comme ça on se dit « ah le Québec ... ah je veux sortir du Québec, ah le Québec est comme ça ». Encore une fois tu sais, c'est vraiment dur de ne pas généraliser. C'est dur de dire "ah cette personne c'est par ce qu'elle a eu un parcours x, y, z et m'a insultée" tu comprends. Elle voulait sortir de la job complètement, aller s'installer ailleurs.

- elle voulait s'installer ailleurs qu'au Québec ?

- oui. Ça c'était pendant la charte des valeurs en passant. » (Yasmine)

Pour toutes les personnes interrogées, il n'y a pas de doute : les débats publics et l'ampleur qu'a pris le projet de « Charte des valeurs » dans la sphère publique a eu l'effet d'augmenter l'islamophobie au Québec. « Ça a eu un impact sur l'islamophobie ça c'est sûr et certain, à 100% », poursuit Yasmine, la plus optimiste.

On remarque également que les événements de la Charte ont grandement influencé leur expérience cognitive de l'islamophobie. Pour Dina, ce fut une véritable prise de conscience, qui l'a poussé à devenir plus militante et rejoindre le groupe de femmes racisées.

« Moi je viens d'une famille, tsé ils ont vécu la guerre, alors ils nous ont protégé toute notre vie. Ils sont vraiment câlins. Moi mon meilleur ami c'est mon père. [...] Mes parents c'étaient des idéalistes quand ils étaient jeunes, mon père était étudiant militant au Liban quand il était jeune. Moi j'ai une famille qui voit la vie d'une manière idéaliste. Alors j'ai vraiment eu un choc, quand je me suis rendue compte que la vie c'était dégueulasse. » (Dina)

Sans pouvoir me prononcer davantage sur ce sujet vu le manque de données (je n'ai pas interrogé les parents de ces jeunes femmes), il est possible de supposer que leur expérience diffère beaucoup de celle de leurs parents, immigrants de « première génération », rejoignant les recherches de Potvin, Eid et Venel (2007) mentionnés au chapitre 2. Un autre témoignage pointe dans cette direction. Pour Lamia en effet, les événements de la Charte ont été marquants à plusieurs égards, et sa vision du Québec a maintenant changé. Elle compare sa vision avec celle de son père :

« La majorité des Québécois que j'ai eu la chance de rencontrer sont très gentils. C'est vraiment une minorité qui est raciste ou ignorante. Comme mon père le dit, le Québec a ouvert la porte aux immigrants comme jamais. [...] Mais je trouve quand même que le Québec a changé. Et les médias le montrent encore plus. Les gens sont devenus comme... Leur opinion a changé par rapport à l'islam. Quand je regarde les commentaires sur les médias sociaux ... maintenant les gens ne sont pas gênés de dire « sortez du Québec ». Tsé avant, tu pouvais pas dire ça, les gens pouvaient aller à la cour à cause de ça. Maintenant c'est très normal. C'est pas vu comme quelque chose de raciste ou de pas correct. » (Lamia)

Pour Lamia et pour les autres répondantes, le Québec a changé. Elles se disent moins optimistes que leurs parents sur les possibilités que la province peut leur offrir, et, malgré leur jeune âge, semblent avoir une vision pour le moins désenchantée du Québec et de son avenir.

## 2.2 L'impact de l'actualité internationale

Les événements de la « Charte des valeurs » sont spécifiques au Québec et ont eu une répercussion sur l'expérience de l'islamophobie pour les musulmanes québécoises. Mais dans tous les témoignages, des événements comme des attentats terroristes font augmenter l'expérience de l'islamophobie, que ce soit de manière directe ou indirecte. On peut supposer alors que les jeunes musulmanes ailleurs au Canada et en Occident expérimentent des expériences similaires. Certaines femmes ont vécu le 11 septembre 2001 comme une première expérience d'islamophobie et d'altérisation. Elles savent que plusieurs font l'amalgame entre musulman-es et terrorisme, et trouvent injuste d'en faire les frais :

« Maintenant le problème avec ISIS, tout ça c'est très politique, tu le sais que eux ce sont pas des vrais religieux, ils savent même pas lire le Coran ... mais nous autres les vrais, les plus spirituels, c'est nous autres qui en payent le prix. » (Lamia).

Chaque fois qu'un nouvel attentat survient quelque part en Occident (car lorsque c'est ailleurs les médias en parlent beaucoup moins), elles savent qu'elles passeront de mauvaises journées et se préparent psychologiquement en conséquence. Lorsque Lamia dit « maintenant je me réveille le matin en pensant à ça », elle sait que ses collègues vont la viser toute la journée. L'expérience est aussi médiatisée :

« ... Je trouve que les médias ils exagèrent aussi... un moment donné je ferme la télé parce que c'est trop. C'est sûr que quand il y a des actes terroristes, il y a des décès, c'est quelque chose de grave. Oui il faut en parler. Mais j'aimerais ça que les médias disent que c'est des extrémistes, c'est pas tous les musulmans. » (Lamia)

L'expérience est également cognitive, puisqu'elles savent que les risques sont là, même quand aucun événement négatif ne survient.

« Quand il y a eu les attentats de Paris, je me suis préparée psychologiquement avant de sortir de la maison. Avant d'aller au travail, je m'étais préparée psychologiquement à recevoir de la merde. Parce que y'en a vont faire le lien entre femme voilée, islam, et les attentats en France. Finalement personne ne m'a envoyée chier. Même quand j'étais venue à l'université je m'étais préparée psychologiquement. Il y a un étudiant qui est venu me voir et m'a dit « je m'excuse pour toute l'islamophobie que tu dois subir » » (Myriam)

Myriam insiste sur le fait qu'elle ne s'excusera jamais pour des attentats commis dans le monde :

« Est-ce que quand un blanc fait quelque chose tous les blancs doivent s'excuser ? Non, ça fait partie du white privilege. L'étudiant qui est venu s'excuser, je lui ai dit qu'il n'avait pas plus à s'excuser pour les islamophobes. » (Myriam).

En somme, le contexte socio-politique, autant local qu'international, et les événements de l'actualité influencent grandement l'expérience de l'islamophobie. Le contexte québécois particulier des débats sur la « Charte des valeurs » a constitué une longue période difficile pour les musulmanes, les gestes et paroles hostiles à leur égard ont explosé, que ce soit au travail, dans la rue, dans les transports en commun ou ailleurs. Les conséquences ont été très graves pour certaines : deux rapportent avoir fait une dépression et abandonné des cours à l'université, une a songé à quitter son emploi et déménager dans une autre province.

