

Université de Montréal

Réduire l'écart entre les identités revendiquées et une identité assignée. Des femmes de culture musulmane engagées dans l'espace public québécois

par
Véronique Lauzon

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

Avril 2011

© Véronique Lauzon, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Réduire l'écart entre les identités revendiquées et une identité assignée. Des femmes de
culture musulmane engagées dans l'espace public québécois

présenté par :
Véronique Lauzon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Barbara Thériault
présidente-rapporteuse

Valérie Amiraux
directrice de recherche

Denise Couture
membre du jury

Résumé

S'appuyant sur la sociologie des relations ethniques et de l'interactionnisme symbolique, ce mémoire vise à analyser la manière dont des femmes de culture musulmane engagées dans l'espace public québécois interagissent avec les stéréotypes par lesquels elles sont caractérisées dans la société, mais auxquels elles disent ne pas correspondre. Partant du postulat qu'il existe un discours dominant ethnicisant qui dépeint les femmes musulmanes comme des êtres « soumis » et « vulnérables », ces femmes engagées se voient assigner une identité dépréciative qu'elles ne partagent pas. Elles perçoivent donc un écart entre leur identité « réelle » qu'elles voudraient se voir reconnaître par autrui et l'identité « attribuée par autrui ».

À partir d'entretiens semi-directifs, ce mémoire propose une typologie des femmes de culture musulmane engagées dans l'espace public québécois. Cette typologie permet d'analyser la manière dont celles-ci perçoivent le discours dominant et les réactions qu'il suscite chez elles. Les résultats de cette analyse suggèrent notamment que ces femmes engagées élaborent des stratégies identitaires afin de voir confirmer et renforcer l'identité qu'elles voudraient se voir reconnaître par la société majoritaire. La mise en place de ces stratégies révèle la porosité des frontières ethniques puisque certaines d'entre elles vont adopter des stratégies orientées vers la « similarisation » au majoritaire, alors que d'autres vont chercher à s'en différencier.

Mots-clés : femmes de culture musulmane engagées, stéréotypes, majoritaire/minoritaire, identité, frontière ethnique, stratégie identitaire.

Abstract

Based on the sociology of ethnic relations and symbolic interactionism, this master thesis aims at analyzing how women of Muslim culture involved in the Quebec public sphere interact with the stereotypes by which they are characterized in society but to which they do not associate themselves. Starting from the premise that there is a dominant ethnicizing discourse depicting Muslim women as being « submissive » and « vulnerable », these women are assigned a depreciative identity they do not share. They perceive a discrepancy between their own identity, which is the one they want to be perceived as, and their assigned identity.

Starting from semi-structured interviews, this master thesis proposes a typology of women of Muslim culture involved in the public sphere. This typology is use to analyze how they perceive the dominant discourse and the reactions it evokes in them. The results suggest that these involved women develop identity strategies to confirm and reinforce the identity they wish to be recognized by the majority society. These strategies revealed the porosity of ethnic boundaries, since some of them will adopt strategies oriented to « similarisation » with majority while others will seek to differentiate themselves.

Key words: women of Muslim culture involved, stereotypes, majority/minority, identity, ethnic boundaries, identity strategies.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Remerciements	v
Introduction	1
Chapitre 1	
Cadre théorique	6
A. Représentations et stéréotypes	6
1. Stéréotypes intergroupes	8
2. Fonctions des stéréotypes : catégorisation « Nous »/« Eux »	10
B. Ethnicité, identité et frontière ethnique : un modèle identitaire dynamique et interactionnel.....	12
1. Ethnicité	12
2. Identité et frontière ethnique: double signification	14
2.1 L'identité, entre « personnelle » et « sociale ».....	14
2.2 Les frontières ethniques, entre « interne » et « externe ».....	16
3. Écart entre identité « réelle/revendiquée » et identité « assignée »	17
C. Réactions aux stéréotypes et à l'identité « assignée »	19
1. Stratégies identitaires	20
1.1 Stratégies identitaires et minorités	21
1.2 Quelques limites des « stratégies identitaires »	22
Chapitre 2	
Démarche méthodologique et conceptuelle	24
A. « Musulmanes et engagées ».....	24
1. Identité musulmane	25
2. Engagement.....	25
B. Constitution de l'échantillon	29
1. Présentation des répondantes	30
C. Cueillette des données	35
1. Enquête de terrain	36
2. Interventions publiques des répondantes	37
3. Couverture médiatique de l'objet d'étude	38
Chapitre 3	
Analyse du discours majoritaire/dominant	40
A. Un discours orientaliste qui instrumentalise les « valeurs québécoises »	41
1. « Patrouiller les frontières » au nom de la laïcité et de l'égalité des sexes	42
1.1 Charte québécoise de la laïcité.....	45
1.2 Hiérarchisation entre droits des femmes et droits des minorités.....	46
B. Représentations stéréotypées dominantes	48
1. « La » femme musulmane : une entité homogène, totalisante et antagoniste.....	48

2. Le déni d'agentivité des musulmanes.....	50
2.1 Le voile, symbole de soumission.....	51
2.2 Le voile, symbole politique.....	52
3. Projections et effet « boule de neige ».....	54
3.1 Comparaison avec les pays musulmans.....	54
3.2 Effet « boule de neige ».....	55
C. Les « contre-discours ».....	56
Chapitre 4	
Analyse du discours minoritaire/dominé à partir d'idéaux-types.....	59
A. Catégoriser sans essentialiser : trois idéaux-types.....	59
1. La figure idéal-typique « féministe laïque universaliste ».....	60
2. La figure idéal-typique « laïque solidaire ».....	65
3. La figure idéal-typique « féministe musulmane ».....	70
Chapitre 5	
Réactions face au discours dominant.....	78
A. Les stratégies de « différenciation » du majoritaire.....	79
1. La stratégie d'affirmation identitaire.....	80
2. La stratégie de « normalisation » de la présence des femmes musulmanes dans l'espace public.....	83
3. La stratégie du « retournement du stigmat ».....	87
B. Les stratégies de « similarisation » avec le majoritaire.....	89
1. La stratégie de la récupération.....	90
1.1 Discrediter l'agentivité des « féministes musulmanes ».....	92
1.2 Conforter la « majorité silencieuse ».....	94
2. La stratégie de l'identité négative déplacée.....	96
3. La stratégie du témoignage.....	98
3.1 La « présentation stratégique de soi ».....	99
3.2 Intervention d'une personnalité publique.....	102
C. Une typification polarisée entre la « bonne » et la « mauvaise » musulmane : quelle alternative pour les femmes musulmanes engagées ?.....	103
Conclusion.....	109
Bibliographie.....	114
Annexes.....	i
A. Littérature de témoignage récente de Québécoises de culture musulmane.....	i
B. Guide d'entretien.....	ix

Remerciements

Mes premiers remerciements vont naturellement à ma directrice de recherche, Valérie Amiraux, pour ses judicieux conseils, sa confiance et ses encouragements tout au long de mon travail. Sous sa direction, elle m'a aidée à continuellement me dépasser.

Je remercie également mes collègues et mes ami.e.s du milieu universitaire qui m'ont soutenue et inspirée tout au long de mes études et qui ont bien voulu lire ce travail en partie ou en entier. Je voudrais remercier spécifiquement Naïma Bendriss pour sa disponibilité et pour m'avoir fait bénéficier de sa connaissance des questions relatives aux femmes musulmanes du Québec.

Je ne peux passer sous silence toutes les femmes qui ont accepté de me rencontrer et de participer à ma recherche. Je leur suis reconnaissante de la confiance qu'elles m'ont témoignée, de leur collaboration et de leur gentillesse.

Enfin, je remercie profondément tous mes proches qui ont su me soutenir du début à la fin de ce mémoire et surtout, d'avoir été patients dans les moments plus difficiles.

Introduction

Depuis les années 1990, différents débats publics dans le contexte québécois remettent à l'ordre du jour la condition de la femme dans l'islam, que l'on pense aux débats sur le port du voile, les tribunaux dits islamiques, les crimes d'honneur, les accommodements raisonnables et, de manière plus générale, aux discussions relatives à la place de la religion dans la sphère publique. Ces débats ont fait émerger de nombreux stéréotypes généralement négatifs caractérisant les femmes musulmanes. Le présent mémoire de maîtrise s'appuie donc sur un premier postulat : il existe, au Québec, comme dans toutes les sociétés occidentales, un discours dominant, de type orientaliste, qui s'appuie sur des stéréotypes pour caractériser l'islam et plus spécifiquement les femmes musulmanes dans différents espaces discursifs de la société (Bendriss, 2005 ; Helly, 2010)¹. Ce discours est dominant sur le plan quantitatif, mais aussi parce qu'il est produit et véhiculé essentiellement par le groupe majoritaire québécois francophone. Enfin, il est surtout dominant parce qu'il s'exprime dans des lieux de pouvoir où d'importants moyens sont mobilisés pour atteindre une large part de l'audience et façonner l'opinion publique (Bendriss, 2005 et 2009). En effet, le groupe majoritaire occupe une position dominante dans les espaces de pouvoir et d'influence de la société québécoise telle que dans les sphères médiatique, politique, culturelle, académique, etc. Ce discours n'est toutefois pas propre à la majorité nationale que sont les Québécois francophones. La minorité anglophone et d'autres minorités issues de l'immigration comme les Québécois d'origine juive, italienne, etc. y contribuent également. Compte tenu de la position majoritaire des

¹ L'expression « espace discursif » fait ici référence aux espaces où se produit un discours et auquel l'ensemble de la société a accès.

francophones dans la société québécoise, c'est au rapport entre ce groupe majoritaire dit national et un groupe de femmes minoritaire dit ethnique que ce travail s'intéresse.

La « condition » des femmes musulmanes fait donc l'objet de débats nombreux et récurrents. Les principales intéressées sont le plus souvent exclues de ces échanges, dépeintes comme des victimes passives et soumises. Dans un tel contexte, il leur est difficile de voir leur leadership reconnu (Glacier, Osmani et Bendriss, 2006 : 23), et l'on peut alors s'interroger sur leur position de « subalternes » au sens où l'entend Spivak, de même qu'à leur capacité à parler elles-mêmes d'elles et sur elles (Spivak, 1988)². Pourtant, ces dernières années, plusieurs femmes de culture musulmane sont apparues dans l'espace public québécois, intervenant et participant activement à ces débats publics notamment par le biais de la littérature de témoignage³ ou encore par la voie de l'engagement associatif⁴. L'émergence de ces femmes dans l'espace public québécois découle de la féminisation des débats sur l'islam, et plus particulièrement des débats sur le voile, et, inversement, cette entrée en scène de ces femmes a pu contribuer à multiplier la visibilité de la thématique « femmes et islam » dans les débats publics (Amiriaux, 2003). Ces musulmanes engagées troublent la représentation monolithique de « La » femme musulmane « soumise » et « passive » qui nous est présentée dans la société québécoise. Par leur engagement dans l'espace public, celles-ci bousculent en effet les stéréotypes dominants qui caractérisent les femmes musulmanes et elles voient donc un écart entre leur identité « réelle » et l'identité

² Dans *Can the Subaltern Speak?* (1988), un des textes fondateurs du féminisme postcolonial, Spivak analyse le fait que les subalternes ne peuvent pas parler en leur propre nom, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent parler sans médiation.

³ Voir notamment les autobiographies de Samia Shariff (*Le voile de la peur*, 2006 ; *Les femmes de la honte*, 2009), de Norah Shariff (*Les secrets de Norah*, 2007) et de Djemila Benhabib (*Ma vie à contre-coran*, 2009) qui se sont vendues à plusieurs milliers d'exemplaires. Le résumé qui accompagne chacun des livres ainsi que les images qui en illustrent la couverture sont présentés en première annexe.

⁴ Nous pensons particulièrement à des associations musulmanes comme Présence Musulmane et le Conseil canadien des femmes musulmanes ou des associations laïques comme la Fédération des femmes du Québec et le Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité.

« attribuée par autrui ». Le « trouble » créé par l'engagement de ces femmes est le sujet de ce travail. Plus précisément, il s'agit de répondre à la question suivante : comment des femmes de culture musulmane engagées interagissent-elles avec les représentations stéréotypées par lesquelles elles sont caractérisées dans la société québécoise, mais auxquelles elles disent ne pas correspondre ? De cette problématique découlent deux sous-questions : de quelles manières perçoivent-elles les stéréotypes et comment y répondent-elles ?

Notre problématique de recherche s'articule autour d'un triple objectif. Il s'agit, en premier lieu, d'observer puis d'analyser les voix féminines musulmanes qui émergent et s'investissent dans l'espace public ; en second lieu, de situer et de comparer les discours de ces femmes à celui du groupe majoritaire ; en dernier lieu, de comparer les discours produits par ces femmes entre elles. Ces objectifs s'inscrivent donc dans une analyse des rapports majoritaire/minoritaire et intraminoritaire.

Nous posons comme première hypothèse que le degré de religiosité n'est pas un facteur déterminant dans la manière de percevoir les stéréotypes et d'y réagir. Les femmes qui entretiennent un rapport religieux à l'islam sont affectées par les stéréotypes à l'encontre des musulmanes et elles cherchent à les déconstruire. Elles ne sont pourtant pas les seules à s'opposer activement et à rejeter ce discours. De fait, des femmes plus « laïques » peuvent se sentir tout aussi interpellées par les stéréotypes négatifs et participer à l'entreprise de déconstruction de ceux-ci. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire d'être croyante et pratiquante pour être affectée par les stéréotypes qui dépeignent de façon négative les membres du groupe auquel nous nous référons et les contester. Inversement, on peut être athée, avoir fortement conscience des stéréotypes attribués au groupe de référence ou d'appartenance et choisir de les combattre activement.

Notre deuxième hypothèse propose que, face au discours dominant qui s'appuie sur des stéréotypes négatifs à leur endroit, les femmes musulmanes engagées élaborent des « stratégies identitaires » (Camilleri et al., 1990), que ce soit pour contester et déconstruire le discours dominant qu'elles rejettent ou pour participer à ce même discours parce qu'elles y adhèrent, mais toujours dans l'optique de proposer une image correspondant à la représentation à laquelle elles voudraient que les autres les reconnaissent. À cet effet, nous présumons que les femmes qui cherchent à déconstruire les stéréotypes privilégieront des « stratégies identitaires » orientées davantage vers la « différenciation » vis-à-vis du groupe majoritaire, tandis que celles qui adhèrent au discours dominant adopteront des stratégies axées vers la « similarisation » au groupe majoritaire (Goffman, 1975). Ces stratégies permettent aux femmes minoritaires et engagées, soit de se positionner face au discours majoritaire dominant et de négocier leur ethnicité et leur agentivité envers le majoritaire, soit d'y adhérer et ainsi de le renforcer rendant donc les « frontières ethniques » plus perméables entre les groupes (Barth, 1969).

Notre mémoire de maîtrise est organisé en cinq chapitres. Le premier chapitre est consacré au développement du cadre théorique. Pour notre étude, nous privilégions les perspectives sociologiques des relations ethniques et de l'interactionnisme symbolique comme cadre théorique et conceptuel de référence. Le deuxième chapitre expose l'approche méthodologique adoptée pour cette étude, qui repose sur trois modes de cueillette de données : l'enquête de terrain, qui consiste en une observation et des entretiens de type semi-directif ; une analyse des interventions publiques de nos répondantes ; et une lecture des médias sur les femmes musulmanes. Dans le troisième chapitre, nous proposons une analyse du discours majoritaire dominant, notamment médiatique, à l'égard de l'islam et des

femmes musulmanes depuis 1994⁵, afin d'avoir une vue d'ensemble des types de stéréotypes qui sont véhiculés dans la société québécoise sur ces sujets. Les chapitres quatre et cinq sont consacrés à la présentation, à l'analyse et à l'interprétation, d'une part des données recueillies lors des entretiens auprès des femmes de notre échantillon, d'autre part de leurs interventions publiques. Plus précisément, le quatrième chapitre présentera une analyse du discours des femmes de culture musulmane engagées afin de comprendre la manière dont elles reçoivent les stéréotypes et se positionnent vis-à-vis du discours dominant. Le cinquième et dernier chapitre, quant à lui, met en relief les différentes actions (stratégies identitaires) que ces femmes mettent en œuvre en réponse au discours dominant.

