

Université de Montréal

Féministe musulmane engagée au Québec : stratégies identitaires et
paradoxes politiques

Le cas de Salwa : Ni Kamikaze, ni soumise

par
Caryne Brisson

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

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

Janvier 2011
© Caryne Brisson 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Féministe musulmane engagée au Québec : stratégies identitaires et
paradoxes politiques

Le cas de Salwa : Ni Kamikaze, ni soumise

présenté par :
Caryne Brisson

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jacques Hamel
président-rapporteur

Sirma Bilge
directeur de recherche

Valérie Amirault
membre du jury

Résumé

À travers l'étude du cas de *Salwa*, féministe musulmane engagée au Québec, ce mémoire a pour objectif de relever divers facteurs qui contraignent et orientent l'engagement politique d'une féministe musulmane en contexte occidental. Si nous avons au départ postulé que l'intersection de ses identités de « femme » et de « musulman(e) », deux catégories hiérarchiques¹ qui nous semblaient alors centrales dans l'élaboration de notre problématique, entraînerait chez Salwa divers paradoxes politiques en raison des tensions existant entre le féminisme et le multiculturalisme dans les démocraties occidentales, l'analyse de la gestion identitaire de ces paradoxes politiques chez *Salwa*, par notre approche interdisciplinaire et intersectionnelle, a révélé l'existence d'une multitude d'identités non hiérarchiques revendiquées - mais occultées au niveau politique par ce même contexte - qui remet en question la centralité de ces catégories de « femme » et de « musulman(e) ».

Ainsi, si nous croyions que le contexte énoncé pouvait orienter l'engagement politique des féministes musulmanes dans un sens réducteur en exigeant d'elles qu'elle priorisent, malgré leur identité de femme et de musulmane, un axe de lutte, entre le sexisme et le racisme, nous voyons qu'une prise en compte, même intersectionnelle, des seuls axes d'oppression interagissant dans la construction de l'identité politique d'un individu peut être tout aussi réductrice. Si l'approche intersectionnelle veut arriver à

¹ Nous qualifions ces catégories de « hiérarchiques » en ce qu'elles sont présentées dans notre problématique comme des catégories relationnelles co-construites au sein de rapports sociaux inégalitaires dans un ordre social hiérarchique, en opposition à des catégories « non hiérarchiques » que la théorie et/ou l'empirie ne problématise(nt) pas comme hiérarchiques pour le cas spécifique qui nous intéresse.

prendre en compte l'imbrication des axes d'oppression agissant simultanément chez un même individu, elle doit aussi prendre en compte la façon dont le contexte occulte l'interaction des identités hiérarchiques et non hiérarchiques en réduisant l'individu à son ou ses axe(s) d'oppression présumé(s).

Mots clés : Féministe musulmane, Occident, Identité, Intersectionnalité, Post-colonialisme

Abstract

Through the case study of *Salwa*, active muslim feminist in Québec, this master's thesis has for objective to identify diverse factors orienting the political commitment of a muslim feminist in western context. Our basic premise anticipated her exposition to political paradoxes due to the existing tensions between feminism and multiculturalism in western democracies and the intersection of her identities as “muslim” but also as “woman”; two hierarchical categories which, at first, appeared fundamental in our problematic. Only, our interdisciplinary and intersectional approach analysis of Salwa's identity process of the aforementioned paradoxes revealed the existence of several non-hierarchical claimed identities which, in this context, were eclipsed by the political level. This revelation questions the centrality of the “muslim” and “woman” categories. So, if we believed that the western context could orient the political commitment of muslim feminists in a reducing direction by requiring from them that they prioritize, in spite of their “woman” and “muslim” identities, a political stake between sexism and racism, we see that a consideration, even intersectional, of axis of oppression alone in the construction of one's political identity can also be reducing. If the intersectional approach wants to take into account the interaction of axis of oppression acting simultaneously for the same individual's, it also has to take into account the way the context hides the interplay between hierarchical and not hierarchical identities by reducing the individual to it(s) presumed axis of oppression.

Key words : Muslim feminist, Western context, Identity, Intersectionality, Post-colonialism.

Résumé de vulgarisation

Les débats récents autour des accommodements raisonnables concernant le voile et l'affaire des tribunaux islamiques en Ontario ont soulevé bien des questions au Québec. Le féminisme québécois, notamment, se questionne sur la position que devrait adopter cette province interculturelle face à l'apparente incompatibilité entre le droit à la liberté de religion, notamment l'islam, et le droit des femmes. La femme musulmane est-elle libre de faire ses propres choix ? Un féminisme est-il possible au sein de l'islam au Québec ? Le féminisme québécois semble répondre par la négative et propose de représenter les intérêts de ces femmes « sans voix » par une invitation aux femmes musulmanes à délaisser leur religion pour que soient respectés leurs droits fondamentaux. Un autre « féminisme » émerge pourtant de la diaspora musulmane québécoise et, pour ces mêmes questions, opte pour une vision plus optimiste. Ces féministes musulmanes croient en effet en l'existence - non pas possible mais bien actuelle - d'un féminisme issu de l'islam au Québec et qui serait à la fois respectueux des droits de la femme et des croyances religieuses des principales intéressées.

Nous avons postulé que les féministes musulmanes actives à la fois sur la question du racisme à l'égard de l'Islam et du sexisme en Islam comme ailleurs faisaient face à un dilemme à la fois politique et identitaire, leur position originale entraînant des réticences, d'une part, des musulmans et de leurs représentants et, d'autre part, du féminisme québécois et des femmes qu'il représente, deux groupes que ces femmes défendent politiquement et auxquelles, nous l'avions assumé, elles se sentent appartenir

au niveau identitaire. Nous nous demandions comment elles pouvaient, dans un tel contexte qui les empêche de représenter ces deux groupes à la fois, se positionner pour arriver à concilier ces deux facettes de leur identité, soit leur sexe et leur appartenance religieuse, sans qu'elles ne soient soit contraintes au racisme (par le féminisme québécois en raison de leur religion jugée défavorable pour les femmes) dans leur lutte contre le sexisme, soit au sexisme (par les musulmans réticents à l'appellation même de « féminisme ») dans leur lutte contre le racisme.

Nous avons analysé la gestion identitaire de ces paradoxes politiques chez notre répondante et notre analyse a démontré que, si nous questionnions les limites que le contexte décrit pouvait apporter au discours politique des féministes musulmanes luttant sur deux fronts, contre le sexisme et contre le racisme, la prise en compte de ces seules catégories hiérarchiques de « femme » et de « musulmane » pouvait entraîner des représentations réductrices de ces acteurs politiques. Notre répondante a en effet révélé son désir de s'engager sur divers sujets et enjeux de société, qui ne concernent ni son statut de « femme », ni son statut de « musulman(e) », ni leur forme combinée de « femme musulmane », mais a affirmée que ces sujets lui sont refusés au niveau politique. Ainsi, ses identités non hiérarchiques - de « mère », de « sœur », etc. - qui ne mettent pas l'accent sur sa « différence » et justifient son intérêt pour des enjeux comme l'éducation ou l'écologie ne lui sont pas reconnues. De par la visibilité de son appartenance religieuse - le voile - Salwa se voit contrainte à ne parler que de ce point de vue de la « femme voilée », que de ce sujet. Son discours de « femme musulmane » apparaît maintenant comme un sujet imposé et non revendiqué.

Il importe donc de prendre en compte la façon dont le contexte gère la saillance des identités - comment le contexte laisse dans l'ombre certaines identités alors qu'il en éclaire d'autres – ainsi que les effets de ce contrôle politique des identités sur la gestion identitaire des contraintes politiques des individus.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	iii
Résumé de vulgarisation	iv
Liste des sigles et abréviations	xiii
Dédicace	ix
Remerciements	x
Avant-propos	xi
Introduction	1
Chapitre 1. Épistémologie et méthodologie	
1.1 Interdisciplinarité, identité et réflexivité du sujet	6
1.2 Entre holisme et individualisme méthodologique : la part de choix dans l'engagement politique	11
1.3 Intersectionnalité : un paradigme multi-niveaux	17
1.4 Cas unique et généralité	19
1.5 Le terrain : un espace réflexif contre la violence symbolique	21
1.6 Salwa	27
Chapitre 2. État des lieux et problématique	
2.1 L'islam et la condition féminine : évolutions et amalgames	30
2.2 Orientalismes et Occidentalismes : des discours genrés	36
2.3 Représentations post-coloniales en territoire occidental : paradoxes, enjeux et stratégies.	43
Chapitre 3. Cadre d'analyse	
3.1 Paradoxe	64
3.2 Hybridité dans un tiers-espace	69
3.3 Théorie de l'identité sociale	79
3.4 Un cadre d'analyse intégré	89
Chapitre 4. Analyse	
4.1 Hybridité : entre « <i>faire partie d'ici</i> » et être « <i>de là-bas</i> ».	92
4.2 « Femme voilée », une catégorie doublement assignée : « <i>je ne suis pas que ça !</i> ».	97
4.3 « <i>L'être</i> » et « le <i>paraître</i> » : le voile n'est pas un « <i>filtre d'idées</i> ».	101
4.4 Le « <i>paraître</i> », la laïcité et l'égalité	107
4.5 Féminisme islamique : « <i>Quand c'est injuste, c'est pas islamique</i> ».	112
Conclusion	115
Bibliographie	122
Annexe	i

Liste des sigles des abréviations

CSF : Conseil du Statut de la Femme

FFQ : Fédération des Femmes du Québec

Dédicace

À ma mère et à mon fils, qui se complètent dans mon cœur
et s'y rejoignent... enfin.

PM²C♥²

Remerciements

Je tiens à remercier l'Université de Montréal pour son ouverture à l'interdisciplinarité dans la création de son baccalauréat spécialisé bidisciplinaire en psychologie et en sociologie. Je lui dois le regard scientifique qui a permis l'analyse de ma problématique sous cet angle particulier.

Un merci à la fois personnel et professionnel à ma directrice, Sirma Bilge, pour sa patience et la richesse de ses conseils, mais surtout pour l'énergie déployée en fin de parcours !

Merci à Salwa, Aicha, Leila, Lolita et à toutes les femmes qui ont bien voulu prendre de leur temps pour donner vie à ce mémoire.

Avant-propos

Ce mémoire se veut être une réponse à une certaine tendance, dans les médias comme dans la recherche, à ne considérer que les différentes idéologies de l'islam comme facteur explicatif des différentes formes d'engagement des acteurs politiques musulmans. Nous croyons que cette tendance, qui présente la religion comme surdéterminant les consciences et actions des ces acteurs politiques, occulte les divers facteurs qui, à différents niveaux, orientent leur discours et revendications.

En ce qui concerne notre sujet, les féministes musulmanes en contexte occidental, nous ressentions la nécessité, vu notre bagage interdisciplinaire, de mobiliser diverses théories et concepts qui permettraient une pleine prise en compte de la réflexivité et de l'agentivité de ces acteurs politiques marginalisées, sans toutefois tomber dans la narration ou la psychologisation du social. Ce mémoire se veut donc être une avancée dans la (re)connaissance des acteurs politiques que peuvent être les femmes musulmanes.

Regardons la scène du drame telle qu'elle est dressée par les sciences sociales : la voix des jeunes femmes est la grande absente de la tradition du rapport public et des consultations qui s'est, uniformément et unanimement, mise en place dans quelques-uns des contextes (France, Québec, Belgique). Leur absence contraste avec l'essor de la littérature de type témoignage, dont l'omniprésence médiatique n'est pas exclusive à la France, jusqu'à provoquer une sorte de fatigue du témoignage et du cas par cas. [...] « tout le monde ou presque a entendu parler de Lila et Alma Lévy. Mais qui les connaît vraiment ? » s'interrogent les auteurs (Lévy L. et A.avec Giraud et Sintomer, 2004 : 3). (cité dans Amiraux, 2009 : 284-285)

Nous avons donc opté, pour éviter ces deux extrêmes de la simple narration de type témoignage et de l'homogénéisation des féministes musulmanes sur la base de leur appartenance religieuse, pour un cadre d'analyse empruntant ses concepts à la psychologie et à la sociologie afin d'interroger, à travers le discours d'une féministe musulmane engagée politiquement au Québec, les interrelations entre l'identitaire et le politique.

Introduction

La gestion de la diversité et de l'intégration des populations immigrantes est un enjeu de taille dans les démocraties occidentales modernes, où deux principes hérités des Lumières dressent les balises du débat, soit la laïcité et l'universalité des droits humains, principe à l'origine de l'idée même d'égalité des sexes. Érigés en principes démocratiques, ces valeurs dites fondamentales et universelles viennent donc influencer diverses mesures visant à encadrer les droits et responsabilités des citoyens et citoyennes de toutes origines en un code commun. Un « vivre ensemble » harmonieux serait donc tributaire d'un tel contrat social entre les groupes de diverses origines cohabitant dans ces démocraties occidentales. Un groupe semble pourtant surreprésenté, au Québec comme ailleurs, dans les récentes controverses autour des accommodements raisonnables et de l'instauration d'institutions parallèles. En effet, la montée d'un certain Islam, politique, et diverses revendications liées à la pratique de l'islam en territoire occidental peuvent être vues comme menaçant ces deux principes présentés plus haut². D'une part, l'Islam politique ébranlerait directement la laïcité de par ses revendications à caractère religieux et, d'autre part, l'islam même, comme religion, menacerait, selon certains, l'égalité des sexes de par la place qu'elle réserverait à ses femmes. Le débat d'idées qui découle de ces négociations entre Occident et Islam a des effets bien concrets sur l'intégration des communautés musulmanes et sur la vision qu'entretient l'Occident de la femme musulmane. En effet, dans ces débats, l'égalité des sexes est présentée comme un point nodal de l'entrée de l'Islam dans la modernité (Taboada-Leonetti, 2004 : 12) et serait un des principaux enjeux de l'intégration des musulmans en Occident, et de l'intégration des immigrants

² Islam/islam : l'utilisation de la majuscule fait référence à la civilisation, au bloc politique et idéologique, au mouvement politique, alors que l'utilisation de la minuscule désigne la religion.

plus généralement. Il n'est d'ailleurs pas étonnant, dans ce contexte, que ce débat oppose le multiculturalisme et le féminisme, les présentant comme ayant des intérêts contradictoires. Susan Moller Okin (*Is Multiculturalism Bad for Women?*) représente bien ces féministes universalistes majoritaires pour qui l'égalité des sexes doit prévaloir sur le respect de la diversité culturelle et religieuse. Cette opposition entre féminisme et multiculturalisme place donc les femmes musulmanes engagées au cœur d'un dilemme identitaire et politique :

l'élaboration, à partir des tensions entre l'égalité des sexes et l'égalité culturelle, d'un dilemme insoluble, envoyant dos-à-dos le féminisme et le multiculturalisme, place les femmes des minorités entre l'arbre et l'écorce, les met devant un « choix » impossible entre leur droit au respect de leur communauté, et leur droit à une vie sans oppression de sexe, oppression dont la définition devrait être faite par elles-mêmes (Bilge, 2006 : 7)

De façon extrêmement diversifiée, des femmes musulmanes – ou de cultures musulmanes – se prononcent dans ce débat, à l'intérieur de leur religion comme à l'extérieur. Elles sont engagées, que ce soit sur les plans religieux, social, politique, académique. Elles peuvent être en accord comme en désaccord avec ce discours du féminisme d'État, mais leurs positions sont multiples et variées, dépendamment des enjeux qu'elles priorisent, des compromis qu'elles envisagent. Car deux droits s'affrontent ici pour les femmes musulmanes : le respect de leurs droits en tant que femme et le respect de la liberté de religion. Malgré la variété de positionnements adoptés par ces femmes engagées, elles sont placées dans un contexte particulier où des camps semblent se cristalliser. Leurs discours semblent homogénéisés dans l'opposition « laïques versus religieuses », « universalistes versus multiculturalistes ». Sans vouloir adopter cette opposition réductrice, il est possible de poser ainsi les termes du débat dans ce contexte : ces femmes sont invitées à choisir un enjeu, soit le sexisme ou le racisme

(Delphy, 2005), alors qu'elles seraient justement devant un racisme dans lequel s'inscrivent des politiques de genre (Zine, 2006). On note, dans ce contexte, selon Khan (2002), que les femmes qui veulent faire valoir le multiculturalisme pour promouvoir le respect de la diversité, et donc de leur religion, peuvent se sentir obligées d'adopter une vision apologique de l'islam et donc négliger ou nier le sexisme qui peut exister dans certaines interprétations de l'islam et des pratiques qui s'y rattachent. De la même manière, les femmes qui veulent faire valoir le principe d'égalité des sexes peuvent se sentir obligées d'adopter une posture universaliste qui occulte des discriminations faites sur la base de l'appartenance religieuse. Seulement, ces femmes, en raison de leurs diverses positions sociales et statuts (elles sont femmes, issues de cultures musulmanes, voire immigrantes, en contexte occidental, etc.), peuvent entretenir une vision plus nuancée du débat, vouloir agir à la fois contre le sexisme de leur communauté et de la société d'accueil et contre le racisme à l'égard de leur communauté et se trouver au cœur d'un paradoxe.³

Nous jugeons donc pertinent d'explorer comment les féministes musulmanes, qui souhaitent s'engager sur ces deux fronts simultanément, négocient ces diverses positions sociales et positionnements politiques. Comment réagissent-elles face aux revendications parfois contradictoires de leur communauté et du féminisme majoritaire⁴? Comment arrivent-elles à gérer leurs multiples positions identitaires et sociales et à les combiner en un

³ Le terme « paradoxe » est inspiré du témoignage d'Houria Bouteldja dans « On vous a tant aimées ! » (Entretien avec Houria Bouteldja, initiatrice du Mouvement des Indigènes de la République et de l'association féministe Les Blédardes. Réalisé par Christelle Hamel et Christine Delphy, juin 2005). Le concept associé sera développé au chapitre 3 : « Cadre d'analyse ».

⁴ Nous entendons par féminisme majoritaire un féminisme universaliste occidental-centré. Nous verrons plus en détail au chapitre 2, « État des lieux et problématique », en quoi ce féminisme participe au paradoxe « sexisme/racisme » brièvement présenté plus haut.

plan d'action, un positionnement cohérent? Finalement, dans quelles comparaisons sociales s'engagent-elles afin de soutenir et légitimer, pour elles-mêmes, dans un souci de cohérence identitaire, et pour les autres, ces positionnements?

Il est donc question ici d'explicitier les liens pouvant exister entre les positionnements identitaires et politiques des féministes musulmanes, non pas globalement, mais chercher les configurations contraintes et orientées par leurs positions et les innovations originales qu'elles doivent mettre en œuvre individuellement, tant sur un plan personnel que politique dans un tel contexte. Pour cette raison, qui sera explicitée plus en profondeur dans le chapitre qui suit, nous comptons faire apparaître ces liens à l'aide d'un cas unique, celui de *Salwa*. Nous avons postulé que l'opposition féminisme/multiculturalisme plaçait notre répondante au cœur d'un paradoxe politique lui présentant un choix impossible entre deux facettes de son identité, soit sa position de femme ou de musulmane, mais aussi entre deux enjeux affiliés à ces identités qu'elle « souhaitait » pourtant mener conjointement, soit lutter contre le sexisme et contre le racisme. Nous verrons au cours de notre analyse en quoi nous avons assumé à tort le caractère « choisi » de cette lutte politique sur deux fronts que menait Salwa au moment de l'entretien.

Nous avons adopté, pour analyser la gestion identitaire des paradoxes politiques de Salwa, une perspective intersectionnelle et post-coloniale, qui a, nous le croyons, assuré la prise en compte simultanée de plusieurs systèmes d'oppression, de plusieurs statuts et positions qui entrent en jeu dans la vie de notre répondante (le fait d'être femme, de culture musulmane mais en contexte occidental, le fait d'être engagée et immigrante). Notre

angle d'approche est aussi psychosociologique, ce qui a autorisé une analyse multi-niveaux, une prise en compte de l'effet de ces positions à un niveau identitaire, individuel, presque intime, tout en reconnaissant que ces positions reposent sur un ordre social hiérarchique, contraignant et complexe.

Nous expliciterons, dans notre premier chapitre, *Épistémologie et méthodologie*, nos postures épistémologiques ainsi que les choix méthodologiques qui en découlent. Nous verrons en quoi l'utilisation d'un cas unique pour notre analyse est nécessaire à la pleine prise en compte de la réflexivité de l'acteur dans une perspective interdisciplinaire et intersectionnelle. Le deuxième chapitre, *État des lieux et problématique*, sera l'occasion de présenter le contexte dans lequel s'engage politiquement notre répondante et de saisir divers facteurs et discours susceptibles d'orienter son engagement politique mais aussi sa gestion identitaire de cet engagement politique. La perspective post-coloniale sera omniprésente dans ce chapitre afin de déconstruire ce contexte, une étape nécessaire à la présentation de nos questions de recherche. Le troisième chapitre, *Cadre d'analyse*, présentera diverses théories et concepts qui, conjointement, nous ont permis de saisir la complexité de notre objet. La logique du paradoxe de Watzlawick, ainsi que la théorie de l'identité sociale de Tajfel, jumelées aux concepts d'hybridité, de transparence et de « tiers espace » de Bhabha ont servi de cadre d'analyse dans la saisie du processus identitaire et politique de *Salwa*. Le quatrième chapitre, *Analyse*, présentera, entre empirie et théorie, les catégories sociales et processus identitaires à l'oeuvre dans le discours à la fois identitaire et politique de notre répondante et fera état de nos résultats de recherche. Suivront les questionnements que ces résultats ont suscités mais aussi les apports théoriques que suggérera un retour de l'empirie à la théorie.

Chapitre 1. Épistémologie et méthodologie

Dans ce chapitre seront explicités nos choix méthodologiques découlant de notre bagage bidisciplinaire ainsi que de notre paradigme intersectionnel. Nous verrons de quelle façon ce regard bidisciplinaire permet la réflexivité du sujet dans un paradigme intersectionnel qui reconnaît non seulement les différentes configurations d'expression individuelle des multiples formes de rapports de pouvoir interagissant chez un même acteur, mais qui arrive aussi à prendre en compte simultanément ce niveau microsocial et, à un niveau macrosocial, l'ordre social hiérarchique à l'origine de ces systèmes d'oppression. Nous verrons donc les choix méthodologiques qui nous ont été inspirés par cette posture.

1.1 Interdisciplinarité, identité et réflexivité du sujet

Nous jugeons nécessaire, avant même de développer davantage notre problématique, d'expliciter le regard particulier qui a été privilégié tout au long de ce mémoire afin de traiter notre sujet sous un angle qui, nous le croyons, lui assurera richesse et originalité. En effet, si « on construit toujours avec et contre sa formation et les acquis disciplinaires » (Meier & Merrone, 2005 : 3), il nous faut non pas nier notre bagage psychosociologique, mais plutôt en démontrer les conséquences et la pertinence pour le sujet qui nous occupe.

Nous croyons que les intérêts de la sociologie et de la psychologie ne sont pas divergents, au contraire, et qu'il suffit de les intégrer adéquatement en un regard, une pensée complexe pour que différentes facettes de l'univers social, laissées dans l'ombre par l'une ou l'autre de ces sciences,

n'apparaissent de façon pertinente et originale. Jacques Hamel explique bien l'importance de cette « pensée complexe » pour contrer la fragmentation de la vie sociale engendrée par les frontières disciplinaires :

La sociologie doit au contraire faire bon ménage avec les disciplines situées dans son rayon. Elle doit tirer avantage des connaissances produites sous leur chef dans l'intention d'expliquer plus clairement son propre objet. Or, au nom de la « pensée complexe », on a vu s'élaborer un vaste chantier destiné à établir le concert des connaissances sur la vie sociale que la « spécialisation » aurait outrancièrement « fragmentée ». (Hamel, 2005 : 108)

En ce sens, en ce qu'il a d'intégré, de global et de complexe, il serait plus juste de qualifier notre regard d'interdisciplinaire, notre intention étant « non pas tant d'ouvrir les frontières entre disciplines que de transformer ce qui génère ces frontières: les principes organisateurs de la connaissance ». (Morin, 1999 : 28)

C'est donc dans l'optique d'une quête de « précision » que nous concevons l'interdisciplinarité en sociologie, à la manière de Jacques Hamel, comme un « mariage de raison qui renvoie à l'intérêt et à la volonté de considérer les connaissances issues d'autres disciplines dans l'intention de mieux cerner et de mieux éclairer son objet propre ». (Hamel, 2005 : 112)
L'objet de ce mémoire n'est donc pas moins propre à la sociologie.

Un peu comme il fut jadis reconnu et déconstruit que les statistiques ne peuvent rendre compte de la particularité et que la méthode de cas ne peut prétendre à la généralité (Hamel, 1989), nous voyons le regard psychosociologique comme une façon de réduire la dichotomie entre macro et micro, entre individu et société, entre général et particulier. Notre regard en est un qui reconnaît les contextes et positions sociales qu'occupent les individus et qui cherche à comprendre les négociations des acteurs sociaux

dans ce contexte. En cela, nous jugeons notre double regard comme un avantage épistémologique, un regard qui interroge la capacité d'action, l'agentivité (*agency*) de l'acteur, sans la réduire au libre-arbitre ni la concevoir comme entièrement déterminée par les structures. En ce sens, dans notre conception de l'agentivité, nous nous situons entre ces deux extrêmes :

Agency has been a central topic in social theory, particularly in debates over the correlation between the individual and system. Since the time of classical sociology, much of the literature has grappled with this relationship, usually referred to as the fundamental sociological dilemma between structure and action, following a modernist line (Sztompka 29): individuals are represented as being in relation to something external to themselves called system/structure/society; they are either determined by the system (structural-model, e.g. Durkheim) or they act upon it (action-model, e.g. Simmel, Weber). (Bilge, 2010a :12)

Nous concevons l'agentivité à la manière de l'approche poststructuraliste dans la distinction qu'elle opère entre « déterminé » et « constitué », en ce que le sujet constitué n'est pas un sujet déterminé mais est aussi constituant :

Following Foucault's theory of power, poststructuralist approaches claim that the constituted subject is not interchangeable with the determined subject, since power is not synonymous with oppression/repression that constrains individuals' freedom, because it is also productive, constitutive of subjectivities - hence, poststructuralists' claim that "subjects are always both constituted and constituting" (Hekman 198). (Bilge, 2010a.: 22-23)

En effet, notre vision de l'identité est interdisciplinaire, à l'image des identités sociétales, telles que conçues par Claude Dubar, qui émergent des sociétés contemporaines et qui « supposent l'existence de collectifs multiples, variables, éphémères, auxquels les individus adhèrent pour des périodes limitées et qui leur fournissent des ressources d'identification qu'ils gèrent de manière diverse et provisoire » (Dubar, 2000 : 6). Il a donc été question de voir à quels moments et de quelles façons s'expriment ces

identités. Appariassent-elles de façon hybride ou fragmentée ? Sur quels sujets ? Quelles fonctions servent ces stratégies identitaires ? Qu'est-ce qui socialement les contraint et comment sont gérées ces contraintes par les acteurs ?

Notre posture interdisciplinaire a donc un effet concret dans cette recherche, notamment sur la conception de l'identité qu'elle mobilise ; et cette conception de l'identité - où les différentes formes hautement balisées de l'identité des individus (cultures, généalogies, statuts) cèdent la place à des formes émergentes, réflexives, narratives. (Dubar, 2000 : 88) - vient à son tour influencer notre vision de l'acteur, un acteur capable de réflexivité. Dans cette recherche, nous reconnaissons donc l'agentivité et la réflexivité du sujet, sa capacité à innover, à se positionner. Ses conduites et pensées ne sont pas perçues comme le résultat pur et sans intermédiaire d'un système contraignant. Dans la même veine que Ferrié (1991) et Kilani (2004), nous nous proposons d'adopter une perspective théorique et méthodologique s'inspirant d'un certain individualisme méthodologique, afin de faire contrepoids aux visions englobantes de la religion et de la culture. Sortir de cette perspective holiste change, selon Kilani, notre perspective sur la culture et l'action et ouvre la porte à la prise en compte de la logique de la situation et de la perception des acteurs dans l'explication des comportements et phénomènes sociaux. Ce passage à une logique situationnelle permet de concevoir la religion « comme une pensée en action plutôt que comme un système de pensées qui s'impose aux consciences » (Kilani, 2004 : 99).

L'apparente contradiction de notre perspective à la fois individualiste, tournée vers l'individualisme méthodologique, et holiste, intersectionnelle⁵, découle de notre perspective psychosociologique, mais ne se réduit pas à une psychologisation du social. À notre sens, cette apparente incompatibilité des perspectives n'en est pas une, mais se veut plutôt une piste de réponse à un débat propre à l'intersectionnalité :

Ainsi pour la psychologue danoise Dorthe Staunæs, une reformulation du concept de l'intersectionnalité à la lumière des écrits poststructuralistes et socioconstructivistes sur la constitution du sujet (la subjectivation) est nécessaire, dans la mesure où le paradigme de l'intersectionnalité serait compromis par sa dépendance excessive des structures, au détriment de l'analyse des dimensions subjectives des rapports de pouvoir inégalitaires (Staunæs 2003: 101). À l'opposé, Collins (2009: IX) regrette que les analyses intersectionnelles soient devenues ces dernières années beaucoup trop introspectives (*turned inward*) et se concentrent trop sur les narrations des identités. (Bilge, 2009 : 73)

Notre analyse, sans être « trop introspective » ou « narrative », a pour objectif de relever diverses dimensions d'un processus qui, bien qu'identitaire, est aussi politique et inscrit dans un ordre social hiérarchique supportant et recréant les catégories d'appartenance des individus. Bref, nous croyons que, pour arriver à saisir un processus identitaire, notamment, la sociologie doit :

s'appliquer à abstraire inductivement les « formes d'associations » de leurs « contenus » correspondant à la matière de la société. Cette matière n'est pas forcément ou uniquement « sociale », mais également de nature psychique, biologique, etc. (Hamel, 2005 : 113)

Il nous a donc fallu être attentive à ces différents niveaux de la vie sociale dans la constitution de l'identité des acteurs, non pas séparément, mais dans

⁵ Le paradigme intersectionnel sera développé au point 1.3.

l'optique où l'identité n'est pas plus sociologique que psychologique, pas plus qu'elle n'est l'un ou l'autre à différents moments.