Le contexte international vient aussi interférer dans le quotidien des jeunes femmes interrogées : chaque fois que survient un attentat, elles doivent se « préparer psychologiquement » à recevoir des insultes tout au long de la journée. Lors de ces périodes dits « seuils épidémiques » (Allen 2010), l'islamophobie envahit toutes les sphères de la vie quotidienne.

### **3. Les dynamiques de pouvoir : oppression, opposition, répression**

Notre dernière observation sur les récits de l'islamophobie, sans la développer de manière détaillée puisqu'elle dépasse l'objectif de cette recherche, porte sur les dynamiques de pouvoir sous-jacents qui se jouent quotidiennement. Comme nous l'avons abordé au chapitre 2, les expériences personnelles rapportées par les répondantes sont des manifestations quotidiennes des inégalités systémiques, dans lesquelles se jouent des rapports de pouvoir entre majoritaires et minoritaires (Guillaumin 1972, Essed 1991). La notion de pouvoir est centrale pour comprendre comment fonctionne le racisme ou l'islamophobie en tant que processus. Suivant la théorie de Essed, les personnes racisées ne sont pas simplement des victimes sans défense du racisme, et les agents du racisme ne sont pas simplement des personnes malicieuses abusant de leur pouvoir (Essed 1991, 171).

« [...] power is centrally involved in interracial (ethnic) situations. But power can be used, created, and deconstructed. Power in this sense is not an act but a transformative capacity instantiated in action as a regular and routine phenomenon (Giddens, 1979). [...] The notion of power has no inherent connection with "will," motivation, or desire (Giddens, 1979). Although all action is intentional, the implications and consequences of these acts, and the realization that one could have



acted otherwise, are not inherently explicit for the actor(s) involved. Neither is it inherently to agents of racism that (group) interests are involved in the reinforcement of racial (ethnic) domination through the exercise of power.” ». (Essed 1991, 171).

En d'autres mots, comme le dit Essed, il n'y a pas de complot contre telle ou telle personne racisée, mais un climat idéologique qui favorise l'oppression des éléments vus comme différents, ce qui légitimise les pratiques qui perpétuent un ordre hiérarchique (*Ibid.*) Nous avons illustré cette dynamique par l'exemple des jeunes femmes musulmanes qui décident de ne plus porter leur voile. De plus, poursuit Essed, là où il y a oppression, il y a également opposition. Nous avons vu que l'engagement social prend une place importante pour 5 de nos interlocutrices sur 7. Par exemple, Sahar n'est pas restée passive lorsqu'elle s'est sentie marginalisée à l'université. Au contraire, elle a rejoint un groupe de militantes afin de lutter pour un changement de culture dans son université et favoriser l'inclusion des femmes racisées. Il s'agit ainsi d'une forme d'opposition. Outre l'engagement social et le militantisme, l'opposition se fait aussi dans la vie de tous les jours, comme le fait Leila sur son lieu de travail.

« C'est quand je suis devenue militante, j'ai commencé à répondre à ces clients, je levais le ton, je leur disais de sortir s'ils n'étaient pas contents. Je leur disais « c'est moi ou personne qui te sert », pis je l'imposais à mes autres collègues, tsé c'est moi ou personne. J'ai pas été passive, je dirais au contraire, je l'ai été de moins en moins. » (Leila)

Son témoignage ressemble à celui de Rosa N. dans l'ouvrage de Essed :

Rosa N. is permanently involved in direct or indirect opposition to racism. Indirectly she tries to compensate for detrimental effects of racism by showing solidarity with other Blacks. It “does not happen consciously” but she feels she is “making [her] contribution in that way” (p.172).

Les moins militantes ne sont pas non plus en reste : elles investissent sur elles-mêmes et poursuivent une carrière ambitieuse, afin de briser les stéréotypes de la musulmane soumise et effacée auxquels on les assigne. En d'autres mots, les victimes de l'islamophobie s'opposent à cette assignation identitaire.

Enfin, Essed nous montre que lorsqu'il y a opposition, une dynamique répression n'est jamais bien loin. Nous avons en effet vu que celles qui s'opposent publiquement à l'islamophobie font face à différentes formes de répression : elles ont été intimidées, menacées, insultées, infériorisées.

The more reluctant the dominant group members to allow or to accept change, the more motivated they will be to prevent protest and to suppress existing opposition. It is important to see that control of opposition works not only directly (retaliation) but also indirectly (intimidation, inferiorization,

and denial of conflict) with the aim of discouraging opposition. Intimidation often involves physical and verbal violence. The function of inferiorizing is to instill emotional insecurity among the oppressed. (Essed 1991, 172).

Pour Essed, le déni social du racisme participe aussi à cette dynamique de répression. Les jeunes femmes musulmanes vivant de l'islamophobie font aussi face à un fort mouvement de déni du problème, puisque même des élus politiques (François Legault) refuse de reconnaître qu'il y a un problème d'islamophobie au Québec.

The denial of conflict delegitimizes the resistance. It is often difficult to deal with, because denial is implicit in the consensus on race. Therefore, the implicit must be made explicit first in trying to establish alternative definitions of reality. (*Ibid.*).

En sommes, nous comprenons que dans ces rapports de pouvoir inégalitaires, les victimes d'islamophobie ont peu de marge de manœuvre à leur portée pour faire entendre leur vécu. Altérisées et racialisées donc renvoyées à l'extérieur du genre humain, leur vécu a moins d'importance que celui des membres du groupe majoritaire. Or, les femmes interrogées revendiquent une place égale à celle des autres citoyens et citoyennes en dénonçant les injustices qu'elles subissent. De plus, leurs témoignages sont à la fois inaudibles et insoutenables, car ils remettent en cause les représentations hégémoniques de la société québécoise et canadienne. Tout comme les femmes interrogées par Essed, les témoignages des jeunes femmes de mon échantillon déboulonnent le mythe de la tolérance qui colle au Canada. Leurs récits dérangent véritablement. Il est primordial de mener davantage d'études pour recueillir ces témoignages.