⁵ À l'automne 1994, une jeune élève s'est vu refuser l'accès à l'école secondaire Louis-Riel parce que sa tenue ne correspondait pas au code vestimentaire de l'école, ce qui a donné lieu à un long débat sur le port du voile à l'école publique (Ciceri, 1998). En décembre 1994, la Commission des droits de la personne du Québec recommande que le port du voile soit autorisé dans les écoles publiques du Québec.

Chapitre 1 - Cadre théorique

Le présent chapitre est consacré à l'exposition de notre cadre théorique. Il nous permettra de présenter les théories et concepts qui ont guidé notre problématique. Nous postulons que les Québécoises musulmanes engagées ne se retrouvent pas dans les représentations qui leur sont renvoyées d'elles-mêmes. Par leur engagement, elles bouleversent les stéréotypes dominants qui dépeignent les femmes musulmanes comme des êtres « soumis », « passifs » et « vulnérables ». L'identité est abordée ici comme un processus dynamique et interactionnel entre « identité pour soi » et « identité pour autrui », dont les contours sont délimités par les frontières entre autres ethniques. C'est donc essentiellement vers les perspectives sociologiques des relations ethniques et de l'interactionnisme symbolique que nous avons décidé de nous tourner pour constituer le cadre théorique et conceptuel de ce mémoire. Toutefois, un bref détour par le champ de la psychologie sociale est indispensable pour justifier la pertinence de notre usage des notions de représentations et de stéréotypes dans ce travail. Celui-ci s'appuie en effet sur la perception subjective des femmes engagées de culture musulmane à l'égard des représentations stéréotypées par lesquelles elles sont désignées.

A. Représentations et stéréotypes

Les représentations occupent une place centrale dans les interactions sociales, ce qui en fait une porte d'entrée cruciale pour aborder l'univers des femmes musulmanes dans la société québécoise (Bendriss, 2005 : 10). Les représentations sont une manière de penser et d'interpréter la réalité quotidienne (Becker, 1985 : 35). Elles permettent de mieux

comprendre le monde qui nous entoure. La connaissance de ce monde se base sur des schémas de pensée (ou « typifications »⁶) qui renvoient à de multiples catégories sociales telles que l'âge, le sexe, l'appartenance ethnique, la religion, etc. De ces typifications de l'environnement social découleront certaines attentes normées (Berger et Luckmann, 1996 [1966]). La double typification « femme musulmane », par exemple, permet, si nous rencontrons une personne qui y correspond, d'anticiper ses comportements présumés et de savoir comment adapter les nôtres.

C'est à Durkheim que nous devons les premiers travaux sur les constructions mentales produites par les acteurs sociaux autour de la notion de « représentations collectives » (1967 [1898]), notion qui a graduellement évolué vers celle de « représentation sociale » définie comme « un processus, un statut cognitif, permettant d'appréhender les aspects de la vie ordinaire par un recadrage de nos propres conduites à l'intérieur des interactions sociales » (Fischer, 1987 : 118). De manière plus dynamique, Jodelet considère les représentations sociales comme :

« une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social. Également désignée comme un savoir de sens commun ou encore savoir naïf, naturel, cette forme de connaissance est distinguée, entre autres, de la connaissance scientifique » (Jodelet, 1989 : 37).

Le terme de stéréotype, qui est « un élément de la structure des représentations » (Mannoni, 2008) permet de s'éloigner de la supposée neutralité associée au terme de représentations pour les ancrer davantage dans les rapports de pouvoir entre différents

⁶ Le terme de « typifications », proposé par Berger et Luckmann (1996 [1966]), est le fait de référer les traits d'une personne à des généralités définissant l'un de ses groupes d'appartenance. On ne connaît pas la personne, mais on se la présente à partir de la typification de son groupe.

groupes⁷. Nous considérons en effet qu'ils décrivent mieux la manière dont sont représentées les femmes musulmanes au Québec et plus largement en Occident⁸. Introduite en sciences sociales par Lippmann en 1922, la première étude qui atteste de l'existence réelle des stéréotypes a été réalisée par Katz et Braly (1933). Ces derniers ont défini le stéréotype comme « une impression figée qui est très peu conforme aux faits qu'elle prétend représenter et résulte de notre tendance à définir d'abord et observer ensuite » (*Ibid.*). Cette étude montre que des traits typiques sont bel et bien associés à chacun des groupes sociaux et met l'accent sur la dimension consensuelle des stéréotypes. Ainsi, les sujets qui ont participé aux recherches de Katz et Braly s'accordent-ils pour déclarer que les Noirs sont globalement superstitieux, fainéants et insoucians et les Américains, travailleurs, intelligents et matérialistes (*Ibid.*). Dans cette même perspective, Stuart Hall souligne que le stéréotype est une pratique utilisée pour construire des représentations négatives des personnes et des groupes (1997). Les stéréotypes « antimodernes » sont, par exemple, souvent attribués aux musulmans (Kilani, 1998).

1. Stéréotypes intergroupes

Diverses définitions ont été proposées concernant les stéréotypes, mais nous retenons celle de Leyens, Yzerbyt et Schadron qui les conçoivent comme « un ensemble de croyances concernant les attributs personnels partagés par un groupe de gens » (1994).

⁷ Pour décrire une même réalité, ce ne seront pas les mêmes attributs qui seront employés selon qu'ils s'adressent à l'endogroupe ou à l'exogroupe (Leyens, Yzerbyt, Schadron, 1994). L'endogroupe est composé des individus qu'une personne a catégorisés comme membres de son propre groupe d'appartenance et avec qui elle a tendance à s'identifier. Par contre, on peut définir l'exogroupe comme étant composé de tous les individus qu'une personne a catégorisés comme membres d'un groupe d'appartenance autre que le sien et avec qui elle n'a pas tendance à s'identifier (Bourhis et Gagnon, 1994 : 716).

⁸ Voir notamment les travaux de Saïd, 1978 ; Khan, 2002 ; Hoodfar et al., 2003 ; Amiriaux, 2003 et 2006 ; Hadj-Moussa, 2004 ; Bendriss, 2005 et 2009 ; Deltombe, 2007 ; Antonius, 2007, Al-Saji, 2008 ; Helly, 2010 qui révèlent bien la manière dont sont représentées les musulman.e.s au Québec, au Canada et en Occident.

Cette définition nous permet d'appréhender les stéréotypes dans une situation d'interaction entre différents groupes. Les stéréotypes intergroupes sont véhiculés par les jugements et les comportements qu'un groupe produit sur un autre, ce que Tajfel et Turner nomment « comportements intergroupes » et qu'ils définissent comme « tout comportement produit par un ou plusieurs individus à l'encontre d'un ou plusieurs individus, basé sur l'identification des protagonistes comme appartenant à différentes catégories sociales » (1979). Le contenu de cette représentation, du stéréotype, est défini, lui, par la nature des rapports entre groupes ; il est induit par la nature de l'interaction (Doise, 1973 : 208). Lorsque les rapports entre les groupes sont inégaux, ceux-ci risquent de consolider davantage les stéréotypes existant entre ces groupes.

La nature des rapports intergroupes qui nous intéresse dans ce travail met en scène un groupe majoritaire et un groupe minoritaire s'inscrivant dans un rapport hiérarchisé et différencié⁹ (Guillaumin, 1972). Minoritaires, les femmes musulmanes du Québec incarnent l'altérité face aux Québécois francophones qui représenteraient la norme et la généralité puisque c'est le groupe majoritaire qui a le pouvoir d'établir lui-même les normes :

« Le rapport des minoritaires à la majorité est recouvert du sceau de la différence. Le majoritaire n'est différent de rien, étant lui-même la référence : il échappe à toute particularité qui l'enfermerait en elle-même. La particularité au contraire constitue le minoritaire autant qu'elle le différencie du majoritaire » (Guillaumin, *Ibid.* : 120).

⁹ Les concepts de majoritaires et de minoritaires ne réfèrent pas ici à une conception numérique, mais à la question du pouvoir. Le groupe majoritaire est celui qui domine la société, contrôlant son appareil étatique et établissant les normes de la société. Le groupe minoritaire, quant à lui, est un groupe dominé puisque leurs conditions objectives d'existence, leur statut dans la stratification sociale, la structuration et le fonctionnement internes de leur groupe, leurs représentations collectives, dépendent, pour une bonne part, du groupe majoritaire (Guillaumin, *Ibid.* ; Juteau, 1983).

Il faut toutefois souligner la complexité sociologique des rapports entre majoritaires et minoritaires au Québec puisque les Québécois francophones connaissent une « ambiguïté de dominance » (McAndrew, 2010) liée à leur double statut : celui de majoritaire au Québec et de minoritaire dans le Canada et dans le continent nord-américain. En vertu de leur propre statut de « majorité fragile » (*Ibid.*), les membres des communautés nationales dominées tiennent souvent, face à « leurs » minorités, un discours essentialiste et culturaliste, visant à taire les inégalités de pouvoir qui caractérisent leurs relations (Juteau, 1983 : 6).

2. Fonctions des stéréotypes : catégorisation « Nous »/« Eux »

Globalement, les représentations et les stéréotypes ont pour fonction de rendre l'environnement dans lequel on vit plus compréhensible et prévisible (Hamilton et Trolier, 1986), ce qui nous conduit au phénomène de catégorisation sociale que Tajfel définit ainsi :

« processus psychologique qui tend à organiser l'environnement en termes de catégories : groupes de personnes, d'objets, d'événements en tant qu'ils sont soit semblables, soit équivalents les uns aux autres pour l'action, les intentions ou les attitudes d'un sujet » (1972 : 272).

La catégorisation sociale met en jeu deux groupes d'individus : le groupe majoritaire qui désigne et doit s'entendre conventionnellement pour telle ou telle désignation ; le groupe minoritaire qui est désigné et n'a généralement pas le choix de l'être ou non (Guillaumin, *Ibid.*)¹⁰. La catégorisation découle en effet des divisions entre l'endogroupe et l'exogroupe par l'utilisation des pronoms « Nous » et « Eux ». Ce faisant, la catégorisation

¹⁰ Il s'agit d'un processus actif d'assignation qui place, par exemple, les femmes musulmanes dans un statut de « désigné » face à un groupe majoritaire « désignant » incarné par les Québécois francophones (Bendriss, 2005 : 48).

« Nous »/« Eux » introduit des « biais perceptifs » qui conduisent à une minimisation des différences de l'endogroupe et à une exagération de ces différences entre les groupes. Tajfel et al. font référence aux biais « d'accentuation » (Tajfel et Wilkes, 1963), « d'homogénéité exogroupe et d'hétérogénéité endogroupe » (*Ibid.*) et de « discrimination intergroupes », ce dernier fondant l'apparition du biais pro-endogroupe (Tajfel et al., 1971). Nous avons, en effet, tendance à attribuer des traits négatifs aux membres d'autres groupes (biais d'exodéfavoritisme) alors que nous allons juger positivement le groupe auquel nous appartenons (biais d'endofavoritisme)¹¹. Par exemple, les Québécois francophones vont se définir à partir de « leurs » valeurs parmi lesquelles on trouve la défense des droits de la personne et plus spécifiquement ceux de la femme alors qu'ils vont se représenter les musulmans comme des êtres qui ne chériraient que leur culture, une culture qui ne serait pas entrée encore dans la modernité en raison notamment de leur attitude à l'endroit des femmes (Razack, 2008)¹².

Dans une situation de rapport de pouvoir entre majoritaire et minoritaire, comme c'est le cas dans ce travail, la représentation que se fait le groupe d'un autre sert souvent à justifier tel ou tel comportement à son égard (Doise, 1973 ; Bendriss, 2005). Ainsi, les stéréotypes qu'entretiennent les groupes dominants sur les groupes dominés servent-ils à légitimer et à perpétuer cette hiérarchie entre majoritaire et minoritaires permettant, par la même occasion, de maintenir la distance sociale existante entre eux (Abric, 1994 : dans Bendriss, 2005 : 17).

¹¹ Certains juristes tente de réhabiliter la pertinence de la psychologie sociale aux débats concernant le racisme et la discrimination : « [...] la psychologie sociale cognitive et ses résultats empiriques ont beaucoup contribué à nous faire mieux comprendre comment les stéréotypes religieux, ethniques, de genre, etc. influencent les perceptions sociales et produisent de la discrimination, y compris non-intentionnelle » (Hamilton Krieger, 2008).

¹² Ce réflexe contribue à alimenter la thèse du « choc des civilisations » (Huntington, 1997) opposant un Occident moderne et éclairé fondé sur le droit et la raison à un Orient médiéval fondé quant à lui sur la culture et la religion (Razack, 2008).

La pertinence des concepts de représentations, de stéréotypes et de catégorisations à notre étude nous permettra d'étudier les perceptions qu'ont les femmes de culture musulmane engagées des représentations stéréotypées qui leur sont associées dans la société québécoise. Cependant, ils ne sont pas l'objet central de ce mémoire, car ils ne sont étudiés qu'à partir des perceptions que ces dernières s'en font¹³. Il s'agit donc plutôt d'analyser les manières dont des femmes de culture musulmane engagées interagissent avec les stéréotypes dont elles sont l'objet, mais auxquels elles disent ne pas correspondre. Notre problématique nécessite de recourir également à la sociologie des relations ethniques et de l'interactionnisme symbolique.

B. Ethnicité, identité et frontière ethnique : un modèle identitaire dynamique et interactionnel

1. Ethnicité

Considérée comme différente de la culture, l'ethnicité est envisagée comme participant à la construction des identités sociales (appartenance à un groupe social, favoritisme à l'égard du groupe d'appartenance) et comme définissant la domination symbolique (chez le majoritaire) qui stigmatise les différences (Lorcerie, 1994 : dans Bendriss, 2005 : 30). En effet, l'ethnicité est habituellement réservée aux immigrants et à leur descendance alors que le majoritaire échappe à cette désignation « ethnique »¹⁴ (Juteau, 1983). La définition de l'ethnicité retenue dans ce travail est celle de Poutignat et Streiff-

¹³ Le chapitre trois est toutefois consacré au discours dominant sur les femmes musulmanes afin de situer les stéréotypes dominants auxquels celles-ci doivent faire face.

¹⁴ L'appellation « ethnique » semble être l'attribut des groupes dominés, caractérisés par une situation d'interdépendance inégale vis-à-vis du groupe majoritaire, lequel incarne la « nation » et contrôle l'État (Bilge, 2004 ; Juteau, 1983).

Fenart, elle-même inspirée par l'approche barthienne (1969), qui aborde l'ethnicité comme un processus continu de dichotomisation entre membres (« Nous ») et « outsiders » (« Eux »), dichotomisation demandant à être exprimée et validée dans l'interaction sociale (1995 : 123). L'ethnicité relève donc d'une différenciation entre le « Nous » et le « Eux » :

« The first fact of ethnicity is the application of systematic distinctions between insiders and outsiders; between Us and Them. If no such principle exists there can be no ethnicity, since ethnicity presupposes an institutionalised relationship between delineated categories whose members consider each other to be culturally distinctive » (Eriksen, [1993] 2002 : 19)

L'adoption d'une telle définition de l'ethnicité nous inscrit dans une approche constructiviste des relations ethniques qui envisage l'ethnicité comme un construit social et dynamique qui émerge des rapports sociaux, et non comme une donnée naturelle et statique comme le postule le courant essentialiste (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995)¹⁵. C'est Weber (1995 [1922]), le premier, qui va s'éloigner radicalement de la vision essentialiste de l'appartenance ethnique. Selon lui, les groupes ethniques se caractérisent moins par des traits objectifs (territoire, religion, langue) que par une croyance subjective à une origine commune réelle ou supposée :

« Nous appellerons groupes ethniques, quand ils ne représentent pas des groupes de parenté, ces groupes humains, qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non subjectivement » (Weber, [1922] 1995 : 130)

¹⁵ Le courant essentialiste réunit les théories primordialistes, culturalistes et sociobiologiques. Dans les deux premières théories, l'ethnicité apparaît comme une donnée innée et immuable, excluant toute possibilité de changement. Quant à la sociobiologie, elle conçoit l'ethnicité comme une simple extension de la parenté. Aujourd'hui dépassé dans les milieux scientifiques, l'essentialisme influence néanmoins les discours du « sens commun », des médias et des politiciens (Bilge, 2004 : 222) comme nous le verrons précisément dans notre chapitre trois. Pour plus d'informations sur les théories de l'ethnicité, voir Poutignat et Streiff-Fenart, (1995).