1.2 Entre holisme et individualisme méthodologique : la part de choix dans l'engagement politique

Notre bagage académique nous place ici dans un entre-deux, entre holisme et individualisme, entre individu et structure, entre rationalité et déterminisme. Cette posture méthodologique et épistémologique, que nous défendons, comporte son lot d'inconforts et de tensions, mais peut aussi s'avérer fertile lorsque bien explicitée. Bien que nous traitions l'identité en terme de buts, de stratégies ou de gestion, il est important de préciser que ce vocabulaire ne témoigne pas d'un glissement malheureux vers une posture individualiste qui laisserait le champs libre à une rationalité non questionnée ou à une individualité perçue comme « donnée ».

Notre approche, toute aussi éloignée de l'holisme durkheimien (Durkheim, [1895] 1982) que de la perspective individualiste de l'école du choix rationnel (Coleman, 1990), se veut justement, à l'image de celle de Bourdieu (1992) et de Giddens (1989), remettre en question cette dualité entre l'individu et la structure. Ainsi, bien que nous ayons eu recours pour nos analyses à des théories dites holistes (intersectionnalité, post-colonialisme), l'utilisation que nous en avons faite, inspirée de l'individualisme méthodologique, a permis la reconnaissance de la réflexivité et de l'agentivité de l'acteur dans un cadre justement axé sur la prise en compte d'un ordre social hiérarchique contraignant. Considérant que l'acteur se trouve au croisement de diverses institutions qui le socialisent, mais que cet acteur ne demeure pas passif face à ce processus, qu'il

entretient diverses représentations de ces structures - dépendamment de l'interaction originale de ses positions et statuts sociaux - et qu'il agit sur ces mêmes structures en fonction de ces représentations, il nous apparaît évident, vu notre bagage interdisciplinaire, que ni l'unité d'analyse (individu/structure), ni le concept mobilisé (holiste/individualiste) ne déterminent l'approche privilégiée ou à privilégier, mais que cette approche se construit surtout par la combinaison intégrée de théories complémentaires issues diverses disciplines et destinées à diverses approches.

Cette agentivité située, cette réflexivité originale de l'acteur peut être efficacement illustrée à l'aide du concept d'«outsider within» (Collins, 1998). La position de l'«outsider within», est celle de ceux qui n'appartiennent à aucun groupe ou plutôt qui habitent les frontières occupées par des groupes aux pouvoirs inégaux (Collins, 1998 : 5). Pour Collins, les féministes Noires en sont l'exemple parfait. Doublement marginalisées (en tant que femmes et que Noires), si elles possèdent l'avantage de pouvoir «visiter» plusieurs groupes et communautés, leur mobilité demeure limitée aux frontières de ces groupes qu'elles n'habitent pas tout à fait. Dans leur engagement pour l'égalité des sexes, par exemple, elles ne peuvent que «visiter» le féminisme majoritaire. Si elles peuvent avoir accès aux savoirs du féminisme «blanc», elles ne possèdent pas l'autorité, la légitimité de revendiquer ces savoirs. Pour Collins, cette habileté à traverser les frontières entre les groupes correspond à un point de vue collectif (Black Feminist Standpoint), un point de vue qu'elle juge fertile en ce qu'il permet - contrairement aux savoirs produits tantôt par l'élite, tantôt par l'opposition – un savoir à la fois oppositionnel et distinct, tenant compte de la multiplicité des positions sociales et des oppressions (*Ibid.* : 8)

Si le point de vue de l'« outsider within » peut constituer un avantage épistémique, il n'en reste pas moins qu'à un niveau individuel, une dualité est créée au sein de l'identité subalterne de par cette double inclusion/exclusion et que cette dualité doit être gérée. C'est là que le structurel rejoint l'individuel, que le politique rejoint l'identitaire : si l'« outsider within », l'acteur, traverse les frontières intergroupes, l'« outsider within », en tant que concept, nous amène à revoir les divisions entre holisme et individualisme méthodologique :

When individuals from subordinate groups join organizations that majority-group members control, they tend thus to join organizations where their groups' cultures are as peripheral as many of them feel. They may experience some degree of culture shock or cultural displacement. As Dorothy Smith (1990) theorizes, they typically experience *bifurcated consciousness*, a mode of experiencing not unlike W.E.B. Du Bois's (1903) *double consciousness*. Such experiencing means that outsiders within the organization tend to be *on* in dramaturgical terms; that is, they often try to manage the impressions they make in intentional, even self-conscious, ways (Goffman, 1959). Put differently, within the confines of the organization outsiders often feel uneasy, uncomfortable, or vulnerable. At best, they frequently feel guarded. (Hoover et Rogers, 2010)

Une féministe musulmane en territoire occidental désirant rejoindre les rangs du féminisme d'État sans pour autant délaisser sa religion peut faire face à cette double exclusion/inclusion et ainsi faire l'expérience de cette dualité identitaire et cognitive. Il est justement question ici d'explicitier, à travers le témoignage d'une féministe musulmane pratiquante limitée aux frontières du féminisme majoritaire occidental, ce processus entre assignation et autodéfinition, cette gestion de la position « inconfortable » décrite plus haut, qui entraîne une bifurcation de l'identité, des connaissances et représentations sur le monde, mais aussi un savoir original et distinct. Quels sont les groupes habités par notre répondante? Quels sont les groupes qu'elle visite et/ou revendique? Mais surtout, quels savoirs originaux et

distincts découlent de la combinaison des connaissances mobilisées pour gérer cette dualité induite par un ordre social hiérarchique?

Ici, une « gestion » même intentionnelle et consciente de ses divers statuts sociaux ne fait pas de l'acteur un sujet rationnel ahistorique, pas plus que son incapacité à dissoudre complètement en lui les effets des frontières intergroupes ne fait de lui un objet déterminé et passif. « Gestion » et « stratégies identitaires » ne sont pas synonymes, ici, de « manipulation » et de « rationalité » politiques ou interactionnelles. Il est davantage question ici de « latitude ». Il est pertinent de se questionner sur la part de choix que nous accordons à l'acteur dans son engagement politique, mais aussi dans ses interactions sociales quotidiennes. Quelle est la part de choix dans l'engagement d'une féministe musulmane et quelle est sa latitude interactionnelle ?

Présenter l'ethnicité comme le simple fait d'une rationalité objective, comme le veut l'approche instrumentaliste, ou subjective, pour l'approche interactionnelle, a pour effet d'occulter les effets sur l'acteur de la socialisation et de la catégorisation sociale. L'ethnicité ne peut se résumer qu'au « masque de la confrontation » intergroupe (Poutignat et Streiff-Fenart, 2005 : 106), à une « ressource mobilisable pour la conquête de pouvoirs politiques et des biens économiques [où les groupes ethniques seraient] artificiellement créés et maintenus pour leur utilité pragmatique » (*Ibid.* : 105). En réduisant ainsi le tout à la somme de ses parties, en présentant le groupe ethnique comme étant la somme des individus qui le compose et « la résultante de leurs actions rationnelles au sens weberien d'actions qui emploient des moyens appropriés (le regroupement sur une base ethnique) pour une fin donnée (l'obtention de biens rares dans une

situation de compétition économique et politique) » (*Ibid.* : 111), l'approche instrumentaliste présuppose une conscience ethnique qu'elle laisse non questionnée (*Ibid.* : 110). Comme l'a indiqué Mary Douglas, les théories du choix rationnel évitent de parler de l'identité, de la socialisation et des valeurs qu'elle véhicule et surestiment donc la part de rationalité dans ces « choix » politiques : « Les valeurs ne peuvent pas être tenues pour acquises, mais l'utilitarisme fait comme si elles n'étaient pas problématiques [...] Où est le choix rationnel (de l'individu) si ses coutumes et ses habitudes dictent ses préférences? » (Douglas, 1983 cité dans Poutignat et Streiff-Fenard, 2005 : 113). Bien que nous refusions de concevoir la religion comme s'imposant aux consciences, il ne faut pas non plus oublier l'importance de la foi et des valeurs religieuses dans la constitution des « rationalités » politiques et interactionnelles des acteurs. Et si la prise en compte de la socialisation vient nuancer la conception de la rationalité et du choix dans l'engagement politique des acteurs, il en est de même pour la catégorisation sociale.

L'ethnicité ne peut se résumer qu'à une ressource mobilisable objectivement, comme le voudrait l'approche instrumentale. Nous croyons qu'il est tout aussi impossible de la réduire, comme le soutient l'approche interactionnelle, à un simple cadre cognitif commun servant à guider l'interaction sociale et où « [l]es symboles et les labels ethniques sont des référents cognitifs manipulés dans des buts pragmatiques de compréhension de sens commun et mobilisés par les acteurs pour valider leur comportement (*Ibid.* : 127). Cette conception de la rationalité, même subjective, de l'acteur occulte le caractère hiérarchique de la catégorisation sociale : elle ne problématise ni la valence différentielle accordée aux différents groupes sociaux ni le degré de mobilité variable accordé aux

acteurs. Nous ne nions pas le fait que les acteurs puissent s'engager dans des stratégies de maîtrise des impressions, manipulant leurs différentes identités dans des buts pragmatiques comme des éléments de négociation dans l'interaction. Nous soutenons seulement que cette manipulation est hautement balisée, que l'acteur construit son identité entre assignation et auto-attribution, en étant conscient de cette catégorisation et de son bagage de significations, mais que la catégorisation ne constitue certainement pas qu'un simple référent à l'identification. Des contraintes objectives, comme l'apparence, ou subjectives, comme les valeurs ou la foi, orientent en effet les choix des acteurs, contraignent leurs rationalités, limitent leurs options. Tous n'ont pas la même latitude pour gérer la saillance de leurs identités, qui varie selon les différents contextes socio-historiques. La visibilité accrue de l'islam dans le contexte de « l'après 11 septembre 2001 » en est un bon exemple. Et le voile ne peut qu'accroître cette visibilité.

As an identifiable group, Muslims have become more visible in the aftermath of the Rushdie Affair in 1989, the Gulf war in 1990, and more recently September 11th 2001. Consequently, there has been a trend towards presenting Islam and Muslims as a problem for the West. (Jawad 2003, 7)

Socialisation et catégorisation peuvent donc orienter, voire limiter le choix des acteurs, tant au niveau de leur engagement politique que de leurs interactions quotidiennes. Elles peuvent créer des positions inconfortables d'entre-deux, induire chez les acteurs des doubles consciences, les reléguer aux frontières intergroupes. Les théories du choix rationnel sous-estiment les paradoxes et doubles contraintes identitaires dans lesquels les individus peuvent se retrouver et qui pourraient les mener à s'engager dans des stratégies autres que purement rationnelles, des stratégies de cohérence, de « gestion » des contraintes et dualités identitaires. Dans une approche entre

holisme et individualisme méthodologique, donc, pour cibler ces paradoxes et stratégies autres que rationnelles - entre l'identitaire et le politique, entre le choix et la contrainte -, nous avons emprunté à la psychologie sociale la théorie schématique de l'identité sociale (cette théorie est développée au point 3.3). Combinant une prise en compte de la compétition intergroupe, de la contrainte de la catégorisation et des stratégies identitaires et cognitions de l'acteur, le modèle présenté par cette théorie nous a semblé tout désigné pour adresser nos interrogations, mais aussi tout désigné pour être revisité, à la lumière de nos données empiriques. L'objectif de ce mémoire étant d'ériger des ponts entre l'identitaire et le politique et, à un autre niveau, entre l'holisme et l'individualisme méthodologique, nous avons utilisé le cas de Salwa comme terrain de vérification de nos hypothèses, notamment sur la question des paradoxes et stratégies identitaires, pour permettre l'interpénétration de théories et concepts issus de diverses approches et disciplines et ainsi faire place, de façon intégrée, aux niveaux macro et microsociaux dans la reconnaissance d'un acteur à la fois constitué et constituant. Notre cadre théorique hybride, confronté à nos données empiriques elles-mêmes éclairées par un paradigme intersectionnel, a vu ses limites être révélées pour faire place à de nouvelles catégories et processus.

1.3 Intersectionnalité : un paradigme aux analyses multi niveaux

Notre paradigme est intersectionnel. Pour ce faire, nous avons tenu compte des six présuppositions de base de Hancock⁶ (Hancock, 2007 : 250-251). Cela sous-tend que nous reconnaissons l'existence de plus d'une

⁶ Pour une explication en français de ces six présuppositions de base du paradigme intersectionnel, voir BILGE, S. (2009). De la critique politique à l'innovation théorique? Les conceptualisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*.

catégorie en jeu dans la construction des inégalités sociales et garderons à l'esprit (c'est d'ailleurs ce que nous chercherons à comprendre) que ces catégories sont liées par des relations variables à expliciter. Les niveaux individuel et institutionnel de ces catégories seront pris en compte dans la façon par laquelle elles sont à la fois imposées aux acteurs (en reconnaissant l'existence d'un ordre social hiérarchique et contraignant) et contestés par ceux-ci (en laissant place à la réflexivité du sujet). L'analyse sera donc menée à plusieurs niveaux et ces niveaux seront mis en relation pour une meilleure compréhension du processus identitaire à l'étude. Empirie et théorie seront donc mobilisées pour découvrir, à l'aide de concepts adéquats, comment s'exprime – ou ne s'exprime pas, selon le débat mobilisé ! – l'intersectionnalité dans la vie d'une féministe musulmane engagée politiquement au Québec. Pour une compréhension univoque de l'intersectionnalité, nous la définirons dans les termes de Stasiulis comme étant la conception de :

« la réalité sociale des femmes et des hommes, ainsi que [d]es dynamiques sociales, culturelles, économiques et politiques qui s'y rattachent comme étant *multiples* et déterminées *simultanément* et de façon *interactive* par plusieurs *axes d'organisation sociale* significatifs » (Stasiulis 1999 : 345 cité dans Bilge, 2009: 71 – la traduction de Bilge).

Le travail de Friedman (1995), de Mohanty (1991b) et de plusieurs autres auteurs ont d'ailleurs cherché à expliciter les dynamiques de ces positions chez les sujets par le biais de discours ou de « scripts de positionalité relationnelle » (scripts of relational positionality). Cette recherche se situe dans cette veine.

Comme plusieurs auteurs (Henderson et Tickamyer 2009 ; Weber 2001), nous croyons que l'intersectionnalité doit pouvoir produire une

analyse à la fois micro et macrosociologique. Nous voyons l'intersectionnalité comme intrinsèquement multi niveaux, car, si Collins (2000 : 18) opère une différenciation des niveaux d'analyse en concevant, à un niveau macrosocial, la *matrice de domination* comme étant l'organisation des différents systèmes d'oppression opérant dans un ordre social hiérarchique, elle réserve au concept même d'*intersectionnalité* une définition qui crée déjà un pont entre ce niveau et un niveau plus microsocial, soit la prise en compte des formes d'expression de ces oppressions simultanées chez les individus. (Bilge, 2009 : 73)

Nous rechercherons donc, de façon intégrée, comment les catégories sociales issues de systèmes de pouvoir contraignants dans un ordre social que nous concevons comme hiérarchique s'imposent et sont contestées pour former un agencement unique et particulier dans le discours d'une musulmane féministe engagée politiquement au Québec. L'utilisation d'un cas unique nous semble donc à la fois pertinente et nécessaire afin de saisir avec précision et en profondeur ce phénomène, sans chercher à recréer de nouvelles catégories contraignantes. Ainsi, les comparaisons faites dans notre analyse ne seront-elles pas interindividuelles, mais intra individuelles, pour que le processus à l'étude ne disparaisse pas sous un amalgame fait d'étiquettes déconstruites puis reconstruites.

1.4 Cas unique et généralité

Un peu comme l'étude de petits échantillons homogènes fournit une compréhension en profondeur du phénomène étudié et dont le but est justement la saisie du processus comme il est socialement construit du point de vue des personnes étudiées, de leur expériences (Cuadraz & Uttal, 1999 :

162) et comme cette méthode permet la découverte de nouveaux processus et concepts (Lincoln & Guba, 1985), nous chercherons, par l'analyse d'un cas unique, à mettre en lumière cette expérience telle que l'acteur la définit, la construit, en acceptant l'absence d'une représentativité statistique au profit d'une analyse plus précise et détaillée qui mettra l'accent sur les relations entre les catégories sociales plutôt que sur ces catégories elles-mêmes :

Mais on ne comprend la forme que si l'on établit les relations et les contraintes qui associent les parties en lesquelles la description a découpé le tout. Un découpage qui serait seulement descriptif pourrait bien être tout à fait arbitraire ; un découpage compréhensif exige que des relations apparaissent entre les « morceaux ». (Granger, 1988 : 117)

Il nous semble pertinent de débattre de la spécificité et de la généralité de notre entreprise pour en démontrer la pertinence. Nous croyons que spécificité et généralité ne s'opposent pas en soi et qu'il est possible de parler de la généralité d'une position spécifique, voire d'un cas spécifique, non pas en terme de nombre, mais plutôt par la mise en lien compréhensive définie plus tôt et qui confère à la spécificité sa représentativité. En effet, selon Jacques Hamel, « [l]a valeur de la spécificité mise au jour mérite le nom de représentativité au sens d'attributs propres à un objet, qui permettent de l'expliquer » (Hamel, 1989 : 20) et cette spécificité représentative, mise en lien avec son contexte plus large, ouvre la porte à une forme de généralité longtemps débattue en sciences sociales :

La saisie qualitative des propriétés d'un objet peut donc donner lieu à une description, une compréhension et une explication et ainsi être soit une étape préparatoire soit une *étape finale*, puisque l'explication est ici reconnue possible dans sa valeur de généralité en vertu d'une concentration du global dans le local déterminant la nature *structurale* de cette mesure. (Hamel, 1989 : 15-16)

Bref, malgré – ou grâce à - l'utilisation d'un seul cas pour notre analyse, dans notre prise en compte simultanée des niveaux macro et microsociaux et à travers notre perspective interdisciplinaire qui, tout en reconnaissant la réflexivité du sujet, prend soin de considérer les effets sur celui-ci d'un ordre social hiérarchique et contraignant, nous croyons arriver à identifier cette spécificité représentative, où le cas particulier n'est pas « particulier » :

« The particular « case » is not particular in the aspects that are of concern to the inquirer. Indeed, it is not a “case” for it presents itself to us rather as a point on entry, the locus of an experiencing subject, into a larger social and economic process” (Smith 1987, 157)

Voyons maintenant de quelle façon notre bagage et notre posture définis plus tôt ont concrètement influencé nos choix méthodologiques sur le terrain. Nous ne verrons que plus tard, après la mise en place de notre problématique, le cadre d'analyse choisi pour éclairer cette problématique et l'opérationnalisation qui sera faite des concepts.

1.5 Le terrain : un espace réflexif contre la violence symbolique

Étant donné notre posture interdisciplinaire et intersectionnelle, pour laisser place à l'agentivité et à la réflexivité du sujet, il nous était impossible de procéder à une simple analyse du discours purement politique et unifié des féministes musulmanes sur la sphère publique québécoise. En effet, nous jugions qu'un entretien était nécessaire pour laisser émerger cette réflexivité narrative que la sphère politique par son pragmatisme, nous le verrons, ne permet pas toujours. Il nous fallait donc créer un espace de

dialogue permettant l'expression de la spécificité de notre répondante et s'assurer que cette spécificité ne serait pas que superficielle.

Pour ces raisons, nous avons opté pour un entretien semi-dirigé. Le choix de l'entretien semi-dirigé n'a pas été arbitraire. Comme le rappelle Bourdieu,

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 : 910)

Selon Bourdieu, la structuration imposée par le chercheur est influencée par sa personnalité psychosociale, ses groupes de références et sa façon de construire l'instrument de collecte peut entraîner une censure chez l'enquêté et opérer dans ce sens une sélection préalable de l'information. Il propose de réduire la violence symbolique par une relation d'écoute active et méthodique « aussi éloignée du pur laisser-faire de l'entretien non directif que du dirigisme du questionnaire » (Bourdieu, 1993 : 910). Car l'entretien non dirigé, bien qu'ayant plusieurs avantages sur le questionnaire et l'entretien dirigé, soit de laisser plus d'initiatives à l'enquêté, de permettre l'approfondissement et l'exploration, comporte aussi des inconvénients : il ne permet aucun contrôle, ni vérification. Le mode d'entretien qui a été retenu, l'entretien semi-dirigé, est à la frontière de ces deux extrêmes en ce qu'il permet à la fois une vérification et un approfondissement, une exploration.

L'information la plus facilement accessible, celle que l'on atteint par questionnaire, est la plus superficielle, la plus stéréotypée et la plus rationalisée. Au contraire, l'information atteinte par l'entretien non directif est considérée comme correspondant à des niveaux plus profonds, ceci parce qu'il semble bien qu'il

existe une relation entre le degré de liberté laissé à l'enquêté et le niveau de profondeur des informations. (Michelat, 1975 : 231)

L'attitude non-violente proposée par Bourdieu s'exercerait aussi

dans la manière, à la fois intelligible, rassurante et engageante de présenter l'entretien et de le conduire, de faire en sorte que l'interrogation et la situation même aient un sens pour l'enquêté, et aussi et surtout dans la problématique proposée (Bourdieu, 1993 : 911)

Pour cette raison, par soucis de faire sens pour l'interviewée, les thèmes abordés lors de l'entretien ont été ont été identifiés non pas par la théorie mais par l'empirie. Ils ont d'abord été confrontés à un terrain préparatoire, une observation participante. Car, Bourdieu nous rappelle aussi qu'il faut, pour être à la hauteur de son objet, posséder un important savoir, acquis par la recherche ou par des entretiens antérieurs. Selon lui, c'est ce travail, cette information préalable qui permettrait « d'improviser continûment les questions pertinentes, véritables hypothèses qui s'appuient sur une représentation intuitive et provisoire de la formule génératrice propre à l'enquêté pour la provoquer à se dévoiler plus complètement » (*Ibid.*). Un terrain préparatoire était donc nécessaire, à la fois pour identifier des questions pertinentes en évitant le dogmatisme théorique et le « solipsisme blanc » (Rich, 1979)⁷ du féminisme majoritaire et pour approcher celle qui allait être notre « acteur réflexif ».

Nous avons donc participé à plusieurs conférences et événements associatifs. S'« [i]l faut savoir se décentrer par rapport à sa propre culture et par rapport à son « moi ». Et il faut travailler avec des méthodes qui croisent

⁷ Le solipsisme blanc (Rich, 1979) traite de la façon dont le féminisme fait de la domination telle que vécue par les femmes blanches, occidentales, de classe moyenne le point de vue universel de la domination de genre, occultant de ce fait la particularité de ce groupe de femmes et reléguant les expériences des « autres » femmes au particulier.

les données » (Godelier, 2002 : 209) mais comme le temps est limité et ne nous permet un « immense savoir » comme le suggère Bourdieu, l'observation participante a été notre façon de croiser nos méthodes, de sortir du cadre de l'entretien et des théories. Cette observation n'a pas fait pas l'objet d'une analyse proprement dite, dans le cadre de ce mémoire, mais a plutôt servi de guide à l'élaboration de la grille d'entretien. Les thèmes qui s'en dégagent ont servi de tremplin pour qu'émergent des questions identitaires au cours de l'entretien. La répondante fut amenée à parler d'elle et de ses points de vue et a donc pu saisir l'occasion de réfléchir sur elle-même,

«construire [son] propre point de vue sur [elle]-même et sur le monde et de rendre manifeste le point, à l'intérieur de ce monde, à partir duquel [elle] se voit [elle]-même et voit le monde, et devient compréhensible, justifiée, et d'abord pour [elle]-même (Bourdieu, 1993 : 915).

Lors de ce terrain préparatoire, nous avons pu assister :

- à l'événement *Femmes et Islam : films, discussion, dialogue* présenté par l'ONF en mai 2007, où furent traités divers thèmes : la place de la femme dans l'Islam, les identités croisées entre Orient et Occident, les liens entre tradition religieuse et féminisme. Nous avons pu écouter une contre-critique des critiques faites à l'Islam en Occident, une critique semblable à la lentille post-coloniale qui nous sert à éclairer notre problématique et notre entretien de façon « non-violente » au sens de Bourdieu;
- dans le cadre de la campagne *Accommode donc ça!* de mars 2008, au panel « Intersections : Anti-racisme et féminisme », où ont pu

apparaître, pour les femmes concernées, les zones d'ombre laissées par la prise en compte successive et non simultanée des axes de domination vus comme isolés. On en appelait à la nécessité de les considérer conjointement non seulement dans la théorie mais aussi pour l'action, pour une réelle prise en compte des inégalités que ces femmes jugeaient être à la source de leur oppression;

- à la conférence publique d'avril 2007 «Droits des femmes et pratiques religieuses : Quels accommodements raisonnables? De la Fédération des femmes du Québec, où furent traités les thèmes de la laïcité et des droits et libertés de la personne, de la tradition religieuse et des droits des femmes, des préjugés à l'égard des femmes issues de certaines minorités religieuses, de la possibilité de concilier appartenance religieuse et féminisme.

C'est donc à partir de ces conférences publiques que nous avons cherché à identifier une répondante pertinente pour notre problématique. Une personne peut être perçue comme musulmane, en raison de sa culture d'origine, mais ne pas se reconnaître comme tel au niveau identitaire, comme elle peut être musulmane mais ne pas être pratiquante, et se reconnaître dans cette identité de musulmane. Nous ne pouvions donc pas nous limiter à une définition « statistique » pour départager les répondantes potentielles pertinentes des répondantes jugées moins pertinentes. De plus, comme nous nous intéresserons à l'identité, un sujet très intime, complexe et profond, il nous a fallu faire confiance à ces femmes et à leur perception d'elles-mêmes : si elles se sentaient interpellées par notre recherche, dans la mesure où elles se considéraient comme musulmanes et féministes et vivaient politiquement cette double position comme un dilemme ou un défi,

elles étaient jugées pertinentes. Notre présence aux divers événements mentionnés était donc capitale pour opérer notre sélection : cela nous a permis de privilégier l'auto-définition pour la sélection de notre répondante, l'objet de recherche se situant à un niveau subjectif, celui de l'identité. De plus, l'observation nous a permis de trouver une femme qui, en plus d'articuler dans son discours identitaire et politique les catégories de femme, de musulmane et de féministe, avait déjà eu, par son engagement politique, à se positionner sur les grands débats de notre problématique et qui n'avait donc pas qu'une connaissance théorique ou abstraite de celle-ci.

Bien que nous ayons ciblé notre répondante de par son auto-identification à un amalgame de catégories, soit celui de musulmane-féministe, nous avons laissé ces catégories se déconstruire, lorsqu'il y avait lieu, au fil de l'entretien. De la même façon que Khan (2002, xxii) dit reconnaître ce genre de catégorie comme point de départ seulement, une opportunité de dialogue, mais certainement pas comme des finalités, la catégorie de « femme musulmane », a davantage été utilisée, comme elle nous l'indique, comme un signifiant utile pour questionner les stéréotypes.

L'entretien d'une durée de 2h30 s'est déroulé en français, pour éviter les traductions et interprétations équivoques, et fut soumis à une retranscription intégrale. Toujours par soucis d'univocité, les concepts servant à l'analyse ont été précédemment définis et opérationnalisés pour le lecteur. La sociologie étant dépendante du langage, il s'agit ici de

définir des concepts suffisamment détachés de l'expérience vécue pour que se crée par leur intermédiaire une image abstraite qui défie, en quelque sorte, l'image historique surgie de l'actualité de l'expérience. À cette fin, elle doit faire appel au langage et à son affinement pour que soient rendus univoques les éléments de la langue naturelle qu'elle met à son service (Hamel, 2001 : x).

Notre analyse portant sur un cas unique, il est temps de présenter celle qui bien voulu explorer avec nous ses paradoxes et ses justifications, ses contraintes et ses stratégies, celle qui a permis un va-et-vient précieux entre empirie et théorie.

1.6 *Salwa*

Au moment de l'entretien, Salwa a 34 ans. Elle est originaire du Maroc. Arrivée au Québec à l'âge de 18 ans, elle y a poursuivi ses études universitaires et y a fondé une famille. Nous l'avons rencontrée alors qu'elle était engagée au sein d'un organisme visant l'écoute et la compréhension mutuelle des musulmans et non-musulmans en Occident. Si la création de « ponts », d'espaces de dialogue constituait son enjeu principal au moment de l'entretien, un enjeu qui arrive à concilier deux facettes de son identité (être femme et musulmane), ce n'est pas pour autant que son engagement a débuté ainsi ou qu'il représente une finalité, un enjeu « choisi ». Nous le verrons au fil de l'analyse, Salwa perçoit cet enjeu comme temporaire, comme une nécessité pour faire place à d'autres enjeux qu'elle juge « réellement » pertinents ou importants. Et ces « ponts », Salwa estime devoir les bâtir à partir de la « femme musulmane », pour en déconstruire l'instrumentalisation qui est faite dans la rivalité Islam/Occident, mais aussi parce que Salwa ne « peut » parler que de ce point de vue.

En effet, malgré son désir de s'engager dans divers enjeux sociaux, Salwa se trouve toujours confrontée à l'image qu'elle projette, celle de la femme voilée, et c'est de cette position qu'elle doit s'exprimer, s'expliquer, se justifier, pour un camp ou pour l'autre. Bref, son propre voile, mais aussi l'image de la femme voilée, viennent contraindre son discours à une identité,

qui peut être ou ne pas être la sienne, selon les perceptions et représentations, mais qui n'est certainement pas représentative de ce qu'elle est. Son identité politique étant réduite à celle de la femme voilée, Salwa a jugé devoir utiliser cette catégorie sociale comme un tremplin pour mieux la déconstruire et la dépasser pour faire place à des enjeux qui ne seraient ni ceux des femmes, ni ceux des musulmans, ni ceux des femmes musulmanes, mais des enjeux de société, selon elle.