## Conclusion

Partant de l'ouvrage de Hajjat et Mohammed et de leur définition de l'islamophobie<sup>47</sup>, j'ai débuté ce mémoire en présentant un état des lieux de la recherche à partir de leur distinction entre cinq manières d'appréhender l'islamophobie : comme idéologie raciste, comme un processus de racialisation/ altérisation, dans une perspective historique postcoloniale, dans une perspective géographique globale, et enfin, selon un axe privilégiant les questions de genre et de sexualité. Dans la lignée de leurs analyses à propos de l'islamophobie en France et des travaux sur la sociologie du racisme, et à l'appui de mes entretiens avec des musulmanes au Québec, vivre l'islamophobie apparaît comme une expérience de rejet, d'altérisation et même de déshumanisation, qui s'éprouve comme du racisme au quotidien. Utiliser la racialisation comme première approche m'a permis de comprendre que l'islamophobie racialise en ce qu'elle homogénéise tous les musulmans :

[...] regardless of physical appearance, country of origin and economic situation, Muslims are homogenized and degraded by Islamophobic discourse and practices in their everyday lives. In a set of social interactions, they are 'interpellated', to use Althusser's (2001 [1971]) term, solely as Muslims. This interpellation relates dress to visible physical markers, transforming their bodies into racialized Others: Muslims (Garner & Selod 2014, 9).

En plus d'homogénéiser, la racialisation déshumanise par le « refus de reconnaître une même humanité aux musulmans et aux peuples d'ascendance européenne [...] » (Razack 2011, 9).

Parmi les outils et concepts de la sociologie du racisme, j'ai retenu le cadre théorique et l'approche méthodologique développés par Essed dans *Understanding Everyday Racism* (1991). La mobilisation de ce cadre conceptuel pour traiter mes données a permis de comprendre que l'islamophobie, comme le racisme en général, est créée et recrée de manière routinière et renforcée à travers des pratiques quotidiennes (Essed 1991, 2), maintenant les rapports de pouvoir entre majoritaires et minoritaires.

### **L'expérience de l'islamophobie quotidienne et de l'altérisation**

J'ai interrogé des jeunes femmes musulmanes de ma génération, ayant donc grandi au Québec dans les années 1990 et 2000. Pour comprendre le vécu et le sens de cette racialisation et

---

<sup>47</sup> Soit un « processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques » (Hajjat et Mohammed 2013, 98).

altérisation pour ces jeunes femmes, j'ai exploré quatre dimensions du racisme développées par Essed : les expériences directes, indirectes, médiées et cognitives. Ces dimensions sont interconnectées et forment un ensemble complexe qui structure leurs parcours de vie. Le premier souvenir d'altérisation de la plupart de mes interlocutrices se situe dans l'enfance et en milieu scolaire. Elles ont souvent été marginalisées, certaines ont été le bouc-émissaire d'un professeur. Tout comme W.E.B. Dubois, les jeunes femmes interrogées ont compris très tôt qu'elles n'étaient pas les bienvenues, qu'elles ne cadraient pas dans le décor. Cette expérience de l'altérité se vit dans le pays où elles ont grandi. En vieillissant, elles ont accumulé une bonne quantité d'expériences d'islamophobie et d'altérisation. C'est en regard de ce passé qu'elles analysent leur expérience de la vie quotidienne d'aujourd'hui. De plus, elles m'ont rapporté non seulement leur vécu, mais aussi celui de leurs sœurs, leur mère, leurs cousines et leurs amies. Ma recherche rejoint celle de Essed en ce sens que l'islamophobie et le racisme décrit pas les femmes interrogées se vit de manière collective. Ainsi, l'expérience des autres alimente également leur expérience cognitive : en se confiant avec d'autres victimes d'islamophobie, les jeunes femmes ont développé des clés de compréhension collective de leur vécu.

L'expérience cognitive comprend les connaissances qu'elles ont des causes de l'islamophobie et des stéréotypes auxquels le groupe majoritaire les assigne. Elles savent qu'elles portent bien malgré elles la responsabilité de représenter l'islam tout entier, et doivent ainsi faire preuve de vigilance même pour exprimer des banalités du quotidien. Elles savent que plusieurs les considèrent à travers la lentille de l'orientalisme et de l'islamophobie genrée, les enfermant dans l'image figée de la femme aliénée et opprimée. Les jeunes femmes de mon échantillon rejettent énergiquement ces étiquettes, certaines par le militantisme et l'activisme web, d'autres en montrant une image complètement différente. Qu'elles soient étudiantes en sciences sociales, en droit, en sciences de la santé ou en génie, elles suivent leurs ambitions, aspirent à une carrière intéressante et revendiquent les mêmes droits que les autres Québécois de leur entourage. Plutôt extraverties, elles ne se gênent pas pour remettre à leur place des inconnus quand c'est nécessaire, comme ces hommes qui se permettent des commentaires déplacés et des avances à connotation sexuelle. Lorsqu'elles réagissent avec caractère, elles font face à des réactions de surprises puisqu'elles dérogent au stéréotype de la femme musulmane soumise. L'autre image à laquelle on les renvoie est reliée au terrorisme. Elles savent qu'elles sont, malgré elles, et tout comme les

musulmans du monde entier, associées au terrorisme islamique. Elles se sentent particulièrement observées et visées lorsque des attentats marquent l'actualité.

### **Les lieux et les temps de l'islamophobie**

J'ai aussi identifié les lieux et les situations dans lesquels se déploie l'islamophobie vécue par les répondantes : à l'école, au travail, dans la rue et les transports en commun, dans l'intimité de leur maison via internet et les réseaux sociaux et, pour une des répondantes, dans les relations de couple. Les expériences en milieu scolaire ont été d'autant plus marquantes, puisqu'à cet âge, elles n'avaient pas encore les outils pour comprendre leur expérience. Certaines ont alors cru qu'elles étaient un problème.

Quelques mécanismes institutionnels qui maintiennent le racisme systémique ont été décrits au chapitre deux. Notamment, des études montrent que la formation des maîtres pose de sérieux problèmes. Les résultats de ma recherche vont dans le même sens : les répondantes rapportent des expériences de racisme et d'islamophobie genrée venant de professeurs. Face à cette réalité préoccupante, une réflexion approfondie sur le système d'éducation devrait s'imposer afin que l'école puisse jouer son rôle en matière d'égalité.