Il ouvre ainsi la voie à cette approche des groupes et ce que Barth (1969) a appelé les frontières ethniques et qui nous permettra d'étudier les interactions entre les femmes musulmanes et la société majoritaire¹⁶.

2. Identité et frontière ethnique: double signification

2.1 L'identité, entre « personnelle » et « sociale »

Dans une même perspective, la formation de l'identité se construit en interaction avec autrui et s'articule autour de frontières (Barth, 1995). La conscience que nous avons de nous-mêmes passe donc par le regard d'autrui (Mead, 1963). Le regard d'autrui est à la base de ce travail puisqu'il cherche à savoir comment des femmes de culture musulmane engagées perçoivent et réagissent aux stéréotypes produits par autrui (la société majoritaire) à leur endroit.

L'identité se conçoit selon une double signification, l'une relevant d'une appréhension objective et l'autre renvoyant à la perception subjective qu'un sujet a de son individualité (Lipiansky, 1990 : 173). Deux notions se détachent de cette double dimension de l'identité, l'« identité personnelle » et l'« identité sociale ». La première, davantage objet de la psychologie, fait référence à l'identité pour soi et à la définition qu'un individu donne de lui-même. Elle renvoie également à l'idée d'un processus relationnel s'effectuant dans des rapports d'interactions avec autrui et conduisant à la seconde dimension de l'identité qui nous intéresse davantage pour notre analyse. Celle-ci renvoie aux caractéristiques qui définissent socialement l'individu et qui permettent à autrui de l'identifier et de l'assigner à un groupe social. Elle réfère aux multiples catégories biologiques et sociales qui le

¹⁶ Les frontières ethniques sont définies comme des lignes de démarcation entre les membres (« Nous ») et les non-membres (« Eux ») d'un groupe (Barth, 1969 ; 1995).

désignent telles que l'âge, le sexe, la profession, la classe, la nationalité, la religion, etc. (Bendriess, 2005 : 36). La plupart du temps, il s'agit d'une identité assignée dans la mesure où l'individu ne contrôle pas ces catégories sur lesquelles s'appuient les jugements d'autrui¹⁷. Dans ce type de rapport de pouvoir entre majoritaire et minoritaires, il existe souvent des décalages entre les identités que s'auto-attribuent les membres d'un groupe et celles qu'autrui leur assigne. Par exemple, les femmes musulmanes seront souvent classées selon leur appartenance à la catégorie religieuse de leur identité indépendamment de leur niveau de religiosité¹⁸. Il s'agit donc d'un processus d'ethnicisation¹⁹ et de racisation²⁰ qui affecte tous les musulmans, croyants ou non, pratiquants ou non. En conséquence, ceux et celles dont l'islam est une des composantes de leur identité sont « devenus » de plus en plus musulmans (Antonius, 2008 : 16).

Ces deux dimensions de l'identité sont étroitement liées l'une à l'autre. D'une part, les caractéristiques qui constituent l'identité personnelle sont en partie produites par l'environnement social dans lequel l'individu évolue. D'autre part, le sujet peut jouer avec des éléments de son identité personnelle pour adapter en partie son image sociale à

¹⁷ L'assignation identitaire est un processus au cours duquel une des composantes de l'identité des individus prend le dessus sur toutes les autres à la suite de son interpellation dans le cadre d'un rapport de pouvoir (Antonius, 2008 : 14), ce que Barth (1969) a appelé l'« attribution catégorielle qui classe une personne selon son identité fondamentale, la plus générale, qu'on présume déterminée par son origine et son environnement » (1995 : 210-211).

¹⁸ À cet égard, il faut noter que les musulmans ont connu un mouvement allant de la catégorie « religion » à « ethnicité ». De plus en plus de musulmans « laïcs » revendiquent en effet leur appartenance à l'islam. Il devient donc difficile de les définir uniquement comme un groupe religieux. Pour les mouvements du « religieux » à l'« ethnicité », voir notamment les travaux de Weber ([1922] 1995) et de Green (2002). Il faut également souligner comment la catégorie « islam » s'est ethnicisée et comment les musulmans sont construits comme des figures ethnicisées et racisées, culturellement différents d'un « Nous occidental » (Razack, 2008 ; Scott, 2008).

¹⁹ On nommera « ethnicisation » le processus par le lequel l'imputation ou la revendication d'appartenance ethnique devient un référent déterminant (fondamental, englobant, dominant, voire exclusif) de l'action et dans l'interaction (De Rudder et al., 2000).

²⁰ Forgé par Guillaumin (1972), le concept de racisation est un mode aggravé de l'ethnicisation puisqu'il biologise les différences. Les processus de racisation sont finement analysés dans l'ouvrage de Razack (2008) où elle mentionne que les musulmans sont devenus les nouveaux « Noirs », c'est-à-dire qu'ils forment une « race » au lieu d'être perçus comme partageant une même croyance religieuse.

l'environnement dans lequel il évolue (Lipiansky, 1990). La définition que l'individu se fait de lui-même résulte donc d'une négociation continue avec autrui.

2.2 Les frontières ethniques, entre « interne » et « externe »

Depuis les travaux de Barth (1969), nous savons que les groupes définissent leur identité et l'identité de leurs membres dans la communication avec d'autres groupes, c'est-à-dire que l'identité des groupes et la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes se construisent dans l'interaction. Ils évoluent à partir de frontières qui servent finalement à déterminer l'appartenance ou la non-appartenance au groupe. Les frontières étant malléables et perméables, elles permettent une liberté de mouvement faisant apparaître des rapports conflictuels et des mouvements de transgression (Barth, 1969 ; Juteau, 1999 ; Lamont et Molnár, 2002)²¹. La porosité et la mobilité des frontières sont des éléments importants de ce travail puisqu'il s'intéresse à des « passeurs de frontières » entre le « Nous majoritaire » et le « Eux minoritaire » (Thériault et Bilge, 2010)²². Par leur engagement dans l'espace public, les femmes de culture musulmane engagées sont en effet des intermédiaires et des constructeurs de ponts entre majoritaires et minoritaires et cela leur donne la possibilité de circuler plus ou moins librement entre le groupe d'adoption majoritaire et le groupe d'origine minoritaire.

Dans la continuité des travaux de Barth, Juteau (1999) distingue deux dimensions, deux faces constitutives de la frontière ethnique : l'une interne et l'autre externe. La première fait référence au « Nous » et à l'autodéfinition des individus, c'est-à-dire à la

²¹ Pour plus d'informations sur les frontières et ses mouvements, voir le dernier numéro de *Sociologie et Sociétés* « Les passeurs de frontières », sous la direction de B. Thériault et S. Bilge (2010).

²² Le passeur renvoie aux relations sociales intermédiaires. Ce sont des acteurs qui intercèdent, parlent, agissent au nom d'autrui, et qui mettent en lumière des problèmes d'ordre structurel (Thériault et Bilge, *Ibid.*).

manière dont les individus se représentent eux-mêmes. La seconde renvoie, quant à elle, aux rapports à l'Autre et elle est fondée sur ce que Juteau appelle un « rapport de domination » puisque c'est le groupe majoritaire qui a le pouvoir de désigner les autres :

« La face externe de la frontière se construit dans le cadre des relations sociales qui résultent, par exemple, de la colonisation ou de la migration et qui produisent des formes de communalisation ethnique définies en termes économiques, politiques, culturels et idéologiques » (Juteau, 1999 : 163).

Reliées l'une à l'autre, la face externe est toutefois beaucoup plus pertinente pour notre analyse des interactions entre les femmes de culture musulmane et la société majoritaire.

Il y a toutefois une insuffisance aux approches proposées par Barth et par Juteau. En effet, ceux-ci envisagent le rapport à l'Autre uniquement à partir des relations entre majoritaires et minoritaires. Il existe pourtant aussi des relations entre les minoritaires qui s'appliquent, par exemple, à notre objet d'étude. Bilge propose de modéliser les contextes relationnels en y ajoutant les rapports interminoritaires et intracommunautaires (2004 : 580). Cette modélisation apparaît tout à fait pertinente pour étudier la façon dont les femmes de culture musulmane engagées réagissent et répondent au discours dominant. En effet, elle nous permettra, par exemple, de rendre compte de la diversité des discours, des réactions et des actions sociales chez le minoritaire (les femmes musulmanes) face à la société majoritaire (et aux stéréotypes).

3. Écart entre identité « réelle/revendiquée » et identité « assignée »

L'identité sociale « attribuée par autrui » ne correspond pas toujours à l'identité personnelle qu'un individu se fait de lui-même et qu'il espère qu'on lui reconnaisse surtout dans une situation de rapport de pouvoir entre majoritaire et minoritaire. C'est le cas des

femmes de culture musulmane engagées qui ne se retrouvent pas dans les représentations dominantes qui dépeignent les musulmanes à partir des catégories « soumises » et « passives ». Ces femmes se voient ainsi assigner une identité dépréciative qui ne convient pas à leur identité personnelle et à leur engagement qui font d'elles des femmes « actives » et dotées d'agentivité²³ et qu'elles souhaitent se voir reconnaître par autrui, d'où l'importance de distinguer l'identité sociale « réelle » de l'identité sociale « virtuelle » (Goffman, 1975 : 12). La première s'appuie sur des attributs que possède l'individu et qu'il est possible d'identifier, il s'agit de l'identité revendiquée par l'individu et par laquelle il veut être reconnu par autrui dans l'optique de ne pas « perdre la face »²⁴ (Goffman, 1974). La seconde fait référence à l'identité « attribuée par autrui » qui peut être cadrée par des stéréotypes. Ainsi, les femmes de culture musulmane engagées perçoivent-elles un écart entre la manière dont elles se définissent subjectivement et les stéréotypes qui les assignent à une identité dépréciative qu'elles ne partagent pas. L'engagement dans l'espace public permet à ces femmes de revendiquer l'identité « réelle » par laquelle elle voudrait être reconnue par la société majoritaire pour ne pas « perdre la face » (*Ibid.*). Parviennent-elles toutes pour autant à faire reconnaître la valeur positive qu'elles revendiquent dans leurs interactions avec la société majoritaire ? Il est possible que certaines d'entre elles ne voient

²³ Traduction française d'« agency » et présenté à l'origine dans les travaux de Butler (1990), le terme d'agentivité réfère à la capacité d'agir dans le cadre des structures contraignantes d'une société donnée et à l'intentionnalité des acteurs. Précisons que l'agentivité doit être différenciée selon que l'on parlera du majoritaire ou du minoritaire (Pietrantonio, 1999). La majoritaire jouit d'une pleine agentivité puisqu'il se présente comme celui qui incarne et dicte la norme, alors que celles des minoritaires est absente, limitée ou niée comme c'est le cas avec les femmes musulmanes, surtout celles portant un voile (Bilge, 2010b).

²⁴ On peut définir le terme de « face » comme étant la valeur positive qu'une personne revendique à travers une ligne d'action que d'autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. Lorsque la valeur positive que l'individu revendique est confirmée dans ses interactions avec autrui, c'est qu'il a réussi à faire bonne figure. Il « garde la face ». Si l'identité revendiquée n'est pas confirmée, il « perd la face ». (Goffman, 1974).

pas l'identité qu'elles revendiquent par la voie de l'engagement être confirmée, validée par autrui.

C. Réactions aux stéréotypes et à l'identité « assignée »

Les individus touchés par les stéréotypes peuvent s'identifier à ces catégories assignées, comme ils peuvent au contraire s'en distancier. Dans le premier cas, les individus auront une identité sociale et une estime de soi souvent négatives. Certaines études montrent en effet que les membres de groupes désavantagés finissent par intérioriser l'évaluation négative de leur groupe et tendront à dénigrer leur groupe et à valoriser le groupe majoritaire (Bernstein, 1972 dans Camilleri : 17). C'est cette intériorisation de l'identité dévalorisée qui produit une identité sociale et une estime de soi négatives. Certains membres de groupes stéréotypés vont cependant chercher à sortir de ce cercle vicieux en mettant en place des stratégies identitaires allant du conformisme à la différenciation (Camilleri et al., 1990 ; Goffman, 1975). Selon les travaux de Tajfel (1972) et de Tajfel et Turner (1979), les individus tentent de maintenir une identité sociale positive. Lorsque l'identité sociale est insatisfaisante, les personnes tentent soit de quitter leur groupe pour rejoindre un groupe plus valorisé, soit de rendre positive la différence de leur groupe actuel, ce qui donne lieu à une mise en acte de stratégies pour se réapproprier leur identité (Guillaumin, 1972 : 120). La mise en place de ces stratégies permet en effet aux individus de diminuer l'écart entre les différentes composantes de leur identité et, par conséquent, revendiquer leur identité « réelle » et de maintenir une identité sociale positive (Tajfel, 1972 ; Tajfel et Turner, 1979). Pour qu'un individu devienne un acteur, il doit cesser d'accepter l'identité que lui assigne la société. C'est dans cette deuxième option que

notre travail se situe puisqu'il concerne des femmes engagées dotées d'agentivité²⁵. La notion d'agentivité suppose que les individus ont la capacité d'agir dans le but d'un résultat ce qui nous amène dans le champ des stratégies identitaires. Inversement, la notion de stratégies identitaires fait référence à l'agentivité des acteurs dans la sphère de leur identité et les référents identitaires qu'ils mettent de l'avant.

1. Stratégies identitaires

Dans le concept de « stratégie identitaire », nous retrouvons la notion de stratégie qui, dans le sens commun, renvoie à un « ensemble d'actions coordonnées, de manœuvres en vue d'une victoire »²⁶. Ne s'éloignant pas tellement de cette définition, Camilleri et al. (1990) décrivent la stratégie comme des « actions orientées en fonction d'un but ». Mais comme le souligne Bourdieu (1980), la stratégie n'implique pas nécessairement une parfaite conscience des buts poursuivis de la part des individus.

Dans le champ des études sur l'identité, la notion de stratégies identitaires désigne l'ensemble des actions déployées par des individus ou des groupes en vue de « gérer » leur identité (Bendriss, 2005 : 49). Camilleri et al. appréhendent les stratégies identitaires comme des « procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction » (1990 : 24).

²⁵ Notons toutefois que l'agentivité n'est pas propre aux femmes musulmanes (ou issues de groupes minoritaires) engagées, c'est-à-dire que des femmes minoritaires non-engagées peuvent autant être dotées de capacité d'agir que les femmes engagées.

²⁶ Définition de dictionnaire numérique *Le Grand Robert de la langue française* accessible sur le site des bibliothèques de l'université de Montréal : <http://www.bib.umontreal.ca/>

À partir de ses propres travaux, Taboada-Leonetti postule que les stratégies identitaires présentent les acteurs sociaux comme ayant des capacités d’agir sur leur propre définition de soi. Elle définit donc les stratégies identitaires comme :

« le résultat de l’élaboration individuelle et collective des acteurs et expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des situations et des enjeux qu’elles suscitent – c’est-à-dire des finalités exprimées par les acteurs – et des ressources de ceux-ci » (1990 : 49).