Conclusion

En conclusion, nous croyons que notre paradigme intersectionnel ainsi que notre perspective interdisciplinaire justifient l'utilisation d'un cas unique afin de faire place à la réflexivité du sujet tout en reconnaissant les contraintes qui pèsent sur lui dans un ordre social hiérarchique. L'objectif de ce mémoire étant de relever un processus identitaire, certes, mais qui ne soit pas détaché de son contexte macrosocial, nous estimons avoir choisi une méthodologie pertinente, en accord avec nos paradigmes psychosociologiques. Ces précisions méthodologiques et épistémologiques étant faites, nous il est temps de présenter notre problématique et de fournir au lecteur un état des lieux pertinent afin qu'il puisse s'approprier nos questions de recherche et faire siennes nos interrogations.

Chapitre 2. État des lieux et problématique

Ce chapitre sera l'occasion de saisir les tensions que peut induire le contexte d'engagement d'une féministe musulmane au Québec sur sa vie personnelle et politique. Nous avons postulé que le fait de s'engager pour l'égalité des sexes en territoire occidental pouvait exacerber sa double inclusion/exclusion à un modèle de modernité occidentalo-centré et au féminisme occidental et amplifier, du même coup, l'inconfort identitaire induit par cet engagement politique. Nous verrons en quoi la « mission civilisatrice » de l'histoire coloniale entre Islam et Occident est présente dans les débats et fait intervenir de vieilles images coloniales dans la légitimation de la définition et la gestion de la diversité culturelle et religieuse que représentent les communautés musulmanes en Occident. Nous serons alors en mesure de saisir l'implication d'une telle imagerie « post-coloniale » pour les femmes musulmanes qui deviennent, dans ce contexte, non seulement une minorité religieuse à gérer, mais aussi, en raison de leur sexe, une catégorie à prendre en charge. En effet, nous identifierons différentes variables qui peuvent contraindre ou orienter les stratégies identitaires et politiques d'une féministe issue de cette minorité au sein du féminisme québécois et verrons en quoi les positions multiples de cette femme – ou plutôt l'importance différentielle qu'elle accorde à ses positions de femme, de musulmane, de féministe, d'immigrée en territoire occidental, etc. – peuvent donner lieu, dans ce contexte, à différents positionnements politiques et identitaires.

2.1 L'islam et la condition féminine : évolution et amalgames

Les images véhiculées par certains médias occidentaux à la suite du 11 septembre 2001 en ce qui concerne l'islam mais surtout la place que cette religion accorde à la femme font partie d'un système de représentations faisant de cette religion un ensemble homogène violent, agressif, menaçant, engagé dans un choc des civilisations par son fanatisme religieux et son exploitation de la justice sociale et économique (Runnymede Trust, 1997:5). Dans ce système, les sociétés arabes et musulmanes contemporaines étant « accusées d'arriération, d'absence de démocratie et d'indifférence pour les droits des femmes » (Saïd, 1980 : III), les femmes musulmanes deviennent des « clones » (Ashraf, 1999), un groupe homogène de femmes recluses et sans défense, victimes de leur religion et des hommes qui en suivent les préceptes et les créent à la fois :

Muslims everywhere behave with equal savagery. They behead criminals, stone to death female—only female—adulterers, throw acid in the faces of women who refuse to wear the chador, mutilate the genitals of young girls... Islam treats women as second-class citizens.⁸

Contrairement à la variabilité, dans le temps et l'espace, de la situation des femmes dans le monde musulman, ces images sont globalisantes, essentialistes et présentent l'islam comme figé, imperméable à toute adaptation (Lamchichi, 2004 : 19). Cela étant, il nous semble juste de rétablir cette variabilité par un bref historique de la condition des femmes en Islam.⁹

⁸ Daily Express, January 16th 1995, cité dans Runnymede Trust, 1997:26

⁹ Cet historique est tiré du chapitre de Lamchichi : La condition des femmes en Islam : avancées et régressions, dans : Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'Islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris : L'Harmattan.

Nous verrons que l'« Occident » et l' Islam ne constituent pas deux blocs isolés, mais qu'ils s'influencent mutuellement notamment sur le traitement qu'ils réservent -ou ne réservent pas – à leurs femmes. Car, si plusieurs attribuent au Coran, que l'on croit en soi misogyne, la source de l'oppression des femmes et attestent ainsi de l'incompatibilité entre l'islam et la modernité, d'autres, comme Lamchichi (2004), soulignent que de par les dispositions polysémiques et polythématiques du Coran, les musulmans peuvent interpréter le texte à la lumière des enjeux du moment et donc l'adapter aux différentes situations. Il souligne qu'il a donc toujours été possible d'instrumentaliser la religion et de l'orienter dans un sens ou dans l'autre, dans le sens d'un conservatisme ou dans le sens d'un renouveau intellectuel. (Lamchichi, 2004 : 20) L'histoire des femmes musulmanes est donc faite d'avancées, de reculs, de contradictions en fonction des différentes époques et des préoccupations qu'elles apportent avec elles. (*Ibid.* : 21) La chute de l'empire ottoman et l'impérialisme occidental font parti de ces préoccupations lourdes en conséquences pour la condition des femmes en Islam.

2.1.1 La femme en Islam : âge d'or et colonisation

La condition des femmes se serait d'abord améliorée avec l'arrivée de l'islam. Si avant la prédication la femme n'était qu'un bien tribal que l'on pouvait dominer, échanger, tuer, le Coran a entraîné de nombreuses innovations quant à la situation des femmes en donnant à celles-ci davantage de droits et aux hommes, envers elles, davantage de devoirs. (Lamchichi, 2004 : 27-28) Ainsi, le mari se voit obligé de subvenir aux besoins de son épouse et de ses enfants. La femme possède maintenant des droits dans l'éventualité d'un divorce, peut disposer de ses biens et accède à

l'héritage. La polygamie, qui était une pratique courante, devient sévèrement limitée et réglementée, tolérée plus que recommandée, faute de pouvoir l'enrayer. Si la polygamie permet à l'homme d'avoir plusieurs épouses, celui-ci est, avec l'arrivée du Coran, tenu de les traiter de façon équitable. Le mariage forcé est condamné. La répudiation est réglée de façon à dissuader les époux de recourir à cette pratique.

Déjà à cette époque, les femmes s'exprimaient publiquement, donnaient leur avis, parfois divergent de celui des hommes, participaient aux assemblées délibératives et avaient le droit de participer aux affaires administratives et commerciales :

Contrairement à une idée reçue, la femme était loin d'avoir la vie recluse que l'on observe actuellement sous des régimes rigoristes : les premiers temps de l'islam furent probablement une période de relative tolérance entre les deux sexes, voire de mixité, y compris dans les lieux publics. (Lamchichi, 2004 : 28)

Il y eut donc pour l'islam, qui ne cessait de s'étendre, un âge d'or, une période de liberté et d'inventivité caractérisée par un travail intellectuel, critique, une grande ouverture quant à l'interprétation (Ijtihâd) qui fut favorable à la condition des femmes. Mais, l'histoire de toute chose n'étant pas linéaire mais faite d'avancées et de retours en arrière, vers le 14^{ème} siècle, la situation des femmes se détériore lorsque la théologie dogmatique vient remplacer l'Ijtihâd, écrasée sous le poids de contraintes juridiques, sociales et culturelles de plus en plus pesantes. (*Ibid.* : 30) Car si l'islam s'était étendu géographiquement (du Maroc à l'Indonésie) durant son âge d'or, les coutumes locales, souvent contraires aux principes coraniques, ont subsistées :

les survivances archaïques des traditions locales, conjuguées aux excès rigoristes de théologiens [...] vont contribuer à perpétuer un système androcentré et une logique de l'asservissement visant à préserver artificiellement un ordre social sur le déclin. (*Ibid.* : 30).

Avec la chute de l'empire ottoman, ce système s'est amplifié, au détriment de la condition des femmes. Le monde musulman s'est vu confronté aux bouleversements de la modernité occidentale, tant au niveau de la consommation, des pratiques matrimoniales que du travail des femmes. La femme qui, dans le contexte de modernité, gagne en autonomie et en droits, est source de crainte. Lamchichi l'explique ainsi :

Il arrive cependant, qu'après certains échecs, parfois traumatisants, de cette même modernité importée et excluante, la femme cristallise les sentiments : elle devient, aux yeux des cercles conservateurs et des courants néofondamentalistes, le symptôme d'une peur tenace et viscérale. (Lamchichi, 2004 : 34)

Lamchichi ajoute que, depuis les décolonisations, il y a eu plusieurs grandes avancées concernant les droits des femmes dans le monde musulman, et ce tant au niveau de l'accès à l'éducation, des pratiques matrimoniales que de l'exercice de la citoyenneté. Dans certains pays cependant, il rappelle que des mouvances traditionalistes ou néofondamentalistes menacent ces acquis, mais que des femmes ne luttent pas moins, à travers le monde musulman, contre « ce qu'elles jugent être leur oppression ». (*Ibid.* : 20)

2.1.2 Déconstructions

Il faut d'ailleurs comprendre, pour saisir « ce qu'elles jugent être leur oppression » et ne pas céder au discours dominant voulant que l'islam soit en soi responsable de l'asservissement des femmes, faire la distinction entre islamisme et néofondamentalisme, car l'islamisme politique, tout comme le

monde musulman lui-même, n'est pas une entité homogène. (Lamchichi, 2004 : 41)

Certains réformistes islamistes adoptent une position nuancée vis-à-vis du patriarcat et du sexisme contenus dans d'autres ramifications de ce mouvement (*Ibid.*). Ces réformistes appartiennent à une branche dite classique de l'islamisme et sont à différencier du néofondamentalisme, basé sur la stigmatisation des femmes dans son adhésion à la théorie de la *dilution des mœurs*.¹⁰ Ils souhaitent prendre en considération l'élan actuel vers le respect de l'individu et concilier à la fois l'estime qui est dû à la femme en tant que mère et épouse garante du foyer, de la transmission des valeurs morales et de l'éducation des enfants et son accès à la vie moderne. Ainsi, dans les limites de la morale – limites telles la non-mixité des espaces publics ou le port du voile – ce mouvement consent à ce que les femmes s'épanouissent et gagnent en autonomie et en droits. (Lamchichi, 2004 : 41)

Lamchichi nous invite à refuser tout déterminisme culturaliste, toute pensée globalisante et essentialiste qui mènerait à croire que la religion surdétermine les comportements et attitudes des musulmans, notamment sur la question des femmes, et qu'elle est le seul facteur explicatif de leur condition à travers le temps. Il rappelle d'ailleurs que la situation des femmes n'est pas homogène géographiquement et dans le temps dans le monde musulman et que l'islam est appliqué différemment, en raison de la part d'interprétation contenue dans les normes juridiques, interprétation visant à adapter le droit à la variabilité des situations :

¹⁰ La théorie de la *dilution des mœurs* s'est surtout propagée avec Jalons sur la Route (Ma'âlim Fî al-Tarîq) de Sayyed Qotb. Elle repose sur l'idée que la modernité occidentale – modernité importée, imposée et inadéquate - crée un malaise identitaire, une acculturation à laquelle il faut remédier par un retour aux valeurs authentiques de la religion, notamment sur la question du rôle de la femme. (Lamchichi, 2004 : 34-35)

Au total, dans chaque contrée du vaste monde musulman, en fonction des rapports de forces sociales du moment, du poids et de la nature des traditions en vigueur, de la réinterprétation par les cultures locales des prescriptions coraniques, des pratiques législatives des différents courants théologiques et de la trajectoire de développement politique, les responsables ont pu légiférer dans un sens moins sévère, sinon magnanime, voire émancipateur pour la femme, ou, au contraire, en accentuant les discriminations à son égard et l'inégalité de sexes. (*Ibid.* : 33)

Et cette variabilité dans le monde musulman est aussi en partie responsable – en plus des convictions individuelles, des croyances et des positions sociales de chacun, etc. - de la variabilité des préoccupations et positions de ces femmes à travers le monde. Ainsi, « ce qu'elles jugent être leur oppression » varie.

Le système de représentations exposé au début de ce chapitre et présentant la femme musulmane comme asservie et sans défense doit donc être problématisé, être considéré comme historiquement situé dans une logique d'altérité entre l'Occident et l'Islam où toute catégorie, relationnelle, trouve et construit son miroir. En effet, ces représentations faites d'amalgames, d'ignorance et de déculpabilisation, selon Lamchichi (2004), tronqueraient la réalité en diminuant l'Autre et nuiraient au dialogue entre les civilisations. Cette rivalité, nous rappelle Mian, n'a rien de récent, car, s'il existe entre Islam et Occident des conflits de longue date qui ont pu, à certains moments de l'histoire, s'estomper, ceux-ci ressurgissent entre les deux parties depuis quelques décennies. Cette période correspond à la montée de l'islamisme dans le monde musulman, dans les années 70, et dans le reste du monde, dans les années 80. (Mian, 1997 : 1)

Il s'agit donc de comprendre ce qu'est l'islamisme, ce qui l'alimente, ce qu'il conteste et de comprendre aussi pourquoi son ascension est perçue comme une menace dans le monde occidental, menace qui semble justifier son intervention dans le monde musulman et sa restriction dans la sphère publique des démocraties occidentales. Avant d'exposer cette gestion de l'Islam en Occident et les enjeux féministes qu'elle engendre, il nous semble juste de développer davantage cette altérité entre Islam et Occident, notamment en ce qu'elle implique pour les « femmes », une catégorie co-construite dans ce rapport de pouvoir.

2.2 Orientalismes et Occidentalismes : des discours générés

Cette section s'inspire de divers auteurs post-coloniaux et mobilise plusieurs de leurs concepts¹¹. Nous trouvons pertinent de contextualiser ces concepts et de les imbriquer dans notre problématique. L'objet de ce mémoire étant de relever et d'explicitier un processus, il nous semblait nécessaire de ne pas simplement en décrire le contexte, à la manière d'une toile de fond interchangeable, mais bien de problématiser d'abord ce contexte, indissociable de l'histoire coloniale entre l'Occident et l'Islam, le déconstruire afin qu'apparaisse la subjectivité des catégories en cause, ainsi que leur aspect relationnel et situationnel. Cette déconstruction constitue une étape essentielle pour que puisse être adressée notre question de recherche.

¹¹ Cette mise en contexte se voulant aussi éloignée que possible de la « violence symbolique » dont traite Bourdieu, nous croyons qu'une problématique inspirée de l'approche post-coloniale rejoint l'attitude « non-violente » proposée par Bourdieu et qui s'exercerait non seulement dans le choix des questions au cours de l'entretien mais aussi et surtout dans la façon de construire la problématique, de sorte qu'elle fasse sens pour le répondant.

Si l'islamisme, dans le système de représentations occidental, peut sembler responsable d'un prétendu asservissement des femmes musulmanes, il importe d'abord de questionner cette source établie de la condition des femmes muettes, victimes, etc. - dans le monde musulman. L'islamisme ne sera donc pas ici notre point de départ, pas qu'une simple cause dans ce qui serait une mise en contexte de la « non-émancipation » des femmes musulmanes, mais plutôt un engrenage dans une réaction en chaîne menant à la construction de blocs politiques et idéologiques incompatibles (Islam/Occident) ainsi qu'à la création de catégories sociales antagonistes (femme occidentale/femme musulmane, musulmane/féministe). La prise en compte de l'histoire coloniale liant l'Islam et l'Occident permet de saisir l'influence mutuelle – et toujours actuelle - de ces deux « blocs », non seulement perçus mais aussi construits comme irréconciliables, notamment sur la question des droits des femmes.

2.2.1 Islam et Occident : Blocs politiques et idéologiques incompatibles

L'Islam moderne, que nous présentons comme un engrenage dans une réaction en chaîne entre Islam et Occident et non comme la source de d'une prétendue oppression des femmes musulmanes, serait une « culture défensive », en réaction à l'impérialisme et au colonialisme occidental. Ce qui est contesté par ce nouvel Islam est une des stratégies coloniales pour le pouvoir identifié par Saïd, l'*Orientalisme*. (Saïd, 1978) L'Orientalisme, décrit par Saïd comme une toile de racisme, de stéréotypes culturels, d'impérialisme politique, qui à force de représentations, constitue une idéologie déshumanisante et légitimisante (Saïd, 1991 : 27), s'inscrit dans un contexte où l'Occident impérialiste « doit chercher à constituer une relation asymétrique avec les « autres » [ici, l'Islam] afin d'éviter toute rencontre dialogique qui remettrait en question son monopole des valeurs légitimes. ».

(Kilani, 2004 : 106). Il constitue donc un système de représentations dans lequel l'Orient est créé dans le regard occidental comme figure repoussoir de l'Occident, qui est à son tour représenté par le jeu de contraire de cet Orient créé par l'Orientalisme. En parlant de l'Orient, l'Occident parle en fait de lui et atteste sa propre supériorité, en attribuant à l'Orient des qualificatifs qu'il dévalue. Dans ce jeu de miroir, l'Occident est vu comme étant le côté de l'ordre, de la rationalité - il est supérieur et progressif - alors que l'Orient devient celui du désordre, de l'irrationnel et du traditionnel - il est inférieur et arriéré, ce qui légitimise, selon cette logique, l'intervention coloniale et l'impérialisme occidental. Orient – notamment Islam – et Occident sont ainsi créés comme incompatibles. De nos jours, cette idéologie demeure et le monde musulman est perçu comme dominé par l'idéologie religieuse, sans considération pour les variances régionales, culturelles et néocoloniales de cette partie du monde (Kandiyoti 1991; Moghadam 1991).

Face à la stratégie coloniale, en voulant entrer en compétition avec l'Orientalisme, qui dévalue les sociétés islamiques, l'intégrisme islamique développera aussi son idéologie politique pour faire face à la modernité, aux défis posés par la colonisation et l'industrialisation : l'Occidentalisme (Khalid, 1987). L'Occident ne sera donc pas le seul à creuser ainsi le fossé des représentations entre Islam et Occident. Fonctionnant aussi par jeu de miroir à la manière de l'Orientalisme, qui a poussé une partie de l'Islam à se redéfinir dans un sens positif comme le reflet, inversé, des valeurs occidentales (Taboada-Leonetti, 2004 : 12), l'Occidentalisme soutient que l'occidentalisation des élites locales serait à la fois une source et une conséquence du malaise identitaire qui afflige les sociétés important une modernité inadéquate voire porteuse d'acculturation et suggère donc, comme remède à cette crise identitaire, culturelle et sociale, un retour aux

valeurs dites authentiques de leur religion, un retour aux valeurs familiales et aux rôles traditionnels. (Lamchichi, 2004 : 34-35)

2.2.2 « Condition de la femme » et stratégies idéologiques

Ces deux blocs politiques et idéologiques ainsi créés, Orientalisme et Occidentalisme apporteront tous deux, de par leur affrontement dans le monde des idées, de lourdes conséquences sur les représentations de « leurs » femmes et de celles de « l'autre », car si l'idéologie orientaliste a légitimé par sa propre logique la domination économique, culturelle, militaire qu'elle impose au monde musulman en nourrissant l'idée que le colonisateur ou le néocolonisateur n'est pas un conquérant, mais plutôt un sauveur venu pour éclairer le monde islamique et libérer la femme musulmane de l'oppression religieuse (Khan, 2002 : 4), l'Islam, à son tour, en mettant l'accent sur la dignité réservée à ses femmes, conteste la supériorité de cet Occident qui aurait « dévoyé » ses femmes (Nader, 1991). Par exemple, si le voile est vu en Occident comme un symbole de soumission des femmes, en Orient, la pornographie, la prostitution et l'absence de respect pour les femmes dans les médias occidentaux sont vivement critiqués. L'intégrisme condamnerait la présence des femmes dans la sphère publique en Occident ainsi que son entrée sur le marché du travail, rejetant tous les maux de l'Occident – décrochage scolaire, délinquance juvénile, divorce - sur l'absence de la femme dans la sphère qui lui revient, la sphère privée, celle des travaux domestiques, du soin des enfants et de l'époux. (Geadah, 2004 : 220)

La femme est donc devenue un enjeu dans la lutte opposant Occident et Islam. Selon Laura Nader (1991), le fait de mettre en valeur le traitement prétendument favorable réservé aux femmes dans son propre

groupe et de représenter négativement la façon dont l'« autre » traite « ses femmes » ferait partie des stratégies identitaires de l'Orient et de l'Occident. Elle souligne que ce n'est pas tant la condition des femmes qui intéresse réellement dans ces discours mais plutôt la volonté de défendre une place dans la géopolitique mondiale, où l'Occident cherche à maintenir sa position de supériorité et l'Orient cherche à la contester.

Ainsi, non seulement Islam et Occident seront-ils construits et perçus comme parfaitement opposés, mais il en sera de même pour la femme occidentale et la femme musulmane. Cette dernière opposition entraînera une autre, des plus pertinentes pour notre objet : musulmane et féministe seront aussi construits comme incompatibles.

2.2.3 Musulmane et féministe : catégories sociales antagonistes

Comme pour l'Islamisme, en apparence uniforme et pourtant hétérogène, les sources qui alimentent l'Orientalisme - qui n'est pas un discours monolithique, bien que dominé par des codes masculinistes, patriarcaux et occidentaux -, sont multiples, certaines étant féministes, d'autres non-occidentales, d'autres les deux (Khan, 2002 : 5). Les féministes occidentales ont tenu, et tiendraient toujours d'ailleurs, un discours maternaliste et impérialiste envers les femmes des anciennes colonies (Strobel and Chaudhurri 1992).

Tout comme pour les étiquettes apposées aux hommes musulmans, Mohanty (1991b) a démontré que, dans le discours des féministes occidentales, on dépeint la femme musulmane comme entièrement déterminée par sa foi, aucunement influencée par les contextes socio-économiques et politiques. Mais si l'homme musulman est dépeint comme

barbare et arriéré, notamment à l'égard des droits des femmes, comme nous l'avons vu précédemment, la femme musulmane, elle, est dépeinte comme passive, soumise, inactive et dépendante, en plus d'être aliénée par une religion, tout cela en contraste avec la femme occidentale éduquée, indépendante, libérée (Jawad, 2003 :10). Selon Jawad, un des facteurs pouvant être responsable de ces représentations de la femme musulmane serait justement la survivance des vieilles images coloniales de la femme musulmane, propagées à la fin du 18^{ième} siècle, images complices de la mission civilisatrice de l'Occident (*Ibid.* : 11). Il y a donc, au sein du féminisme blanc, occidental-centré, comme dans l'Orientalisme, un jeu de miroir attestant la supériorité des féministes occidentales.

En effet, selon une analyse post-coloniale du discours des féministes occidentales menée par Mohanty (1991b), le concept de « femme » comme catégorie d'analyse, construit en fonction de la domination subie par la femme occidentale, fait des femmes un groupe homogène uni dans la lutte et par l'oppression du patriarcat, mais lorsqu'il est utilisé dans le discours des féministes occidentales envers les femmes dites du Tiers-monde, il dresse le portrait de ces femmes comme formant un groupe homogène et démunie nécessitant l'aide des féministes occidentales. Le fait est que les structures de ces cultures du Tiers-monde sont évaluées en fonction des standards occidentaux et sont donc jugées sous-développées. Cette évaluation influe à son tour sur la conception des femmes de ces cultures, car l'ajout de la « différence du Tiers-monde » à ces femmes que les féministes majoritaires disent représenter a pour effet d'occulter leur agentivité : elles sont altérisées - différenciées de la catégorie dite universelle de femme, dont l'oppression principale et unificatrice était le patriarcat - elles ne sont plus seulement des femmes opprimées, mais des femmes opprimées du Tiers-monde.

(Mohanty, 1991b : 69). Les femmes du Tiers-monde sont donc doublement subalternes, en raison de leur sexe et de leur ethnicité. Elles sont définies comme nécessairement religieuses (selon Mohanty, il faudrait entendre ici « non progressives »), orientées vers la famille (traditionnelles), mineures légales (non conscientes de leurs droits), illettrées (ignorantes), domestiques (arriérées) (*ibid.*), d'où la nécessité de parler en leur nom. Elles demeurent définies en des termes sous valorisés dans la culture androcentrique occidentale, parce qu'associées à des attributs typiquement féminins, dont la crédulité, la soumission et la passivité, par opposition aux attributs dits masculins qui sont survalorisés, et que les féministes occidentales s'attribuent, comme la rationalité, l'objectivité, l'action et le contrôle, ce qui contribue à l'infériorisation, à l'objectivation des femmes qu'elles disent vouloir sauver et qui vient réaffirmer la supériorité de ces féministes majoritaires dans un jeu de miroir semblable à l'Orientalisme. À travers leur attitude paternaliste voire maternaliste, les féministes occidentales deviennent « les vraies « sujets » de cette histoire dont elles témoignent », alors que les femmes du Tiers-monde « ne s'élèvent pas au-dessus de leur statut d' « objet » » (*Ibid.*). Elles doivent être représentées, au sens de Spivak, la « subalternité » étant cet état dans lequel les frontières sociales de la mobilité, être ailleurs, ne permettent pas la formation d'une base de l'action qui peut être reconnue (Spivak, 2005a : 476).

Selon cette logique, les femmes musulmanes ne pourront être libres, ne pourront voir leurs droits respectés que si elles se laissent guider par les féministes occidentales dans la définition de leur oppression et de leur émancipation. Leur oppression devient l'homme musulman, mais à plus grande échelle l'islam en soi, et la voie d'émancipation qui leur est proposée est l'occidentalisation : elles doivent abandonner leur culture religieuse

jusque dans ses moindres recoins et embrasser entièrement un mode de vie occidental (Kabbani, 1986). Pourtant, ce que les féministes occidentales exigent des femmes musulmanes ne s'applique pas à elles-mêmes, car, comme le remarque Ahmed (1992), si les féministes occidentales souhaitent agir de l'intérieur de leurs sociétés pour en changer les relations sociales qui perpétuent la domination masculine et si elles ne veulent pas pour autant et ne voient pas l'obligation de rejeter, renier leurs sociétés en bloc, elles l'exigent tout de même des femmes musulmanes qu'elles souhaitent représenter. Et cela rend le féminisme, occidental dans son sens strict, suspect dans le monde musulman, y compris parmi les activistes musulmanes.

Cette méfiance à l'égard du féminisme ne signifie pas pour autant l'inexistence d'un débat sur la question des droits des femmes en Islam, ni l'absence d'activistes musulmanes pour les droits des femmes, mais cela ajoute pour le moins une ambivalence supplémentaire dans une lutte déjà ardue. Cela nous amène à exposer la pertinence du contexte post-migratoire dans la prise en compte des paradoxes et pressions qui pèsent sur les féministes musulmanes en territoire occidental, car cette suspicion envers le féminisme s'en trouve renforcée tandis que l'image coloniale de la femme « du Tiers monde » persiste.

2.3 Représentations post-coloniales en territoire occidental : paradoxes, enjeux et stratégies.

Les femmes originaires de pays musulmans qui habitent des pays occidentaux font face à un environnement parfois hostile à leur religion et dans lequel leur visibilité est accrue, notamment depuis les événements du

11 septembre 2001. Elles se retrouvent aussi dans un environnement où leurs possibilités d'émancipation et d'engagement ne sont pas moins balisées et accompagnées des mêmes paradoxes découlant des représentations coloniales de la femme du « Tiers-monde » et des rivalités entre Islam et Occident : d'un côté, le modèle féministe majoritaire occidental leur propose l'occidentalisation et le rejet de l'islam comme voie d'émancipation et, de l'autre, diverses branches de l'islam appellent à la méfiance face au féminisme occidental ou rejettent le féminisme en bloc. Et ce paradoxe pourrait être encore plus fort, car, transposées dans cet environnement, où elles sont membres de minorités culturelles ou religieuses, elles pourraient ressentir directement les contraintes et pressions des deux camps qui les réclament.

2.3.1 Femme du « Tiers-monde » en Occident : minorité à prendre en charge.

Plusieurs auteurs soutiennent que l'histoire coloniale continue de se dérouler en dehors de l'Amérique du Nord, certes, mais aussi à l'intérieur de ses frontières (Ahmed 1982; Bhabha 1994a; Hall 1996; Mohanty 1991 ; Spivak 1993 ; Khan 2002). Avec la mondialisation, la montée de l'islamisme (mais aussi plus récemment avec les événements du 11 septembre 2001), il est possible de retrouver en Occident une peur de l'expansion de l'Islam sur le territoire américain et européen (Esposito, 1999:96-97). S'ajoute donc à la rivalité la peur. Les musulmans doivent fonctionner dans une terre d'accueil qui est hostile à leur culture et leur religion (Jawad, 2003 : 14). Les représentations de la femme musulmane de la diaspora se calquent sur les représentations orientalistes nées dans le monde musulman, et, selon Mohanty (1991a), il est possible d'observer les effets de cette construction non seulement dans le « Tiers-monde » (Third-World), mais jusqu'en

Occident (First World), où plusieurs femmes musulmanes vivent. De vieilles images de la femme musulmane véhiculées à la fin du 18^{ième} siècle dans la « mission civilisatrice » de l'Occident participent à la construction des représentations contemporaines de la femme musulmane et, en attestant la supériorité des sociétés occidentales sur les sociétés musulmanes, suggèrent la nécessité de libérer la femme musulmane de l'islam. (Jawad, 2003) Le « Tiers-monde » serait donc davantage une situation socio-historique que géographique. (Mohanty, 1991a : 2).