Il semble que le paradigme de la diversité culturelle au détriment d'une perspective antiraciste contribue à rendre difficilement audible les témoignages des victimes de racisme. L'expérience des jeunes femmes musulmanes au Québec est en ce sens similaire à celles des femmes noires au Pays-Bas interrogées par Essed : le contexte du pluralisme et le mythe de la tolérance (qui caractérisent autant le Pays-Bas que le Canada) participent au déni du racisme et de l'islamophobie, étouffant en quelque sorte les récits des personnes qui questionnent et critiquent ce mythe.

Ensuite, ma recherche confirme qu'il y a une réelle augmentation dans la fréquence des événements vécus comme islamophobes (que ce soit sur le lieu de travail, en marchant dans la rue, dans les transports en commun et sur les médias sociaux), lorsque des événements liés à l'islam et la laïcité font l'actualité, ou encore suite à des attentats terroristes. Lors de ces « seuils épidémiques » (Allen 2010), certaines ont été les destinataires d'une quantité effroyable de gestes et paroles islamophobes et/ou altérisantes dans leur quotidien. Certaines identifient leur premier

moment marquant au moment des attentats du 11 septembre 2001. Depuis, la montée de l'islamophobie structure leur expérience. Au Québec, les mois de 2013-2014 marqués par les débats publics autour du projet de « charte des valeurs » ont été particulièrement difficiles pour plusieurs répondantes. Certaines ont vécu moins d'événements directs mais ont eu connaissance de plusieurs événements vécus par des membres de leur entourage, en plus de ceux qui étaient rapportés dans les médias. Toutes portent en elles la conscience et la connaissance du risque de pouvoir être la cible potentielle de gestes haineux. Par exemple, certaines ont maintenant peur dans les transports en commun, d'autres se tiennent loin des prises de parole sur les médias sociaux. L'expérience de l'islamophobie génère un ensemble de conséquences de nature diverse.

### **Des lourdes conséquences**

Ma recherche a permis d'explorer plusieurs conséquences de l'islamophobie et du racisme quotidien, dont la gravité devrait mener de toute urgence à de plus amples études. En premier lieu, j'ai cité des recherches en psychologie sociale qui ont montré la corrélation entre l'islamophobie, l'anxiété et la dépression (chapitre deux). Tout comme dans l'étude de Abu-Ras et Suarez (2009) sur le PTSD et les musulmans vivant à New York après le 11 septembre 2001, plusieurs répondantes de ma recherche ont rapporté avoir peur pour leur sécurité dans les lieux publics, particulièrement durant les débats sur la « Charte des valeurs », la menace des attaques haineuses planant lourdement dans leur quotidien. Plusieurs ont réellement peur de prendre les transports en commun à Montréal. Elles m'ont expliqué que l'expérience de l'islamophobie générerait beaucoup de fatigue, certaines ont rapporté avoir fait de l'anxiété, deux répondantes ont confié avoir fait une dépression de plusieurs mois. Mener des recherches en psychologie sociale et en santé mentale sur cet aspect me semblent primordiales afin d'approfondir les liens entre l'islamophobie et les problèmes tels que l'anxiété et la dépression. J'ai aussi relevé d'autres conséquences en lien avec le travail : l'islamophobie peut occasionner des retards dans le parcours universitaire et une arrivée sur le marché du travail retardée, une appréhension pour les perspectives de carrière, et des relations tendues au travail. Encore une fois, des recherches plus approfondies seraient nécessaires. Nous avons vu aussi les conséquences graves que pouvaient avoir le racisme et l'islamophobie sur le parcours scolaire des jeunes.

Dans les sept entrevues qui constituent le cœur de ce mémoire, plusieurs anecdotes et récits revenaient souvent et font écho à d'autres études sur l'expérience de l'islamophobie et sur

l'expérience de l'altérisation des « immigrants de deuxième génération ». Sans que mon échantillon soit assez grand pour être représentatif, mes entrevues et mes recherches suggèrent que ces expériences sont vécues par d'autres musulmanes au Québec. Ma recherche demeure toutefois limitée. Il serait pertinent de faire la même étude avec un grand échantillon, pour mesurer l'ampleur de l'expérience de l'islamophobie vécue par les femmes musulmanes et ses conséquences.

### **« Connecter » le racisme quotidien avec les inégalités systémiques**

La mobilisation du cadre conceptuel du *everyday racism* a permis de souligner que les expériences personnelles rapportées par les répondantes sont des manifestations quotidiennes des inégalités systémiques (Essed 1991). Essed souligne que les dimensions cognitives (préjugés) et comportementales (discriminations) du racisme, opèrent ensemble dans la vie de tous les jours (*Ibid.*, 50). Tel qu'écrit au chapitre deux, le *everyday racism* est l'intégration du racisme dans les situations de tous les jours à travers des pratiques cognitives et comportementales, activant des relations de pouvoir sous-jacentes :

This process must be seen as a continuum through which the integration of racism into everyday practices becomes part of the expected, of the unquestionable, and of what is seen as normal by the dominant group. When racist notions and actions infiltrate everyday life and become part of the reproduction of the system, the system reproduces everyday racism. (Essed 1991, 50).

L'étude du racisme et/ou de l'islamophobie au quotidien, comme processus, permet ainsi d'articuler les dimensions microsociologiques et macrosociologiques, rejoignant aussi la définition du racisme systémique donnée par Garner et Selod (chapitre un): « systemic racism operates through a symbiotic relationship between larger social institutions and individual actions » (Garner & Selod 2014, 9). Les nombreuses dimensions du racisme s'entrecroisent et sont incorporées, physiquement et psychologiquement, par celles qui en font l'expérience leur vie durant. Leurs récits de la vie quotidienne nous éclairent sur l'islamophobie et le racisme systémique au Québec, autrement dit, sur les rapports de pouvoir qui structurent l'ordre social.

### **Face à l'islamophobie : réagir ou se taire ?**

Comment faire reconnaître l'expérience de l'islamophobie face à un discours hégémonique qui représente les musulmans comme un problème ? Toutes les répondantes ont été minimalement engagées pour faire barrage au projet de « charte des valeurs » qui voulait interdire le port du voile islamique dans la fonction publique, soit en signant des pétitions, en participant à des débats

sur le web ou à des manifestations. Les moins militantes développent une attitude de protection individuelle et souhaitent se concentrer sur leur carrière pour devenir un exemple. Ces dernières souhaiteraient que les Québécois les voient tout simplement comme des gens « normaux ». Pour les plus militantes, la solution passe par la mobilisation collective. Elles ont été très impliquées et ont fait du militantisme actif durant la période de la « charte ». Comme l'explique Essed, là où il y a oppression, il y a opposition.