1.1 Stratégies identitaires et minorités

Cette approche des stratégies identitaires se situe plus spécifiquement dans une problématique des minorités sociales et qui va de pair avec notre objet d’étude. Dans cette perspective, les stratégies identitaires se définissent selon trois éléments : les acteurs individuels et collectifs ; la situation dans laquelle ils sont impliqués et les enjeux produits par cette situation ; et les finalités poursuivies par les acteurs (Taboada-Leonetti, 1990 : 51). Les travaux portant sur les questions qui abordent les stratégies identitaires concernent souvent les identités stigmatisées qui sont confrontées à des tensions ou à des menaces identitaires comme les hommes homosexuels (Mellini, 2009), les femmes arabes (Bendriss, 2005) et les individus en situation d’acculturation (Camilleri et al., 1990 ; Vinsonneau, 2005). Les questions de mobilisation identitaire sont généralement étudiées à partir d’exemples de groupes minoritaires, c’est-à-dire de situations où cette mobilisation est précisément organisée en réaction à la condition minoritaire.

Dans ce contexte, les stratégies identitaires doivent leur existence primordiale au caractère potentiellement stigmatisant d’une composante particulière de l’identité (Mellini, 2009 : 9). Le terme de stigmatisation nous renvoie là encore à Goffman (1975)²⁷. Bien qu’il

²⁷ Selon Goffman, le stigmate est une marque sociale dont les indices sont plus ou moins perceptibles (1975 : 85). Il peut être de deux natures différentes : directement visible ou plutôt latent. Ce n’est pas tant le fait

ne mentionne pas en soi la notion de stratégie identitaire, il souligne que les stigmatisés peuvent adopter différentes réactions, plus ou moins consciemment, pour « corriger leur stigmatisme ». Ce faisant, certains membres de groupes minoritaires vont mettre en place des stratégies pour s'assurer une place sociale au sein du groupe majoritaire et, d'autres, pour s'en distinguer (Camilleri et al., 1990 ; Goffman, 1975), comme nous le présumons pour nos répondantes de culture musulmane révélant ainsi la porosité des frontières ethniques (Barth, 1969 ; Juteau, 1999).

1.2 Quelques limites des « stratégies identitaires »

Pour terminer, il importe de préciser que les recherches portant sur les stratégies identitaires ne sont pas sans limites. D'une part, sur le plan théorique, on s'accordera avec la remarque de Gaulejac et Taboada-Leonetti, selon laquelle « le terme de stratégie [...] peut étonner » (1994 : 143). En effet, comment, par exemple, un geste qui proviendrait de l'inconscient peut-il procéder d'une stratégie ? Cela dit, notre travail s'intéresse à des femmes qui sont engagées dans l'espace public, ce qui nous situe davantage dans le domaine du conscient que de l'inconscient. Nous estimons que ce terme s'applique bien à notre objet d'étude. D'autre part, ce type de travaux est plutôt récent, ce qui fait des stratégies identitaires un concept qui demeure parfois problématique, imprécis, mal connu, voire ignoré, faute de travaux empiriques. Ce constat montre que, malgré l'intérêt croissant de ce sujet, les recherches dans le domaine sont encore limitées parce qu'elles sont relativement récentes. En dépit de ces limites, notre mémoire de maîtrise propose

qu'une particularité soit visible à l'œil nu qui en fait un stigmatisme, mais qu'elle soit constituée comme un écart à la normalité qui est représentée par le majoritaire (Becker, 1985 ; Goffman, *Ibid.* ; Guillaumin, 1972). L'appartenance à l'islam, ses croyances et ses pratiques sont, par exemple, porteuses du stigmatisme au Québec parce qu'elles sont constituées en écart (déviant) à la normalité qui est représentée par la société majoritaire. Les groupes majoritaires fondent leur pouvoir sur leur capacité à produire de nouvelles règles et à punir les minoritaires (déviantes) (Becker, *Ibid.* : 35).

d'analyser les manières dont les femmes de culture musulmane engagées dans l'espace public québécois interagissent avec les stéréotypes dont elles sont l'objet et, ainsi, de confirmer si elles mettent ou non en œuvre différentes stratégies identitaires en réaction au discours dominant produit par le majoritaire.

Chapitre 2 - Démarche méthodologique et conceptuelle

La méthodologie retenue pour cette étude est de type qualitatif, axé sur une analyse des entretiens semi-dirigés faits avec des Québécoises de culture musulmane engagées dans l'espace public. Nous définirons, dans un premier temps, les critères de sélection qui nous ont permis de constituer un échantillon de recherche et, par la même occasion, présenter les femmes qui composent cet échantillon. Dans un second temps, nous présenterons notre corpus méthodologique.

A. « Musulmanes et engagées »

Être musulmane et engagée est généralement perçu comme une contradiction en raison des différentes typifications et des stéréotypes qui réduisent les femmes musulmanes à des positions dévalorisantes. Elles se voient, en effet, représentées comme des êtres « soumis », « passifs » et « sans défense et sans voix ». Notre échantillon ne comprend pourtant que des femmes musulmanes engagées, actives, qui disent ne pas se reconnaître dans ces représentations négatives. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas de femmes musulmanes soumises et passives comme on peut en retrouver aussi bien chez les femmes appartenant au groupe majoritaire ou dans n'importe quel autre groupe. Le problème tient dans la généralisation de ces caractéristiques à l'ensemble des musulmanes. Ce mémoire s'intéresse à des musulmanes engagées et à leur façon d'interagir avec le discours dominant produit sur elles parce qu'elles contreviennent aux stéréotypes dominants. L'identité musulmane et la nature de l'engagement dans l'espace public de ces femmes sont les deux critères de sélection qui nous ont permis de bâtir notre échantillon.

1. Identité musulmane

Nous retenons la notion de « musulmanes sociologiques » pour qualifier les femmes qui nous intéressent, c'est-à-dire qu'elles appartiennent à l'islam par leur naissance et leur origine, sans pour autant être nécessairement pratiquantes (Daher, 2003). Pour reprendre les propos de Camille Lacoste-Dujardin, elles doivent « minimalement » être musulmanes par éducation et filiation (1992 : 65). Autrement dit, les degrés de croyance et de pratique n'ont aucune importance pour être admissible à notre échantillon. Parler des musulmanes par filiation ou par naissance est ce qui nous semble le plus pertinent pour étudier et décrire la situation de bon nombre de femmes musulmanes et des musulmans en général au Québec, dans la mesure où la pratique religieuse subit souvent un glissement de l'ordre du religieux vers celui du culturel chez les communautés musulmanes vivant en Occident (Weibel, 1995). Nous parlerons donc de femmes de culture musulmane pour ne pas froisser celles pour qui la religion n'a pas ou n'a que peu d'importance. Au sein de notre échantillon, nous nous retrouvons donc avec un spectre de musulmanes allant de très croyantes et très pratiquantes à agnostiques et athées, en passant par des croyantes non pratiquantes.

2. Engagement

Chez la plupart des femmes que nous avons interrogées, être engagée, c'est d'abord avoir des convictions, les faire valoir et les défendre par des gestes concrets. L'engagement a, en effet, une dimension active ; il représente le pouvoir d'agir pour un changement de société (Quéniart, 2007 : 249). En fait, chez toutes, la finalité même de leur engagement est leur volonté d'agir, leur désir de changer et de faire avancer les choses dans la société à partir de leurs convictions. Précisons toutefois que ce travail ne s'intéresse pas à

l'engagement de ces femmes, mais à des femmes qui par leur engagement bouleversent les stéréotypes dont les femmes musulmanes sont l'objet²⁸.

Nous faisons le choix de privilégier le terme d'engagement à celui de militantisme. Ce dernier fait davantage référence à l'engagement dans un parti politique ou dans un syndicat, ou encore à l'univers militaire avec l'idée de se sacrifier pour une cause :

« Le militant est celui qui risque sa vie en soldat dévoué à la cause. Formé à l'intérieur du groupement et donc lui devant tout, promu grâce à lui, il fait don de sa personne, pouvant même parfois sacrifier sa vie privée, négligeant le présent pour mieux assurer l'avenir... L'engagement ne peut être ponctuel, même s'il doit être revivifié souvent. Il ne peut non plus être partiel » (Ion, 1997b : 30).

Par ailleurs, plusieurs des femmes que nous avons rencontrées sont souvent moins à l'aise avec l'idée de se dire militantes. La plupart vont préférer parler d'engagement et d'implication bien que certaines utilisent ces termes de manière interchangeable : « Pour moi, militante n'est pas extrême. Je milite, je suis impliquée, je suis engagée » (Leïla). Néanmoins, ce malaise ressenti chez plusieurs de nos répondantes vis-à-vis du terme de militantisme s'explique peut-être en raison de cette perception idéologique que l'on se fait de ce terme comme le témoigne une de nos répondantes :

« Moi, je t'avoue bien franchement que mourir pour des idées ce n'est pas mon fort. Il y a plusieurs idées, je ne veux pas juste avoir une idée et oublier qu'il reste plein d'autres causes. Pour l'instant je suis impliquée pour la laïcité, et ça peut juste être pour une période parce que les choses évoluent et, après, ce sera autre chose. » (Hafida)

²⁸ Pour une définition sociologique du terme de l'engagement, voire celle proposée par Becker (2006) pour qui l'engagement rend compte des lignes d'actions cohérentes d'un individu (« consistent line of activity »). Cette expression est aussi utilisée par Goffman dans *Les rites d'interactions*, et définie comme suit : « Toute personne vit dans un monde social qui l'amène à avoir des contacts, face-à-face ou médiatisés, avec les autres. Lors de ces contacts, l'individu tend à extérioriser ce qu'on nomme parfois une ligne de conduite, c'est-à-dire un canevas d'actes verbaux et non verbaux qui lui sert à exprimer son point de vue sur la situation, et, par là, l'appréciation qu'il porte sur les participants, et en particulier sur lui-même » (Goffman, 1974 : 9).

Hafida illustre la thèse défendue par J. Ion qui parle du déplacement de l'engagement « militant » vers un engagement « distancié »²⁹ (Ion, 1997a et 1997b). Il ne s'agit plus de s'engager pour une cause à vie, mais plutôt pour différentes causes à différents moments de notre vie. Cette idée d'engagement distancié représente bien l'engagement de plusieurs de nos répondantes. En effet, certaines d'entre elles sont impliquées dans plus d'une association, et ce, de façon ponctuelle. Elles partent et reviennent selon le contexte sociopolitique ou en raison de leur situation personnelle. Par exemple, l'une de nos répondantes a quitté temporairement l'organisation dans laquelle elle était engagée pour soigner une dépression et se reposer :

« J'en avais vraiment marre. Je me suis déconnectée de cette pression médiatique et, parfois, il y avait vraiment de la mauvaise foi : tu expliques, tu réexpliques, c'est frustrant et l'impact a été vraiment intense en 2007-2008 [...]. Ça ne fait pas longtemps que j'ai recommencé à m'impliquer. »
(Asmaa)

Cette pause temporaire dans son implication illustre le rapport de force inégal entre le discours majoritaire dominant et la portée limitée de son engagement.

Au-delà d'un engagement distancié, l'engagement que nous considérons dans ce travail fait précisément référence à une participation à l'espace public québécois, à titre individuel ou collectif. Concernant le terme d'espace public, ce travail s'inspire principalement de la perspective habermassienne qui fait aussi référence à la sphère publique. L'espace public renvoie à un idéal démocratique qui permet à la société civile de discuter, de réfléchir et de débattre librement des grands enjeux de la société et de son orientation (Gingras, 2006). Plus concrètement, il est un lieu de débat public et un espace

²⁹ Avec l'engagement distancié, le sacrifice du privé sur l'autel de la cause n'est plus de mise. Mais cela ne veut pas dire pour autant que toute implication serait sur le point de disparaître bien au contraire [...]. Dans l'engagement distancié, c'est la personne singulière qui se trouve impliquée, voire exhaussée (Ion, 1997a : 81-82).

de délibération où il apparaît un éventail d'opinions comme les médias par exemple. L'engagement dans l'espace public se fait à trois niveaux, démocratique, politique et social (Lemieux, 2004). Ces trois niveaux d'engagement dans l'espace public permettent de décrire les échelles d'engagement de nos répondantes.

1) Engagement démocratique

L'engagement démocratique fait référence aux libertés de parole, d'expression et d'association, à la prise de position en opposition ou en appui à une cause ou à une idée et à la participation au débat public. Exprimer son opinion dans les médias ou lors d'une assemblée, signer une pétition et participer à une manifestation sont autant d'activités illustrant ce type d'engagement (*Ibid.* : 19). Parce qu'il nécessite de prendre la parole et d'émettre une opinion, cet engagement implique une visibilité dans l'espace public. L'engagement démocratique est à la base de tout engagement dans l'espace public et il concerne toutes nos répondantes, qu'elles soient auteures d'un livre ou d'une lettre d'opinion dans les journaux, organisatrices d'événements, participantes à un débat, à une conférence ou à une table-ronde, à des manifestations et à des marches, etc. Autrement dit, les femmes qui constituent notre échantillon sont des femmes visibles et audibles dans l'espace public. Elles sont médiatisées à différents niveaux.

2) Engagement politique

L'engagement politique fait référence à la participation à la vie politique. Au-delà du vote, il s'agit de participer aux décisions des différents paliers de gouvernement, d'intervenir dans une commission parlementaire ou encore de s'impliquer dans des élections (*Ibid.* : 20). Par exemple, certaines de nos répondantes ont été candidates à des

élections, d'autres ont participé à des activités organisées par des partis politiques, et d'autres encore sont intervenues dans le cadre de la commission Bouchard-Taylor³⁰ et, plus récemment, à la commission parlementaire sur le projet de loi 94³¹ pour présenter des mémoires. Ce type d'engagement dans l'espace public concerne une forte majorité de nos répondantes.

3) Engagement social

Finalement, l'engagement social est une implication dans des associations et des mouvements non gouvernementaux qui cherchent à défendre et à faire reconnaître des droits sociaux, tant à l'échelle locale qu'internationale (*Ibid.* : 21). Une part significative de nos répondantes œuvre dans le domaine associatif non gouvernemental dans le cadre d'organismes de représentation des musulmans pour certaines, ou encore d'organisations laïques pour d'autres.

B. Constitution de l'échantillon

Nous avons voulu bâtir un échantillon de femmes qui réponde bien à nos deux critères de sélection, c'est-à-dire qu'elles doivent être musulmanes « de naissance » et être engagées dans l'espace public québécois. Pour ce faire, nous avons procédé à un travail

³⁰ La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles coprésidée par Messieurs Gérard Bouchard et Charles Taylor. <http://www.accommodements.qc.ca/index.html>. Le rapport Bouchard-Taylor a été rendu public en mai 2008.

³¹ Projet de loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodements dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements. De sa disposition principale, l'article 6 se lit comme ainsi : « Est d'application générale la pratique voulant qu'un membre du personnel de l'Administration gouvernementale ou d'un établissement et une personne à qui des services sont fournis par cette administration ou cet établissement aient le visage découvert lors de la prestation des services. Lorsqu'un accommodement implique un aménagement à cette pratique, il doit être refusé si des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient » : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>.

d'analyse des grands médias francophones du Québec depuis la controverse autour du port du voile dans les écoles publiques du Québec, en particulier de Montréal, survenue à l'automne 1994. Nous avons fait une recherche à partir de la base de données *Eurêka* en privilégiant les termes propres à l'univers des femmes musulmanes dans les débats publics³². Plusieurs de ces femmes nous étaient familières étant donné leur niveau de médiatisation plus élevé. Par exemple, quelques-unes de nos répondantes ont publié des livres devenus très populaires, ce qui a aidé à la croissance de leur visibilité dans l'espace public. D'autres encore ont une profession publique qui leur permet de jouir d'une notoriété plus importante, et c'est le cas précis de l'une de nos répondantes qui est humoriste et comédienne.