En effet, dû à la réalité post-moderne de mixité culturelle et de mobilité décrite par Gupta et Ferguson (1991) - qui se traduit par une reterritorialisation d'un monde dans lequel les spécificités culturelles entre les territoires sont en baisse (Gupta et Ferguson, 1991. : 37), il ne serait plus possible, comme à l'ère industrielle, de diviser le monde aussi simplement qu'en territoires indépendants et culturellement homogènes, et d'y situer les individus. La domination liée à cette vision fragmentée du monde ne serait pas moins présente, s'étendrait. L'appellation de « Tiers-monde », donc, ainsi que les représentations et la domination qui s'y rattachent, s'appliqueraient autant aux immigrants, aux groupes culturels minoritaires des pays occidentaux, qu'aux habitants des pays dits du Tiers-monde :

once excluded from that privileged domain "our own society," "the other" is subtly nativized-placed in a separate frame of analysis and "spatially incarcerated" (Appadurai 1988) in that "other place" that is proper to an "other culture." (Gupta & Ferguson, 1991 : 43)

En Occident, le hijab devient un symbole de cet « autre lieu » et accroît la visibilité de cette part du « Tiers-monde » chez les femmes musulmanes. En raison de sa proximité géographique avec les États-Unis, le Canada aurait été particulièrement touché par la haine et la méfiance à l'égard des musulmans

et des femmes voilées, en raison de leur visibilité accrue par ce voile qui, depuis les événements du 11 septembre 2001, ravive une crainte latente. (Geadah, 2004)

« Veiling – to Western eyes, the most visible marker of the differentness and inferiority of Islamic societies – became the symbol now of both the oppression of women (or in the language of the day, Islam’s degradation of women) and the back-wardedness of Islam [...]”. (Ahmed, 1992:152)

Les femmes musulmanes en territoire occidental demeurent des « femmes du tiers-monde » à libérer. À travers des films populaires comme *Jamais sans ma fille* (*Not without my daughter*), films exploitant les thèmes de la fuite et de la libération comme indissociables, les stéréotypes du musulman barbare et de la musulmane aliénée deviennent, selon Terry (1983:325), un reflet de la réalité pour bien des occidentaux qu’elles côtoient. Tout comme à travers l’histoire coloniale entre Islam et Occident, le jeu de miroir continuera donc de se jouer sur la base de la condition des femmes même en territoire occidental. Et le voile deviendra un traceur, un axe de réflexion non négligeable dans la construction de ces frontières :

Depuis 1989, le foulard est perçu comme un objet social inadéquat, une source de risques et de maux, en tant qu’il est simultanément lu comme obstacle à l’intégration (du groupe d’appartenance et de l’individu)¹⁵, à l’émancipation (des femmes), au dialogue (entre musulmans et non-musulmans, entre voilées et non-voilées¹⁶, hommes et femmes), à l’autorité publique (entre agents et usagers). Enfin, il participe d’une forme de pixellisation du jeu des frontières dont il a fini par constituer l’un des maillons¹⁷. (Amiriaux, 2009 : 278)

¹⁵ « Le port du foulard « fragilise » le vivre-ensemble, à l’échelle du lycée (Chazal et Normand, 2007) ou de la nation (Ozouf, 2009). »

¹⁶ « À l’exception de quelques cas dans la littérature de témoignage (Bouzar et Kada, 2003 ; Lévy, 2004), ce que le foulard a de religieusement dérangeant vaut aussi pour les musulmans. »

¹⁷ « J’emprunte cette notion de frontière pixellisée, caractérisée par la juxtaposition de points de contrôle et de points de circulation, à Bigo et Guild, pour désigner les deux incarnations

À partir des années 80, l'islamisme dépassera les frontières des pays musulmans dans sa contestation de la modernité occidentale (Mian, 1997) et, face aux conditions d'émancipation présentées en Occident pour les femmes musulmanes, soit la fuite et la prise en charge, jailliront des diverses branches de l'islam, à divers degrés, des idées de complot occidental et se trouvera légitimé à leurs yeux le retour de la femme à la sphère domestique, afin qu'elle assure la cohésion de la communauté et la transmission des valeurs islamiques. (Kian-Thiébaud, 2004 :117) Ainsi, ces deux mêmes camps inscrits dans une vieille lutte géopolitique continueront de faire pression, en Occident, sur les femmes musulmanes dans la définition de ce qu'elles doivent être – ou ne pas être.

En ce sens, non pas par l'existence d'une réelle histoire coloniale entre le Québec et le monde musulman, mais par la persistance des rivalités mais aussi des catégories et des représentations construites dans le cadre de ces rivalités qui, elles, se sont développées dans l'histoire coloniale entre Islam et Occident, le contexte occidental d'engagement de notre répondante peut être qualifié de « post »-colonial. Et ces représentations de la femme musulmane viennent influencer la gestion de la diversité culturelle et religieuse que représente l'islam en territoire occidental, car, si ces représentations sont reprises et renforcées par le féminisme occidental majoritaire (Kabbani, 1992), elles contribueront aussi à mettre dos-à-dos, en sol occidental, respect de la diversité religieuse et droits des femmes.

idéal-typiques de la figure de l'étranger par les musulmanes voilées : celle de l'étranger non désiré, et celle du citoyen étrange que l'on rejette www.cjf.qc.ca/ve/bulletins/2008/Colloque_Migrations_internationales/Bigo_controle_frontieres_europeennes.ppt, consulté le 20 juin 2009. »

2.3.2 Minorité musulmane en Occident : diversité religieuse à encadrer.

En Occident, contrairement à leur pays d'origine, les femmes musulmanes issues de l'immigration se trouvent en terre d'« accueil », en position minoritaire quant à leur culture et leur religion. Ainsi, s'imbrique à la persistance de vieilles images et de stéréotypes coloniaux une intervention occidentale directe, une gestion de la diversité qu'elles représentent. Et, tout comme la « femme musulmane » fut co-construite et instrumentalisée dans la rivalité coloniale entre Islam/Occident, cette catégorie sera aussi instrumentalisée dans la gestion de la diversité culturelle et religieuse des démocraties occidentales modernes par une conception d'un islam qui surdétermine les consciences mais aussi par l'occultation de diverses réalités sociales - dans la vie, les pays et la religion - de cette catégorie de femmes.

les débats publics et politiques sur l'intégration des immigrants sont de plus en plus dominés par des arguments sur les dommages que l'accommodement des minorités causerait aux femmes migrantes, en particulier musulmanes. Alors que des enjeux comme le hijab, les mariages arrangés et les crimes d'honneur faisaient simultanément irruption dans les débats d'intérêt national des places publiques occidentales, on avait soin, sur le plan international, de mettre en scène les interventions militaires en Afghanistan comme des missions de sauvetage menées au nom de l'égalité de genre, en effaçant par le fait même des logiques géopolitiques et économiques, et l'héritage de la stratégie américaine de la Guerre froide (Abu-Lughod, 2002 ; Hirschkind et Mahmood, 2002). (Bilge, 2010b : 197)

En Occident, il existe des tensions entre le multiculturalisme, que nous concevons ici à la manière de Iris Marion Young, c'est-à-dire basé sur une égalité substantielle, sur une reconnaissance de la diversité et donc sur un traitement différencié des groupes culturels pour pallier des inégalités historiques (Alexander, 2001 : 239), donc des tensions entre les nouveaux droits accordés à ces différentes cultures et les droits des femmes. Cette

opposition entre multiculturalisme et féminisme, vus comme incompatibles, serait, selon Sirma Bilge, une opposition « doxique » (Bilge : 2006), une représentation du groupe culturel majoritaire transformée en point de vue universel, et serait d'ailleurs mobilisée pour justifier divers refus d'accommodement dans la sphère publique sous prétexte que ces groupes culturels minoritaires opprresseraient les femmes. Au Québec, le féminisme d'État soutient d'ailleurs que dans la reconnaissance et la gestion de la diversité culturelle, la liberté de religion ne doit être assurée que dans la mesure où est respecté le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes :

le Conseil va maintenant démontrer comment l'une de ces valeurs – le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes – doit être comprise comme conditionnant, sur le plan juridique, l'interprétation des autres libertés et des autres droits garantis dans les chartes, principalement la liberté de religion¹²

Cette forme de gestion de la diversité, qui donne préséance au principe de l'égalité des sexes, principe inspiré des Droits de l'Homme, soulève plusieurs questions. Les principes qui la sous-tendent, en plus d'être eurocentriques, serviraient, selon Spivak (2005b : 131-132), d'alibi pour diverses interventions politiques, économiques, militaires, et mèneraient à un certain darwinisme social, car l'idée des droits humains porterait aussi en elle l'idée que ceux qui ont « raison », c'est-à-dire ceux qui portent la bannière des droits humains, devraient redresser des « torts », corriger certains peuples en faisant respecter ces droits dits universels et supérieurs. En ce sens, toujours selon Spivak, les droits humains se nourriraient des inégalités et d'un ordre social hiérarchique. Giseraient donc, sous cette apparente universalité, des idéaux socialement construits par le majoritaire et

¹² Conseil du Statut de la Femme, Avis : Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse, Septembre 2007, p. 63.

qui serviraient divers systèmes de domination. Mais, contrairement à l'État colonial, selon Mohanty, le régime genré et racialisé des États capitalistes modernes opérerait à travers un discours soi-disant « sans marque » de citoyenneté et de droits individuels, incorporant portant la hiérarchie masculine et occidentale en mettant de l'avant les thèmes de la rationalité, du calcul et de l'ordre. (Mohanty, 1991a :21-22)

En plus de constituer une minorité numérique, les musulmans en Occident sont donc minorisés, dans un ordre social hiérarchique, par ce même mécanisme supposé assurer leur intégration et les femmes musulmanes continuent d'y représenter un enjeu civilisationnel, une condition à l'intégration des musulmans en Occident, mais aussi de l'Islam dans la modernité (Taboada-Leonetti, 2004 : 8)

Dans les démocraties modernes multiculturelles, le statut de la femme représente le point le plus sensible de la gestion politique de la diversité culturelle [...] réactive la contradiction jamais résolue entre deux des valeurs de base des démocraties : la liberté [de religion] et l'égalité [des sexes] (Taboada-Leonetti, 2004 : 14)

La situation post-migratoire de cette minorité musulmane est donc interreliée avec le contexte « post »-colonial exposé plus haut, car interviennent dans la gestion de cette minorité en sol occidental des images teintées de l'histoire coloniale entre Islam et Occident. L'opposition Islam/Occident y est réaffirmée, le multiculturalisme n'arrivant pas à concilier ces deux identités construites comme mutuellement exclusives. Comme l'expose Sirma Bilge, l'Islam demeurerait l'« extérieur constitutif » de l'identité occidentale :

Sur la scène géopolitique contemporaine, parmi les frontières qui sont constitutives de la modernité occidentale libérale/laïque, la plus claire,

c'est-à-dire la moins ambiguë, est sans doute celle qui démarque l'altérité musulmane (Alba, 2005; Zolberg et Long, 1999; Korteweg et Yurdakul, 2009), laquelle, en fait, est produite par cet acte même de dichotomisation⁴. En ce sens, on peut considérer l'islam comme l'«extérieur constitutif⁵» qui fournit une unité contingente à l'identité et aux valeurs européennes/occidentales (Yegenoglu, 2006 : 248). (Bilge, 2010b : 199)

En effet, si le multiculturalisme constitue un bond en avant dans la reconnaissance et la validation des différences, cette emphase mise sur la différence renforce aussi la centralité de la norme « blanche », renforce la frontière qui existe entre les groupes et n'arrive donc pas à contester la fixité de certaines notions tel l'Orientalisme, l'Islam, car il encourage le repli sur soi, le communautarisme (Khan, 2002). Le paradigme multiculturel même supposant l'existence de communautés statiques et homogènes (Rattansi 1992), le Québec adopta un modèle de reconnaissance se voulant être une réponse, une solution à ce communautarisme : l'interculturalisme. Mais, à l'image du multiculturalisme canadien, l'interculturalisme québécois engendrerait lui aussi ces effets pervers :

En effet, le modèle de reconnaissance adopté jusqu'ici par le Québec est essentiellement axé sur la reconnaissance des groupes (femmes, autochtones, communautés culturelles ou minorités visibles, personnes handicapées, etc.) pour permettre l'adaptation institutionnelle à la diversité (programme d'équité en emploi, adaptation des services, etc.). Ces politiques publiques visant la justice sociale ont pour effets pervers de favoriser le cloisonnement et l'objectivation des groupes sociaux, d'encourager l'ethnisation des rapports entre l'État et les minorités, de contribuer à la judiciarisation des revendications minoritaires aux dépens du politique. Globalement, ce mode de prise en compte de la diversité multiplie donc, dans l'espace public, les dichotomies binaires forcément réductrices : Québécois et communautés culturelles, Québécois et

⁴ « Voir l'analyse pionnière de Saïd sur le discours de l'Orientalisme qui a construit « l'Orient politiquement, sociologiquement, militairement, idéologiquement, scientifiquement et imaginativement » (1978:3) et en a fait l'antithèse de l'Occident Éclairé. »

⁵ « Yegenoglu s'appuie ici sur Derrida et Mouffe et Laclau. »

« minorités visibles », Nous et les autres, nation et communautés, universel et particulier, etc. (Labelle et Marhraoui, 2005 : 129)

Dans ces modes de gestion de la diversité, selon Khan (2002), les conditions matérielles auxquelles font face les individus sont réduites à un ou deux symboles d'oppression. Dans le cas qui nous occupe, elle souligne que l'islam est vu comme seul responsable des problèmes qui pèsent sur les femmes musulmanes, sans considération pour le racisme qu'elles peuvent subir ou pour des facteurs tels le niveau de scolarité, le statut socio-économique, etc. Au sein des tensions existant entre le multiculturalisme ou l'interculturalisme et le féminisme, dans l'opposition entre diversité culturelle ou religieuse et égalité des sexes, « cette dernière, à qui on fait incarner les «valeurs occidentales», acquiert la primauté. Dans ces conditions, les minorités sont marquées du trait de la spécificité/culture, alors que la majorité reste non marquée/universelle » (Bilge, 2010b : 202). Selon cette logique, le multiculturalisme et l'interculturalisme ne peuvent que participer à la non reconnaissance de la diversité des positions féministes au sein de ces communautés, ne laissant paraître que la position majoritaire de ces féminismes, tout comme il ne peut qu'occulter la possibilité d'un engagement progressif de l'intérieur d'une religion (Khan, 2002).

Considérant que les femmes musulmanes en territoire occidental font face à un contexte à la fois « post »-colonial et post-migratoire, dans le sens où elles représentent une minorité à encadrer mais aussi à « libérer » et que s'ajoute à la gestion de la minorité « muette » qu'elles semblent devenir en Occident une pression réactionnaire de la part de l'Islam moderne, il est pertinent de se demander ce que signifie être féministe pour ces femmes en Occident. Comme le rappelle Geadah, dans un tel contexte, le dilemme serait plus présent, plus intense que jamais pour les musulmanes puisque la

volonté de se dissocier de l'intégrisme rigide et de s'y opposer tout en combattant l'islamophobie ambiante se ferait plus pressante. (Geadah, 2004 : 229-230) Dans ce contexte, nous verrons que si un engagement politique sur ces deux fronts peut être vu comme nécessaire, il est toutefois paradoxalement difficilement envisageable.

2.3.3 Être féministe et musulmane en Occident

Comme nous l'avons exposé, le fait d'être, pour une musulmane, une féministe dans l'Occident que nous connaissons aujourd'hui, n'élimine ni la rigidité d'un certain islam, ni celle d'un Orientalisme toujours actuel et leur position minoritaire ne fait qu'accentuer ces pressions vers une définition de « la femme musulmane ». De ces deux camps, Islam et Occident, naîtront deux types de « féminismes acceptables ». Nous verrons que ces deux types de féminisme proposés voire permis dans ce contexte de rivalité sont aussi réducteurs que les idéologies qui les supportent et nous croyons qu'ils ne permettent pas un engagement politique à l'image de ces femmes diversifiées. Dans un sens ou dans l'autre, nous verrons que leur engagement continue d'être remis en question et d'être porteur de paradoxes, les nuances et les rapprochements n'ayant pas leur place dans ce contexte où Islam et Occident continuent de réaffirmer leurs différences pour justifier leur place dans la géopolitique mondiale.

Deux postures se distinguent quant à ce que devrait être la modernisation, deux postures qui balisent l'engagement des féministes musulmanes. Une de ces postures atteste que les musulmans doivent rattraper leur retard et adopter le modèle de modernité occidentale (liberté d'expression, égalité entre les sexes, démocratie, sécularisation des institutions). Le fait que ces valeurs soient occidentales importe peu,

puisqu'elles sont, selon cette logique, indispensables au progrès, profitables à tous et à portée universelle. Cette posture universaliste propose donc de moderniser l'islam en ces termes (Shayegan, 2001). L'autre posture propose plutôt d'islamiser la modernité, ces valeurs dites universelles étant, selon cette logique, un produit de l'universalisme hégémonique occidental qui, tout en s'imposant, masque ce rapport de domination, cette hiérarchisation des valeurs qui invalide du même coup toute proposition alternative. Il faudrait donc porter un regard critique sur ces valeurs héritées des Lumières et envisager la possibilité d'un autre modèle, teinté, enrichi de ce que l'islam peut apporter (Kilani, 2001). De ces deux postures se dégagent deux types de féminisme possibles pour les femmes musulmanes : le féminisme laïque pour la posture universaliste et le « féminisme » islamique, lorsqu'il est question d'islamiser la modernité.

Dans les deux cas, il y a le même rejet de la condition actuelle, à plusieurs égards archaïque, de la femme, le premier au nom d'une religion idéalisée et débarrassée de ses connotations patriarcales et réactionnaires, et le second au nom des droits universels de l'homme et de la femme (Kilani, 2004 :102)

Et, dans les deux cas, l'engagement politique de ces femmes sera balisé voire limité par ces droits universels et par cette religion qui devait leur servir de bannière, à la fois de l'extérieur, contraint dans un jeu de miroir, mais aussi de l'intérieur. De ces contraintes naissent des paradoxes politiques occultant divers enjeux et réalités.

Féminisme « religieux »

Les femmes musulmanes qui croient que la modernité ne doit pas obligatoirement passer par une « sortie de la religion », selon les termes de

Gauchet (1985), comme cela a été le cas en Occident, et qui croient que ce mouvement ne doit pas être universalisé et projeté sur leurs sociétés peuvent opter pour un féminisme « religieux ». C'est donc à travers une lecture « féministe » du Coran qu'elles entendent faire respecter leurs droits, démontrer que leur infériorisation ne découle pas d'une volonté divine, mais d'un choix politique, d'une instrumentalisation de la religion dans une visée sexiste et patriarcale (Kian-Thiébaud, 2004 :114). Le mouvement islamiste, pour celles qui souhaitent demeurer fidèles à leur foi tout en accédant à un statut positif, aurait réellement des arguments pour plaire (Kilani, 2004 : 101). Il offre aux femmes des places de choix au sein du mouvement, où elles peuvent promouvoir la cause au près des institutions et s'affirmer sur la sphère publique (Khan, 1995 : 26). Kian-Thiébaud (2004) soutient que les mouvements islamistes sont susceptibles d'attirer les femmes qui valorisent la centralité du rôle de la femme dans la famille et qui rejettent l'individualisme, qui serait une conséquence de l'influence socioculturelle occidentale. Ce rôle au sein de la famille semble être, pour ces femmes, d'autant plus important qu'une crise sociale, découlant de l'influence socioculturelle occidentale et reliée à l'absence de valeurs spirituelles, peut être entravée, selon elles, par la maternité et la transmission des valeurs islamiques (Nachtwey and Tessler, 1999 : 49). Ces femmes seraient donc attirées par des « aspirations individualistes et une logique communautaire » pour reprendre les termes de Kian-Thiébaud (2004 : 114). Elles aspirent à une vie active et autonome et portent le voile pour prendre place dans la sphère publique en participant au mouvement islamiste (Badran, 1994).

Cependant, les aspirations de ces femmes peuvent être freinées par leurs « frères », qui voient dans leur émancipation l'influence d'un Occident décadent qui ébranle la structure familiale et, de ce fait, les principes mêmes

de l'islam. Selon Kian-Thiébaud, la perspective culturaliste essentialiste est responsable chez certains de leurs « frères » de la croyance voulant que, la démocratie n'étant pas dans le Coran, toute tentative de démocratisation contribue à l'affaiblissement de la communauté musulmane. De ce point de vue, le retour exclusif de la femme à la sphère domestique est vu comme légitimé, devant assurer la cohésion de la communauté et la transmission des valeurs islamiques (*ibid.*:117). Malgré leur volonté de s'engager dans un féminisme qui demeure religieux, donc, ces femmes peuvent voir leur légitimité questionnée par la communauté même qu'elles souhaitent représenter et défendre. Dû au jeu de miroir entre Islam et Occident qui se déroule en territoire occidental comme ailleurs, les féministes musulmanes qui opteront pour une lecture « féministe » du Coran peuvent aussi, malgré leur désir de réinterprétation et de renouveau religieux, voir leur discours politiquement freiné ou orienté dans un sens conservateur :

While Muslim women may think that some of the interpretations that are being promulgated by their co-religionists in America are too restrictive, exceeding what is preached in the Arab world, they are very reluctant to attack such conservatism, for fear that it will provide ammunition for those ready to attack Islam and Muslims. [...] Women who are not espousing a fairly conservative interpretation of Islam generally express themselves with care for fear of provoking a hostile response from within the community. (Haddad and Smith, 2003 : 58)

Si elles dénoncent les injustices commises envers les femmes au nom de l'islam, elles sont accusées de renforcer le racisme envers les musulmans et d'affaiblir la communauté. Certaines préfèrent donc mettre l'accent sur les points positifs de l'islam, en faire l'apologie, mais, ce faisant, elles laissent dans l'ombre la question de la condition parfois négative des femmes musulmanes. (Geadah, 2004 : 210-211)

Elles devront aussi chercher à légitimer leur discours malgré une faible crédibilité politique, la persistance des images de la femme du « Tiers-monde » aliénée devant être représentée ne permettant pas aux femmes musulmanes de définir leur propre oppression, leur propre voie d'émancipation. La participation des femmes musulmanes au mouvement islamiste est perçue comme suspecte et demeure questionnée en ces termes : Pourquoi ces femmes supporteraient un mouvement qui va à l'encontre de leurs intérêts, alors qu'elles possèdent maintenant diverses possibilités d'émancipation? Mahmood (2005) nous invite à questionner l'affirmation sous-jacente à cette question et voulant que les femmes « devraient » intrinsèquement s'opposer aux idées, valeurs et prescriptions du mouvement islamiste :

Yet, one may ask, is such an assumption valid? What is the history by which we have come to assume its truth? What kind of a political imagination would lead one to think this manner? More importantly, if we discard such an assumption, what other analytical tools might be available to ask a different set of questions about women's participation in the Islamist movement? (Mahmood, 2005 : 2)

Cette affirmation, ce type de questionnement sur la participation des femmes à un féminisme religieux affecte leur crédibilité : seules celles qui opteront pour un féminisme occidental - laïque, universaliste – jouiront d'une crédibilité politique, dans un contexte où multiculturalisme (islam) et féminisme sont vus comme antagonistes.

Only Western-inspired feminist movements in Muslim countries have been regarded as credible in Europe while little credibility is extended to other means of breaking away from the traditional order, such as used by Islamist women (Munoz, 1999:13).

Bref, être féministe de confession musulmane et s'engager dans ce sens signifie pour ces femmes être remises en question, de l'intérieur, pour être féministe et, de l'extérieur, pour être musulmane.

Féminisme laïque

Celles qui optent pour un féminisme laïque, la « sortie du religieux » étant pour elles seule garante d'une modernité qui ferait place aux femmes, s'opposent au courant islamiste et à toute place faite à l'islam dans la sphère publique des démocraties occidentales. Si l'islam représente pour elles un recul au niveau des droits des femmes, elles revendiquent la séparation du religieux et du politique, du privé et du public pour que soient appliquées des lois égalitaires basées sur les droits humains universels en une sphère publique uniforme¹³. Elles croient, comme les féministes universalistes occidentales, que le féminisme ne peut être mené que par une égalité formelle, c'est-à-dire un traitement identique pour tous, sans considération pour les particularités collectives – potentiellement nocives pour les femmes. Leur discours est à l'image du féminisme universaliste de Susan Okin (*Is Multiculturalism Bad for Women ?*).

It is by no means clear, then, from a feminist point of view, that minority group rights are "part of the solution." They may well exacerbate the problem. [...] the female members of the culture [...] *may* be much better off if the culture into which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrated into the less sexist surrounding culture) or, preferably, to be encouraged to alter itself so as to reinforce the equality of women—at least to the degree to which this is upheld in the majority culture. [...] Thus it is clear that many instances of private sphere discrimination against women on cultural grounds are

¹³ Rappelons les critiques de Spivak (2005b) et de Mohanty (1991a) envers les Droits de l'Homme et l'universalisme, qui seraient inspirés du groupe culturel majoritaire et se nourriraient d'un système hiérarchique.

never likely to emerge in public, where courts can enforce their rights and political theorists can label such practices as illiberal and therefore unjustified violations of women's physical or mental integrity. Establishing group rights to enable some minority cultures to preserve themselves may not be in the best interests of the girls and women of the culture, even if it benefits the men. (Okin, 1997 : 22-23)

En endossant ainsi les principes et enjeux du féminisme universaliste de leur société d'accueil, les féministes laïques issues de cultures musulmanes pourront, contrairement à leurs consocurs islamistes, être prises au sérieux et leur agentivité sera donc reconnue : « Some have found that the easiest way to “belong” to be taken seriously by non-Muslim colleagues, is to join with western sisters in providing a critique of Islam by western standards and through the lens of western academic presuppositions» (Haddad and Smith, 2003 : 58). Ce faisant, si leur affiliation à un féminisme universaliste occidental-centré peut sembler un avantage politique, elles devront faire face à leurs « frères » et à leurs « sœurs » qui les accusent de renforcer l'impérialisme culturel de l'Occident (Geadah, 2004 : 224-225).

Enjeux identitaires et politiques

En territoire occidental, dans un contexte à la fois post-migratoire et « post »-colonial, les femmes musulmanes peuvent donc réagir de différentes façons en terme d'affiliation aux divers groupes qui les réclament : elles peuvent « capituler », pour reprendre les termes d'Haddad et Smith (2003 :57), reléguer leur identité islamique à la sphère privée, voire l'ignorer et la contester pour accéder à une position sociale et une appartenance valorisées ou, à l'inverse, s'afficher et professer leur islam en embrassant le discours dominant, le rendant visible dans une contestation de l'occidentalisation, mais celles qui ne choisiront ni l'une ni l'autre de ces

options et qui opteront pour des entre-deux dans un appel à la modération et au dialogue n'auront pas la tâche facile (Haddad and Smith, 2003).

Comme le soutient Khan (2002), d'un côté, les féministes musulmanes qui souhaitent lutter contre l'islamophobie ambiante et revendiquer la liberté de religion peuvent se sentir obligées d'adopter une vision apologique de l'islam et, ainsi, occulter la question des femmes en Islam. De l'autre, celles qui désirent faire valoir le principe d'égalité des sexes se voient obligées d'adopter une posture universaliste qui occulte les discriminations faites envers l'Islam. Il est possible d'avancer, selon Khan (2002) que ces femmes se voient dans l'obligation de prioriser un seul axe de domination, soit combattre les inégalités entre les sexes, soit lutter pour le respect de la diversité culturelle et religieuse. Delphy (2005), exprime ainsi les termes de ce choix balisé : ces femmes seraient invitées à choisir entre « racisme » et « sexisme », alors que, de par leur sexe et leur ethnicité, elles doivent faire face à deux axes de domination en interrelation (Zine, 2006), l'Orientalisme et l'Occidentalisme étant des discours genrés où se trouve instrumentalisée la catégorie « femme ».

Les deux féminismes, que nous venons d'exposer de manière forcément un peu schématique, et qui sont « permis » dans ce contexte occultent donc la diversité des enjeux et des réalités sociales des femmes musulmanes. Leurs discours semblent demeurer figés par des idéologies dominantes rivales. Pourtant, les féministes musulmanes ne constituent pas un groupe homogène, pas plus qu'elles ne se divisent en deux camps homogènes et opposés : différents bagages, différentes associations politiques les distinguent les unes des autres et jouent un rôle sur divers plans dans leur vie (Brah, 1992), malgré les discours orientalistes et occidentalistes qui continuent de teinter le débat entre universalisme et islam, cherchant à les

cantonner dans la catégorie homogène de « femme musulmane ». Khan (2002) soutient qu'il est possible de déconstruire ces discours, ces représentations et de relever l'hybridité de la vie de ces femmes en contexte post-migratoire, la migration étant un contexte particulier où la subjectivité devient « une interaction de possibilités où les positionnalités ne sont que multiples, en constante mouvance » (Lavie et Swedenburg, 1996 : 3 - traduit de l'anglais). Voilà ce que nous cherchions à relever, ce pont entre l'identitaire et le politique, cette subjectivité qui dépasse l'identitaire et où le politique n'a pas à être contraint ou figé.

Les féministes musulmanes en Occident qui entretiennent une vision plus nuancée du débat et qui souhaitent agir à la fois sur le racisme qui pèse sur leurs communautés et sur le sexisme en Islam comme dans leur société d'accueil doivent gérer un paradoxe qui dépasse en effet le domaine politique : elles sont face à un choix impossible entre deux facettes de leur identité, leur identité de « femme » et de « musulmane ». Haddad et Smith (2003 : 55) posent la question : “Which is the primary identity, or how can one identity be underscored without doing injustice to another?” Nous posons aussi cette question. L'existence d'une identité primaire orienterait-elle l'affiliation politique d'une féministe musulmane dans un sens ou dans l'autre?

Rappelons que l'approche intersectionnelle, que nous endossons ici, est justement née en réaction aux tendances réductrices des divers mouvements sociaux postulant l'existence d'un seul axe fondamental de domination (Stasiulis, 1999 : 347), les conséquences de cette tendance étant non négligeables :

The tendency to construct national, ethnic, and religious identities in restrictive terms has increased, in an era of global restructuring, geopolitical imbalance, and new right ideological attacks on citizenship rights and benefits » (Stasiulis, 1997 : 203).