J'ai montré que celles qui s'opposent font face à la dynamique de la répression, soit les comportements des membres du groupe majoritaire qui veulent les « remettre à leur place ». En effet, les militantes ont été la cible d'insultes haineuses et menaces violentes de toutes sortes. Cette dynamique est sans doute la plus éclatante des illustrations que l'islamophobie s'inscrit dans un rapport de pouvoir, lorsqu'on se rend compte de l'ampleur de la violence dirigée contre les musulmanes qui osent dénoncer l'islamophobie et défier ce rapport de domination. Cette violence fonctionne comme les crimes haineux puisqu'en ciblant quelques femmes, elle vise en même temps toutes les autres (Perry 2013). Plusieurs ont avoué avoir trop peur de prendre la parole publiquement. Les deux plus militantes, qui ont été très actives pendant les événements de la « charte », m'ont expliqué être en pause de militantisme depuis afin de se reconstruire. Leur militantisme et les charges violentes qu'elles ont reçu comme représailles à leurs prises de paroles ont eu des impacts très graves sur leur santé : les deux affirment en avoir fait une dépression. Elles en gardent par ailleurs un goût amer. Leila regrette en outre que, depuis la défaite du Parti Québécois (et donc de leur projet de « charte »), nombreux militants blancs ont crié victoire, comme si le problème de l'islamophobie avait été réglé.

Ce mémoire met en évidence que, dans ces rapports inégalitaires, les possibilités de prises de parole à propos de l'expérience de l'islamophobie sont compromises. Nous sommes loin de l'idéal démocratique où chacun peut s'exprimer librement sur les enjeux de la société. Prendre au sérieux les témoignages des personnes racisées représente une menace à l'hégémonie.

### **Vers la reconnaissance des témoignages des victimes de racisme et d'islamophobie ?**

Au printemps de cette année (2017), alors que le gouvernement libéral mettait sur pied un comité-conseil dans le cadre d'une consultation sur le racisme et la discrimination systémique, les sensibilités d'une partie de la classe politique québécoise étaient ébranlées. Le chef du Parti



Québécois Jean-François Lisée s'indignait qu'une telle commission ne soit en réalité rien d'autre que le procès des Québécois, un « procès en racisme qui va être organisé par l'État québécois contre les Québécois ». Le militant Will Prosper lui rétorquait dans *La Presse* : « La sensibilité des gens à l'effet d'être perçus comme racistes semble plus importante que le tort causé par le racisme systémique » (*La Presse*, le 5 avril 2017).

Pour reprendre les travaux de Hall, une signification peut être articulée, désarticulée et prendre un sens nouveau. Le pouvoir peut également être utilisé, créé et déconstruit, en tant que processus transformatif (Essed 1991 après Giddens 1979). Le fait que l'idée de créer une telle commission ait fait son chemin et soit appuyée par de nombreux groupes citoyens, syndicaux et associations, en est un exemple. L'expression même de « racisme systémique », même si plusieurs voix publiques en sont allergiques et le font savoir sur toutes leurs tribunes, n'avait jamais été autant discutée publiquement auparavant. On aurait pu penser que les objectifs de la mobilisation des groupes racisés pour la reconnaissance de leur vécu auraient pu être entendus.

Or, au moment d'apporter mes dernières corrections quelques mois après le premier dépôt de ce mémoire, le projet de la commission sur le racisme systémique au Québec rencontre une véritable campagne de délégitimation, au point où le parti libéral fait maintenant marche arrière sur sa promesse. L'expression « racisme systémique » dérange tellement que la consultation a changé de nom et de mandat. Dès le 18 octobre 2017, il s'agira d'un *Forum sur la valorisation de la diversité et la lutte contre la discrimination*, dont la démarche sera principalement axée sur les questions d'immigration, d'emploi et de francisation.<sup>48</sup> On assiste donc à un retour du paradigme de la diversité, dont nous avons vu quelques limites dans ce mémoire. Émilie Nicolas qui avait porté le projet depuis le début, a fait part de sa déception sur Facebook :

Pour ma part, je ne suis pas surprise du changement de cap du gouvernement qui retourne à ses bonnes vieilles habitudes de refuser de parler de racisme. Ce qui m'avait surprise le plus, c'est plutôt que le gouvernement avait accepté de s'asseoir avec des gens de la société civile pour discuter de comment éventuellement peut-être agir contre le racisme.

Haroun Bouazzi commente quant à lui le changement de cap sur la mission de l'exercice :

Une consultation sur le racisme systémique centrée sur la pénurie de main-d'œuvre, c'est comme une consultation sur le sexisme axée sur le déséquilibre démographique intergénérationnel. Les

---

<sup>48</sup> Le ministre David Heurtel a également décidé que la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) ne « pilotera finalement pas cet exercice » (Tommy Chouinard, *La Presse*, 20 octobre 2017.)

personnes racisées sont des citoyenNEs à part entière ayant droit à l'égalité en santé, en logement, en sécurité, en culture, etc. Le fait que ministre de l'immigration ne voit les personnes racisées que comme une ressource utile est symptomatique du racisme institutionnel que l'on combat.

Je souhaite, par ce mémoire, ajouter humblement ma voix à celles et ceux qui militent pour un véritable examen public sur le racisme systémique au Québec. Il est primordial de mener d'autres études afin de saisir toute l'étendue de l'expérience du racisme et des discriminations vécus par les personnes racisées et ce qu'elle révèle des dynamiques de pouvoir qui structurent la société québécoise. Ma recherche est une exploration partielle d'un vécu collectif extrêmement large et complexe. J'ai tenté de résumer le plus fidèlement possible cet aperçu de l'ampleur de l'expérience de l'islamophobie et de l'altérisation. Mais c'est dans la mémoire des personnes racisées, psychologiquement et physiquement, que s'enregistrent toutes ces expériences. Il semble donc urgent de créer des espaces institutionnalisés pour que leurs paroles puissent s'exprimer, et, surtout, de tendre l'oreille vers ce qu'elles ont à dire.

## Bibliographie

Abu-Ras, W. M., & Suarez, Z. E. (2009). « Muslim men and women's perception of discrimination, hate crimes, and PTSD symptoms post September 11 ». *Traumatology*.

Allen, C. & Nielsen, J. S. (2002). *Summary report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Vienna: EUMC.