Nous avons fait le choix d'exclure les femmes du milieu universitaire qui se spécialisent dans la recherche sur les communautés musulmanes et plus particulièrement sur les femmes musulmanes en contexte minoritaire au Québec ou en Occident. Nous avons plutôt privilégié des femmes engagées qui ne sont pas nécessairement ou pas du tout des « spécialistes », car nous estimons que favoriser le discours subjectif nous permet de diversifier les types de discours et d'actions de notre échantillon et nous place réellement dans le terrain de leur engagement.

1. Présentation des répondantes

Au final, notre échantillon se compose de treize femmes de culture musulmanes engagées dans l'espace public québécois qui jouissent d'une certaine notoriété publique.

³² Nous avons particulièrement travaillé avec les mots-clés suivants : « femmes musulmanes » ET « Québec », « féministes musulmanes » ET « Québec », « islam » ET « Québec », « voile » OU « hidjab » OU « niqab » ET « Québec », « charia » OU « tribunaux islamiques » ET « Québec », « accommodement raisonnable » ET « femme musulmane » OU « islam ».

Leurs opinions et leurs prises de position sont connues. La question de la confidentialité ne se posait donc pas³³. Voici donc une courte présentation de chacune d'entre elles (en ordre alphabétique) qui met l'emphase sur les informations qui sont les plus pertinentes pour notre travail, soit leur niveau d'engagement dans l'espace public et leur rapport à la religion.

1. Asmaa Ibnouzahir

Née au Maroc en 1980, elle a 14 ans lorsque sa famille s'installe au Québec. Âgée d'un peu plus de 30 ans, Asmaa détient un baccalauréat en kinésiologie et une maîtrise en nutrition internationale. À partir de 2004, alors qu'elle décide de pratiquer sa religion, elle commence son engagement au sein de la communauté musulmane avec l'organisme Présence musulmane³⁴. Elle en sera la principale porte-parole pendant le plus fort des débats sur les accommodements raisonnables en 2007, ce qui l'amènera à intervenir dans différents médias. Elle est aussi membre active du Groupe international d'étude et de réflexion sur la femme en islam (GIERFI)³⁵. Plus récemment, elle a participé au documentaire *Mes sœurs musulmanes*³⁶ de Francine Pelletier. Asmaa se présente comme croyante et pratiquante et elle porte le voile depuis 2004.

³³ Elles ont toutes accepté de voir apparaître leurs noms dans notre travail. Toutefois, tous les entretiens se sont terminés par la lecture et la signature du formulaire de consentement, conforme à la politique éthique de l'Université de Montréal.

³⁴ Présence musulmane se définit comme un collectif de musulman(e)s qui promeut des valeurs universelles et une citoyenneté participative nourrie d'une compréhension contextualisée de l'islam et d'une identité ouverte, tout en cultivant un vivre-ensemble harmonieux. Présence Musulmane est très proche de Tariq Ramadan, dont la pensée est sans doute la référence pour l'association. (Labelle, Antonius & Rocher 2009 : 33). <http://www.presencemusulmane.org/accueil.php>.

³⁵ Fondé en 2008 par Asma Lamrabet, le GIERFI est un groupe de réflexion qui a pour objectif de promouvoir une pensée alternative sur les femmes en islam dans les débats contemporains en Occident et dans le monde musulman : <http://www.gierfi.com>. Voir aussi le site d'Asma Lamrabet qui a écrit plusieurs articles sur la problématique de la femme dans l'islam : <http://www.asma-lamrabet.com>.

³⁶ Un documentaire qui suit le parcours de deux jeunes Québécoises de confession musulmane engagées et qui ont fait le choix de porter le voile (Asmaa Ibnouzahir et Geneviève Lepage). Ce documentaire a été diffusé le 8 mars 2010 à Télé-Québec. Le choix de diffuser ce documentaire lors de la Journée Internationale de la Femme a attiré des critiques dont cette lettre signée par Michèle Sirois, anthropologue : *Lettre à Télé-Québec au sujet du documentaire « Mes sœurs musulmanes »* publiée notamment sur le site du Cciel : <http://www.cciel.ca/lettre-a-tele-quebec-au-sujet-du-documentaire-mes-soeurs-musulmanes-par-michele-sirois-anthropologue-specialiste-en-sociologie-des-religions/>.

2. Djemila Benhabib

Née en Ukraine en 1972 d'une mère chypriote grecque et d'un père algérien, c'est en Algérie que Djemila grandit. Elle est aujourd'hui dans la fin trentaine. Condamnée à mort par les islamistes, sa famille se réfugie en France en 1994 et, quelques années plus tard, Djemila part seule s'installer au Québec. Elle a fait des études en physique, en science politique et en droit international et elle travaille maintenant pour la fonction publique fédérale. Au printemps 2009, elle a fait paraître une autobiographie qui s'intitule *Ma vie à contre-coran. Une femme témoigne contre les islamistes*. Suite à ce livre, elle prendra souvent la parole dans les médias et elle va créer le Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (Cciel)³⁷ avec Louise Mailloux. Djemila se déclare athée.

3. Élahé Chokrai-Machouf

Élahé est née en Iran en 1943. Elle est dans la soixantaine avancée. Élahé arrive au Québec avec son mari et ses filles à la fin des années 1980. Au début des années 1990, elle fonde l'Association des femmes iraniennes de Montréal (AFIM) et elle en est aujourd'hui la présidente. Elle a particulièrement été présente dans le débat portant sur les tribunaux dits islamiques. Elle milite aussi à Québec Solidaire pour lequel elle a été candidate aux élections provinciales de 2007 dans le comté de Nelligan, dans l'ouest de Montréal. Infirmière de métier et représentante syndicale pendant plus de dix ans, elle est aujourd'hui à la retraite, mais continue d'être très active. Élahé se déclare athée.

4. Hafida Oussedik

Née en Algérie, Hafida arrive au Québec avec son mari en 1988. Elle est au début de la cinquantaine. Elle a une maîtrise en architecture et elle travaille aujourd'hui comme architecte dans la fonction publique. Après sa fondation, Hafida a rejoint le Cciel dont elle en est aujourd'hui membre très active et pour lequel elle a eu à prendre la parole publiquement. Toutefois, elle est beaucoup moins médiatisée que Djemila, c'est-à-dire qu'elle va davantage s'occuper de l'organisation des événements du Cciel que de parler au nom de celui-ci. Hafida se dit athée.

5. Khadija Darid

Installée à Montréal depuis 1987, Khadija est née et a grandi au Maroc, mais elle a fait ses études doctorales en France. Elle est dans la quarantaine. C'est au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 que Khadija décide de s'impliquer. En 2002, elle lance le premier magazine féminin d'Amérique du

³⁷ Le Cciel a été fondé par des citoyennes qui croient en la nécessité de la laïcité et de l'égalité comme fondements mêmes de la démocratie. Il a pour objectif de promouvoir la création d'une charte de la laïcité qui propose, entre autres, que tous les signes religieux ostentatoires soient interdits des institutions publiques : <http://www.cciel.ca>.

Nord destiné à la communauté arabophone, *Femmes arabes*. En 2004, pour venir en aide à celles qui connaissent des problèmes d'intégration, Khadija fonde également l'association Espace féminin arabe. À partir de cette association, elle organisera deux grands événements annuels, soit le Trophées Femmes Arabes du Québec, un gala qui récompense les femmes arabes s'étant illustrées dans différents domaines que ce soit la politique, les affaires, le communautaire ou la création artistique et un défilé de mode marocain Caftan qui met en scène des couturiers arabes et québécois. Khadija se déclare agnostique.

6. Leïla Bdeir

Née au Liban, elle n'a qu'un an lorsque sa famille s'installe au Québec en 1976. Âgée d'une trentaine d'années, Leïla détient une maîtrise en science politique. Elle a commencé à militer à la fin des années 1990 dans divers groupes notamment autour des questions de la Palestine et des sanctions contre l'Irak. Depuis 2004, elle milite dans l'association Présence Musulmane et est, depuis l'année dernière, la principale porte-parole. Elle est particulièrement impliquée dans le combat pour la reconnaissance d'un « féminisme musulman » et elle est sur l'exécutif du groupe GIERFI. Leïla se présente depuis récemment comme croyante et pratiquante. Elle ne porte pas le voile.

7. Nabila Ben Youssef³⁸

Née en Tunisie dans les années 1960, Nabila quitte son pays natal en 1996 pour le Québec. Elle est dans la quarantaine. Diplômée de l'École nationale de l'humour en 2002, Nabila monte son premier spectacle *J'arrive* l'année suivante, mais c'est avec son spectacle *Arabe et cochonne* qu'elle voit sa visibilité et sa popularité en croissance surtout après son passage à l'émission *Tout le monde en parle*. Après *Arabe et cochonne bio*, elle offre un nouveau spectacle qui s'intitule *Drôlement libre*. Dans ses numéros de spectacle, elle aime toucher les sujets d'actualité comme les accommodements raisonnables. Nabila se dit agnostique.

8. Nada Sefian

Née d'une mère libanaise et d'un père palestinien, Nada voit le jour au Liban. Elle est dans la cinquantaine. Lorsque la guerre civile éclate, elle quitte le Liban pour s'installer en Arabie Saoudite puis en France, et elle arrive à Montréal à la fin des années 1990 avec son mari et ses quatre enfants. Venant d'une famille très militante, elle est depuis toujours engagée contre les injustices et les stéréotypes, et plus particulièrement pour la cause palestinienne et le dialogue entre musulmans et juifs. À Montréal, elle a notamment créé les groupes Shalom-Salam, Parlour talk, Dialogue Montréal et les Femmes en Noir qui sont parfois sollicités par les médias et pour lesquels elle se verra attribuer un prix

³⁸ Pour plus d'informations à son sujet voir son site officiel : <http://www.nabilarebelle.com>.

pour la paix pour son travail de dialogue entre Palestiniens et Israéliens. Nada se dit croyante de manière très large et non pratiquante.

9. Najat Boughaba

Originaire du Maroc, Najat arrive au Québec en 2000 après avoir complété un doctorat en littérature française en France. Âgée d'une quarantaine d'années, elle a été rédactrice en chef du journal *L'Écho de l'Orient*, porte-parole du Congrès Islamique Canadien (CIC)³⁹, section Québec. Au nom de cette association, elle a notamment présidé la délégation de femmes musulmanes qui se sont rendues à Hérouxville⁴⁰. Elle a aussi fait partie du Comité d'évaluation du Programme éthique et culture religieuse, de la Table de Concertation sur le fait religieux au ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport et elle a organisé des visites interculturelles pour les étudiants de l'UQAM. À l'automne 2009, après avoir délaissé ses fonctions pour le CIC, elle s'est présentée comme candidate pour Vision Montréal aux élections municipales dans Saint-Léonard. Najat se déclare croyante et pratiquante et elle porte le voile.

10. Norah Shariff

Norah Shariff est son nom d'emprunt⁴¹. Elle est née en France de parents algériens, mais elle a vécu son adolescence dans le pays natal de ceux-ci. Elle est au début de la trentaine et elle est la fille de Samia Shariff qui a lancé en 2006 un témoignage intitulé *Le voile de la peur*. Un an après la publication du livre de sa mère, Norah lance à son tour son témoignage *Les secrets de Norah*, où elle raconte les comportements abusifs et violents de son père et les stricts préceptes religieux de ses grands-parents. Norah se présente comme croyante et non pratiquante.

11. Samaa Elibyari

Née en Égypte, Samaa arrive au Québec en 1973. Âgée d'une cinquantaine d'années, elle est impliquée dans les organisations Canadiens-Égyptiens pour la démocratie, le CIC et le Conseil Canadien des Femmes Musulmanes (CCFM)⁴² pour lequel elle a notamment présenté un mémoire à la commission Bouchard-Taylor. Elle anime aussi, depuis plusieurs années, une émission hebdomadaire à

³⁹ Le CIC est une association islamique canadienne qui constitue la plus grande organisation musulmane du pays et qui a des positions dites plus traditionnelles. L'objectif central du CIC est la promotion de l'islam comme religion. <http://www.canadianislamiccongress.com>.

⁴⁰ Suite à l'adoption et la publication d'un code de conduite pour les immigrants. Le document signale notamment que la lapidation des femmes de même que l'excision sont interdits dans la municipalité. <http://municipalite.herouville.qc.ca/normes.pdf>.

⁴¹ Elle est la seule de nos répondantes à avoir un nom d'emprunt, mais c'est avec ce nom qu'elle a pris la parole dans l'espace public québécois de peur d'être reconnue par des membres de sa famille vivant en Algérie.

⁴² Le CCFM est un organisme qui a pour objectif de promouvoir l'identité des femmes musulmanes dans le contexte canadien : <http://www.ccmw.com>.

la radio communautaire de McGill, CKUT, où elle traite de différents sujets qui concernent essentiellement l'islam. Samaa se déclare croyante et pratiquante et elle porte un voile qui est en fait une résille.

12. Samira Laoui

Originaire du Maroc, Samira s'installe au Québec en 1998 avec son mari. Elle est dans la quarantaine. Depuis son arrivée au Québec, elle s'implique beaucoup dans le communautaire, mais elle devient une personnalité publique de la communauté musulmane lors de la saga Hérouxville en étant de la délégation des femmes musulmanes qui se sont rendues en Mauricie. Elle a notamment été chargée de projets pour le CIC et secrétaire générale du Forum Musulman Canadien (qui chapeaute le CIC) au nom duquel elle a présenté un mémoire à la commission Bouchard-Taylor. Aux élections fédérales de 2008, Samira a été candidate pour le Nouveau Parti Démocratique dans le comté de Bourassa dans Montréal-Nord. Samira se présente comme croyante et pratiquante et elle porte le voile.

13. Yasmina Chouakri

Originaire de l'Algérie, Yasmina fait ses études en France et elle s'installe au Québec avec sa famille en 1994. Elle est dans la cinquantaine. Militante et travailleuse dans le mouvement québécois des femmes depuis plus de dix ans, elle y a contribué par la réalisation de recherches, de formations, la rédaction de mémoires et l'action politique. Elle a été responsable du Comité des femmes des communautés culturelles de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) et elle est maintenant la présidente d'Action Travail des femmes. Yasmina se déclare agnostique.

C. Cueillette des données

Notre corpus méthodologique est constitué à partir de trois modes de cueillette des données, soit une enquête de terrain, une analyse des interventions et des déclarations publiques de nos répondantes et une analyse de la couverture médiatique des questions relatives aux femmes musulmanes depuis l'« affaire du voile » en 1994.

1. Enquête de terrain

Notre enquête de terrain se compose, d'une part d'entretiens semi-directifs réalisés avec les femmes de notre échantillon, et d'autre part de l'observation de différentes activités qui ont mis en scène plusieurs femmes de notre échantillon (que ce soit à titre d'organisatrice, d'animatrice ou d'oratrice invitée) ou qui touchent notre objet d'étude et qui ont été jugées pertinentes.

1) Les entretiens

Les entretiens ont été menés sur le mode semi-directif, car nous estimons que l'entrevue semi-dirigée permet d'accorder à la fois une liberté au répondant et d'imposer certains thèmes afin d'obtenir le plus d'informations. Ce type d'entretien a la particularité d'avoir à la base un schéma pour s'assurer que tous les thèmes seront abordés, mais il doit demeurer souple pour éviter de brimer le répondant dans ses réponses. Ainsi, comme le mentionne Sylvain, le guide d'entretien favorise deux éléments : le caractère évolutif des données et le contact direct avec les participants (2000 : 139)⁴³.

Ces entrevues ont été menées entre les mois de novembre 2009 et avril 2010. Elles ont duré entre une heure trente et deux heures trente et ont toutes été conduites en français. Six d'entre elles se sont déroulées au domicile des répondantes alors que les sept autres se sont déroulées à proximité de leur lieu de travail ou de leur domicile, dans des endroits publics mais tranquilles, comme à la bibliothèque, dans des cafés ou au parc. Sur ces treize entrevues, douze ont été enregistrées et une seule répondante n'a pas voulu que notre échange soit enregistré.