Au sein du mouvement féministe, les courants post-modernistes et post-structuralistes ont entraîné la déconstruction des théories dominantes pour faire place à la diversité. On cherchait à contrer l'essentialisme et à déconstruire la catégorie femme, prétendument homogène, pour laisser émerger cette diversité de l'expérience, l'expérience du genre étant modulée par divers systèmes d'oppression qui agissent simultanément. Mais, nous l'avons vu, cette préoccupation, qui met l'accent sur les différences de l'expérience en tant que femme, met en péril le projet féministe universaliste en soi puisqu'elle remet en question l'idée d'une oppression et d'une émancipation commune. L'accent sur la diversité représente donc un problème au niveau politique - et c'est aussi ce qui peut expliquer le peu de place fait à d'autres axes de domination dans la lutte - mais une richesse au niveau sociologique. (Barot, Bradley, Fenton, 1999 : 14)

Pour répondre à notre question, donc, nous croyons qu'il n'existe pas une identité primaire unique, comme il semble paraître au niveau politique, mais bien un ensemble d'identités en interaction chez un même individu et que ces identités peuvent être priorisées conjointement ou séparément à un moment ou à un autre, dans un sens ou dans l'autre. Nous chercherons justement ce processus où les identités s'entrechoquent pour la reconnaissance et la légitimité.

Conclusion

À travers un cas unique, le cas de Salwa, il sera possible de répondre à diverses questions, relever ce processus identitaire que l'analyse du discours politique risquerait d'occulter – dans un contexte où les identités sont instrumentalisées et divisées en blocs - et qu'une analyse comparative risquerait d'estomper – dans une recatégorisation des catégories à déconstruire :

- Existe-t-il en permanence une interrelation des identités qui doit s'exprimer ?
- Comment s'exprime – ou ne s'exprime pas – cette interrelation selon la question mise de l'avant ?
- Qu'est-ce qui motive ou contraint ces interrelations et leur absence ?

Nous chercherons donc à savoir, à travers l'analyse de la gestion identitaire des tensions politiques de Salwa, si les identités sont mobilisées, revendiquées et critiquées de façon unifiée (« femme musulmane » ou « féministe musulmane » ou « musulmane occidentale », etc.) ou fragmentée (« femme » ou « de culture musulmane » ou « en Occident », etc.) et de quelle manière notre répondante se positionnera, par le biais de ces catégories isolées ou combinées, face au climat politique dans lequel et sur lequel elle s'exprime.

Chapitre 3. Cadre d'analyse

Pour répondre à nos questions, nous avons fait appel à divers auteurs, divers concepts qui se recouvrent et se complètent en un cadre d'analyse original, à la mesure de son objet complexe. En combinant la logique du *paradoxe* de Watzlawick, *l'hybridité dans un tiers-espace* de Bhabha et la *théorie de l'identité sociale* de Tajfel, nous espérons prendre en compte tant les structures, relations et catégories sociales que les représentations et cognitions qui interagissent dans la gestion identitaire et politique de Salwa. Les trois différentes théories retenues seront d'abord présentées individuellement, afin de familiariser le lecteur avec les outils qui seront notre cadre d'analyse. Nous présenterons d'abord le concept à l'origine de nos questionnements, le *paradoxe*, pour ensuite présenter à l'aide de *l'hybridité dans un tiers-espace* ce qui peut expliquer ce paradoxe et ce qu'il engendre, et, enfin, nous présenterons la théorie de l'identité sociale qui nous a permis de saisir le processus de gestion identitaire et politique de ces paradoxes, de cette hybridité. Les concepts seront définis puis opérationnalisés pour le lecteur à la fin de chaque sous-section. Nous démontrerons par la suite l'imbrication et la complémentarité de ces auteurs et théories.

3.1 Paradoxe

Nous avons vu qu'en Occident, les féministes musulmanes qui souhaitent, dans le sens d'une cohérence identitaire, en raison de leur sexe et de leur ethnicité, s'engager politiquement sur deux fronts, lutter à la fois pour l'égalité des sexes et la liberté religieuse, peuvent se voir obligées de choisir un axe de domination spécifique et ainsi une identité dominante au plan politique. Seulement, une telle pression à choisir un camp - entre

féminisme et multiculturalisme - ne peut que placer ces femmes « entre l'arbre et l'écorce » (Bilge, 2006 : 7), les placer au cœur d'un « paradoxe » politique mais aussi identitaire, puisque, malgré une position politique bien campée, en plus de leurs propres négociations identitaires, le camp adverse viendra à son tour remettre le « choix » de ces femmes en question. Ce sont les effets du paradoxe ou de la double-contrainte, tel que conceptualisé par Watzlawick : « The recipient of the message [...] cannot not react to the message, but neither can he react to it appropriately (nonparadoxically), for the message itself is paradoxical. » (Watzlawick et al, 1967 : 202)

Voyons donc, à travers les concepts de Watzlawick, ce qu'implique le paradoxe et ce qu'il permet, mais aussi et surtout comment il peut être résolu. Le *paradoxe* de Watzlawick permet une prise en compte individuelle d'un contexte plus large, d'une relation qui peut être qualifiée de *complémentaire* au sens où un déni de l'identité « basse » peut être fait par celui qui occupe la position « haute » dans la relation, où l'identité « basse » peut être utilisée pour compléter l'identité « haute » et où toutes les identités ne peuvent donc pas s'exprimer (*Ibid.*).

Si un paradoxe logique est une contradiction qui suit une déduction correcte à partir de prémisses correctes, le paradoxe pragmatique, lui, est d'ordre pratique. Il émerge dans l'interaction et est constitué d'injonctions paradoxales (Watzlawick et al, 1967 : 188-190). Une des particularités du paradoxe pragmatique est la prohibition de toute *métacommunication*, de tout discours sur ce discours : une des règles du jeu est qu'on ne peut s'exprimer sur ces règles de jeu et encore moins les changer. Ainsi, il n'est pas possible, dans cette interaction, de sortir de ce cadre, de dissoudre le paradoxe en le commentant (Watzlawick et al, 1967 : 195). Le discours des féministes

musulmanes qui lancent un appel à la modération, à la médiation sera toujours discrédité, dans un sens ou dans l'autre, le libre choix ne leur étant pas reconnu en dehors de la définition de la femme musulmane mise de l'avant : elles seront soit, pour l'Occident, les victimes muettes d'une religion et des hommes qui la portent, soit, pour une certaine branche de l'islam, les victimes d'une occidentalisation imposée.

Pourtant, la *double contrainte*, si elle peut paraître en ces termes sans issue, peut aussi être considérée comme un passage obligé vers le changement par la gestion des paradoxes. (Winkin, 1988, 209) Il est donc possible de dissoudre le paradoxe. En effet, le paradoxe serait d'abord une illusion, l'illusion du choix impossible (Watzlawick, 1967). Pour dissoudre cette illusion, Watzlawick propose l'adoption du *paradigme constructiviste*, visant à relativiser cette « réalité » qui doit être perçue comme construite :

Mais pour changer ses prémisses du troisième degré, pour devenir conscient du schème des séquences de son propre comportement et du milieu où l'on évolue, il faut pouvoir dominer la situation en se plaçant au niveau immédiatement supérieur [...] (Watzlawick, 1972 : 271)

Il faudrait donc opérer un « *recadrage* », « [c]ar, comme il doit être plus qu'évident désormais, rien à l'intérieur d'un cadre ne permet de formuler quelque chose, ou même de poser des questions, sur ce cadre » (Watzlawick, 1972 : 276), contextualiser le contenu ainsi que la relation à l'origine du problème. Ce recadrage, qui questionne le processus de structuration des interactions, doit permettre au sujet visé par le paradoxe de *métacommuniquer*, de communiquer non pas sur le contenu, mais sur la relation. Ce n'est qu'ainsi que pourront être changées par ce même sujet les règles du système, les règles du « jeu sans fin » (Watzlawick, 1972).

Notre répondante pourrait donc, selon cette perspective constructiviste, dissoudre l'apparente incompatibilité entre les deux pôles de son identité en jeu en démontrant le caractère construit de ces catégories, en retournant à la source de la relation qui a fait naître ces catégories, soit le contexte colonial, « post »-colonial et post-migratoire discuté au chapitre précédent. Ainsi pourrait émerger de ce recadrage et de cette métacommunication, de ce questionnement de la relation complémentaire – subordonnée - en jeu, une base nouvelle de communication susceptible de permettre la cohabitation d'identités diverses et non plus incompatibles.

Un des résultats de la pensée causale primitive est que, malgré les preuves qu'en donne l'histoire, les visionnaires et idéologues sont incapables de concevoir l'énantiodromie¹⁴ dont chaque manifestation les surprend donc tout à fait. (Watzlawick, 1988 : 262).

Malgré la rigidité des idéologies orientaliste et occidentaliste, donc, la fixité d'oppositions telles que Occident/Islam, femmes occidentale/femme musulmane et musulmane/féministe ne pourrait plus être assurée et le revirement de « réalité » généré par la course des contraires ferait place à l'inattendu.

Il faudra chercher dans le discours de Salwa les différents paradoxes identitaires et politiques en jeu et identifier quelles sont les relations complémentaires à l'origine de ces paradoxes et quels recadrages et métacommunications, s'il y a, permettent, dans le sens du paradigme constructiviste, de relever le caractère construit de la relation inégalitaire et ainsi dissoudre l'apparente impossibilité du choix.

¹⁴ L'énantiodromie décrit l'effet d'un revirement d'une réalité issu de la course des contraires et où l'auteur de l'action posée obtient l'opposé de ce qu'il cherchait à créer.

Présentation schématique des concepts retenus et opérationnalisation :

- La rivalité Islam/Occident et féminisme laïque/féminisme islamique constitue une relation complémentaire ;

Relation complémentaire : relation où le sujet qui occupe la position « basse », minoritaire (ex : Islam, féminisme islamique) voit son identité subordonnée au majoritaire, qui occupe la position « haute » (ex : Occident, féminisme laïque). L'identité « basse » sert à compléter l'identité haute (ex : dans notre jeu de miroir qu'est l'Orientalisme) et ne peut s'exprimer (ex : absence de crédibilité politique).

- De par son désir de s'engager politiquement dans un féminisme selon les deux pôles de son identité (femme et musulmane), dans un contexte où, du point de vue occidental, multiculturalisme et féminisme sont vus comme incompatibles et où, du point de vue d'un « nouvel Islam » en contexte « post »-colonial, féminisme et islam sont aussi représentés comme incompatibles, Salwa peut devoir faire face à un paradoxe, une double contrainte ;

Paradoxe ou double contrainte : situation où l'individu est face à un choix impossible (ex : choix d'un engagement politique entre sexisme et racisme), où une réponse correcte est impossible (ex : remise en question de la crédibilité : selon la lutte priorisée, demeurer soit la victime muette d'une religion et des hommes qui la portent soit la victime d'une occidentalisation imposée).

- Salwa pourrait dissoudre le paradoxe par un recadrage et une métacommunication ;

Métacommunication : communication portant sur la communication. Contrairement à la communication qui est de l'ordre du contenu, la métacommunication porte sur le cadre de la communication (le contexte post-migratoire et « post »-colonial), sur la relation de communication (la relation complémentaire Islam/Occident, féminisme laïque/féminisme islamique).

Recadrage : s'élever au-dessus de la relation d'échange pour questionner le système qui structure les interactions, faire apparaître le caractère construit de cette structure.

3. 2 Hybridité dans un tiers-espace

Dans *Aversion and Desire : Negotiating Muslim Female Identity in the Diaspora*, Shanaz Khan (2002) reprend le concept de Homi Bhabha, un des penseurs clés des études post-coloniales, l'« hybridité dans un tiers-espace » (hybridized subjectivity in the third space) (Bhabha, 1990) pour analyser les négociations identitaires des femmes musulmanes en territoire occidental. Selon elle, et nous le croyons aussi, ce concept fournit les outils pour comprendre comment les individus négocient au quotidien les demandes contradictoires et les polarités de leurs vies. Cette agentivité dynamique aux formes contradictoires fait donc appel au concept d'hybridité de Bhabha : elle se manifeste lorsque des polarités dialectiques exigent simultanément l'allégeance d'un individu. Ces polarités dialectiques ne sont pas sans

rappeler les tensions induites par le paradoxe de Watzlawick.. L'hybridité et le paradoxe se rejoignent donc en ce qu'ils font pression sur les acteurs et entraînent une gestion particulière d'identités, de discours perçus et/ou construits comme ne pouvant aller de pair. Si la logique du paradoxe de Watzlawick nous fournit une explication plus mécanique de la gestion de ces tensions, les concepts de Bhabha permettent de contextualiser ces tensions dans une logique coloniale et post-coloniale et d'en identifier les discours et les effets.

Dans cet espace de négociation qu'est le tiers-espace, qui ne peut être garant d'un idéal de pureté culturelle, les sujets habitent un entre-deux, une « in-between reality », marqué, pour reprendre les termes de Khan, par une fluidité des frontières psychiques, culturelles et territoriales. (Khan, 2002 : 2) En effet, l'identité musulmane est hétérogène et changeante, ne correspond pas aux limites prédéterminées que les islamistes ou les orientalistes cherchent à lui apposer. La notion d'Homi Bhabha, celle d'« hybridisation dans le tiers espace » (hybridisation in the third space) appuie cette déconstruction de la pensée binaire et dichotomique :

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

Ces discours – orientaliste et islamiste - interagissent et encadrent, dans leurs négociations politiques, l'espace de parole des féministes musulmanes, leur agentivité et déterminent leurs stratégies de résistances et ne laissent pas paraître cette hybridité, ces possibilités alternatives, la théorie du choc des

civilisations étant en trame de fond du débat et de ses dichotomies. Il en serait pourtant autrement au niveau de leurs négociations quotidiennes, où elles créent un espace supplémentaire de dialogue interne, un troisième espace (Khan, 2002 : 22), où les diverses influences, les différents discours (l'Orientalisme colonial et néo-colonial, le discours religieux et laïciste, le multiculturalisme, le discours académique et le discours féministe) interagissent, se rencontrent, s'affrontent. Ces pressions parfois contradictoires que subissent les féministes musulmanes ne s'expriment pas seulement au niveau des représentations extérieures qui définissent la femme musulmane stéréotypique, mais se retrouvent aussi en elles-mêmes et suscitent la redéfinition et la négociation. Khan se réfère d'ailleurs à Golberg (1990) et à Lyotard (1984) lorsqu'elle souligne que ces croyances prennent aussi racines dans les narrations langagières qui nous aident à structurer nos pensées. (Khan, 2002 : xxi)

Comme Khan avant nous, nous reprendrons donc certains concepts clés de la pensée de Bhabha, de la « transparence » de l'autorité coloniale à « l'ambivalence » de « l'hybridité » qu'elle engendre, pour comprendre ce qui contraint et induit l'identité musulmane tendue, clivée et ce qu'une telle identité, une telle « agentivité aux formes contradictoires », permet en terme de « possibilités » pour une féministe musulmane.

Bhabha définit la transparence comme étant :

l'action de distribution et d'arrangement d'espaces, de positions, de savoirs différentiels, relatifs à un sens de l'ordre discriminatoire, non inhérent. Cela effectue une régulation des espaces et des lieux qui est autoritairement assignée et situe le destinataire dans le cadre ou la condition propre à une certaine action ou à un certain résultat. (Bhabha, 2007 : 181)

Notre exemple de la femme du « tiers-monde » supporte cette conception de l'autorité, qui établit de façon discriminante la crédibilité de certains discours (la modernisation de l'islam, la mission civilisatrice, le féminisme occidental) au détriment de certains autres (l'islamisation de la modernité, l'islamisme, les interprétations féministes du Coran) et place l'objet de son intervention dans des espaces visant à légitimer ces mêmes interventions (le tiers-monde devenu une position socio-historique plutôt que géographique).

Bhabha précise toutefois que la transparence doit être comprise au sens photographique, fonctionnant à la manière d'un négatif qui doit faire l'objet d'un travail – qui doit être éclairé, renversé, agrandi - et dont l'effet, le résultat n'est donc pas automatique ou immédiat, mais « dépend de la provision de visibilité en tant que capacité, stratégie, action » (Bhabha, 2007 : 182). Les différentes idéologies déployées par l'autorité coloniale, « ces textes sociaux d'intelligibilité épistémiques, ethnocentrique, nationaliste – qui entrent en cohésion dans le discours de l'autorité en tant que « présent », que voix de la modernité » (*ibid.*) en font les *règles de reconnaissance*. Et la légitimation de l'autorité coloniale dépend justement de la visibilité « immédiate – non médiée - de ses règles de reconnaissance comme l'immanquable référent de la nécessité historique. » (*ibid.*). Dans le cas qui nous occupe, la mission civilisatrice de l'Occident envers les femmes musulmanes (la modernisation de l'islam, la représentation des femmes musulmanes par le féminisme majoritaire, la gestion de l'Islam en territoire occidental sur la base de l'égalité des sexes) ne peut être reconnue que si les discours féministes-orientalistes ne sont pas médiés, analysés à la lumière de d'autres discours qui en ébranlent la « nécessité historique ».

Cependant, la présence de l'autorité coloniale est ambivalente, selon Bhabha, entre représentation et différenciation, puisque la légitimation de la mission civilisatrice, de la « présence » coloniale dépend justement de l'ambivalence et du déni, du maintien de la différenciation créée, non pas de l'extinction de la culture existante pourtant jugée problématique, mais de son agonie continue (Bhabha, 2007 : 188).

[...] la domination coloniale est atteinte à travers un processus de déni qui nie le chaos de son intervention comme *Entsellung*, sa présence dislocatrice, afin de préserver l'autorité de son identité dans les récits téléologiques de l'évolutionnisme historique et politique. (Bhabha, 2007 : 183)

Et un tel mode de gouvernance place l'« autre » dans une position hybride qui se situe entre « soi » et « autre », entre « sujet » et « objet », une position ambivalente qui ne permet ni l'équivalence de ces termes, ni leur division (Bhabha, 2007 : 181).

La place de la différence et de l'altérité, ou l'espace de l'adversaire, au sein du système de « disposition » tel que je l'ai proposé, n'est jamais entièrement dans l'extériorité ou implacablement oppositionnel. C'est une pression, et une présence qui agit constamment, même de façon inégale [...] Les contours de la différence sont agonistiques, mouvants, clivants, assez proches de la description par Freud de la conscience qui occupe dans l'espace une disposition à la limite entre le dehors et le dedans, une surface de protection, de réception et de projection. (Bhabha, 2007 : 181-182)

Khan souligne que l'identité des féministes musulmanes est alors, dans ce contexte, construite sur la base de cette ambivalence autour de cette partie de soi qui est « autre » :

As Stuart Hall points out in another context (1997), splitting between love and desire, desire for that part of ourself we love but want to expel as the Other. Desire for and a reclaiming of the Other break down barriers between self and other. This is what women's negotiations testify to, and this is the message of their struggles. (Khan, 2002 : 130)

Cette hybridité entre « soi » et « autre » dans une relation subordonnée peut expliquer que les féministes musulmanes hésitent à utiliser le terme « féministe », malgré leur adhésion au principe d'égalité des sexes et leur engagement dans ce sens, ce principe étant mobilisé par cet « autre », cette autorité pour légitimer ses discriminations dans son processus de différenciation culturelle (Khan, 2002).

L'autorité coloniale, de par son incapacité à contenir cette ambivalence qu'elle crée dans son processus de différenciation mais aussi de représentation, est donc à l'origine de cette hybridité qui la menace, l'hybridité ne devant pas être vue ici comme un problème de « différences culturelles » qui serait la source du conflit – comme le veut la théorie du choc des civilisations – mais bien comme un problème de « représentation coloniale et d'individuation qui inverse les effets du déni colonial, de sorte que les autres savoirs « niés » se surimpriment au discours dominant et éloignent le fondement de son autorité – ses règles de reconnaissance. » (Bhabha, 2007 : 187) Et ce sont ces autres transparences, ces discours niés, qui se chevauchant dans ce que Bhabha appelle le « tiers-espace » et qui donnent lieu, chez ces sujets hybrides, à des formes non anticipées d'agentivité, de résistances et de négociations, car les signes sont réappropriés, réinterprétés (Bhabha, 1995 : 114), l'hybridité brisant « la symétrie et la dualité du soi/autre, de l'intérieur/extérieur » (Bhabha, 2007 : 190).

Ainsi, un « tiers espace » saurait faire place aux discours niés par l'Occidentalisme et le féminisme occidental, des discours proposant d'islamiser la modernité par un travail de réinterprétation féministe de l'islam. Mais ce n'est pas pour autant que les blocs politiques et idéologiques disparaîtraient. En effet, le « tiers-espace » des identités hybrides n'est pas une finalité mais un point de départ aux négociations, un espace fait de contradictions, de répétitions, de dissonances, d'ambiguïtés et de questionnements (Bhabha, 1990). De fait, la résistance à l'autorité coloniale chez Bhabha n'est pas automatiquement politique, mais d'abord identitaire et n'entraîne pas le rejet systématique, en bloc de la culture coloniale, mais plutôt du système à l'origine de la différenciation culturelle. En ce sens, le « tiers-espace » en est un de travail :

La résistance n'est pas nécessairement un acte oppositionnel d'intention politique, ni une simple négation ou exclusion du « contenu » d'une autre culture, comme une différence perçue une fois. C'est l'effet d'une ambivalence produite au sein des règles de reconnaissance des discours dominants en tant qu'ils articulent les signes de différence culturelle en les réimpliquant au sein des relations de déférence du pouvoir colonial – hiérarchie, normalisation, marginalisation, etc. (Bhabha, 2007 : 183)

Si l'hybridité arrive à renverser le déni de l'autorité coloniale, à « identifier « le culturel » comme une disposition du pouvoir » et que « [v]oir le culturel non comme la source de conflit [...] mais comme l'effet de pratiques discriminatoires – la production d'une différenciation culturelle comme signes d'autorité – modifie sa valeur et ses règles de reconnaissance. » (Bhabha, 2007 : 188), au niveau individuel, le travail est donc « à faire » : « Toutefois, cela a un prix, car l'existence de deux savoirs contradictoires (croyances multiples) clive le moi (ou le discours) en deux attitudes psychiques, et deux formes de savoir envers le monde extérieur ». (Bhabha, 2007 : 189)

Il faudra, au cours de notre analyse, demeurer vigilante face au chevauchement des transparences, aux discours multiples qui se surimprimeront aux discours universalistes, laïcistes dans la gestion identitaire et politique des paradoxes auxquels peut se voir confrontée notre répondante. Sa perception de ce qui constitue le « soi » et l'« autre » ou une forme hybride de ces deux pôles devra faire l'objet d'une attention particulière dans les rapprochements et les distinctions qui en seront faits en fonction des différenciations culturelles questionnées. Engagée en territoire occidental où elle représente une minorité à encadrer (minorité ethnique et religieuse) et à prendre en charge (en tant que femme issue de cette minorité) mais où, par son hybridité, elle doit être « dirigée », mais ne peut plus être « représentée » (Bhabha, 2007 :189) par le discours dominant, Salwa devra gérer diverses ambivalences identitaires, divers questionnements, mais aussi de nouvelles possibilités d'agentivité et de résistance qu'il nous faudra souligner et explorer. La théorie de l'identité sociale, que nous verrons à la section suivante, fut retenue pour cette capacité à relever les stratégies individuelles et collectives des acteurs ainsi que leurs perceptions de leur capacité d'action dans un ordre social hiérarchique, selon la catégorie sociale concernée.

Présentation schématique des concepts retenus et opérationnalisation : (suite)

Le mode de gestion de la diversité des démocraties occidentales, par son ambivalence, entre représentation et différenciation de la minorité que représente Salwa en tant que femme musulmane, pourrait placer notre répondante dans un *tiers-espace* où se chevauchent les *transparences* et évoluent des identités *hybrides* à la fois générées et niées par ce mode de gestion de la diversité. Dans ce tiers-espace, les différents discours qui peuvent être mobilisés dans la gestion de l'hybridité de Salwa (Occidentalisme, interprétations féministes de l'islam, islam, etc.) peuvent être vus comme un *chevauchement de transparences*, des discours minorisés, niés dans les discours universalistes et laïcistes, qui se surimpriment à ces discours et ébranlent leurs *règles de reconnaissance* ;

- La transparence légitimise le mode de gestion de la diversité ;

Transparence : organisation hiérarchique et discriminatoire des statuts (ex : femme musulmane/femme occidentale ou féministe universaliste/féministe islamique, etc.), positions (Occident/tiers-monde, etc.) et savoirs (ex : savoirs orientalistes/occidentalistes ou féminisme laïque/féminisme islamique, etc.) servant à légitimer le mode de gouvernance (appliquée à notre exemple, dans les démocraties occidentales, cette intervention correspond à la représentation des femmes musulmanes par le féminisme occidental-centré dans sa définition d'une modernité, d'une laïcité et d'une égalité universelles).

- Le mode de gestion de la diversité, par sa représentation et sa différenciation simultanées de l'objet de son intervention entraîne son hybridité;

Hybridité : « Problème » découlant du processus de différenciation et de représentation qui entraîne la présence, chez les sujets hybrides, de deux savoirs contradictoires envers le monde extérieur, car les savoirs niés dans la transparence se surimpriment au discours de l'autorité brisant ainsi la dualité soi/autre. L'individu hybride est donc amené à gérer diverses ambivalences entre « soi » et « autre », entre les principes ou visions qu'il partage avec celui qui le représente (ex : rejet d'un certain islam - sexiste), mais qu'il cherche à rejeter parce qu'imposé, et ce qui le distingue de celui-ci (ex : islam).

- Le chevauchement des discours majoritaires et minorisés dans la transparence constitue un tiers-espace ;

Tiers-espace : espace d'ambiguïtés, de questionnements qui fait place à de nouvelles possibilités de négociations et de résistance chez les sujets hybrides (ex : rejet de cet islam sexiste mais/et promotion d'un islam qui doit être reconnu), car des savoirs niés viennent médier leur interprétation des savoirs légitimant l'intervention.

- Le chevauchement des transparences ébranle et questionne les règles de reconnaissance légitimant l'intervention;

Règles de reconnaissance : idéologies majoritaires (Orientalisme, mission civilisatrice, etc.) servant à établir la légitimité, la nécessité du mode de gouvernance en place (dans les démocraties occidentales, représentation des femmes musulmanes par le féminisme majoritaire et gestion de la diversité culturelle en fonction du principe d'égalité des sexes et de la laïcité).

- Ainsi, le culturel (la « différence ») peut apparaître non pas comme la cause mais comme l'effet de pratiques discriminatoires servant l'autorité, le mode de gouvernance en place.

3.3 Théorie de l'identité sociale

La théorie de l'identité sociale en est une qui reconnaît les contextes contraignants et hiérarchiques dans la formation des identités, mais aussi l'agentivité, et la réflexivité des acteurs. Elle permet de saisir les actions collectives, donc politiques, et les stratégies identitaires individuelles des acteurs et d'identifier à diverses échelles, des relations intergroupes aux cognitions, croyances et représentations de l'acteur, ce qui a pu permettre ou orienter ces stratégies. Elle repose sur quatre principes :

La catégorisation sociale. Pour Tajfel (1978 :62), la catégorisation est un processus cognitif qui peut servir à simplifier l'environnement social, mais qui est aussi souvent accompagné d'une exagération des différences perçues ou imaginées entre divers éléments, auxquels sont attribuées des valeurs

positives et négatives. La valence (positive ou négative) attribuée aux différentes appartenances doit être problématisée. Selon Tajfel, en plus de servir la division nous/eux, elle serait un support cognitif et comportemental à l'ethnocentrisme, à divers degrés (Le Vine et Campbell, 1972; Tajfel, 1969). Jenkins a soulevé l'importance de payer une attention particulière à la catégorisation dans la construction de l'identité, qui exigerait selon lui un examen « du pouvoir et de l'autorité, de la manière dont différents modes de domination sont impliqués dans la construction sociale des identités ethniques » (Jenkins, 1994 :219). Il faut donc aussi concevoir la catégorisation non pas comme un simple référent, mais comme étant l'assignation intergroupe d'identités et de leur valence dans des rapports sociaux inégalitaires. Pour l'objet de ce mémoire, il faudra garder en tête que les catégories sociales qui seront identifiées et construites par Salwa sont des catégories créées et maintenues dans la rivalité Islam/Occident (femme musulmane, femme occidentale, féministe, islamiste) et ne pas oublier que ces catégories et leur valence, la valeur positive ou négative de leurs appartenances, sont manipulées dans un contexte où le majoritaire et le minoritaire cherchent à affirmer ou réaffirmer leur supériorité.

L'identité sociale. L'identité sociale est vue ici comme la partie du concept de soi d'un individu qui dérive de sa conscience d'appartenir à des groupes sociaux mais aussi de la valeur (positive/négative) et la signification émotionnelle rattachées à cette appartenance (Tajfel et Turner, 1979 : 63) La théorie de l'identité sociale postule que la recherche d'une identité sociale positive est un besoin universel, mais qui s'exprime de différentes façons en fonction des contextes dans lesquels évoluent les acteurs et des cognitions qu'ils entretiennent sur la situation de leurs groupes et sur les frontières entre ces mêmes groupes. L'individu a donc conscience de la valence

différentielle attribuée aux groupes et cette valence influence la recherche d'une identité sociale positive chez l'individu, ce qui nous mène au troisième concept, la comparaison.

La comparaison sociale : Si la recherche d'une identité sociale positive est le "moteur" des actions individuelles dans un contexte intergroupe – comme le veut le postulat de la théorie de l'identité sociale –, la comparaison sociale est le processus par lequel l'individu obtiendra une estimation de la position et du statut de son groupe et pourra alors choisir de s'engager dans diverses stratégies pour acquérir cette identité positive si la comparaison faite est jugée défavorable. (Taylor et Moghaddam, 1994 : 79)

The characteristics of one's group as a whole (such as its status, its richness or poverty, its skin colour, or its ability to reach its aims) achieve most of their significance in relation to perceived differences from other groups and the value connotation of these differences. (Tajfel, 1978:66).

Les comparaisons faites par notre répondante à partir de ses groupes d'appartenance (femme, musulmane, féministe minoritaire, immigrante) feront l'objet d'une attention particulière, car elles sont vues ici comme orientant les actions et cognitions (représentations) individuelles et collectives qu'elle mettra de l'avant pour justifier son engagement politique - réel ou souhaité -, ainsi que sa gestion identitaire.