Allen C. (2010). *Islamophobia*, Farnham, Burlington, Ashgate.

Amiriaux, V. (2004). « Expertises, savoir et politique. La constitution de l'islam comme problème public en France et en Allemagne ». *Les sciences sociales à l'épreuve de l'action : le savant, le politique et l'Europe*, p.209-245

Amiriaux, V. (2005, September). « Lutter contre la discrimination religieuse en Europe: problèmes de définition, enjeux d'identification, usages des dispositifs juridiques ». In *Politiques anti-discriminatoires et discriminations positives: une perspective comparative, Congrès de l'Association Française de Science Politique*.

Amiriaux, V. (2005). « Existe-t-il une discrimination religieuse en France ». *Maghreb-Machrek*, 183, 67-82.

Amiriaux V. (2009). « L'« affaire du foulard » en France : retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », *Sociologie et sociétés*, Volume 41, numéro 2, automne 2009, p. 273-298.

Amiriaux, V., & Desrochers, F. (2013). « Parler d'islamophobie: comment, pourquoi? ». *Vivre ensemble*, 21(71), 1.

Amiriaux, V. (2014). Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté. *Sociologie*, 5(1), 81-95.

Antonius R. & Raboudi N. (dir.) (2008). « L'islam, l'Empire et la République », numéro spécial des *Cahiers de Recherche Sociologique*, no 46, septembre. Montréal : Département de sociologie, UQAM.

Antonius R. (2008). « L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation », *Cahiers de recherche sociologique*, no 46, septembre, pp. 11-28. Montréal : Département de sociologie, UQAM.

Asal Houda (2014). « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, 1 (Vol. 5), p. 13-29

Asal, Houda (2014). « Global Islamophobia », *Sociologie* [En ligne], Comptes rendus, mis en ligne le 12 mai 2014, URL : <http://sociologie.revues.org/2210>

Bigo D., Bonelli L. & Deltombe T. (dir.) (2008). *Au nom du 11 septembre. Les démocraties occidentales à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris, La Découverte.

Bilge S. (2010). « Beyond Subordination vs Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », *Journal of Intercultural Studies*, 31 (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

Bilge, S. (2012). « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of 'Crisis of Reasonable Accommodations.' » *Journal of Intercultural Studies* 33 (3): 303 – 318.

Bravo López F. (2011). « Towards a definition of Islamophobia: approximations of the early twentieth century », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 4, pp. 556-573.

Burgher, M. (1979). Images of self and race in the autobiographies of Black women. *Sturdy Black bridges: Visions of Black women in literature*, 107-22.

Cognet, M. (2004). Quand l'infirmière est noire. Les soins et services de santé dans un contexte raciste. *Face à face. Regards sur la santé*, (6).

Collins, P. H., & Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. John Wiley & Sons.

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec (2011), « Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés. Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences », 126 p. : avant-propos, introduction, contexte général.

Conway, G. (1997). *Islamophobia: A challenge for us all*. London: Runnymede Trust.

Cris Beauchemin *et al.*, « Les discriminations : une question de minorités visibles », *Populations & Sociétés*, no. 466, avril 2010. Enquête auprès d'un échantillon de 22 000 personnes nées entre 1948 et 1990 et vivant en France.

Davis, A. (1971). Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves. *The Black Scholar*, 3(4), 2-15.

Deltombe T. (2005). *L'Islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France : 1975-2005*, Cahiers libres, Paris, La Découverte.

De Rudder V., Poiret C. & Vourc'h F. (2000). *L'inégalité raciste : l'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, Puf.

Dill, B. T. (2010 [1983]). « Race, class, and gender: Prospects for an all-inclusive sisterhood » in Berger, M. T., & Guidroz, K. (Eds.). *The intersectional approach: Transforming the academy through race, class, and gender*. Univ of North Carolina Press.

Dinet E. & Ben Ibrahim S. (1922), *L'Orient vu de L'Occident : Essai critique*, Paris, Piazza-Geuthner.

Dubet, F., Cousin, O., Macé, É. et Rui, S. (2013). *Pourquoi moi ? L'expérience des discriminations*. Paris : Le Seuil.

Du Bois, W.E.B. (2004 [1903]). *Les âmes du peuple noir*. Paris : Éditions Rue d'Ulm/ Presses de l'École normale supérieure.

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

Eid, Paul. (2015). *Islam, musulman-e-s et islamisme : mélanger le tout, saisissez à feu vif puis laissez mijoter jusqu'à ce que le racisme (re)prenne*, Colloque L'islamophobie : (néo)racisme et systèmes d'oppression, UQAM, Québec.

Eid, Paul. (2007). *Being Arab. Ethnic and Religious Identity Building among Second Generation Youth in Montreal*. Montreal, QC: McGill-Queen's University Press.

Essed, P. (1991). *Understanding everyday racism: An interdisciplinary theory* (Vol. 2). Sage.

Essed, P. (2001). « Towards a methodology to identify converging forms of everyday discrimination ». *45th Session of the United Nations Commission on the Status of Women*. New York: United Nations. <http://dare.uva.nl/document/2/19379>

Fanon, F. (1963). *Peau Noire masques blancs*. Paris : Seuil.

Fanon, F. (2002 [1961]). *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte.

Fassin D. (2002). « L'invention française de la discrimination », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 4, pp. 403-423.

Garner, S. & Selod S. (2014). « The Racialization of Muslims : Empirical Studies of Islamophobia », *Critical Sociology*, 1-11.

Garon M. et Bosset, P. (2003). « Étude n° 2 ; Le droit à l'égalité : des progrès remarquables, des inégalités persistantes », in *Après 25 ans ; La Charte québécoise des droits et libertés*, p. 61-158 : p. 61-71

Geisser V. (2003). *La Nouvelle Islamophobie*, Sur le vif, Paris, La Découverte.

Green, J. (2004). « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme: pour une relecture autochtone du palimpseste canadien », *Politique et sociétés*, 23(1), 9-32.

Grosfoguel R. & Martín-Muñoz G. (2010). « Islam: From Phobia to understanding », *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 8, n° 2.

Grosfoguel R. (2010). « Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences », *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 8, n° 2 (Fall), 29-38.