⁴³ Voir en deuxième annexe, une ébauche générale de ce à quoi ressemblait notre guide d'entretien puisqu'il a subi plusieurs modifications selon l'interlocuteur et la direction que prenait l'entretien sans toutefois trop s'éloigner des thèmes relatifs à notre objet d'étude.

2) L'observation

En plus des entretiens semi-directifs, notre enquête de terrain est constituée d'un travail d'observation de quelques activités qui ont mis en scène des femmes de notre échantillon ou, du moins, qui concernent de près notre objet d'étude. La plupart du temps, nous avons pris connaissance de la tenue de ces activités par le biais de listes de diffusion de différentes organisations auxquelles nous sommes abonnés par courriel ou par certaines de nos répondantes qui nous tenaient informés de certaines activités qu'elles organisaient. La technique d'observation a pour but d'étudier les performances de nos répondantes et de nous familiariser avec ces femmes et leur engagement, c'est-à-dire de les voir à l'œuvre sur le terrain et de les voir interagir avec différents acteurs de divers milieux appartenant autant au groupe majoritaire qu'au même groupe qu'elles ou à d'autres groupes minoritaires qui ne partagent pas toujours leurs opinions et leurs positions.

2. Interventions publiques des répondantes

Notre corpus comprend aussi les interventions et les déclarations publiques des femmes qui composent notre échantillon dans les différents espaces discursifs où elles apparaissent et s'engagent. De par leur engagement public, nous avons eu accès à un nombre de discours produit par ces femmes dans ces différents espaces comme la littérature de témoignage, des articles de presse, des entrevues, des documentaires, des mémoires, des sites Internet des différentes organisations auxquelles ces femmes sont affiliées, etc. Par exemple, comme il a été mentionné dans la présentation de ces femmes, certaines d'entre elles ont rédigé un mémoire à la commission Bouchard-Taylor, d'autres ont écrit des

articles dans des journaux ou un livre et d'autres encore ont fait l'objet de reportages ou d'un documentaire. Ce travail de recherche a été très bénéfique puisque c'est ce qui nous a aidé à repérer au départ les femmes de culture musulmane engagées et ainsi à constituer notre échantillon de recherche.

3. Couverture médiatique de l'objet d'étude

Le traitement médiatique mettant en cause certains groupes minoritaires est parfois porteur de dérapages qui peuvent alimenter les stéréotypes et les préjugés (Potvin, 2008: 39), ce qui explique que notre corpus tient aussi compte de la couverture médiatique touchant l'islam et les femmes musulmanes au Québec depuis 1994 dans les grands médias écrits, télévisuels et radiophoniques francophones. Ce travail s'intéresse particulièrement à la majorité francophone, le groupe majoritaire culturel et national au Québec. C'est pourquoi nous favorisons les médias francophones.

Précisons que notre corpus de textes médiatiques n'a pas été analysé à partir d'une méthode d'analyse du discours classique, c'est-à-dire que nous n'avons pas eu recours à un logiciel et que nous n'avons pas construit de grille systématique de lecture. Notre but n'est pas de faire un travail de recension des représentations des femmes musulmanes des médias québécois, mais d'avoir une vue d'ensemble la plus large possible du sujet afin de relever les représentations dominantes des femmes musulmanes à travers les textes médiatiques qui sont souvent produits et diffusés par des membres du groupe majoritaire. Ce travail nous permettra de comparer le discours du groupe majoritaire avec le discours des femmes de culture musulmane engagées et de saisir les lignes de démarcation qui se dessinent entre le

« Nous » et le « Eux ». La couverture médiatique des représentations dominantes relative à la thématique « femme et islam » fait précisément l'objet de notre prochain chapitre.

Chapitre 3 – Analyse du discours majoritaire/dominant

Le présent chapitre examine un type de discours produit et diffusé par le groupe majoritaire et s'appuyant sur des représentations stéréotypées à l'endroit des femmes musulmanes. Notre analyse part des médias francophones qui, depuis 1994, ont contribué à intensifier la circulation de ces représentations dans la société québécoise⁴⁴. Dans un premier temps, nous verrons comment le discours dominant reproduit fréquemment l'archétype orientaliste (Saïd, 1978 ; Hadj-Moussa, 2004 ; Helly, 2004 et 2010 ; Bendriss, 2005 et 2009 ; Antonius, 2007) en instrumentalisant la rhétorique des « valeurs québécoises » qui seraient menacées par l'islam⁴⁵. Dans un deuxième temps, nous exposerons les stéréotypes dominants qui caractérisent les femmes musulmanes dans la société québécoise. Nous verrons ainsi comment ce discours dominant permet de patrouiller les frontières (« boundary patrolling »)⁴⁶ séparant le « Nous » du « Eux » et contribue à l'ethnisation et à la racisation des femmes musulmanes.

⁴⁴ Cette intensification s'explique notamment en raison d'une médiation excessive des actualités internationales touchant les sociétés arabes et musulmanes (Antonius, 2007 ; Bendriss, 2005 ; Martel, 2009) et de la multiplication de certains débats publics (sur le port du voile, les tribunaux dits islamiques, les accommodements raisonnables, etc.) au travers desquels tend à se déployer un discours qui confine les femmes musulmanes dans l'altérité.

⁴⁵ L'orientalisme est un concept développé par Edward Saïd (1978) pour décrire le processus (artistique, littéraire et savant) de construction de l'Autre « oriental », au travers duquel s'exprime une volonté de dominer cet Autre, d'ériger symboliquement et/ou matériellement un rapport de domination notamment de type colonial ou impérialiste avec l'altérité « orientale ». Ce concept est notamment très utile pour saisir certains des éléments constitutifs des représentations occidentales contemporaines de l'islam (Martel, 2009) et, en l'occurrence des femmes musulmanes. Brièvement, l'orientalisme divise le monde en deux civilisations : l'Orient conçu comme irrationnel, traditionnel, féminin, arriéré et répressif par opposition à l'Occident qui se caractérise par le rationnel, la raison, la modernité, le masculin et le progrès.

⁴⁶ Cette expression, « boundary patrolling », dont nous empruntons la traduction française « patrouille des frontières » à Bilge (2010a), est inspirée de Lamont et Molnár (2002). Elle implique la mise en place de discours et de pratiques symboliques et matérielles servant à défendre et maintenir les frontières entre « Nous » et « Eux » comme peuvent l'être, par exemple, les stéréotypes.

A. Un discours orientaliste qui instrumentalise les « valeurs québécoises »

Le discours dominant s'appuyant sur l'orientalisme trouve un écho favorable auprès de différents courants d'opinions, généralement de sensibilité (néo)conservatrice, que ce soit dans les milieux médiatiques, politiques, littéraires, féministes et même académiques⁴⁷. Cet écho favorable facilite la propagation d'un « orientalisme populaire » qui repose sur l'idée d'une incompatibilité de l'islam avec les droits des femmes et, plus largement, de l'inaptitude de l'islam à la modernité (Helly, 2010). De manière idéal-typique, cet « orientalisme populaire » s'exprime beaucoup, depuis quelques années, à travers un certain discours qui fige, naturalise et éclipse la nature foncièrement politique des principes de laïcité et d'égalité des sexes autour desquels s'est, entre autres, constituée l'identité québécoise moderne⁴⁸. Cette appréhension culturaliste des idéaux modernes s'inscrit dans une perspective orientaliste qui conçoit, par exemple, la laïcité et l'égalité des sexes comme des attributs naturels ou quasi naturels des sociétés occidentales et, en l'occurrence, de l'identité québécoise. Suivant cette conception essentialiste et substantialiste des réalités sociales et politiques, les « valeurs québécoises » seraient donc totalement incompatibles avec l'islam⁴⁹.

⁴⁷ Comme l'a démontré Saïd (1978 ; 1981), il n'y a pas que les médias qui participent à la construction de l'image de l'islam et des femmes musulmanes, c'est-à-dire que la science y a largement contribué. En effet, l'orientalisme ne se fonde pas sur une vision flottante de l'Autre, mais prétend reposer sur un savoir sur l'Autre qui se veut avant tout une connaissance objective et raisonnée (Hadj-Moussa, 2004: 397). À cet égard, voir les travaux de Lewis (1990), Huntington (1996) et Pagden (2008), entre autres et qui ont une influence sur des intellectuels néo-conservateurs du Québec.

⁴⁸ L'idéal-type est un outil permettant de se faire une idée abstraite des principales caractéristiques du phénomène social observé (Weber, [1904], 1965). En fait, l'« orientalisme populaire » constitue un idéal-type de la représentation des femmes musulmanes puisqu'il s'agit d'un construit élaboré à partir des médias afin de mieux comprendre, décrire et expliquer l'« Autre orientaliste ».

⁴⁹ À titre de précision, en nous référant à Milot, la laïcité n'est pas une valeur, mais un aménagement politique de l'espace public (2008).

1. « Patrouiller les frontières » au nom de la laïcité et de l'égalité des sexes

D'une manière idéal-typique, les débats publics mettant en scène le statut des femmes dans l'islam en contexte québécois sont centrés sur les enjeux combinés de la laïcité et des droits des femmes, abordés sous l'angle des luttes du féminisme qui ont été menées et du passé d'oppression religieuse qui a été combattu (Bilge, 2010a). Ces enjeux sont définis comme des « valeurs québécoises » intrinsèquement liées l'une à l'autre : « Tout recul de la laïcité se traduit en un recul pour le droit des femmes » (*La Presse*, 21 mai 2009). Cet amalgame s'explique en partie parce qu'au Québec, l'émancipation des femmes fait partie de la constitution de la nouvelle nation laïque, c'est-à-dire que l'édification de la nation québécoise est le double moment de sa sécularisation et de l'émancipation des femmes (Juteau, 2007). Cet amalgame suppose néanmoins que la laïcité serait par essence féministe et le féminisme, laïque⁵⁰. Par conséquent, il a pour effet de discréditer les luttes féministes chez les femmes issues des groupes minoritaires ainsi que les luttes féministes au sein des sociétés qui ne sont pas laïques (Brown, 2006).

Il ressort de ces débats publics un discours qui tend à exprimer l'idée selon laquelle la laïcité et les droits des femmes seraient menacées par l'islam. Cette rhétorique des « valeurs québécoises » justifie alors une opposition aux manifestations et aux revendications religieuses dans la sphère publique et plus particulièrement à l'égard de l'islam et elle contribue à déprécier les relations de genre associées aux groupes

⁵⁰ L'égalité des sexes n'est pas consubstantielle à la laïcité. À titre d'exemple, la Révolution française de 1789 ne s'est pas accompagnée d'un changement dans les rapports de sexe. Les changements à ces niveaux sont venus beaucoup plus tard. Ce n'est, par exemple, qu'en 1944 qu'on a accordé le droit de vote aux femmes en France.

minoritaires, ceux-ci étant marqués par la soumission, la violence, etc. (Bilge, 2010a : 200). Ce discours qui alimente la thèse du « choc des civilisations » s'inscrit dans une entreprise de valorisation du groupe majoritaire et de dénigrement du minoritaire reproduisant le biais pro-endogroupe et ce que certains auteurs appellent le « nouveau racisme respectable » (Antonius, 2002 ; Van Dijk, 2000).

Généralement, les valeurs d'égalité entre les sexes et de la laïcité témoignent d'une rupture entre avant et après la Révolution tranquille⁵¹, l'avant représentant l'époque de la « Grande noirceur », tandis que l'après se caractérise par la modernité, avec des avancées notables au niveau des droits des femmes et de la séparation du religieux du politique :

« Faut-il rappeler que le large consensus au sein de la société québécoise pour la séparation de l'Église et de l'État ainsi que pour l'égalité des hommes et des femmes doit beaucoup aux luttes passées pour se libérer du joug de la religion catholique, dont l'influence a longtemps pesé sur la vie privée des Québécois et sur les décisions de l'État et de ses institutions ? » (Élaine Audet, *Le Devoir*, 25 mai 2009)

Le passé étant diabolisé, l'idée d'un « épouvantable retour en arrière » (*Le Devoir*, 10 novembre 2006) est très répandue dans les débats publics pour s'opposer à toute expression ou revendication religieuses, et plus particulièrement à celles de l'islam dans la sphère publique. Cette crainte d'un retour en arrière s'accompagne souvent d'un appel à « ne pas courber l'échine » (*Journal de Montréal*, 16 mars 2010) ou à ne pas faire de l'« aplaventrisme » (*Le Devoir*, 21 mai 2008) devant les minorités de peur de « s'effacer et de nous renier nous-mêmes » (*Le Devoir*, 18 octobre 2007). Cette crainte n'est pas toujours mal intentionnée dans la société civile, c'est-à-dire que ceux qui ont vécu la domination religieuse au Québec dans les années précédents la Révolution tranquille ont des raisons

⁵¹ La Révolution tranquille réfère à la période de modernisation et de changement social qui a commencé au début des années 1960 par le gouvernement des libéraux de Jean Lesage avec le slogan « Maîtres chez nous ».

légitimes de craindre un retour à l'ordre traditionnel ou de la montée de l'intégrisme religieux au Québec et plus largement en Amérique du Nord⁵². Toutefois, certains acteurs de la société comme les médias de masse et parfois même des politiciens (qui cherchent à cacher de réels problèmes comme les inégalités et la discrimination par exemple) instrumentalisent cette crainte pour renforcer ce sentiment de peur à l'égard de l'islam, des Arabes et des Musulmans en mobilisant la rhétorique des « valeurs québécoises » qui seraient menacées par les religions et plus particulièrement par l'islam. À titre d'exemple, récemment, le gouvernement libéral du Québec proposait « un plan d'intégration » (*Le Devoir*, 30 octobre 2008) incluant un contrat moral proposé aux nouveaux arrivants. Instaurée depuis janvier 2009, cette mesure vise à demander à ceux-ci de signer une *Déclaration sur les valeurs communes de la société québécoise*⁵³, en vertu de laquelle ils promettent d'apprendre le français et de respecter les « valeurs communes » du Québec, soit l'égalité des droits entre les hommes et les femmes et la séparation entre le religieux et le politique. Cette nouvelle mesure instrumentalise l'égalité des sexes et la laïcité pour discriminer et essentialiser les minorités et les nouveaux arrivants laissant entendre que ceux-ci sont incompatibles ou hostiles à « nos » valeurs alors que chez le majoritaire, il n'y aurait pas « d'entorse à l'égalité hommes-femmes ou de dispositions antidémocratiques et antilaïques » (Bilge, 2010a : 207). Plus encore, elle suggère que les membres de la majorité doivent « éclairer » les membres des minorités ou des nouveaux arrivants quant au respect des « valeurs communes ». Il s'en dégage une vision et une attitude méprisantes, paternalistes à l'égard des minorités, et tout particulièrement des femmes musulmanes que

⁵² À titre d'illustration, les intégristes religieux, notamment chrétiens et sionistes, ont un important pouvoir d'influence sur les prises de décisions politiques au sein des gouvernements nord-américains. Pensons au gouvernement de Bush et, en ce moment, de Harper qui tend à faire entrer le « religieux » dans la sphère politique canadienne (prenons en exemple l'organisme Droits et Démocratie). La menace est donc là, moins du côté de l'islam, mais davantage du côté judéo-chrétien.

⁵³ <http://www.immigration-quebec.gouv.qc.ca/fr/avantages/valeurs-communes/index.html>.

l'on aime imaginer devoir être secourues (Abu-Lughod, 2002 ; Spivak, 1988⁵⁴ ; Razack, 2008).

Pour pallier le « retour du religieux » et éviter que le Québec ne replonge dans « un passé révolu où les religions sans discrimination dictaient la conduite des hommes et des femmes » (*La Presse*, 17 novembre 2006), mais surtout des femmes « humiliées et infantilisées par l'intégrisme de l'Église catholique » (*Journal de Montréal*, 8 novembre 2007), il y a deux idées qui sont largement diffusées permettant de défendre, de promouvoir et de renforcer les « valeurs québécoises ».