La particularité ou la distinction : La théorie de l'identité sociale repose aussi sur la « particularité » des groupes, non pas comme naturelle mais comme construite, perçue et réaffirmée par les stratégies collectives, et postule l'existence d'une compétition intergroupe dans la recherche d'identités positives :

In social identity theory, it is postulated that group members will desire to achieve an identity for their group that is both distinct from, and positive in comparison with, other groups [...] the participation of such persons in intergroup life would be characterized by competition rather than cooperation, and by a strong desire to achieve distinctiveness, to stand apart from other groups, rather than to converge and become more similar » (Taylor et Moghaddam, 1994 : 80)

Selon ce point de vue, la similarité existant entre les groupes n'entraîne pas la coopération, mais la compétition et enclenche un processus de différenciation. La théorie de l'identité sociale émet l'hypothèse que la similarité intergroupe mène à la discrimination (Brown, 1984). Cette hypothèse peut être confirmée par la rivalité entre Islam et Occident, qui, par leurs stratégies idéologiques, cherchent à maintenir et créer leur différence dans un sens positif, rejetant leur similarité, la percevant comme une menace à leur identité. Il sera important de voir comment sera géré ce contexte par notre répondante. Cherchera-t-elle à mettre de l'avant la particularité de ses groupes d'appartenances ou, au contraire, à faire reconnaître la similarité entre ces groupes et les groupes majoritaires? Pour quels groupes revendiqués et selon quels enjeux la particularité versus la similarité seront-elles mobilisées?

La théorie de l'identité sociale postulant la recherche d'une identité sociale distincte et positive, pour qu'un changement soit généré, pour que l'individu s'engage dans une stratégie vers une identité sociale positive, il ne suffit pas que ce même individu possède une identité sociale négative : il doit aussi entretenir des cognitions, des perceptions d'alternatives possibles. Deux facteurs entrent en jeu dans la perception de telles alternatives : la perception de la *stabilité* ou de *l'instabilité* des relations sociales actuelles, et la perception de la *légitimité* ou de *l'illégitimité* des hiérarchies à la base de ces relations sociales existantes et ces cognitions entraînent diverses stratégies

allant de la conduite individuelle aux comportements collectifs (Tajfel, 1975).

Concrètement, si l'individu voit la position minoritaire ou dévaluée de son groupe comme étant stable et légitime, il s'engagera dans des *stratégies individuelles* de valorisation puisque l'appartenance à un tel groupe ne lui permet pas d'accéder à une identité sociale positive, que ce soit dans l'immédiat ou, vu la perception de la stabilité des relations sociales entretenue, dans un avenir rapproché. Selon sa perception de la *perméabilité* des frontières entre les groupes et catégories (frontières *perméables* ou *imperméables*), il peut chercher à quitter ce groupe, agir dans le sens d'une *mobilité sociale* ou d'une *désaffiliation*, s'il entretient la croyance en la perméabilité des frontières, ou dans le sens d'une *comparaison intragroupe* valorisante qui viendra faire compétition à la valence négative de son appartenance, si les frontières sont perçues comme imperméables.

Inversement, si l'individu voit la position minoritaire ou dévaluée de son groupe comme étant instable et illégitime, il pourra s'engager, selon sa perception de la perméabilité des frontières, dans deux types de stratégies, soit individuelles – la mobilité sociale –, si les frontières sont vues comme perméables, ou collectives (frontières imperméables). À partir de telles croyances (situation instable et illégitime, frontières imperméables), l'acteur ne peut que chercher à atteindre une identité sociale positive à partir de son groupe dévalué ou minoritaire, en cherchant à agir soit directement et concrètement par l'affrontement social (*compétition sociale*) soit par une revalorisation des critères de comparaison défavorables mises de l'avant par le majoritaire (*redéfinition des attributs du groupe*) ou en mettant de l'avant de

nouvelles dimensions de comparaison qui, elles, seront favorables au groupe (*créativité sociale*).

Deux concepts s'affrontent donc, dans la théorie, selon la perception de la perméabilité des groupes entretenue, la *mobilité sociale*, permettant les stratégies individuelles et le *changement social*, permettant les stratégies collectives.¹⁵

La mobilité sociale. La mobilité sociale repose sur la croyance en la flexibilité des catégories sociales et du système hiérarchique, en la perméabilité des frontières intergroupes : «subjective structuring of a social system [...] in which the basic assumption is that the system is flexible and permeable, that it permits a fairly free movement of the individual particles of which it consists” (Tajfel, 1974, p. 5). L'individu qui entretient les cognitions permettant une telle mobilité peut se sentir libre de quitter son groupe et ainsi atteindre une identité sociale positive une fois détaché de ce groupe dévalué.

Le changement social. À l'inverse de la mobilité sociale, le changement social repose sur la croyance de l'acteur en l'imperméabilité des frontières intergroupes, sur la perception d'être limité à gérer son identité sociale à partir de son identité collective existante. L'acteur perçoit qu'il est

enclosed within the walls of the social group of which he is a member, that he cannot move out of his own into another group in order to improve or change his position or his conditions of life; and that therefore the only way for him to change these conditions [...] is together with his

¹⁵ Le « changement social » et la « mobilité sociale » sont évidemment des constructions idéaltypiques qui correspondent aux pôles d'un continuum de stratégies. Ce sont ces formes originales d'agentivité et de réflexivité qu'il faut chercher à saisir et à expliciter dans le discours des acteurs.

group as a whole, as a member of it rather than someone who leaves it”
(Tajfel, 1974:5-6)

Si un individu veut quitter son groupe, pour les raisons mentionnées plus haut, il peut le quitter psychologiquement et/ou objectivement, mais, Tajfel le prend en considération, la mobilité sociale peut être freinée par des caractères objectifs –la catégorisation selon l'apparence a son importance, le voile notamment - ou subjectifs, on pense par exemple aux valeurs (Tajfel, 1978 : 67). Comme nous le verrons avec le cas de Salwa, une féministe musulmane voilée, sa relation au féminisme dominant universaliste au Québec et ses institutions majeures est bien plus problématique que celle d'une féministe musulmane non voilée. Elle ne semble pas avoir la même latitude pour gérer la saillance de ses identités qu'une consœur non voilée. Une interaction des critères objectifs et subjectifs – comme les représentations subjectives d'un « vêtement », de l'apparence – peut donc limiter les stratégies identitaires et, par le fait même, politique des acteurs. Le recours à des théories post-coloniales prend toute sa pertinence dans ce contexte où doivent être problématisés ces stéréotypes et discriminations envers les musulmans.

Dans le cadre de notre analyse, il faudra d'abord identifier les groupes d'appartenance revendiqués par Salwa, sans chercher à imposer nos catégories, relever les comparaisons sociales faites à partir de ces groupes et problématiser les diverses cognitions portant sur différentes situations (stables ou instables ? légitimes ou illégitimes ?) et frontières (perméables ou imperméables ?) menant à différentes stratégies identitaires et politiques. Dans une perspective intersectionnelle, une attention particulière sera portée à la forme des catégories revendiquées par Salwa (catégories sociales isolées ou combinées) et aux conséquences liées à mobilisation de ces deux formes

pour la gestion identitaire à l'étude, mais aussi pour nos concepts et théories. Une forme combinée d'appartenance entraînera-t-elle des formes de stratégies et de justifications que la théorie de l'identité sociale n'avait pas anticipées ? Quels effets auront le paradoxe et l'hybridité pour cette théorie plutôt schématique ? Conjointement aux autres concepts et théories, la théorie de l'identité sociale nous permettra de saisir ce qui contraint et motive les stratégies identitaires et politiques de Salwa, ainsi que les justifications qu'elle fournit pour ses diverses positions, pour elle-même et pour les autres.

Présentation schématique des concepts retenus et opérationnalisation¹⁶ : (suite)

Dans sa recherche d'une identité sociale positive, l'individu effectue diverses comparaisons sociales inter-groupes pour estimer la position de ses groupes d'appartenance. Si la comparaison est défavorable, il s'engagera dans diverses stratégies, selon ses perceptions de la situation et des frontières inter-groupes ;

- Si la situation défavorisée du groupe est perçue comme stable et légitime (ne mène qu'à des stratégies individuelles) ;
 - et que les frontières sont jugées perméables, l'individu peut envisager la :
 - ▶ *Mobilité sociale* : stratégie identitaire individuelle qui vise à libérer l'individu de la valeur négative rattachée à l'appartenance à un groupe par l'affiliation à un groupe positivement évalué (ex : rejoindre le féminisme majoritaire) ou la désaffiliation (ex : ne plus se percevoir comme faisant partie de groupes).
 - et que les frontières sont jugées imperméables, l'individu s'engagera dans une stratégie aussi individuelle, mais limitée par sa perception des frontières :
 - ▶ *Comparaison intra-groupe* : stratégie identitaire individuelle qui consiste en une comparaison entre les individus du même groupe, la mobilité n'étant pas vue comme possible (ex : se percevoir comme respectant d'avantage les principes de l'islam que d'autres musulmans).

¹⁶ Voir le schéma de la théorie de l'identité sociale en annexe.

- Si la situation défavorisée du groupe est perçue comme instable et illégitime :
 - et que les frontières sont jugées imperméables, il y aura recherche de changement social pour le groupe entier (3 types de *stratégies identitaires collectives* pour le changement) :
 - ▶ *Redéfinition des attributs du groupe*: stratégie identitaire collective qui vise à revaloriser les dimensions de comparaison vues comme négatives à la base – retournement du stigmate (ex : le voile non plus comme le symbole de l’oppression mais de l’émancipation des femmes musulmanes)
 - ▶ *Créativité sociale* : stratégie identitaire collective visant à mettre en avant de nouvelles dimensions de comparaison afin que celles-ci soient favorables et viennent faire compétition aux comparaisons défavorables (ex : être peut-être plus « traditionnelles » mais plus vertueuses).
 - ▶ *Compétition sociale* : stratégie identitaire collective visant le changement par l’affrontement social (ex : luttes pour des droits des femmes, actions pour la reconnaissance de l’islam).
 - et que les frontières sont jugées perméables, l’individu peut alors envisager une stratégie pour un changement individuel :
 - ▶ *Mobilité sociale* : stratégie identitaire individuelle qui vise à libérer l’individu de la valeur négative rattachée à

l'appartenance à un groupe par l'affiliation à un groupe positivement évalué ou la désaffiliation (voir exemples plus haut)

3.4 Un cadre d'analyse intégré

Ces auteurs et concepts, bien qu'issus de différents courants voire de différentes disciplines, ne sont pas incompatibles, mais se rejoignent et se complètent, se questionnent. Ils permettent de créer des ponts entre l'individu et la structure, entre l'identitaire et le politique, mais ils permettent aussi une narration qui dépasse le témoignage vers la reconnaissance d'un acteur politique intégré : un sujet non pas « déterminé » par les structures, mais qui est à la fois « constitué » et « constituant ». L'objet de ce mémoire étant de relever un processus, retraçons la logique de notre cadre d'analyse, le processus derrière ces concepts.

Le terme *paradoxe* étant à l'origine de notre questionnement sur les féministes musulmanes et leurs négociations identitaires et politiques, la logique du paradoxe de Watzlawick s'imposait à ce mémoire afin de définir de façon univoque un terme polysémique appartenant au sens commun. Mais ce seul concept n'aurait pas suffi à notre analyse. Si la logique du paradoxe a l'avantage d'être claire dans ce qu'elle a de schématique et de mécanique, elle en a aussi les désavantages. Il nous fallait la compléter par un concept similaire qui ne serait pas aussi décontextualisé et qui problématiserait des facteurs particuliers. Notre problématique post-coloniale induisait la nécessité d'un concept post-colonial. Le concept de *paradoxe* rejoint celui de *hybridité* de Bhabha : si l'hybridité s'exprime lorsque deux camps réclament l'appartenance d'un même individu, le paradoxe

apparaît lorsque l'individu est face à un choix impossible et que, dans cette logique situationnelle, aucune réponse correcte n'est possible. Si le paradoxe émerge dans une relation complémentaire où l'identité « basse » est niée, sert de complément à l'identité « haute », le sujet hybride émerge aussi, dans une agonie continue de sa culture et non de son extinction, d'un déni qui le place dans un entre-deux, entre « représentation et différence », entre « soi et autre ». Dans le même sens, il est possible de dissoudre le paradoxe par un recadrage et une métacommunication, en sortant du cadre de la communication en remplaçant la relation inégalitaire dans son contexte hiérarchique et en faisant apparaître le caractère arbitraire, construit des catégories antagonistes en jeu. L'hybridité dans un tiers-espace permet justement cela, cette « distanciation » des catégories qui laisse paraître la construction du culturel et non plus sa préexistence à la contradiction.

Les concepts de Bhabha permettent la problématisation de cette représentation/différence dans la construction des discours - multiculturaliste, féministe, universaliste, laïciste, etc. – en lien avec le paradoxe qui nous intéresse ici. Le *chevauchement des transparences dans un tiers-espace* permet de saisir le processus permettant le recadrage, la métacomunication par l'interaction entre les discours niés et les discours dominants. Cependant, notre désir de considérer l'identitaire et le politique requerrait une théorie des relations intergroupes qui prenne en compte tant les cognitions individuelles que les revendications politiques.

La théorie de l'identité sociale permet de saisir plus concrètement les différents modes d'expression de l'hybridité et des paradoxes associés chez les acteurs. Elle permet d'explicitier la relation entre la cognition et l'action, la représentation et la revendication, l'identitaire et le politique. Seulement,

la théorie de l'identité sociale étant une théorie très schématique n'ayant pas été bâtie de façon à prendre en compte l'interaction de diverses catégories sociales, il nous a fallu opérer des allers-retours entre cette théorie et nos autres concepts de façon à permettre la remise en question de son schéma plutôt linéaire, la confrontation de ses préceptes. Il était question de découvrir les effets de notre perspective intersectionnelle et de l'hybridité de notre répondante sur les stratégies individuelles et collectives de la théorie de l'identité sociale. Quels effets l'hybridité entraîne-t-elle sur la compétition entre les groupes, sur la perception des frontières, sur la forme des catégories revendiquées, etc.? De nouvelles formes de catégories entraîneront-elles de nouvelles formes de stratégies ?

Conclusion

Comme nous voulions assurer une dimension interdisciplinaire à chaque étape de ce mémoire, les concepts sélectionnés devaient pouvoir éclairer tant les facteurs politiques qu'individuels dans la gestion du contexte d'engagement de notre répondante, et ce de façon intégrée, en prenant en compte des motivations et des contraintes d'ordre variables. Notre cadre d'analyse devait aussi permettre une analyse intersectionnelle de la gestion identitaire du contexte d'engagement politique de notre répondante, sans pour autant imposer cette grille intersectionnelle. Pour ces raisons, l'empirie a aussi servi à revoir la théorie, de façon à laisser émerger ces diverses combinaisons et stratégies identitaires.

Chapitre 4. Analyse. Salwa : ni kamikaze, ni soumise.

Nous procéderons dans ce chapitre à l'analyse de la gestion identitaire et politique faite par notre répondante de son contexte d'engagement. Nous verrons d'abord l'analyse de son discours dans une forme qui en respecte la logique, qui en relève le processus identitaire et politique. Suivront la synthétisation de nos résultats, ainsi que les apports théoriques de ce mémoire, mais aussi les questionnements qu'il souligne.

4.1 Hybridité : entre « *faire partie d'ici* » et être « *de là-bas* »

Bien qu'ayant toujours eu « *l'attitude d'une personne portée vers l'engagement* », un élément déclencheur amènera Salwa à s'engager au sein d'une association musulmane. L'« *urgence* » d'agir, comme elle le dit elle-même, se fait sentir avec les attentats du 11 septembre 2001 et l'escalade de discrimination envers les communautés musulmanes en Occident : « *Je te dirais que c'est pas par choix, mais... c'est un appel. Il y avait tellement d'injustices que j'en dormais pas, je faisais des cauchemars.* »

À ce moment, Salwa s'engage dans ce qui lui semble ne pas être un « *choix* », mais un « *appel* ». Nous verrons que ce n'est pas l'appel de la foi qui motive Salwa, mais l'appel de la justice. Elle dit elle-même ne pas vouloir « *prêcher* », mais simplement pouvoir « *s'habiller* » et « *prier* » comme elle veut. En effet, ce n'est pas parce qu'elle s'engage au sein d'une association musulmane que sa religion surdétermine ses actions et pensées. Dû à sa perception de l'illégitimité et de l'instabilité des discriminations envers les communautés musulmanes, elle sent l'obligation de revendiquer d'abord, sans distinction de genre, cette identité de « *musulman(e)s* » par une stratégie collective courante pour la théorie de l'identité sociale, la compétition

sociale, qui consiste à faire acquérir à son groupe ressources et reconnaissance. Cette stratégie collective, il ne faut pas l'oublier, en est une d'affrontement mettant l'accent sur la particularité des groupes en jeu. De façon simplifiée, Salwa s'engage ici, en bloc, « pour les musulmans » victimes de discriminations et « contre l'Occident » et ses injustices.

Selon la théorie de l'identité sociale, cette stratégie repose sur la croyance que la situation de son groupe d'appartenance est illégitime et instable, donc sujette à changement, mais aussi sur la croyance en des frontières intergroupes imperméables, qui ne permettent pas la mobilité. Un paradoxe identitaire, une fois résolu, mènera Salwa à considérer la perméabilité des frontières et l'entraînera vers un autre type d'engagement.

Au sein de l'organisation musulmane pour laquelle elle s'engage d'abord, en revendiquant son identité de « musulman(e)s », si elle reconnaît la nécessité politique d'œuvrer pour la reconnaissance des communautés musulmanes, elle ressent tout de même un malaise identitaire : *« je me reconnaissais pas non plus par rapport à l'association elle-même. [...] C'était « eux-autres – nous-autres ». Je me voyais pas tellement là-dedans parce que je voulais pas me diviser identitairement et entretenir la frontière »*. À partir de ce constat identitaire paradoxal, si demeurer au sein cette association lui semblait impossible, la quitter pouvait aussi sembler un choix impossible, étant donné sa perception de l'illégitimité des discriminations envers les communautés musulmanes au niveau politique, jusqu'à ce qu'elle résolve la double contrainte.

En prenant connaissance du cadre permettant ou ne permettant pas la communication au sein de son association,

Je travaillais au niveau des médias surtout et j'ai un peu désenchanté, parce que je voyais que dans le domaine des médias, c'était une bataille perdue d'avance. [...] On avait un dialogue de sourds où chacun défendait « Non, les musulmans sont pas comme ça », « Mais oui... ». Il n'y avait pas de place à s'écouter.

Salwa opère un recadrage, une métacommunication qui, en portant sur la relation d'échange - une relation complémentaire au sens de Waltzlawick où l'identité musulmane est subordonnée, en position défensive - et non plus sur son contenu, permet la résolution du paradoxe identitaire qui mettait en suspens la progression de son engagement. La résolution de ce paradoxe amène une nouvelle cognition d'alternative possible chez Salwa : « *Moi, ma pensée, c'était qu'il y avait vraiment une seule solution : le dialogue ouvert, un dialogue où chacun entre dans l'univers de l'autre pour mieux comprendre d'où il vient.* ». La perméabilité des frontières étant envisagée par Salwa, mais une mobilité totale – rejoindre le groupe majoritaire individuellement - pouvant être limitée par ses valeurs et son refus de se « *diviser identitairement* », elle s'engage donc dans ce qui nous semble juste de qualifier de revendication collective d'une mobilité partielle fondée sur l'hybridité, partagée par ceux et celles qui, comme elles ne se sentent « *pas de là-bas* ».

Ils se sentent chez eux, ils veulent pas être considérés comme le « eux autres » mais comme le « nous autres inclusif ». Pour moi, c'était ça...je voulais pas être... J'ai 34 ans, je suis arrivée ici à l'âge de 18 ans, j'ai fait mon université ici. Pour moi, oui je suis d'origine marocaine, j'ai une appartenance culturelle au Maroc, j'en suis très fière, mais je fais partie d'ici, je ne suis pas de « là-bas ». J'ai choisi de vivre ici, mon fils est né ici, alors je suis d'ici, je suis pas de là-bas.

Or, cette mobilité que nous qualifions de partielle et de collective n'a pas sa place dans le schéma de la théorie de l'identité sociale : ici, la mobilité est revendiquée politiquement contre la catégorisation exclusive, comme une « désaffiliation collective ». Dans la théorie de l'identité sociale, la mobilité est une stratégie individuelle visant à rejoindre le groupe majoritaire

ou positivement évalué. La désaffiliation y est aussi présentée comme une stratégie individuelle. Dans ce modèle, la similarité entraîne la compétition, la création ou la réaffirmation des particularités. Ici, Salwa revendique collectivement une identité, un « nous inclusif » qui, tout en la mettant, elle et son groupe, sur le même pied d'égalité que les Québécois ou les Occidentaux, n'accepte pas la définition actuelle du « nous » majoritaire, à la fois exclusif et universaliste dans son déni des particularités. L'ambivalence de l'interculturalisme québécois, « entre représentation et différenciation » de la minorité religieuse que représente l'islam, semble la placer entre « nous » et « eux », sans que l'une ou l'autre de ces catégories exclusives ne lui corresponde. Cet entre-deux, ce tiers-espace, tel que le conceptualise Bhabha, entraîne le chevauchement des transparences, des discours minoritaires et majoritaires. Nous voyons brièvement ici, et le verrons tout au long de l'analyse, que les discours majoritaires – universalisme, laïcité, féminisme universaliste – se mêlent dans le discours de Salwa aux discours niés dans la gestion de la diversité culturelle et religieuse dans les démocraties occidentales – islam, féminisme islamiste. Il serait peut-être juste de qualifier la mobilité partielle de Salwa de mobilité hybride au sens de Bhabha, puisqu'elle place Salwa dans une position où elle doit être « dirigée », mais ne peut plus être « représentée » (Bhabha, 2007 :189) par l'autorité, dont les règles de reconnaissance sont ébranlées.

La mobilité hybride de Salwa possède une caractéristique de la mobilité – rejoindre le groupe majoritaire – mais possède aussi une caractéristique de la désaffiliation – la déconstruction de certaines frontières intergroupes. Cette nouvelle stratégie collective est donc une mobilité partielle - dans le sens où Salwa et son groupe ne désirent pas se départir de cette identité de musulman(e)s, de leur religion -, visant à plus long terme

une désaffiliation collective non seulement du minoritaire mais aussi du majoritaire afin de faire place à une nouvelle définition de ce « nous universalisable » qui ferait place aux particularités sans que celles-ci ne mènent à la construction de catégories exclusives.

Son hybridité, le « *nous inclusif* » que Salwa doit gérer, pour ne pas se « *diviser identitairement* », pour reprendre ses termes, entre « *eux autres* » et « *nous autre* », entre faire « *partie d'ici* » et l'être de « *là bas* », constitue son nouveau groupe d'appartenance revendiqué et entraîne donc chez Salwa des revendications et résistances originales, inattendues, mais aussi des ambiguïtés et des questionnements. En effet, son identité hybride l'amène à un engagement caractéristique du tiers-espace de Bhabha, un espace d'entre-deux, de travail, un point de départ aux négociations, car, si, au niveau identitaire, Salwa personnifie la désaffiliation et la distanciation des catégories exclusives au quotidien, au niveau politique, la gestion de l'effet de ces catégories reste toujours à faire à partir de cette identité :

...parler de l'islam, mais pas pour dire « ah!, l'islam, c'est merveilleux » C'était d'amener les gens, parce que les gens avaient des questions, les Québécois avaient des questions légitimes et on voulait créer un espace serein, pas émotif, où les gens pouvaient questionner, poser toutes les questions et avoir des réponses. On n'avait pas la présomption d'avoir les réponses magiques, mais on donnait notre perspective et on encourageait les gens à créer des ponts ...

De par son hybridité, nous voyons qu'aucun camp, orientaliste ou occidentaliste, ne vient directement cristalliser le discours politique de Salwa concernant l'islam, mais que, bien que la dichotomie « nous »/« eux », Musulman(e)s/Québécois(es) soit brisée par cette hybridité, les effets de ces dichotomies, de ces discours et de bien d'autres continuent d'interagir pour former son discours politique et identitaire. Si elle rejette l'accent mis sur la

particularité des groupes dans la rivalité Islam/Occident, la similarité revendiquée ici, comme le veut la théorie de l'identité sociale, peut entraîner le repli, la discrimination, la différenciation.

À travers le voile comme sujet transversal à l'hybridité¹⁷, nous identifierons les transparences qui se chevauchent dans ce tiers-espace, les stratégies identitaires et politiques que ce chevauchement permet, mais aussi les stratégies politiques que le contexte « post »-colonial et post-migratoire, développé dans le cadre de notre problématique, permet ou ne permet pas. En effet, nous verrons que l'enjeu du voile prend des proportions démesurées dans l'engagement politique de Salwa, comme elle l'explique elle-même sans pouvoir pour autant s'en dégager.

4.2 « Femme voilée », une catégorie doublement assignée : « *je ne suis pas que ça !* »

Salwa exprime son hybridité, au sens colonial de Bhabha contre les savoirs niés ou reconnus dans la dichotomie Islam/Occident ou « Musulman(e)s »/« Québécois(e)s »¹⁸, mais elle exprime aussi sa multipositionnalité, le croisement de toutes les positions sociales qui font d'elle un acteur entier, intégré : « *Je suis une femme, une maman, une sœur, une amie... Oui, je suis musulmane et j'ai décidé d'être pratiquante, mais c'est un angle de*

¹⁷ La question du voile est omniprésente dans le discours hybride de Salwa. Le voile sera le thème par lequel le processus à l'étude, l'imbrication de l'identitaire et du politique, sera présenté en respectant la logique du discours de notre répondante.

¹⁸ Dans la prise en compte de l'hybridité, ce sont des catégories que nous concevons comme « hiérarchiques » (et non hiérarchisables entre elles) en ce qu'elles sont présentées dans notre problématique comme des catégories relationnelles co-construites au sein de rapports sociaux inégalitaires dans un ordre social hiérarchique, mais aussi dans le sens que notre répondante donne à ces catégories pour cette question précise.

ma vie. C'est tout. »¹⁹ Ces multiples positions sociales « non hiérarchiques » entraînent chez Salwa une préoccupation pour divers enjeux sociaux qui ne la réduisent pas à son ou ses axe(s) d'oppression présumé(s), à sa particularité : « *Moi, l'écologie, ça m'intéresse, la politique sociale, ça m'intéresse, la façon dont on traite nos vieux, nos enfants, ça m'intéresse!* ». Mais elle se sent contrainte dans son discours politique, la visibilité de son appartenance religieuse se trouvant accrue par le port du voile, à utiliser son unique position de « femme musulmane », voire de « femme voilée », la similarité vis-à-vis du groupe culturel majoritaire revendiquée par ces catégories non hiérarchiques ne lui étant pas reconnue : « *Oui, et je ne peux être définie que par rapport à ça, alors que je ne suis pas que ça! [...] Il y a bien d'autres choses dont je veux parler qui sont bien plus intéressantes! Je veux m'engager dans d'autres affaires! [...] Pas ce que je mets sur la tête !* »

Elle identifie deux camps, deux discours qui la contraignent à cette position de femme voilée, qui ne doit pas être vue ici comme un groupe d'appartenance revendiqué, mais comme une catégorie doublement assignée qu'elle cherche à déconstruire. D'un côté, une certaine branche de l'islam cherche à « *couvrir* » le corps de la femme :

Il y a un courant... pas un courant, mais on parle beaucoup de ça. Il y beaucoup de pression, « il faut que tu répondes à l'appel de Dieu »... Dans les pays musulmans, on va parler du foulard comme étant très, très, très important. [...] Et même dans les communautés musulmanes, c'est un problème. On parle énormément de la femme.

¹⁹ Dans la prise en compte de la multipositionnalité, ce sont des catégories que nous concevons comme « non hiérarchiques » dans la logique du discours de notre répondante en ce qu'elles ne sont pas présentées comme découlant d'un ordre social inégalitaire sur cette question précise, mais comme indiquant, à la manière d'un croisement des coordonnées sur divers axes, la position sociale intégrée de l'acteur.

Et de l'autre côté, les démocraties occidentales et leur féminisme cherchent à le « découvrir » : « *Si je vais à la FFQ [Fédération des Femmes du Québec], ils vont me dire « qu'est-ce que tu fais là, toi? T'es pas supposée être là. Si tu veux être là, enlève ton foulard... »*. La double contrainte du voile, induite par le contexte post-migratoire dans lequel se trouve Salwa, se trouve exacerbée par son désir d'engagement, puisque le voile la contraint, en Occident, à un discours politique défensif et limité, et que le retirer lui assurerait une mobilité politique, comme elle l'explique plus haut, mais serait contraire à ses valeurs et principes. Au niveau identitaire, Salwa arrive à résoudre le paradoxe en recadrant cette « *obsession sur le corps de la femme* » dans son contexte colonial et « post »-colonial et en « métacommuniquant » sur la relation représentation/différenciation/contestation entre Islam et Occident qui perdure dans les démocraties occidentales modernes :

Avec la colonisation, les femmes devaient s'habiller à l'occidental. Le découverte de la femme est attribué à la colonisation, comme une tactique coloniale. Et le retour au foulard, c'est comme une réappropriation de notre identité, de notre culture, de notre religion. Il y a un courant... pas un courant, mais on parle beaucoup de ça. Mais c'est aussi un acharnement sur le corps de la femme, qu'on veuille le couvrir ou le découvrir. [...] C'est comme en contrepois à l'autre obsession sur le découvert, dans les publicités. Parce que, dans les pays musulmans, ils vont dire « vous, vous parlez de libération des femmes, mais, la femme, vous la mettez partout dans les pubs pour vendre des voitures, n'importe quoi, elle est à moitié nue... Regardez vos magazines... » C'est la réponse du berger à la bergère. Mais nous, on dit, arrêtez vos discours de sourds, il y a une obsession sur le corps de la femme, que se soit pour la couvrir ou la découvrir. Maintenant, est-ce qu'on peut parler d'autre chose!