- Guenif- Souilamas, N. & Macé, É. (2004). *Les féministes et le garçon arabe*. Éd. de l'Aube.
- Guenif- Souilamas, N. (2003). *Des beurettes*. Hachette littératures: Paris.
- Guillaumin, C. (1972). *Idéologie raciste* (Vol. 2). Bibliothèque Nationale.
- Guillaumin, C. (2002 [1977]). « Race et nature : système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 323-353.
- Hajjat A. & Mohammed M. (2013). *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*, Paris, La Découverte.
- Hall S. (eds) (1992). « The West and the Rest: Discourse and Power ». In Hall Stuart, Gieben Bram (eds). *Formations of Modernity*. Cambridge, Polity.
- Hall, S. (1982). La redécouverte de l'«idéologie»: retour du refoulé dans les Media Studies. *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*, 129-68.
- Helly D. (2004). « Le traitement de l'islam au Canada », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 20, n° 1, pp. 47-71.
- Helly, D. (2008). *Flux migratoires des pays musulmans et discrimination de la communauté islamique au Canada*. J.-M. Tremblay.
- Helly D. (2011). « Les multiples visages de l'islamophobie au Canada », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, n° 5, hiver, pp. 99-106.
- Nadeau, F., & Helly, D. (2016). Une extrême droite en émergence? Les pages Facebook pour la charte des valeurs québécoises. *Recherches sociographiques*, 57(2-3), 505-521.
- Heydemann, S. (2000). *War, institutions, and social change in the Middle East*. Univ of California Press.
- Hoodfar, Homa. (1992). « The Veil in their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women. » *Resources for Feminist Research* 22 (3 – 4): 5 – 18.
- Juteau-Lee, D. (1983). « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », *Sociologie et sociétés*, Volume 15, numéro 2, octobre 1983, p. 39-54.
- Kelly, L. (2013). *Surviving sexual violence*. John Wiley & Sons.
- Lauzon, V. (2011). « Réduire l'écart entre les identités revendiquées et une identité assignée: des femmes de culture musulmane engagées dans l'espace public québécois ». Mémoire de maîtrise : Université de Montréal.
- Leroux, G. (2013). « L'Islamophobie au Québec », *Revue Relations*, Montréal.

- Meer N. & Modood T. (2009). « Refutations of racism in the “Muslim question” », *Patterns of Prejudice*, vol. 43, n° 3-4, pp. 335-354.
- Meer N. (2013). « Racialization and Religion: Race, culture and difference in the study of Antisemitism and Islamophobia », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 3, pp. 385-398.
- Meer N. & Modood T. (2010). « The Racialisation of Muslims », in S. Sayyid and AbdoolKarim Vakil (dir.), *Thinking through Islamophobia : global perspectives*. New York : Columbia University Press.
- Mestiri M., Grosfoguel R. & Soum E. Y. (2008). *Islamophobie dans le monde moderne*, Paris, Institut international de la pensée islamique, Berkeley, University of California.
- Morgan G. & Poynting S. (ed.) (2012). *Global Islamophobia: Muslims and moral panic in the West*, London, Ashgate.
- Nadal, K. L., Griffin, K. E., Hamit, S., Leon, J., Tobio, M., & Rivera, D. P. (2012). « Subtle and overt forms of Islamophobia: Microaggressions toward Muslim Americans ». *Journal of Muslim Mental Health*, 6(2).
- Naudier, D., & Soriano, É. (2010). « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie ». *Cahiers du genre*, (1), 193-214.
- Naudier, D. & Simonet, M. (2011). *Des sociologues sans qualités: Pratiques de recherche et engagements*. Paris: La Découverte.
- Observatoire international sur le racisme et les discriminations, Québec (2012). « Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations », Vol. 8 No. 2, Chaire de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) UQAM.
- Poiret, C. (2005). « Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques », *Revue européenne des migrations internationales* 21 (1), 195-226.
- Poiret, C. (2011). « Les processus d'ethnisation et de raci (ali) sation dans la France contemporaine: Africains, Ultramarins et «Noirs» ». *Revue européenne des migrations internationales*, 27(1), 107-127.
- Potvin M. (2008). *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat*, rapport à la commission Bouchard-Taylor, Québec.
- Potvin, M., Eid, P., & Venel, N. (2007). *La deuxième génération issue de l'immigration: une comparaison France-Québec*. Athéna éditions.
- Razack S. (2008). *Casting Out : The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto : University of Toronto Press.
- Razack S. (2011). *La chasse aux Musulmans. Évincer les Musulmans de l'espace politique*, Montréal : Lux Éditeur.

- Robin R. (2011). *Nous autres, les autres. Difficile pluralisme*, Montréal, Boréal.
- Said E. W. (1980). *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- Said E. W. (1985). «Orientalism reconsidered», *Cultural Critique*, vol. 1, pp. 89-107.
- Sayyid S. & Vakil A. (2010), *Thinking through Islamophobia : global perspectives*. New York : Columbia University Press.
- Sanna M. E. (2011). « Ces corps qui ne comptent pas : les musulmanes voilées en France et au Royaume-Uni ». *Cahiers du Genre*, 1 n° 50, p. 111-132
- Scott J. W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton : Princeton University Press.
- Sheehi S. (2011). *Islamophobia: the ideological campaign against Muslims*, Atlanta, GA, Clarity Press.
- Sue, D. W. (Ed.). (2010). *Microaggressions and marginality: Manifestation, dynamics, and impact*. John Wiley & Sons.
- Voyer, J. (2016). *Le développement durable entre Kabaku et Québec: étude culturelle de discours institutionnels québécois et innus sur la Romaine*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- Wieviorka M. & Barats, C. Racisme et exclusion : entretien avec Michel Wieviorka. In: *Quaderni*, n°22, Hiver 1994. Exclusion-Intégration : la communication interculturelle. pp. 125-140.
- Zine, J. (2001). « Muslim youth in Canadian schools: Education and the politics of religious identity ». *Anthropology & Education Quarterly*, 32(4), 399-423
- Zine, J. (2006). « Unveiled sentiments: Gendered Islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic school ». *Equity & Excellence in Education*, 39(3), 239-252.
- Zoghلامي, K. (2015). *La lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2e génération portant le voile*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

### **Articles journalistiques :**

- Bouazzi, Haroun, Mohammed, Marwan et Seymour, Michel. « Le déni de l'islamophobie est une imposture », *Ricochet*, 16 octobre 2015. En ligne : <https://ricochet.media/fr/670/le-deni-de-lislamophobie-est-une-imposture>
- Chouinard, Tommy, « Racisme systémique: la Commission des droits de la personne maintient ses travaux », *La Presse*, 20 octobre 2017.