1.1 Charte québécoise de la laïcité

En premier lieu, il y a l'idée de se doter d'une Charte québécoise de la laïcité :

« Nous demandons à l'Assemblée nationale du Québec d'élaborer une Charte de la laïcité qui pourrait concilier droit à la liberté religieuse et obligation de neutralité et de laïcité de l'État. Sur la base des valeurs communes devant y être consignées, cette charte définirait clairement en quoi consiste la neutralité de l'État, des institutions publiques et des lois à l'égard des religions [...] » (Élaine Audet, *Le Devoir*, 25 mai 2009)

Cette position est fortement défendue par des féministes et des associations laïques (particulièrement le Mouvement laïque québécois) qui reprennent bien l'amalgame des principes d'égalité entre les sexes et de la laïcité : « L'égalité des sexes ne peut passer que par la laïcité. L'égalité des femmes et des hommes ne peut être garantie par la laïcité » (Louise Mailloux, *L'Aut'Journal*, 22 mai 2009). Le Parti québécois (PQ) s'est aussi positionné en faveur de l'adoption d'une telle Charte :

« Il est plus que temps d'ouvrir courageusement le débat sur la laïcité, comme le demandent d'ailleurs plusieurs groupes de la société civile, et d'adopter une

⁵⁴ Avec cette phrase notoire tirée de ce texte : « White men saving brown women from brown men » (Spivak, 1988 : 297).

charte qui définisse les balises qui nous permettront de vivre ensemble harmonieusement [...] » (Louise Beaudoin, *Le Devoir*, 17 novembre 2009)

La proposition d'une Charte québécoise de la laïcité a pour objectif de créer un outil permettant d'interdire le port de signes religieux dans la sphère publique, ce qui renvoie à une conception « républicaine » de la laïcité ou à ce que Milot (2007) et Tremblay (2010) appellent l'« attrait de la laïcité française »⁵⁵. Cette conception de la laïcité est partagée par une majorité de la population comme le révèle divers sondages sur des questions relatives à la place de la religion dans la sphère publique⁵⁶.

1.2 Hiérarchisation entre droits des femmes et droits des minorités

En second lieu, l'idée d'une hiérarchisation des droits est régulièrement énoncée aussi dans les textes médiatiques recensés, c'est-à-dire que l'égalité entre les sexes devrait prévaloir sur la liberté de religion⁵⁷ : « Devant cette confusion, il y a nécessité d'affirmer la primauté de l'égalité homme-femme, même si cela implique une bataille juridique » (Josée Boileau, *Le Devoir*, 13 octobre 2009). L'idée d'une hiérarchisation des droits est particulièrement défendue par le Conseil du statut de la femme (CSF) qui défend la primauté de l'égalité des sexes sur la liberté religieuse. Suite aux recommandations du

⁵⁵ La conception républicaine de la laïcité est calquée sur le modèle français et construit la laïcité non seulement en principe structurel de séparation entre l'État et le religieux, mais aussi en valeur philosophique destinée à renvoyer le religieux hors de l'espace public (Tremblay, 2010). Le référentiel français importé dans le débat québécois fait apparaître, à tort, la laïcité comme une notion univoque en France (Milot, 2007).

⁵⁶ Le sondage Léger Marketing-*Le Devoir* de février 2010 met bien en relief l'opinion des Québécois quant aux demandes religieuses et à la laïcité : « Les Québécois considèrent que le gouvernement Charest cède trop souvent aux demandes religieuses venant des minorités religieuses, selon un nouveau sondage Léger Marketing-*Le Devoir* [...] la majorité des Québécois sont prêts à aller assez loin pour assurer une image neutre de l'État, quitte à interdire carrément le port de signes religieux aux fonctionnaires » (*Le Devoir*, 11 février 2010).

⁵⁷ Cette hiérarchisation rejoint la thèse défendue par Okin (*Is Multiculturalism Bad for Women?*, 1999). Selon cette dernière, le multiculturalisme et le féminisme ne sont pas compatibles, car certaines cultures n'acceptent pas le principe du respect égal, surtout quand il s'agit des femmes. Cette opposition binaire suggère une incompatibilité insurmontable entre l'égalité des sexes (féminisme) et l'égalité culturelle (multiculturalisme) (Volpp, 2001; Deveaux, 2006 ; Juteau, 2007 ; Bilge, 2008).

CSF⁵⁸, l'Assemblée nationale du Québec a d'ailleurs adopté en juin 2008, un projet de loi visant à accorder la prééminence à l'égalité entre les sexes sur la liberté religieuse par l'incorporation du principe d'égalité absolue entre les femmes et les hommes dans le préambule de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec. Cette opposition entre féminisme et multiculturalisme contraint les femmes de culture musulmane engagées à choisir, malgré leur identité de femme et de musulmane, un enjeu, soit le sexisme ou le racisme (Delphy, 2006). Elles se retrouvent donc au cœur d'un dilemme insoluble :

« 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)

En définitive, la rhétorique des « valeurs québécoises » contribue à perpétuer et à renforcer les frontières entre le majoritaire et le minoritaire ainsi qu'à véhiculer des stéréotypes à l'endroit de la minorité musulmane qui est dépeinte, d'une part comme plus oppressive à l'endroit de ces femmes que la société québécoise (*Ibid.* : 212), et d'autre part comme étant incapable de se séculariser (Helly, 2010 : 9).

⁵⁸ Voir l'avis du CSF *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse* où il soutient que « l'égalité entre les femmes et les hommes, la séparation de l'État et de la religion et la primauté du fait français sont devenues des valeurs communes à la base de l'identité des Québécoises et des Québécois ». Pour s'assurer que ces valeurs soient respectées, le Conseil fait six recommandations. Il demande notamment au gouvernement du Québec d'amender la Charte des droits et libertés de la personne pour y ajouter un article qui stipulerait qu'en cas de conflit de droit, l'égalité des sexes ne devrait souffrir d'aucun compromis face, entre autres, à la liberté religieuse : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/conseil-du-statut-de-la-femme.pdf>.

B. Représentations stéréotypées dominantes

À partir du discours de type orientaliste qui instrumentalise les principes démocratiques transformées en « valeurs québécoises », nous avons identifié trois stéréotypes dominants et récurrents dans les médias et, de manière plus générale, dans la société québécoise à l'endroit des femmes musulmanes. Rappelons ici que le but n'est pas de faire une recension exhaustive des stéréotypes véhiculés sur les femmes musulmanes dans la société québécoise, mais de voir comment des Québécoises musulmanes engagées interagissent avec les stéréotypes qui leur sont renvoyés d'elles mêmes par la société majoritaire et avec lesquels elles disent ne pas correspondre.

1. « La » femme musulmane : une entité homogène, totalisante et antagoniste

La première représentation stéréotypée dominante propose l'idée d'une identité féminine musulmane comme entité homogène, totalisante et antagoniste. Elle est homogène et totalisante, d'une part, par le biais d'un processus de généralisation de certaines caractéristiques à toutes les musulmanes comme si elles étaient toutes identiques et appartenaient à un même bloc homogène et monolithique (« La » femme musulmane). Par effet de cette généralisation totalisante, ces femmes sont assignées à leur identité musulmane avant même de s'exprimer sur leur appartenance religieuse, c'est-à-dire qu'elles sont perçues avant tout comme des musulmanes, peu importe leur niveau de croyance et leur rapport à la religion, ce qui suggère que toutes les femmes musulmanes sont croyantes par essence et que l'islam détermine tous les pans de leur vie. Ce discours ethnicisant assigne ces femmes à une identité monolithique sans prendre en compte la diversité

idéologique et politique que l'on rencontre à l'intérieur des sociétés musulmanes à travers le monde et dans le contexte canadien et québécois (Antonius, 2008 : 14). À l'inverse, on prend en compte la pluralité des femmes québécoises et on ne les présente jamais à partir de leur identité religieuse, ce qui indique bien ces « biais d'accentuation et d'homogénéité exogroupe et d'hétérogénéité endogroupe » (Tajfel et Wilkes, 1963).

D'autre part, il s'agit d'une entité antagoniste, puisque l'identité féminine musulmane est construite en opposition à deux autres figures : l'homme musulman et la femme québécoise/occidentale⁵⁹. Tout d'abord, à côté de l'image stéréotypée de la « pauvre femme musulmane », l'homme musulman est souvent présenté comme dangereux, violent et dominateur par essence : « Certains hommes musulmans trouvent que les femmes ont trop de droits ici et veulent reprendre le pouvoir » (*La Presse*, 15 août 2004). En représentant l'homme de cette façon, on intensifie l'image de la « pauvre femme musulmane » qui est soumise à l'homme violent et insensible (Guénif, 2004 ; Razack, 2008).

La mise en discours de l'identité féminine musulmane est construite aussi en opposition à la femme québécoise/occidentale, décrite comme moderne et émancipée. La femme musulmane est quant à elle exposée comme soumise et vulnérable, ce qui suggère que les femmes musulmanes sont inférieures aux femmes québécoises/occidentales : « qu'en sera-t-il pour des femmes de confession musulmane, moins émancipées que les Occidentales en partant ? » (*La Presse*, 9 septembre 2005). Cette représentation des femmes musulmanes comme étant assimilable à une entité homogène, totalisante et

⁵⁹ Dans une même perspective, Razack (2008) identifie trois figures emblématiques dans le discours dominant : « l'homme musulman fanatique et dangereux », « la femme musulmane en péril » et « l'homme blanc civilisé » qui permet de définir les deux premières par contraste.

antagoniste est méprisante pour ces femmes puisqu'elle leur dénie individuation et subjectivité. Ceci nous amène au deuxième stéréotype de notre observation.

2. Le déni d'agentivité des musulmanes

Les caractéristiques négatives et dépréciatives qui reviennent régulièrement pour caractériser les femmes musulmanes se traduisent par l'absence ou le déni d'agentivité de ces dernières surtout celles portant un voile (Bilge, 2010b) et qui ne seraient pas en mesure de se poser comme sujet (Mahmood, 2005 ; Amiriaux, 2006). Ces femmes sont ainsi souvent perçues comme étant dépourvues de capacité d'agir, de réfléchir et de parler, ce qui justifie qu'on le fait sur et pour elles. Ce faisant, on les exclut des débats qui les concernent directement (Bendriss, 2009). Pire, on prétend qu'elles ne sont pas intéressées à participer à ceux-ci et dont elles ne connaissent peut-être même pas l'existence, comme en témoigne cette citation de Lise Payette, féministe appartenant à la majorité :

« Nous sommes plusieurs à nous préparer à lutter (contre la mise en place d'un tribunal islamique au Québec) pour vous (les femmes « voilées »). C'est terrible de penser que vous ne saurez peut-être même pas que nous le faisons. » (Lise Payette, *Journal de Montréal*, 27 décembre 2004)

Ce discours méprisant et infantilisant a été particulièrement omniprésent lors du débat sur des tribunaux basés sur la loi islamique au cours desquels l'islam a été dépeint comme limitant la capacité d'agir des femmes et les musulmanes, comme des victimes ignorant leurs droits (Razack, 2007 et 2008 ; Korteweg, 2008). Cela suggère qu'elles sont des femmes sans défense qu'il faut à tout prix « secourir » de leur situation de misère parce qu'elles sont incapables de se défendre elles-mêmes (Abu-Lughod, 2002) : « Comment voulez-vous qu'une femme musulmane confinée dans sa maison se défende contre les

courants les plus extrémistes de sa communauté ? » (*La Presse*, 10 septembre 2005). À cet effet, les femmes ayant recours à des arbitrages ne se sont pas vu donner la parole par les médias alors que les opposantes à l'arbitrage religieux, telles que Homa Arjomand et Fatima Houada-Pépin, ont été très visibles dans ce débat. Cette observation suppose que les femmes croyantes et pratiquantes sont marginalisées dans les débats publics, car elles ne représentent pas les standards de la modernité (Razack, 2007).

Pourtant, des femmes croyantes continuent d'afficher leur religion et de prendre part à des débats publics. Elles sont toutefois aussitôt accusées d'être manipulées par les courants islamistes, ce qui vient à discréditer ou à restreindre leur capacité d'agir, de réfléchir et de parler par et pour elles-mêmes. Au-delà du débat sur les tribunaux dits islamiques, cette stratégie de discréditer l'agentivité de ces femmes croyantes revient abondamment dans les débats publics au sujet du voile afin de déprécier l'engagement des femmes qui le portent et qui militent en sa faveur. Le port du voile est la pratique musulmane la plus critiquée, car elle est présentée comme « entrant en contradiction avec nos valeurs » (*La Presse*, 15 mai 2006) que sont l'égalité entre les sexes et la laïcité. Les débats portant sur le voile se cristallisent surtout autour de ces valeurs, contribuant à dresser une frontière symbolique entre les femmes musulmanes et les autres groupes de la société québécoise, plus particulièrement entre le groupe majoritaire et les femmes issues de ce groupe. Les femmes musulmanes portant le voile sont représentées principalement selon deux angles.

2.1 Le voile, symbole de soumission

L'image la plus forte et la plus traditionnelle dans l'imaginaire occidental et québécois est l'incarnation de la femme soumise par excellence où le voile représente un

« symbole d'oppression » (*La Presse*, 26 novembre 2009), de « soumission et d'infériorisation de la femme » (*Le Devoir*, 17 novembre 2009) et « d'asservissement » (*Le Devoir*, 19 avril 1995). Le voile est donc associé directement à la crainte de voir remettre en question le statut de la femme d'aujourd'hui soutenu par l'argumentaire du devoir de « secourir » ces « pauvres femmes » victimes des hommes et d'un islam « barbare » :

« La FFQ pense aider les femmes musulmanes à s'extirper de la pression que les intégristes font peser sur elles. Mais c'est exactement le résultat contraire qu'elle provoque. Le mari intégriste pourra désormais dire à sa femme "fais comme je dis, épouse, tu vois bien qu'il n'y a plus de problème". Bravo FFQ ! » (Joseph Facal, *Journal de Montréal*, 14 mai 2009)⁶⁰.

Les femmes « voilées » de notre échantillon de recherche sont rarement associées directement à cette image et à ce discours, mais davantage à la représentation suivante.

2.2 Le voile, symbole politique

Le voile devient un symbole politique lorsque des musulmanes affirment qu'elles le portent par conviction et par choix, bien que ce dernier soit souvent questionné : « Une femme conditionnée par son milieu depuis sa tendre enfance, élevée avec l'idée qu'il vaut mieux porter le hidjab, peut-elle exercer un choix vraiment libre ? » (*Le Devoir*, 23 mai 2008). Néanmoins, ces femmes qui clament avoir choisi de porter le voile sont dépeintes soit comme des aliénées idiotes, soit comme des militantes islamistes. Dans le premier cas, on qualifiera ces femmes de manipulées par les islamistes alors que, dans le second cas, on les présentera comme leurs alliées. Le voile est alors associé à un symbole politique « particulièrement fort de l'intégrisme musulman » (*Le Devoir*, 21 février 1995) « qui sert l'agenda des islamistes qui visent à s'infiltrer dans la société » (*Cyberpresse*, 21 mai 2009)

⁶⁰ Suite à la position de la Fédération des femmes du Québec qui s'opposait à l'interdiction des signes ostentatoires dans la fonction publique.

et ainsi « marquer leur présence et crier haut et fort leur mépris des femmes et de la modernité » (*Journal de Montréal*, 10 octobre 2009). En représentant le voile comme un signe politique, l'argumentaire de la montée de l'islam politique et de l'infiltration des islamistes est fréquemment mobilisé : « la montée de l'islam politique, l'influence de groupes islamisants sur certains partis politiques, la présence de militants islamistes dans certaines institutions publiques » (*Le Devoir*, 15 février 2010). Nos répondantes qui portent le voile se situent particulièrement dans ce type de représentation, car elles sont plus souvent décrites comme des « militantes radicales » qui représentent le « visage de l'oppression » et l'on va jusqu'à accuser des institutions où elles sont engagées d'être « infiltrées par des islamistes » (*Le Téléjournal*, 3 octobre 2008). De plus, on remet régulièrement en question leurs intentions et leur féminisme : « Que des femmes qui exigent de porter le voile, signe non équivoque de soumission, se prétendent féministes est du mieux une illusion et au pire une imposture nourrie d'arrière-pensées » (Denise Bombardier, *Le Devoir*, 16 mai 2009), ce qui laisse sous-entendre qu'une musulmane croyante et pratiquante ne peut pas être féministe et moderne.