En démontrant le caractère construit de la catégorie « femme voilée » dans cette interaction, la gestion de son hybridité identitaire sur la question du voile passe par le rejet du voile comme symbole – soit de résistance, soit

de soumission²⁰. En effet, Salwa refuse d'endosser en ces termes à la fois le voile et son rejet. Ce paradoxe résolu, cette hybridité assumée dans le recadrage des transparences orientalistes et occidentalistes, entre le rejet d'une partie de « soi » - d'une « réappropriation de notre identité, de notre culture, de notre religion » - et le rejet d'une partie de l'autre - « le découverture de la femme est attribué à la colonisation, comme une tactique coloniale », n'assure pas à Salwa une crédibilité ou une tribune politique. Dans sa déconstruction d'un voile politique et de son rejet, tout aussi politique, et en concentrant son discours sur la dimension intime, privée d'un voile redéfini, elle est accusée d'occulter une réalité et de laisser dans l'ombre la question de l'imposition du voile en Islam.

Est-ce que je peux dire mon discours? Oui. Est-ce que je suis écoutée partout... Je suis toujours écoutée avec une certaine méfiance, comme si j'essayais de cacher une réalité. C'est pas vrai. Il y a des difficultés : il y a des femmes soumises, il y a des femmes qui ont des problèmes dans les communautés musulmanes, c'est vrai, il y a des petites filles qui portent le foulard et qui devraient pas le porter, parce que c'est pas vrai qu'à 5 ans tu fais le choix de le porter. C'est une réalité, je ne nie pas ça. C'est une difficulté d'une communauté qui est récente, jeune, qui a des problèmes majeurs d'emplois. Mais ça ne veut pas dire pour autant que ça devrait m'empêcher d'être qui je suis et d'être croyante. Mais il y a un gros lobby laïciste, comme toutes les Denise Bombardier de ce monde, les femmes du Conseil du statut de la femme... Pour eux, c'est incompatible, c'est impossible. Si moi je viens avec un discours comme ça, on va me regarder toujours avec un regard suspicieux, comme si je voulais cacher mes vraies raisons. Mais, il y a des places où c'est possible. Mais moi, ce qui me fatigue, c'est d'être constamment questionnée sur ma façon de m'habiller. C'est tellement superficiel.

Son discours politique et sa mobilité dans un sens hybride étant limités par la visibilité de son voile, elle doit justifier, légitimer ce voile qu'elle porte et « revendique » dans un sens nouveau qui arriverait à effacer sa

²⁰ Pour une conception alternative de l'agentivité des femmes musulmanes qui dépasse cette opposition réductrice entre soumission et résistance par une critique poststructuraliste du sujet humaniste et une théorisation féministe intersectionnelle, voir Bilge, Sirma(2010) 'Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women', *Journal of Intercultural Studies*, 31: 1, 9 — 28

particularité et faire ressortir les similarités entre Occident et Islam. Il n'y a pas de contradiction ici, puisque le voile n'est pas revendiqué par Salwa sur le plan politique, mais sur le plan identitaire, car, si son voile relève pour elle d'une grande importance dans sa vie privée, religieuse, elle se trouve contrainte à s'engager en tant que femme voilée, une catégorie qu'elle ne juge pas prioritaire sur le plan politique, voire qui, de par sa dimension privée, ne devrait pas être l'objet d'enjeux politiques selon elle, mais qui devient, dans son contexte d'engagement, sa catégorie d'engagement permise.

4.3 « *L'être* » et « le *paraître* » : le voile n'est pas un « filtre d'idées ».

Pour contrer et dépasser cette apparente contradiction dans son engagement entre son apparence - découlant de ses valeurs, de sa foi et de l'importance qu'elle accorde au voile au niveau personnel -, et le rejet de ce voile comme enjeu politique, Salwa opère une distinction entre « *l'être* » et « le *paraître* ». Nous verrons que pour elle, contrairement et en opposition à la conception d'une religion qui surdétermine les consciences, le voile n'est pas un « *filtre d'idées* ».

Dans la production des catégories orientalistes de « femmes musulmanes ou femmes voilées » et de « femmes occidentales, non religieuses », le jeu de miroir attribué à la religion la prétendue soumission des premières, alors que le rejet de celle-ci aurait assuré l'émancipation des secondes. Salwa, de son côté, modifie la dimension de comparaison de façon à retirer à la religion et plus spécifiquement au voile, son prétendu « *monopole de l'oppression* ». Les règles de reconnaissance devant légitimer les dichotomies énoncées plus haut se trouvent ébranlées par son hybridité. Ainsi, la comparaison ne se fait plus entre « femmes musulmanes ou

femmes voilées » vues comme « soumises » et « femmes occidentales ou non religieuses » vues comme « émancipées », mais bien entre « femmes soumises » et « femmes émancipées », voire même entre « individus soumis » et « individus émancipés », sans distinction de religion ou de sexe : « *Est-ce qu'il y a des musulmanes soumises? Oui, bien sûr qu'il y en a. Mais il y en a partout! Il a des femmes soumises qui ne sont pas religieuses. Il y a toutes sortes de diktats auxquels on peut être soumis!* ». Cette créativité sociale, une stratégie collective dans la théorie de l'identité sociale, est aussi faite de désaffiliation collective ici, l'issue de celle-ci n'étant pas de démontrer, sur une certaine dimension, la supériorité d'un groupe sur un autre. Elle modifie plutôt les catégories de comparaison à la base de la représentation défavorable de la « femme voilée » de façon à faire paraître la non-pertinence de leur opposition et d'instaurer une base de comparaison interindividuelle non pas intragroupe, comme le prévoit la théorie de l'identité sociale, mais intergroupe. La dimension de désaffiliation, qui mène à une comparaison interindividuelle et non plus intergroupe, est permise par la croyance en la perméabilité des frontières. En raison de son hybridité, de son apparence, de ses valeurs, la croyance en la perméabilité des frontières n'a pas amené Salwa à adopter une totale mobilité, pas plus que sa volonté de lutter pour son groupe minoritaire n'a mené à une stratégie collective fermée, une créativité totale. Il y a encore imbrication des stratégies individuelles et collectives dans la gestion de l'hybridité identitaire de Salwa.

Si la religion n'a pas le « *monopole de l'oppression* » dans le discours de Salwa, le voile n'est pas non plus un « *filtre d'idée* ». Il est donc possible de déconstruire deux représentations que Salwa juge dominantes à propos de la femme voilée, celle de la femme soumise et celle de l'islamiste :

mais c'est pas parce que je décide de porter un foulard ou de m'habiller de cette façon que c'est mon mari qui m'a obligée, mon frère, que je veux avoir un État islamique, que je supporte les kamikazes. C'est ça qui fait que ça me révolte de penser que les gens pensent savoir ce que je pense. [...] C'est comme si quelqu'un venait vous questionner à tous les jours « Pourquoi vous portez ce jean? ». Voyons donc! C'est ça qui est difficile, on nous ramène toujours à ça. C'est comme suspicieux, c'est comme si le foulard était un filtre d'idée! Ça filtre pas ma pensée!

En comparant ainsi le voile à un simple vêtement, un simple « jean », qui ne « filtre » pas la pensée, Salwa suggère que l'« être » ne peut être saisi par le « paraître », que son identité, ses préoccupations, « ce qu'elle juge être son oppression », ne sont pas visibles et ne peuvent être lus à travers ce vêtement. Cette nouvelle comparaison mise de l'avant conteste la représentation occidentale véhiculée dans les médias voulant que la religion surdétermine les actions et pensées des femmes musulmanes. Salwa appelle à une revalorisation de l'« être » sur le « paraître » dans les deux camps, occidental et islamiste, pour que cesse « l'obsession sur le corps de la femme » et que soient révélés de « vrais enjeux », communs aux deux groupes tels la justice sociale, l'écologie, la solidarité sociale, etc. Ce faisant, elle souhaite revendiquer, par une stratégie collective, la reconnaissance des similarités et non pas des particularités intergroupes.

Si pour l'Occident le voile peut constituer le symbole de l'oppression des femmes musulmanes, il peut être, dans certaines branches de l'islam, ce qui dresse la frontière entre une « bonne » et une « mauvaise » musulmane. Salwa, dans son hybridité, entre « soi » et « autre », conteste ces deux discours dans une revalorisation de l'« être » sur le « paraître ».

Et moi, quand j'ai décidé de porter de foulard, j'ai décidé tard, j'avais 27 ans. Et j'ai décidé après mure réflexion : ça a été un choix personnel, réfléchi... et difficile, parce que je vis dans une société qui, règle générale, n'approuve pas ce genre de choix. Quand je l'ai fait, je l'ai fait parce que c'était ce qui me rendait confortable. [...] Et, pour

moi, c'est favoriser mon être au-delà de mon paraître. Parce que toujours on est questionnés sur notre paraître. [...] Pour nous, une femme va faire son processus personnel, intime, pour elle : si elle veut le porter, qu'elle le porte, si elle veut pas, qu'elle le porte pas. Je n'ai pas à porter un jugement sur sa foi à partir de ses vêtements. Pour moi, une femme musulmane, ce qu'elle a dans son cœur, dans sa foi, c'est pas moi qui le juge, c'est Dieu. On va pas faire la job de Dieu! C'est pas à nous de dire « elle, elle porte pas le foulard, elle est moins musulmane qu'une autre... »

Le voile, qui était le symbole politique soit de l'oppression des femmes musulmanes soit de leur authenticité religieuse devient, dans le discours de Salwa le résultat d'un processus intime qui ne révèle en aucun cas la valeur positive ou négative de l'individu qui le porte. En procédant à cette redéfinition des attributs du groupe « femmes voilées », des attributs du stigmaté que représente le voile, par une revalorisation de l'« être » sur le « paraître », Salwa opère pour l'Occident une revalorisation des « femmes voilées », mais aussi, pour l'islamisme, une revalorisation des femmes non voilées. Cette catégorie de « femmes voilées », comme nous l'avons précisé plus tôt, ne constituant pas une catégorie revendiquée par Salwa, mais doublement assignée, cette redéfinition se veut encore une stratégie collective qui revendique la comparaison interindividuelle par la désaffiliation collective. Cette stratégie ne revendique pas la supériorité d'un groupe – « femmes voilées » - sur un autre groupe – « femmes non voilées » - comme le voudrait un certain Islam -, pas plus qu'elle ne revendique la supériorité de l'Islam sur un Occident non religieux. D'un autre côté, le peu d'importance accordé au voile comme enjeu politique pour Salwa ne va pas non plus dans le sens d'un rejet du voile – rejet qu'exige, dans sa représentation des femmes musulmanes un certain féminisme universaliste. Divers discours interagissent ici dans une revendication collective pour la reconnaissance de l'agentivité – non reconnue par le féminisme occidentalocentré – des femmes voilées, une agentivité qui ne doit plus être vue comme une capacité d'action commune, collective d'une communauté religieuse –

les acteurs politiques musulmans étant réduits à leur appartenance à diverses interprétations de l'islam -, mais individuelle, une agentivité qui ne se réduit pas à une résistance (Mahmood, 2005). L'acteur revendiqué ici n'est pas simplement déterminé par des structures oppressantes et n'est pas seulement constitué : il est aussi constituant en ce que ses multiples formes d'agentivité influent à leur tour sur les structures. Dans son discours politique sur le voile, Salwa utilise son agentivité aux formes contradictoires caractéristiques du tiers-espace de Bhabha pour modifier les dimensions de comparaison à la base des catégories exclusives.

Ainsi, si le voile occupe une place de choix dans la foi de Salwa, nous voyons que, dans son discours politique, il ne fait pas l'objet d'une quelconque instrumentalisation, ne sert pas à départager entre eux les groupes impliqués dans la compétition, pas plus qu'il ne dresse une frontière de la foi servant à départager les « *bonnes* » et « *mauvaises* » musulmanes et, ce, même si cette dernière dimension de comparaison pourrait être à son avantage et lui fournir une identité positive. Elle rejette autant la pression à se dévoiler du féminisme occidental-centré que la pression à se couvrir d'un certain Islam politique. Si les femmes se sentent le besoin de répondre à un appel, pour Salwa, ce doit être l'appel de Dieu, sans que des camps n'interviennent dans ce cheminement qui doit être, selon elle, « *personnel* » et « *intime* ». Dans son cas, le foulard a fait l'objet d'un choix - « *personnel, réfléchi... et difficile, parce que je vis dans une société qui, règle générale, n'approuve pas ce genre de choix* » - mais elle refuse autant qu'on le lui enlève que de revendiquer un voile qui servirait à la distinguer des non-musulmanes.

Si ce n'est pas sa foi qui pousse Salwa à s'exprimer en tant que femme voilée, elle contribue pourtant à la vision que celle-ci entretient du voile. :

Ça fait partie de mon équilibre, ça me permet d'être une personne équilibrée, sereine. C'est mon moteur, alors, je veux pas qu'on me l'enlève. Je veux pas prêcher, mais j'aimerais juste pouvoir prier dans une mosquée, m'habiller comme je veux. Il y a des femmes qui le portent, des femmes qui le portent pas, mais on peut-tu parler d'autres choses! Y'a d'autres affaires que le corps de la femme! Et puis dans le Coran, y'a quoi... un verset qui parle de ça ?!

Si Salwa refuse que le voile ne serve la comparaison intergroupe entre musulmanes et non-musulmanes et qu'elle refuse tout autant qu'il ne supporte une comparaison intra-groupe qui viendrait hiérarchiser entre elles les femmes musulmanes, c'est qu'elle refuse que le Texte ne soit manipulé à des fins politiques, tout comme elle refuse que des féministes ne viennent entraver le cheminement spirituel d'une minorité de femmes. Pour Salwa, la visibilité du voile n'en fait pas un enjeu politique - « *Pour moi, le voile, c'est pas si important que ça, même si je le pense...* », mais l'importance qu'elle accorde au processus spirituel qu'il représente pour elle et qui se trouve menacé par les deux camps en jeu la pousse à agir sur la base de cette appartenance.

Dans sa revalorisation du voile et de la religiosité qui n'est pas en opposition avec l'Occident, si le voile n'est pas en soi imposé par la religion, ni par l'homme et qu'il ne « *filtre* » pas la pensée de celle qui le porte, il peut donc être un choix et, qui plus est, un choix qui ne dresse pas une frontière entre « *être ici* » et « *être de là-bas* ». Ainsi, être « *voilée* » et « *émancipée* » et « *voilée* » et « *occidentale* » deviennent des attributs compatibles. Dans le discours de Salwa, le voile et l'islam sont aussi compatibles avec le féminisme, un mouvement qui paraît pourtant creuser le fossé entre l'Islam et l'Occident par l'opposition paradoxale féminisme/multiculturalisme.

4.4 Le « *paraître* », la laïcité et l'égalité

Cette attention accordée au « *paraître* », que Salwa conteste, est étroitement liée, dans son discours, aux thèmes de la *laïcité* et du *féminisme*, le premier, vu l'apparente incompatibilité entre le port de signes religieux et la laïcité à laquelle Salwa se dit confrontée en contexte occidental – Salwa fournit sa propre définition de la laïcité -, et, le second, dû à la délégitimation, par le féminisme universaliste, de son discours sur l'égalité des sexes, délégitimation que Salwa attribue au port du voile et aux représentations qui y sont rattachées. Salwa croit pourtant à ces idées et à leur application sans pour autant adopter leur version occidentale actuelle. Elle déconstruit l'apparente incompatibilité entre l'islam, d'un côté, et la laïcité et l'égalité des sexes, de l'autre, dans un tiers espace de négociations où se chevauchent des discours féministe, universaliste, laïciste et islamique. Une fois les règles de reconnaissance de cette opposition écartées, le culturel – ici, la religion - n'est plus vu comme la cause de ces incompatibilités, mais le résultat d'un processus de différenciation où les similarités sont occultées. Salwa entreprend donc, pour justifier son entrée « voilée » dans l'espace public et dans les rangs féministes, de rétablir ces similarités entre musulmans et non musulmans.

Pour résoudre le paradoxe identitaire et politique induisant chez elle un choix impossible entre le port du voile et un engagement féministe, Salwa s'autorise un discours sur le discours, sur la relation complémentaire entre féministes laïques ou universalistes et féministes musulmanes.

Ils questionnent le choix [le port du voile] : « As-tu vraiment choisi? ». Vas-tu prendre chaque femme et faire une étude psychologique étendue sur des années pour déterminer à quel point c'est un choix? Est-ce que les autres femmes sont questionnées? Aucune femme n'est autant questionnée sur son choix vestimentaire, sur son mode de

vie que la femme musulmane. [...] Si demain je me présentais devant la Fédération des femmes du Québec, puis que je dis « Moi, je lutte pour l'égalité des sexes », on va me dire « Ah oui? Qu'est-ce que ça veut dire l'égalité des sexes? Ça veut dire battue juste une fois par jour par mon mari?».

Salwa identifie ici la construction de la femme « du Tiers-monde » - toujours active dans un contexte que nous identifions comme « post »-colonial et post-migratoire -, l'agentivité refusée aux femmes voilées, leur objectivation par le féminisme laïque, qui ne conçoit pas l'égalité des sexes en Islam. Pour elle, « *c'est un discours très paternaliste.* ». La métacommunication ayant relevé l'existence d'une différenciation complémentaire entre les féministes laïques et les femmes musulmanes qu'elles pensent représenter, selon Salwa – « *Non. C'est ton regard qui me rend moindre!* » -, la gestion de son hybridité passe par une forme nouvelle d'universalisme dans sa conception de l'égalité des sexes, qui arrive à rapprocher et à ramener au même niveau les deux parties de la relation complémentaire identifiée au sein du féminisme. Ainsi, le paradoxe ne tient plus et le voile peut être redéfini :

Pour moi, m'habiller comme ça, ça veut pas dire que je suis moins égale! Pour moi, l'égalité, c'est la possibilité des femmes d'accéder aux champs sociaux. C'est ça l'égalité! Les femmes et les hommes, même quand ils sont pas religieux, ils s'habillent pas de la même façon! Une différence dans la façon de s'habiller, ça veut pas dire une hiérarchie! Ça veut pas dire que, moi, je suis moindre. L'égalité c'est l'égalité! C'est l'égalité! L'égalité, pour moi, c'est la possibilité d'être une femme et d'accéder aux mêmes champs d'action que les hommes. C'est ça l'égalité. C'est pas porter un pantalon et pas porter de jupe. C'est le fond, pas la forme.

Salwa s'engage ici dans une redéfinition des attributs du voile à l'origine de la comparaison dévalorisante – la hiérarchie -, une redéfinition qui le rend compatible, en reprenant la revalorisation de l'« être » sur le « paraître », avec le concept d'égalité des sexes, et le rapproche des concepts de droits humains et d'universalisme. Ce rapprochement est permis par cette nouvelle comparaison mise de l'avant, qui ne se fait pas à partir de la catégorie

« femme voilée » pour revendiquer sa particularité et sa supériorité, mais à partir de la catégorie « *femme* » pour revendiquer collectivement, sans distinction de religion, par la compétition sociale, l'accès à la même reconnaissance et aux mêmes ressources que les « *hommes* ». En ramenant de nouveau le voile à un simple vêtement, en comparant le voile à la « jupe » et son rejet au « pantalon », son caractère religieux et contraignant est déconstruit et un parallèle est créé avec la « *femme non religieuse* ». Ici, donc, le féminisme de Salwa ne se veut pas particulier, islamique ou religieux mais universel : « *Pour moi, les valeurs communes, c'est la justice sociale, c'est la solidarité, c'est l'égalité homme-femme !* ». Mais le féminisme « attendu », tel que l'entend Salwa, bien qu'universalisable dans ses « *valeurs communes* », ne se veut pas opposé aux particularités, il ne se veut simplement pas réduit à la particularité.

Et, pour moi, le féminisme n'appartient pas juste aux femmes blanches occidentales et anti-religieuses. Non, ça appartient à toutes les femmes. Et ça ne devrait pas être le monopole d'un groupe de femmes. Pour moi, c'est une lutte féminine pour les droits et, donc, j'ai pas de problème avec ce terme. [...] jamais un féminisme ne devrait être contre une religion, une revendication féminine d'une spiritualité!

Seulement, ces « *féministes anti-religieuses* », comme Salwa les appelle, revendiquent un espace public laïque interdisant les signes religieux contre ce qu'elle qualifie de « *revendication féminine d'une spiritualité* ». Pour Salwa, l'interdiction de signes religieux dans l'espace public constitue une discrimination faite aux femmes. Salwa dit ne pas avoir « *de problème* » avec la laïcité en tant que « musulmane », car, pour elle, islam et laïcité ne sont pas incompatibles. Ce qui lui pose problème,

c'est quand le Conseil du Statut de la femme dépose un mémoire qui dit « maintenant, dans les lieux de travail gouvernementaux – les écoles, les ministères, les hôpitaux – les employés ne devront pas mettre de signes distinctifs religieux. » [...] C'est complètement

débile et pour moi c'est une discrimination directe faite aux femmes. Et ça, c'est une inégalité.

Ici, le responsable de l'inégalité envers la « femme » sur la question du voile, ce n'est pas l' « homme », ni « l'homme musulman », mais le discours des « féministes antireligieuses » lui-même. Cette nouvelle catégorie de comparaison mise de l'avant retire à la religion son « monopole de l'oppression » et remet en question la neutralité de la laïcité occidentale. Elle permet un rapprochement entre les individus qu'ils soient « athées » ou « religieux » en ce qu'ils occuperaient tous deux une « position » vis-à-vis de la religion :

Et puis cette présomption qu'une personne athée est neutre! C'est n'importe quoi : c'est une position. C'est pas une neutralité. Tout le monde a une position par rapport à la religion. On peut décider d'en avoir ou de ne pas en avoir, mais décider de ne pas en avoir, ça veut pas dire que ça te rend neutre.

Ainsi, en amenant cette nouvelle dimension de comparaison en terme de « position » sur la religion pour faire compétition à la comparaison défavorable entre la « religiosité », qui est dévaluée, et l'« athéisme », Salwa déconstruit la relation binaire et hiérarchique entre un Occident laïque et un Islam religieux, mais distingue également, par la remise en question de la neutralité présumée de l'athéisme, entre espace public laïque et individus laïques. Et ces nouvelles comparaisons autorisent une redéfinition de la laïcité qui permet, par une désaffiliation collective, l'intégration non hiérarchique d'individus religieux et non religieux ainsi qu'une expression et une valence non différentielle de leurs identités dans un espace qui, lui, n'est pas religieux :

Et puis la laïcité, moi, en tant que musulmane, j'ai aucun problème avec la laïcité, si on définit la laïcité comme étant un espace neutre qui permet aux personnes qui ont une religion et aux personnes qui n'en ont pas d'être ensemble... C'es ça pour moi la

laïcité. Pas une laïcité anti-religieuse [...] C'est l'école qui doit être laïque, pas les gens! Donc, pour moi, y'en a pas de problème! L'école laïque, c'est parfait!

Sur la question de la laïcité, donc, l'hybridité de Salwa permet le chevauchement des discours laïciste et religieux : « l'existence de deux savoirs contradictoires (croyances multiples) clive le moi (ou le discours) en deux attitudes psychiques, et deux formes de savoir envers le monde extérieur ». (Bhabha, 2007 : 189) En effet, plutôt que de rejeter en bloc le principe de la laïcité de l'espace public occidental – en ce qu'il limite l'accès de Salwa, voilée, à cet espace - Salwa rejette de cet « autre » sa conception du privé et du public et conserve, entre « soi » et « autre », le port de ce voile religieux. Le port du voile, qui, dans cette redéfinition, cette négociation hybride, n'est pas incompatible avec la laïcité, devient une pratique privée d'une religion – comme nous l'avons vu précédemment et qui relève pour Salwa d'un processus intime - par le port d'un vêtement visible dans un espace laïque. Dans le discours de Salwa, il ne suffit pas, comme le veut le féminisme universaliste, que le voile soit visible pour qu'il soit public.

Dans ce chevauchement des discours laïciste, féministe, islamique dans l'interprétation de l'opposition entre féminisme, multiculturalisme et religion, Salwa redéfinit les attributs du voile afin que celui-ci n'apparaisse plus, de par sa visibilité, comme un obstacle à l'égalité des sexes dans l'espace public ou comme son symbole. Nous verrons que son rejet du voile comme symbole et la distinction qu'elle établit entre la pratique privée de la religion et sa visibilité dans l'espace public (qui lui vaut, comme Salwa l'a expliqué plus tôt, une délégitimation de son discours) n'entraîne pas chez elle, comme le soutiennent les féministes laïques/universalistes, le déni de l'inégalité des sexes en Islam. Si Salwa espère une réelle perméabilité des frontières qui ne soit pas contre les particularités pour s'engager dans un

féminisme universel, de par sa position de « musulmane » dans le contexte actuel et les représentations qu'elle juge erronées sur ce groupe qu'elle représente, elle se sent aussi le besoin de lutter par et pour l'islam pour l'égalité des sexes.

4.5 Féminisme islamique : « *Quand c'est injuste, c'est pas islamique* ».

Pour Salwa, « *l'islam n'a pas de problèmes avec l'égalité* », « *c'est pas deux termes antinomiques « féminisme versus islam »* ». Ce qu'elle identifie comme problème quant à l'égalité des sexes en Islam « *c'est l'interprétation culturelle de certains pays* ». Le féminisme islamique de Salwa ne se veut pas contre l'homme musulman, bien qu'il constitue une compétition sociale – au sens de la théorie de l'identité sociale en ce qu'il constitue une revendication collective pour les droits et la reconnaissance des femmes musulmanes. Il vise plutôt les « *aspects culturels machistes* » qui se sont imbriqués à diverses interprétations de l'islam :

C'est un retour aux sources, c'est-à-dire, d'enlever toutes les couches de culture qui sont très machistes [...] et revenir au vrai sens de l'islam, qui est l'égalité. [...] Les hommes, ils voient à travers leurs yeux, ils peuvent pas voir à travers les nôtres et je pense qu'on peut faire équipe. Et ça va pas être quelque chose contre les hommes. C'est pas un féminisme contre les hommes. [...] Oui, je suis musulmane pratiquante et je porte le foulard et je revendique mes droits à partir des sources, d'une réappropriation des sources et d'une lecture féminine. Quand je dis féminine, même les hommes peuvent faire une lecture féminine, une lecture plus juste.

Cette « compétition sociale », en tant que revendication, qui ne se veut pourtant pas « compétitive » - dans laquelle la revendication de la particularité est absente - est justifiée de deux façons dans le discours de Salwa, de l'intérieur et de l'extérieur. D'une part, de l'intérieur, le message de l'islam même, tel que Salwa l'entend, peut permettre cette absence de compétition : la redéfinition de l'islam vers son « *vrai sens* » qui est « *l'égalité* »

ne mènerait pas, dans le discours de Salwa, à une égalité hommes-femmes, mais désaffiliée, sans distinction, l'enjeu n'étant pas tant de rétablir la condition des femmes, mais de rétablir l'islam même. D'autre part, un autre enjeu incite Salwa à rétablir l'islam, pour l'extérieur, cette fois.

si vous allez dans le sud de l'Espagne, ça [cultures machistes] va être très similaire que si vous allez dans un petit bled au Maroc . Et la religion n'a rien à voir [...] La différence, je vais vous le dire : si un drame conjugal se passe en Espagne, ils vont dire « la violence, c'est parce que l'homme avait des problèmes psychologiques », alors que si c'est un musulman, on va dire « crime d'honneur! ».

Par cette métacommunication qui identifie le caractère construit de l'islam comme responsable de l'oppression des femmes musulmanes, de la religion comme déterminant les conduites dans le discours occidental, Salwa ne voit pas la nécessité de lutter contre les « hommes musulmans », contre l'islam, pour obtenir l'égalité des sexes, mais plutôt la nécessité de lutter en tant que « musulmane », avec les « hommes musulmans » pour la reconnaissance de l'islam par l'égalité des sexes. Le paradoxe renvoyant dos-à-dos islam et égalité des sexes est résolu par cette remise en question - de la religion et de la culture comme source de l'oppression - qui permet un féminisme islamique chez Salwa. Ce n'est pas pour autant que ce féminisme la représente entièrement ou qu'il constitue un engagement choisi. Le féminisme islamique de Salwa serait plutôt un enjeu obligatoire, pour la reconnaissance de l'islam, et temporaire, qui verrait sa nécessité écartée par une réelle perméabilité des frontières dans le sens d'une désaffiliation collective au sein du féminisme et de la sphère politique. Seule une telle désaffiliation collective des acteurs au niveau politique permettrait à Salwa de s'engager dans les enjeux qu'elle considère pertinents et qui ne sont pas réduits à son identité, soit de femme, soit de musulmane, soit les deux. En attendant...

L'accès aux mêmes champs sociaux que les hommes, ça c'est pour les femmes en général. Les femmes musulmanes, en particulier, elles ont un double mandat. En plus de ça, c'est-à-dire la société en général, il faut faire une lutte à l'intérieur de la communauté pour dire « C'est pas vrai que Dieu a dit ça! », pour l'accès à la science. Et l'autre, c'est de lutter contre la perception en général d'intrus. C'est toutes ces luttes en parallèle qui sont menées, tous ces défis. [...] Au niveau médiatique, c'est vraiment, la femme musulmane, elle ne peut pas parler d'autre chose, c'est nécessairement autour de sa religion. Elle ne peut qu'être définie que par cet angle-là. Ça m'énerve, parce que j'aimerais ça... Je peux-tu être autre chose!

Face à cette « perception générale d'intrus » qui pousse les musulmans à tenir des positions et discours défensifs, tant dans leur engagement politique que dans leurs interactions quotidiennes, et malgré qu'elle se sente profondément attachée au Québec, Salwa envisage la possibilité « d'aller ailleurs ». Bien que son fils soit né ici, elle songe l'emmener où on ne lui demanderait pas : « Toi, t'es qui ? D'où tu viens ? Pourquoi tu fais ça? ». Entre « être d'ici » et « ne pas être de là-bas », il existe des nuances que les frontières de l'altérité maintiennent.