Gervais, Lisa-Marie, « Québec pressé de tenir une commission sur le racisme systémique », *Le Devoir*, 9 mai 2017.

Hirtzmann, Ludovic. « Le Canada songe à interdire toute critique de l'islam », *Le Figaro*, 21 février 2017.

Lecavalier, Charles - Agence QMI, « Pas d'islamophobie au Québec, mais un contexte malsain, dit Legault », *TVA Nouvelles*, 7 février 2017.

Prosper, Will, « Mais de quoi avons-nous peur ? », *La Presse*, 5 avril 2017.

Vil, Fabrice. « Tensions contre le racisme », *Le Devoir*, 14 avril 2017.

### **Entrevue radiophonique :**

Choq FM. Entrevue avec Nancy Venel à propos du livre : « Maryse Potvin, Paul Eid, Nancy Venel, *La deuxième génération issue de l'immigration : Une comparaison France-Québec*, Éditions Athéna, 2008. », Publications Universitaires. Ajoutée sur YouTube le 18 août 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=6bBbWkFFSC0>

## Annexe

### Formulaire d'information et de consentement

#### « L'expérience de l'islamophobie au Québec »

#### **Qui dirige ce projet ?**

Moi, Raphaëlle Corbeil. Je suis étudiante à la maîtrise à l'Université de Montréal au Département de sociologie. Ma directrice de recherche est Valérie Amiroux, professeure au Département de sociologie.

#### **Description du projet**

Très peu d'études réussissent à évaluer à quel point l'islamophobie affectent celles et ceux qui sont (ou sont considérés) comme musulmans. Or, ces défis ont des conséquences non négligeables sur les personnes visées. Mon projet de mémoire cherche à enquêter sur les conséquences de l'islamophobie sur les personnes musulmanes vivant au Québec, en plus d'explorer les différents moyens de lutter contre l'islamophobie. Pour ce faire, je compte rencontrer une dizaine de personnes ayant l'expérience de l'islamophobie.

#### **Si je participe, qu'est-ce que j'aurai à faire?**

Vous aurez à participer à une entrevue avec moi durant laquelle je vous poserai des questions sur les conséquences que l'islamophobie au Québec a dans votre vie quotidienne. Si cela s'applique pour vous, je vous demanderai de quelles façons vous vous impliquez socialement pour lutter contre l'islamophobie.

L'entrevue devrait durer environ 75 minutes et avec votre permission, je vais l'enregistrer sur magnétophone afin de pouvoir ensuite transcrire ce que vous m'aurez dit.

#### **Y a-t-il des risques ou des avantages à participer à cette recherche?**

Il se peut que votre expérience avec l'islamophobie ait eu des effets déplaisants et que cette entrevue vous rappelle des moments désagréables. Si vous le souhaitez, vous pouvez simplement décider de ne pas répondre à ces questions et même mettre fin à l'entrevue.

Si vous êtes impliqué publiquement dans la société, nous prendrons soin dans la rédaction de distinguer la vie publique de la vie privé. Nous rapporterons les propos des entrevues de manière anonyme, en diminuant le plus possible la retraçabilité entre les propos intimes que vous nous aurez donné et vos déclarations publiques.

Si, au contraire, vous désirez que je vous cite et vous nomme pour tout ou certains extraits de l'entretien, cela est également possible.

Vous ne serez pas payé pour votre participation et vous n'en retirerez aucun avantage personnel. Votre participation pourrait cependant nous aider à mieux comprendre ce phénomène qui touche de nombreuses personnes au Québec.

### **Que ferez-vous avec mes réponses?**

Je vais analyser l'ensemble des réponses que tous les participants m'auront données. Les résultats feront partie de mon projet de mémoire.

### **Est-ce que mes données personnelles seront protégées?**

Oui! Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. De plus, les renseignements recueillis seront conservés de manière confidentielle. Les enregistrements et les transcriptions seront gardés dans un bureau fermé et seule ma directrice de recherche et moi-même en prendrons connaissance.

Les résultats généraux de mon projet pourraient être utilisés dans des publications ou des communications, mais toujours de façon anonyme, c'est-à-dire sans jamais nommer ou identifier les participants.

### **Est-ce que je suis obligé de répondre à toutes les questions et d'aller jusqu'au bout?**

Non! Vous pouvez décider de ne pas répondre à une ou plusieurs questions. Vous pouvez aussi à tout moment décider que vous ne voulez plus participer à l'entrevue et que vous abandonnez le projet. Dans ce cas, vous pourrez même me demander de ne pas utiliser vos réponses pour ma recherche et de les détruire. Cependant, une fois que le processus de publication des données sera mis en route, je ne pourrai pas détruire les analyses et les résultats portant sur vos réponses, mais aucune information permettant de vous identifier ne sera publiée.

### **À qui puis-je parler si j'ai des questions durant l'étude?**

Pour toute question, vous pouvez me contacter au numéro suivant [...] ou à l'adresse suivante [...]. Plusieurs ressources sont à votre disposition.

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences de l'Université de Montréal. Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le comité par téléphone au [...] ou par courriel l'adresse [ceras@umontreal.ca](mailto:ceras@umontreal.ca) ou encore consulter le site Web : <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Si vous avez des plaintes concernant votre participation à cette recherche, vous pouvez communiquer avec l'ombudsman (c'est un « protecteur des citoyens ») de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone [...] ou à l'adresse courriel [ombudsman@umontreal.ca](mailto:ombudsman@umontreal.ca) (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).

### **Comment puis-je donner mon accord pour participer à l'étude ?**

En signant ce formulaire de consentement et en me le remettant. Je vous laisserai une copie du formulaire que vous pourrez conserver afin de vous y référer au besoin.

## **CONSENTEMENT**

---

### **Déclaration du participant**

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non à ma participation.
- Je peux poser des questions à l'équipe de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage les chercheurs de leurs responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement et j'accepte de participer au projet de recherche.

Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui q Non q

Signature du participant : \_\_\_\_\_

Date : \_\_\_\_\_

Nom : \_\_\_\_\_

Prénom : \_\_\_\_\_

### **Engagement du chercheur**

J'ai expliqué les conditions de participation au projet de recherche au participant. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assuré de la compréhension du participant. Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature de la chercheuse : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_