Conclusion

Divers facteurs orientent et contraignent l'engagement politique de Salwa. Ses cognitions, la religion et les valeurs qu'elle chérit sont à prendre en considération, mais aussi la saillance de ses appartenances – de femme et de musulmane - et les idéologies et enjeux civilisationnels qui instrumentalisent cette saillance et occultent les multiples positions, hiérarchiques ou non, qu'elle peut occuper et à partir desquelles elle peut vouloir s'engager. Le contexte d'engagement de Salwa a permis voire imposé des enjeux, en a refusé d'autres. Si nous croyions au départ que définir Salwa à partir de l'un ou l'autre de ses axes de domination présumés était réducteur, il apparaît maintenant tout aussi limité de la réduire à la seule combinaison de ces axes. L'individu ne se réduit pas à ses identités minoritaires, même combinées, à ses oppressions. Le contexte, par contre, peut opérer cette réduction.

Conclusion

Nous venons de voir le processus identitaire de Salwa sur divers sujets et enjeux, qu'ils lui soient attribués ou qu'ils soient revendiqués. Nous nous demandions, en introduction, comment elle réagirait face aux revendications parfois contradictoires de sa communauté et du féminisme universaliste, comment elle arriverait à gérer ses multiples positions identitaires et sociales et à les combiner en un plan d'action, un positionnement cohérent. Nous cherchions dans quelles comparaisons sociales elle s'engagerait, afin de soutenir et légitimer, pour elle-même, dans un souci de cohérence identitaire, et pour les autres, ces positionnements. Nous avons jugé pertinent de concentrer notre attention sur la forme (isolée ou combinée) des catégories et comparaisons mises de l'avant, dans une perspective intersectionnelle, afin de ne pas induire, dans notre analyse, la présence d'un axe de domination unique, d'une identité primaire, mais aussi, à l'inverse, afin de ne pas supposer l'existence, a priori, de cette intersection des axes de domination et des identités. Sur cette question, nous nous interrogeons donc sur la présence ou l'absence même de ces intersections, de ces interrelations des catégories sociales et des identités. L'hybridité de Salwa, au niveau identitaire, entre « faire partie d'ici » et être « de là-bas » entraîne chez elle un refus de s'engager pour l'égalité des sexes dans l'espace public sur la base de son identité combinée de « femme musulmane ». Cette catégorie combinée induisant celle de « femme voilée », de par la visibilité de cette appartenance à l'islam, elle limite en effet son discours politique à un discours défensif portant exclusivement sur ce symbole, cet enjeu précis, ce qu'elle conteste. Nous voyons toutefois qu'elle s'engage sur cette base, sans que cette appartenance soit pour autant

revendiquée. La « femme musulmane », pour Salwa, est davantage une catégorie assignée que revendiquée sur le plan politique.

Un engagement temporaire mais nécessaire

Se trouvant forcée de s'engager pour l'égalité des sexes sur la base de son identité combinée de « femme musulmane », Salwa opère un travail de redéfinition des attributs du voile et de l'islam, de créativité sociale et de recadrage, afin de déconstruire le symbole qu'il est devenu et les représentations de la femme musulmane qu'il génère. En mettant l'accent sur son caractère privé, intime, elle présente un voile qui n'est plus politique, plus un symbole, ni de l'oppression des femmes musulmanes, ni d'un repli identitaire de l'Islam et qui est compatible avec l'égalité des sexes et la laïcité.

Pour Salwa, cet engagement comme « femme musulmane » se veut temporaire mais nécessaire, en raison de l'islamophobie ambiante et de l'enjeu que représente la « femme musulmane » dans la reconnaissance de l'islam en Occident. Elle utilise donc, dans ce contexte, par sa lutte pour l'égalité des sexes en tant que « femme musulmane », son appartenance à l'islam, en tant que « musulman(e) », afin de rétablir d'abord, pour l'Occident, cet islam prétendument sexiste. En luttant en tant que « musulman(e) » pour la reconnaissance de l'islam, elle espère être en mesure de se départir de cette identité au niveau politique dans une désaffiliation collective des identités dans l'espace public qui ne réduirait plus l'individu à son axe de domination présumé, à sa particularité.

Dans sa volonté de ne s'engager qu'à partir de la catégorie « femme », au sein d'un féminisme universel dans ce qu'il aurait de « désaffilié » sans nier pour autant les particularités des revendications féminines, Salwa dit donc devoir ou ne pouvoir d'abord s'engager qu'en tant que « femme musulmane ». Devant l'impossibilité actuelle d'un tel féminisme, où elle pourrait s'engager en tant que « femme » tant auprès des « non musulmans » que des « musulmans », elle identifie deux luttes à mener en parallèle, soit comme « femme musulmane », pour une relecture féministe du Coran, et comme « musulman(e) » pour la reconnaissance de l'islam en Occident. Le deuxième enjeu devant passer par le premier pour permettre la désaffiliation et la reconnaissance de la mobilité hybride recherchée, la question du voile, de l'égalité des sexes en Islam spécifiquement apparaît ici comme une lutte imposée.

En effet, Salwa revendique - dans l'expression de sa multipositionnalité - diverses identités et divers enjeux qui lui sont refusés au niveau politique, son identité de « femme musulmane » étant son identité primaire assignée et l'inégalité des sexes en Islam son oppression présumée. Il est pertinent de se demander si un contexte différent, une réelle perméabilité des frontières, une fois la désaffiliation assurée, aurait amené Salwa à ne s'engager, ni pour sa religion (en tant que « musulman(e) »), ni pour l'égalité des sexes (en tant que « femme »), ni pour l'égalité des sexes en Islam (en tant que « femme musulmane »), mais plutôt pour des enjeux de société, qui ne sont aucunement reliés à ces statuts minoritaires (écologie, éducation, santé, pauvreté, etc.).

Apports et questionnements théoriques

Notre perspective interdisciplinaire et intersectionnelle a permis de faire apparaître une imbrication des catégories sociales minoritaires (ou hiérarchiques) et non minoritaires (ou non hiérarchiques) dans la formation du discours identitaire et politique de notre répondante. Les premières se sont notamment exprimées dans l'hybridité revendiquée par Salwa, en tant que musulmane, ainsi que dans le féminisme qu'elle propose, en tant que femme, alors que les secondes, présentes dans l'expression de sa multipositionnalité, ont bénéficié de peu de légitimité politique et se sont faites plus discrètes. Les enjeux politiques qui semblaient aller de soi (sexisme et racisme), vu l'intersection présumée de ses identités hiérarchiques de « femme » et de « musulman(e) », ont pu être déconstruits.

Si la perspective intersectionnelle est nécessaire à la prise en compte des formes d'expression des diverses oppressions simultanées induites chez les individus dans un ordre social hiérarchique, elle ne doit donc pas postuler une existence a priori de cette intersection des identités et catégories « hiérarchiques », intersection qui serait constante, revendiquée ou dont l'expression serait, aux niveaux identitaire et politique, transversale et équivalente. Le politique peut masquer l'identitaire, tout comme l'identité présumée des individus peut entraîner l'assignation d'enjeux politiques réducteurs.

Dans le cas de Salwa, son hybridité identitaire a entraîné au niveau politique des stratégies qui n'étaient pas prévues par la théorie de l'identité sociale ou qui constituent une formée mutée de ces catégories. La mobilité revendiquée vers le groupe culturel majoritaire n'est jamais totale, mais

partielle, jamais revendiquée individuellement, mais collectivement et la désaffiliation demandée politiquement n'en est pas une qui permette à l'universel attendu de masquer les particularités identitaires. Il y a donc imbrication des niveaux identitaire et politique, mais aucun de ces niveaux individuellement ne permet de déduire l'autre. Au niveau politique, l'acteur peut chercher à se débarrasser des identités minoritaires, hiérarchiques, qui le maintiennent dans le particulier, sans pour autant se départir de ces identités au niveau identitaire, et chercher à revendiquer politiquement des identités non minoritaires, non hiérarchiques, qui ne lui sont pas reconnues.

Si les structures, les rapports sociaux ainsi que les relations sociales et les représentations d'un ordre social hiérarchique réduisent l'acteur à son identité minoritaire présumée, l'étude des rapports sociaux inégalitaires, dans une perspective intersectionnelle, ne doit pas mener à une telle réduction, dans une prise en compte exclusive, bien que combinée, des positions hiérarchiques des acteurs. Nous croyons qu'une approche interdisciplinaire et le recours à un cas unique permet d'opérer une distance vis-à-vis du hiérarchique, du contraignant, sans pour autant le nier, et ainsi faire place à la réflexivité de l'acteur dans la gestion de toutes les identités qui font de lui un acteur entier.

Nous avons eu recours à l'analyse d'un cas unique, qui a permis l'éclosion de ces identités et la reconnaissance d'un processus particulier, mais, bien que nous reconnaissons la pertinence d'une telle démarche singulière et marginale, nous posons la question : Comment peut-on arriver à saisir cet être entier dans ce qu'il a de politique, d'identitaire, de hiérarchique, de réflexif, autrement que par l'analyse d'un cas unique, sans pour autant recréer des catégories contraignantes et occulter le processus

identitaire derrière les positionnements politiques ? Nous reconnaissons la représentativité de notre analyse, au sens où « [l]a valeur de la spécificité mise au jour mérite le nom de représentativité au sens d'attributs propres à un objet, qui permettent de l'expliquer » (Hamel, 1989 : 20), mais il serait souhaitable de mener une étude plus large qui aurait une plus grande portée et bénéficierait d'une crédibilité plus étendue, sans toutefois, pour les comparer, réduire les acteurs politiques à leur dénominateur commun.

Conclusion

Notre analyse a permis de relever divers facteurs qui peuvent contraindre et orienter les stratégies identitaires et politiques d'une féministe musulmane engagée au Québec. Dans le discours de Salwa se chevauchent différents discours majoritaires et minoritaires en une revendication collective d'une réelle perméabilité des frontières qui lui permettrait de s'engager politiquement selon ses multiples identités. Son apparence (femme voilée), ses valeurs, sa religion, mais aussi les grandes idéologies et enjeux civilisationnels des démocraties occidentales (laïcité, égalité des sexes) semblent orienter son engagement politique sur la seule voie de l'égalité des sexes en Islam, que cette lutte soit menée de l'intérieur ou tournée vers l'extérieur dans une posture justificatrice. L'égalité des sexes en Islam s'avère être un enjeu imposé chez Salwa, qu'il ne lui est pas permis de dépasser, de contourner. Si elle espère, par cette double lutte devant passer par l'égalité des sexes en Islam, rétablir politiquement la reconnaissance de l'Islam dans les démocraties occidentales, ce n'est que pour avoir la possibilité de dépasser ce cadre et se départir de son identité minoritaire de « femme musulmane » qui la contraint à un discours défensif. Elle revendique plutôt la séparation des identités privées et revendiquées politiquement pour que ni son identité de femme, ni celle de musulmane ne lui soient imposées et

qu'une lutte en ce sens ne lui soit attribuée. Ainsi, les enjeux dans lesquels elle s'engage, même combinés, ne sont pas toujours choisis, mais plutôt permis. Le contexte semble la cantonner à cette position identitaire et politique de « femme musulmane », alors qu'elle ne se résume pas à l'imbrication de ces identités minoritaires.

Il serait intéressant d'entendre ce que des femmes comme Salwa ont à dire sur des sujets comme l'écologie, l'éducation, la santé, dans un contexte où ni leur foi ni leur genre n'occuperait une posture défensive et où leurs réelles valeurs et préoccupations pourraient être exprimées. Devant nos résultats, nous ne pouvons que regretter l'aspect réducteur de notre objet de recherche, qui reproduit ce qu'il découvre et déplore à la fois. Si nous voulons que les activistes musulmanes puissent être considérées comme des acteurs politiques entiers, tant au niveau politique que dans la recherche, il faut peut-être commencer par les interroger sur ces sujets qui ne semblent pas « aller de soi » avec leur identité primaire présumée. Si c'était à refaire...

Bibliographie

Ahmed, L. (1982), « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *Feminist Studies*, vol. 8, no. 3, pp. 521-534.

Ahmed, L. (1992), *Women and gender in Islam : Historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press.

Alba, R. (2005), « Bright vs. Blurred Boundaries : Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany, and the United States », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 1, pp. 20-49.

Alexander, J. (2001), « Theorizing the Modes of Incorporation : Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation », *Sociological Theory*, vol. 19, no. 3, pp. 237-249.

Amiriaux, V. (2009), « L'"affaire du foulard" en France : retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, no. 2, pp. 273-298.

Ashraf, S. (1999), *Shattering Illusion : Western conceptions of Muslim women*, [<http://www.jannah.org/shatter.html>] (site consulté le 19 janvier 2011).

Badran, M. (1994), « Gender Activism : Feminists and Islamists in Egypt », dans Moghadam, V. (dir), *Identity Politics and Women : Cultural Reassertion and Feminism in international perspective*, Boulder, Westview Press.

Barot, R., Bradley, H. et Fenton, S. (eds.) (1999), *Ethnicity, Gender, and Social Change*, London, Macmillan Press.

Barth, F. (ed.) (1969), *Introduction. Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown.

Benn, T. et Jawad, H. (eds.) (2003), *Muslim Women in the United Kingdom and Beyond : Experiences and Images*, Leiden-Boston, Brill.

Bhabha H. (1990), « The Third Space », dans Rutherford, J. (ed.), *Identity Community Culture Difference*, London, Lawrence and Wishart.

Bhabha, H. (1995), *Translator/Translated. Artforum* (March 1995).

- Bhabha, H. (2007), *Les lieux de la culture. Une théorie post-coloniale*, Paris, Payot.
- Bilge, S. (2006), « Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme? », *Diversité de foi, égalité de droit, Colloque du Conseil du Statut de la Femme*, Montréal 23-24 mars 2006.
- Bilge, S. (2009), « [Théorisations féministes de l'intersectionnalité](#) », *Diogenes. Revue internationale des sciences humaines*. No. 225, janvier-mars 2009, pp. 158-176.
- Bilge, S. (2010a), « Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, no. 1, pp. 9-28.
- Bilge, S. (2010b), « "... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi" : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, no 1, 2010, pp. 197-226.
- Bourdieu, P. (1992), *Invitation to a Reflexive Sociology*, University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (1993), *La misère du Monde*, Paris, Éditions du Seuil, collection Points.
- Bouzar, D. et Kada, S. (2003), *L'une voilée, l'autre pas*, Paris, Albin Michel.
- Brah, A. (1992), « Women of South Asian origin in Britain, issues and concerns », dans Braham, P. et al (eds.) *Racism and anti-Racism*, London, Sage.
- Chazal, D., Normand, R. (2007), « Le foulard dévoilé : le proche à l'épreuve du droit dans l'espace scolaire », *Éducation et sociétés*, 2007/1, 19, p. 33-52.
- Coleman, J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Belknap, Harvard University Press.
- Collins, P. H. (1998), *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis, University of Minnesota.

Collins, P.H. (2000 [1990]), *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge.

Cuadraz, G. H. et Uttal, L. (1999). « Intersectionality and In-Depth Interviews : Methodological Strategies for Analyzing Race, Class, and Gender. », *Race, Class and Gender*, vol. 6, no. 3, pp. 156-186.

Dubar, C. (2000), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses Universitaires de France.

Du Bois, W.E.B. (1996 [1903]), *The Souls of Black Folk*, New-York, Penguin Classics.

Durkheim, E. (1982 [1895]), *The rules of the sociological method*, New York, The Free Press.

Esposito, J. (1999), « Clash of Civilisation? Contemporary Images of Islam in the West », dans Munoz, G. (ed.) *Islamic Modernism and the West*, London, I. B. Tauris.

Ferrié, J.-N. (1991), « Vers une anthropologie déconstructionniste des sociétés musulmanes du Maghreb », *Peuples méditerranéens*, no. 54-55, pp. 229-245.

Fleras, A. et Elliott, J. (1996), « The Ethnic Experience », dans Fleras, A. et Elliott, J. (eds.), *Unequal Relations : An Introduction to Race Ethnic and Aboriginal Dynamics in Canada*, Scarborough, Canada, Prentice Hall.

Friedman, S. S. (1995), « Beyond White and Other : Relationality and Narratives of Race in Feminists Discourse. », *Signs*, vol. 21, no. 1, pp. 1-49.

Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

Geadah, Y. (2004), « Entre racisme et affirmation identitaire: L'enjeu du voile », dans Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan.

Giddens, A. (1989), *Sociology*, Cambridge: Polity Press.

Gilroy, P. (1992), « The End of Anti-Racism », dans Donald, J. et Rattansi, A. (eds.) *Race, culture, and difference*, London, Sage Publications.

Glazer, N. et Moynihan, D. (1975), *Ethnicity : Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press.

Godelier, M. (2002), « Briser le miroir du soi », dans Ghasarian Ch. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.

Goffman, Erving. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New-York, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, Anchor Books edition.

Golberg, D. T. (1990), *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Granger, G.-G. (1988), *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob.

Gupta, A. et Ferguson, J. (1997), « Beyond Culture », *Culture, Power, Place : Explorations in Critical Anthropology*, Duke UP, pp. 31-51.

Haddad, Y. Y. et Smith, J. I. (2003), « Adjusting the Ties that Binds : Challenges Facing Muslim Women in America », dans Benn, T. et Jawad, H. (eds.), *Muslim Women in the United Kingdom and Beyond : Experiences and Images*, Leiden-Boston, Brill.

Hall, S. (1996), « Cultural Studies and Its Theoretical Legacies », dans Morley D. et Chen, K., *Stuart Hall : Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge.

Hall, S. (1992), « New Ethnicities », dans Donald, J. et Rattansi, A. (eds.) *Race, culture, and difference*, London, Sage Publications.

Hamel, J. (2005), « Sociologie et interdisciplinarité, un mariage de raison ? », *A contrario*, 1/2005 (Vol. 3), p. 107-115.

Hamel, J. (1989), « Pour la méthode de cas. Considérations méthodologiques et perspectives générales », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 13 no 3, pp. 59-72.

Hancock, A.-M., (2007). « Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm », *Politics and Gender*, vol. 3, no. 2, pp. 248-254, Cambridge University Press.

Hoover K. et Rogers M. (2010), « Outsiders/Within and In/Outsiders: Varieties of Multiculturalism », *Journal of educational controversy*, vol. 5, no. 2.

Jawad, H. (2003), « Historical and Contemporary Perspectives of Muslim Women Living in the West », dans Benn, T. et Jawad, H. (eds.), *Muslim Women in the United Kingdom and Beyond : Experiences and Images*, Leiden-Boston, Brill.

Jenkins, R. (1994), « Rethinking ethnicity : Identity, categorization and power », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, no. 2, pp. 197-223.

Kabbani, R. (1986), *Europe's Myths of the Orient*, Bloomington, Indiana University Press.

Kandiyoti, D. (ed.) (1991), « Introduction », dans *Women, Islam and the State*, Philadelphia, Temple University Press.

Khalid, D. (1987), « The Phenomenon of Re-Islamization », *Aussenpolitik* 29, pp. 448-449.

Khan, S. (1995), *Muslim Woman : Interrogating the Construct in Canada*. PH.D. dissertation, University of Toronto (OISE).

Khan, S. (2002), *Aversion and Desire : Negotiating Muslim female Identity in the Diaspora*, Toronto, Women's Press.

Kian-Thiébaud, A. (2004), « Les femmes et les mouvements islamistes : actrices aliénées ou contestatrices « de l'intérieur »? » dans Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan.

Kilani, M. (2004), « Femmes, religion et islam: de quelques constructions hégémoniques », dans Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan.

Kilani, M. (2001), *Et si l'islam décidait de participer au progrès?*, Genève, Le temps.

Korteweg, A. et Yurdakul, G. (2009), « Islam, Gender and Immigrant Integration: Boundary Drawing in Discourses on Honour Killing in the Netherlands and Germany », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 32, n° 2, p. 218-238

Labelle, M. et Marhraoui A. (2005), « Souveraineté et diversité; pour un nouveau modèle de reconnaissance », dans Couture, J. (ed) et al. Redonner sens à l'indépendance/les Intellectuels pour la souveraineté (IPSO), Montréal, VLB.

Lamchichi, A. (2004), « La condition des femmes en Islam : avancées et régressions », dans Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan.

Lavie, S. et Swedenburg, T. (eds) (1996), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham, N.C., Duke University Press.

Le Vine, R. A. et Campbell, D. T. (1972), *Ethnocentrism: theories of conflict, ethnic attitudes and group behavior*, New York, Wiley.

Lévy, A., Lévy, L. (2004), *Des filles comme les autres. Au-delà du foulard. Entretiens avec V. Giraud et Y. Sintomer*, Paris, La Découverte.

Lincoln, Y., & Guba, E. (1985). *Naturalistic inquiry*. New York, Sage.

Liotard, J. F. (1984), *The Post-Modern Condition : A Report on Knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Mahmood, S. (2005), *Politics of piety : the Islamic revival and the feminist subject*, Princeton University Press.

Meier, D. et Merrone, G. « Pratiquer l'interdisciplinarité », *A contrario* 1/2005 (Vol. 3), p. 3-4.

Michelat, G. (1975), « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie », *Revue française de sociologie*, XVI, 1975, pp. 229-247.

Mian S. (1997), « Europe's Islamophobia », *The Muslim News*, 28 novembre 1997.

Moghadam, V. (1991), « Islamists Movement and Women's responses in the Middle East », *Gender and History*, vol. 3, no. 3, pp. 268-284.

Mohanty, C. (1991a), « Introduction : Cartographies of struggle : Third World Women and the Politics of Feminism », dans C.T. Mohanty, A Russo et L. Torres (dir.), *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington/Indianapolis, Indiana UP.

Mohanty, C. (1991b), « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses » dans Mohanty, C., Russo, A., Torres, L. (eds.), *Third World Women and the politics of feminism*, Bloomington, Indiana University Press.

Okin, S. (1997), « Is Multiculturalism Bad for Women? », initialement publié dans *Boston Review*, Vol. 22, Oct./Nov. 1997.

Ozouf, M. (2009), *Composition française*, Paris, Gallimard.

Poutignat P. et Streiff-Fenart J. (2005), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France.

Munoz, G. (1999), « Islam and the West, An International Duality », dans Munoz, G. (ed), *Islamic modernism and the West*, London, I. B. Tauris.

Morin, E. (1999), *La tête bien faite*, Paris, Seuil.

Nader, L. (1991), « Orientalism, Occidentalism and the Control of Women », *Cultural Dynamics*, II (3).

Rattansi, A. (1992), « Challenging the Subject : Racism, Culture, and Education », dans Donald, J. et Rattansi, A. (eds.) *Race, culture, and difference*, London, Sage Publications.

Rich, A. (1979), « Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynephobia », dans *On Lies, Secrets, and Silence*, New York, W. W. Norton.

Runnymede Trust (1997), *Islamophobia – A challenge for all of us*, London, Runnymede Trust.

Said, E. (1978), *Orientalism*, London, Routledge and Kegan Paul.

Said, E. (1980), *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, Traduit de l'américain par Catherine Malamoud. Titre original : (1991), *Orientalism*, London, Penguin Books.

Shayegan, D. (2001), *La lumière vient de l'Occident*, Paris, Éditions L'Aube.

Smith, D. (1987), *The Everyday World as Problematic*, Toronto, University of Toronto Press.

Spivak, G. (1993), *Outside in the Teaching Machine*, New-York, Routledge.

Spivak, G. (2005a), « Scattered speculations on the subaltern and the popular », *Postcolonial Studies*, vol.8, no.4, pp. 478-486.

Spivak, G. (2005b), « Use and Abuse of Human Rights », *Boundary 2* 32:1, 2005, pp. 131-132. Version révisée d'un essai présenté dans *South Atlantic Quarterly* 103, no 2/3 (2004) sous le titre « Righting Wrongs ».

Stasiulis, D. (1997), « International Migration, Rights and the Decline of “Actually existing Liberal Democracy” », *New Community : The journal of the European Research Centre on Migration and Ethnic Relations*, vol. 23, no. 2, pp. 197-214.

Stasiulis, D. (1999), « Feminist Intersectional Theorizing », dans Peter S. Li (ed.), *Race and Ethnic Relations in Canada*, 2nd edition, Toronto, Oxford UP.

Strobel, M. et Chaudhuri, N. (eds.) (1992), « Introduction », *Western Women and Imperialism : Complicity and resistance*, Bloomington, Indiana University Press.

Taboada-Leonetti, I. (ed.) (2004), *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris : L'Harmattan.

Tajfel, H. (1969), « Cognitive aspects of prejudice », *Journal of Social Issues*, 25, pp. 79-97.

Tajfel, H. (1974). « Social identity and intergroup behaviour », *Social Science Information*, 13, pp. 65-93.

Tajfel, H. (1975). « The exit of social mobility and the voice of social change ». *Social Science Information*, 14, pp. 101–118.

Tajfel, H. (1978), *Differentiation between social groups*, London, Academic Press.

Tajfel, H. & Turner, J. C. (1979). « An Integrative Theory of Intergroup Conflict », dans W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, CA, Brooks-Cole.

Taylor, D. M. et Moghaddam, F. M. (1994), « Social Identity Theory », dans *Theories of intergroup relations : International social psychological perspectives* (2nd ed.), Westport, Praeger.

Terry, J. J. (1983), « Images of the Middle East in Contemporary Fiction », dans : Ghareeb, E. (ed) *Split Visions : The portrayal of Arabs in the American Media*, Washington DC : American-Arabs Affairs Council.

Timera, M. (2004), « Islam et renégociation des rapports de genre en contexte migratoire » dans : Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris : L'Harmattan.

Versi, A. and Hussein, U. H. (2001) « Islamophobic attacks in the wake of terrorist attacks on USA », *The Muslim News*, 28th September 2001.

Watzlawick, P., Beavin, J. H. et Jackson, D. D. (1967), *Pragmatics of human communication*, New-York, Norton, traduit de l'américain par J. Morche (1972), Une logique de communication, Seuil, Paris.

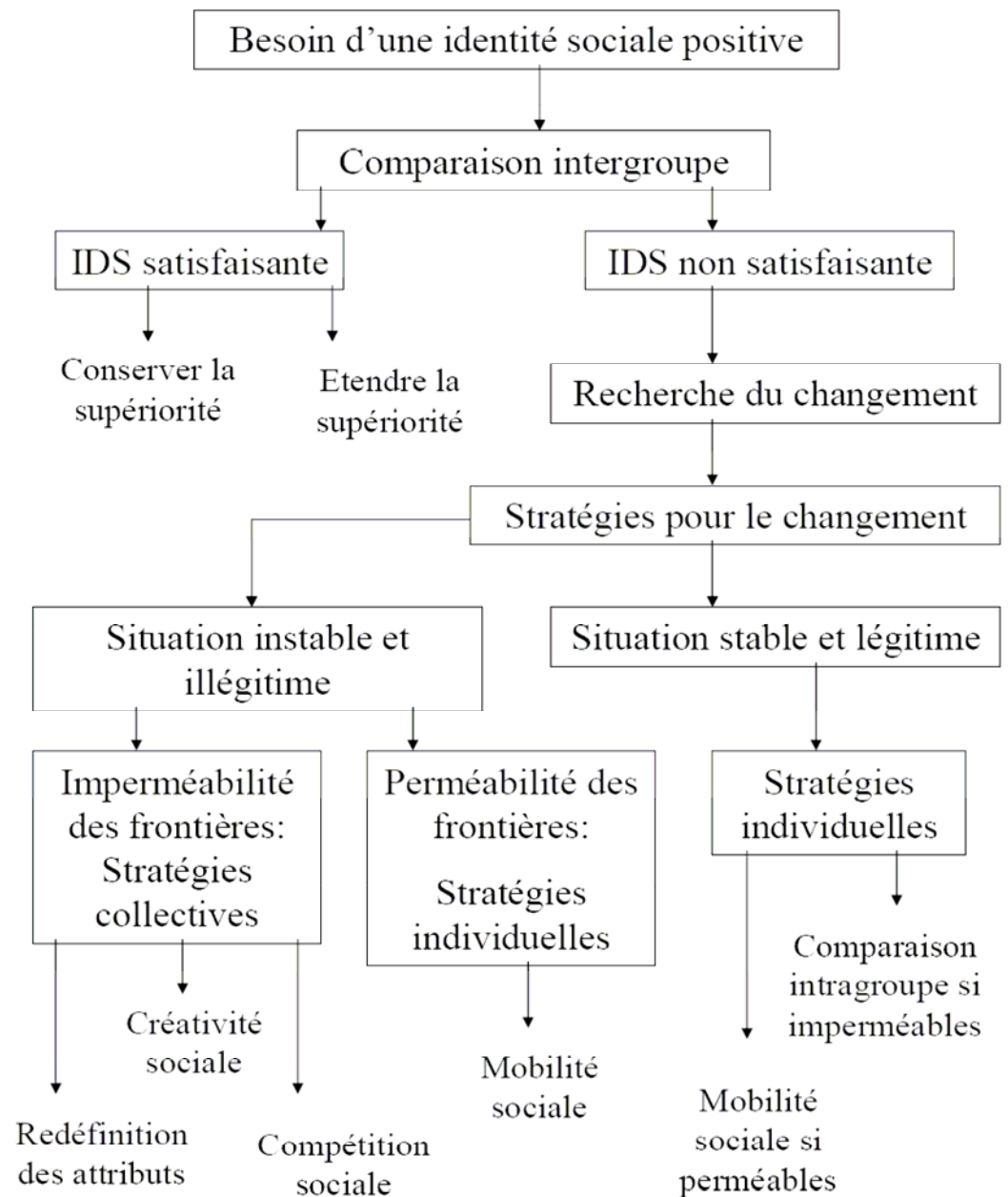
Yegenoglu, M. (2006), «The Return of the Religious. Revisiting Europe and Its Islamic Others », *Culture and Religion*, vol. 7, no. 3, pp. 245-261.

Zine, J. (2006), « Between orientalism and fundamentalism : the politics of muslim women's feminist engagement », *Muslim world journal of human rights*, Vol 3, no 1.

Zolberg, A. et Long, L. W. (1999), «Why Islam is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States », *Politics and Society*, vol. 27, no. 1, pp. 5-38.

Annexe

Schéma de la théorie de l'identité sociale



Laurent Licata, *Introduction à la psychologie sociale*, [en-ligne], (page consultée le 14 février 2007), adresse URL : <http://www.ulb.ac.be/psycho/psysoc/Lille/Transparents%20%20cours%20psychologie%20sociale.pdf>.