Le discours dominant sur le voile nie toute subjectivité et agentivité aux femmes « voilées » et discrédite le croyant en accordant très peu d'importance aux notions de foi évoquées par les principales intéressées. Le voile ne peut pas juste exprimer de la croyance, il cacherait autre chose. Elles sont, en effet, plutôt perçues comme étant obligées de le porter, ce qui fait d'elles des femmes soumises ou bien ayant le choix de le porter, mais accusées d'être des aliénées ou des militantes islamistes. Pourtant, de nombreuses recherches en sciences sociales ont montré que les musulmanes « voilées » ne sont pas des idiotes, des aliénées ou des soumises (Mernissi, 1987 ; Göle, 1993 ; Weibel, 2000 ; Amiraux, 2001 ; Hoodfar et al., 2003 ; Cooke, 2005 ; Martin Munoz, 2006 ; Bilge, 2010b).

De plus, depuis près de vingt ans, a émergé un mouvement « féminisme musulman » qui rejoint un nombre croissant de femmes qui s'identifient et se réclament à la fois musulmanes et féministes, deux identités souvent perçues comme contradictoires⁶¹.

3. Projections et effet « boule de neige »

Les débats publics portant sur l'islam et les droits des femmes ont connu souvent des disproportions qui ont mené à la construction de scénarios catastrophiques et qui, bien souvent, amplifient les stéréotypes à l'égard des femmes musulmanes. D'une part, il y a le réflexe de comparer la situation des femmes musulmanes vivant au Québec (ou en Occident) à celles vivant dans les pays musulmans et, d'autre part, d'amplifier les débats en faisant référence à d'autres pratiques culturelles qui ne concernent pas l'enjeu d'un débat quelconque.

3.1 Comparaison avec les pays musulmans

Comparer la situation des femmes musulmanes vivant au Québec ou en Occident à la situation de celles des pays musulmans permet de diaboliser l'islam. Dans ce cas-ci, les références aux régimes de l'Afghanistan, de l'Arabie Saoudite ou de l'Algérie apparaissent comme des exemples ultimes pour frapper l'imaginaire occidental de l'intégrisme musulman et de la montée de l'islamisme. Le recours à l'Algérie met en garde le Québec contre une trop grande tolérance à l'égard des revendications et des manifestations

⁶¹ Nous nous référons à la définition que Margot Badran donne du « féminisme musulman », c'est-à-dire un discours et une pratique féministe qui tirent leur compréhension et leur légitimité du Coran, et inscrivent la question des droits et de la justice dans le cadre d'un rapport égalitaire des hommes et des femmes dans la totalité de leur existence (Badran, 2007 : 50). Parmi les féministes musulmanes les plus éminentes, nous retrouvons Shahla Sherkat, Fatima Mernissi, Amina Wadud et Asma Lamrabet, entre autres.

religieuses et constitue alors un moyen plus radical de prouver que l'intégrisme est non seulement une réelle menace pour l'Occident, mais qu'il est à la porte du Québec, et c'est la raison pour laquelle il faut s'en prémunir dès maintenant (Ciceri, 1998 : 103). Ce type de réflexe a été fort présent lors du débat sur les « tribunaux islamiques » où plusieurs parallèles ont été dressés avec la situation des femmes dans d'autres pays musulmans, où la charia est pratiquée comme au Nigéria et en Arabie Saoudite. Une comparaison a également été établie avec le régime des talibans : « Ne nous y trompons pas, les imams qui appliqueront la charia n'ont rien à envier aux talibans » (*Le Devoir*, 28 décembre 2004). Ce type de citation amplifie les craintes en faisant référence à des régimes qui n'ont rien à voir avec le Canada ou le Québec.

Inversement, pour légitimer des opinions hostiles aux revendications religieuses, il arrive souvent qu'il y ait des références à des pays qui ont des politiques ou des projets de loi dont le Québec souhaite s'inspirer. À cet égard, la France est régulièrement citée comme un modèle à suivre pour ce qui est de la laïcité. Il est fait également référence à des pays arabes et musulmans comme la Turquie, l'Égypte ou la Syrie qui apportent une légitimité supplémentaire en mobilisant cette rhétorique : « Le niqab est interdit dans les universités égyptiennes. Et on le permettrait ici ? » (Richard Martineau, *Journal de Montréal*, 10 octobre 2009).

3.2 Effet « boule de neige »

Les débats publics ont souvent connu des exagérations ou des débordements en faisant appel notamment à d'autres pratiques culturelles. En 1994-1995, lors du premier débat sur le port du voile à l'école publique au Québec, certains ont brandi la menace que si on acceptait le voile, ce n'était que la « pointe d'un iceberg » et que d'autres pratiques

nettement plus « incompatibles avec notre code civil et même notre code criminel » (*La Presse*, 13 octobre 1994) feraient leur apparition dans la société québécoise, car « il ne faut pas se leurrer, si l'on pousse la logique de la tolérance jusqu'au bout, il faudra en arriver à accepter ultimement la polygamie, la lapidation de la femme adultère et la charia pour nos concitoyens musulmans » (*Le Devoir*, 4 février 1995). Ce discours catastrophiste est revenu aussi lors du débat sur les « tribunaux islamiques ». Alors que l'enjeu concernait spécifiquement l'instauration de tribunaux d'arbitrage religieux en matière de droit familial, certaines personnes ont abordé les questions de la polygamie, de la lapidation et de l'excision (Korteweg, 2008). Par exemple, lors de son discours au moment où l'Assemblée nationale a voté à l'unanimité contre l'instauration de tribunaux islamiques au Québec, la députée libérale Fatima Houda-Pépin a elle-même entretenu ces craintes et elle a adopté un ton très tragique en parlant de la charia :

« Quel est le code juridique qui va prévaloir au Québec et au Canada ? Celui du Pakistan, où, au nom de la charia, une femme violée doit faire la preuve, par corroboration de quatre témoins masculins, qu'elle a réellement été victime de viol, sinon elle s'expose à la flagellation ? Celui du Nigéria, où, au nom de la charia, des femmes musulmanes ont été condamnées à la lapidation pour avoir eu des relations sexuelles hors mariage [...] ? »⁶²

Ces exagérations nourrissent un catastrophisme largement diffusé et un sentiment que cela ne peut qu'empirer.

C. Les « contre-discours »

Bien qu'en petit nombre, des voix divergentes appartenant à la majorité ont dénoncé l'instrumentalisation des « valeurs québécoises » et les stéréotypes à l'égard des musulmans

⁶² Discours de Fatima Houda-Pépin à l'Assemblée nationale lors de la motion adoptée à l'unanimité le 26 mars 2005, « L'Assemblée nationale contre les tribunaux islamiques », *L'Annuaire du Québec* 2006, p. 216.

et, surtout, des femmes musulmanes. Ce contre-discours présente souvent le Québec comme étant une société « plurielle, inclusive, accueillante et ouverte sur le monde » (*La Presse*, 1 juillet 2007) et fait appel aux valeurs de « liberté, de tolérance, de respect et de différence » (*La Presse*, 7 août 2007). Il s'articule autour de l'idée d'une « laïcité ouverte » à l'inverse du discours dominant qui défend une laïcité dite plus stricte⁶³. Ce discours de valorisation du pluralisme ethnique et religieux semble toutefois être le monopole d'une catégorie sociale éduquée, privilégiée, relativement limitée au milieu montréalais (Fridman et Ollivier, 2004). Il est en effet particulièrement incarné par le rapport Bouchard-Taylor, le Manifeste pour un Québec pluraliste⁶⁴, le parti politique Québec Solidaire et la Fédération des femmes du Québec.

En retour, il y a des membres des communautés arabes et musulmanes qui se sont opposés aux revendications et aux manifestations religieuses et qui ont entretenu sensiblement la même rhétorique que le majoritaire en partageant les mêmes craintes et en faisant appel aux « valeurs québécoises ». Certains d'entre eux ont mis de l'avant leur identité religieuse ou ethnique : « Une musulmane venue habiter ici pour fuir ces mentalités rétrogrades » (*Journal de Montréal*, 3 novembre 2007) ou encore « J'ai fui l'Algérie pour ne plus revivre la peur de l'islamisme et je n'accepterai pas ça ici » (*Puisqu'il faut se lever*, 2 mars 2010). C'est une stratégie qui leur donne une meilleure légitimité dans le débat puisqu'il s'agit d'une voix de l'intérieur. Ils s'appuient sur leur religion ou leur pays d'origine

⁶³ La laïcité « ouverte » ou « incorporant le pluralisme religieux » renvoie à une volonté d'aménagement de la diversité fondée sur le respect de l'égalité et des libertés de conscience et de religion. Elle comporte donc une plus grande ouverture que la conception républicaine à la présence de la religion dans les institutions publiques (Tremblay, 2010). Pour plus d'informations sur les différents modèles de laïcité, voir les plus récents travaux de Milot (2008) et de Baubérot et Milot (2011).

⁶⁴ Le Manifeste pour un Québec pluraliste est paru dans *Le Devoir* le 3 février 2010 et il est initié par les auteurs Pierre Bosset, Dominique Leydet, Jocelyn Maclure, Micheline Milot et Daniel Weinstock : www.pourunquebecpluraliste.org. En réponse à ce manifeste est parue dans *Le Devoir* du 16 mars 2010 la Déclaration des Intellectuels pour la laïcité. Pour un Québec laïque et pluraliste, initiée par Daniel Baril et Guy Rocher : www.quebecclair.org.

pour critiquer des « valeurs islamiques » (*La Presse*, 1 juin 2006) parce qu'ils ont « vécu l'enfer dans leur pays d'origine et la montée de l'islamisme radical » (*Je l'ai vu à la radio*, 6 mars 2010). Ces contre-discours brouillent les frontières intergroupes et intragroupes et, par conséquent, elles paraissent moins figées, c'est-à-dire qu'il existe des polarisations au sein du groupe majoritaire ainsi que dans le groupe minoritaire.

Pour résumer ce chapitre, nous dirons que la thématique « femme et islam » reste au centre des débats publics dans la société québécoise. À travers ces différents débats publics, les femmes musulmanes ont été caractérisées par un discours dominant et influent de type orientaliste porté par des stéréotypes récurrents qui assignent à celles-ci une identité négative qui les place en opposition au groupe majoritaire, et plus particulièrement aux femmes québécoises. Nous verrons, par la suite, de quelle façon nos répondantes perçoivent et répondent à ce discours dominant dans nos deux prochains et derniers chapitres.

Chapitre 4 – Analyse du discours minoritaire/dominé à partir d'idéaux-types

Les deux prochains chapitres sont consacrés à la présentation et à l'analyse des entretiens semi-directifs menés avec nos répondantes⁶⁵. Ce chapitre est consacré au premier axe de notre problématique, c'est-à-dire aux perceptions de nos interviewées à l'égard des stéréotypes qui leur sont renvoyés d'elles-mêmes. Pour ce faire, nous proposons de présenter et d'analyser le discours de ces femmes engagées en réaction au discours dominant tel qu'il a été présenté au chapitre précédent. Cette analyse du discours minoritaire se fera à partir de la méthode idéal-typique, préconisée par Max Weber⁶⁶, qui nous permettra d'avoir une vision organisée des interactions entre les femmes de culture musulmane engagées et la société majoritaire et son discours dominant.

A. Catégoriser sans essentialiser : trois idéaux-types

Le principal risque d'une recherche portant sur les musulmans est de contribuer à l'entreprise dominante d'essentialisation de l'islam (Cesari, 2004 ; Mossière, 2010) et ainsi de perpétuer et renforcer les stéréotypes et la stigmatisation dont souffrent les femmes musulmanes. Notre étude présente une pluralité de femmes de culture musulmane porteuses d'une grande variété de discours, que ce soit au niveau de leur rapport à la religion, de la

⁶⁵ Ces deux chapitres mettront en relief de nombreux témoignages de nos répondantes, extraits des entretiens menés avec elles ou de leurs interventions publiques de manière à éviter le phénomène du « passeur majoritaire » porte-voix des minoritaires suggérant que ceux-ci ne peuvent parler en leur propre nom (Thériaul et Bilge, 2010 : 12).

⁶⁶ À défaut de pouvoir décrire une réalité de manière exhaustive, Weber ([1904] 1965) suggère de substituer à cette description un idéal-type, c'est-à-dire une représentation abstraite de cette réalité qui n'en retient que les quelques traits jugés typiques par le chercheur. La méthode idéal-typique permet donc de dresser un « tableau de pensée homogène » qui n'a pas pour finalité de retranscrire la réalité, mais constitue plutôt une utopie qui doit aider à la réflexion et servir de guide dans la construction des hypothèses.

façon de se définir et de s'affirmer musulmane, de percevoir les stéréotypes dominants, etc. À la lumière des entretiens avec nos interlocutrices, certaines informations nous permettent toutefois d'élaborer une typologie articulant trois figures pour rendre compte de ces variations subjectives (Venel, 2004) : les figures « féministe laïque universaliste », « laïque solidaire » et « féministe musulmane »⁶⁷. En lien avec la question de recherche, ces idéaux-types ont été construits à partir des perceptions, des discours et des positions que les répondantes entretiennent vis-à-vis du discours dominant et des stéréotypes qu'il produit. Cette typologie permettra de constater que le rapport à la religion n'est pas très significatif dans la manière de réagir au discours dominant puisque les deux premières figures regroupent des femmes de sensibilité laïque, mais qui ont des perceptions, des discours et des positions qui peuvent diverger. Les idéaux-types étant une construction du chercheur, il convient de préciser que ces femmes ne se sont pas nécessairement présentées ou définies ainsi lors des entretiens. Ces dénominations sont toutefois inspirées par leurs discours et leurs positions.

1. La figure idéal-typique « féministe laïque universaliste »

La figure « féministe laïque universaliste » est incarnée par deux de nos répondantes qui ne se reconnaissent pas, voire pas du tout, dans l'approche confessionnelle de leur identité. Il s'agit de femmes qui s'identifient comme athées et qui, par moment, nient la part musulmane de leur identité : « Je ne suis pas musulmane, j'en suis sortie. [...] Je suis athée » (Hafida).

⁶⁷ Différents travaux ont proposé des profils-types ou des typologies à partir de la subjectivité des populations étudiées, que l'on pense aux femmes musulmanes qui portent le voile (Gaspard et Khosrokhavar, 1995) ou aux jeunes issus de l'immigration maghrébine en France (Venel, 2004).

Les femmes appartenant à cet idéal-type revendiquent des « valeurs québécoises » qu'elles transforment en « valeurs universelles » d'où la dénomination de cette figure :

« [...] pour l'établissement d'une Charte québécoise de la laïcité, conscients que la laïcité et l'égalité des sexes sont des valeurs universelles et intrinsèques à la démocratie. » (Djemila et Hafida du Cciel, *Le Devoir*, 7 octobre 2009)

Ces femmes de sensibilité laïque et dont l'appartenance à l'islam ne paraît pas au premier regard sont généralement perçues par la société majoritaire comme des « musulmanes modérées » ou comme des « oui, mais toi tu n'es pas comme les autres » (Bendriiss, 2005 et 2009), démontrant une « intégration réussie » (Guénif, 2006)⁶⁸. Ce faisant, elles bénéficient souvent d'un accueil favorable dans la société et auprès du groupe majoritaire, parce qu'elles ne cadrent pas avec les typifications qui sont souvent associées aux musulmanes (« pieuses » et « voilées »).

Certaines d'entre elles sont des « anciennes martyres de l'islamisme » (Geisser, 2007: 151) qui ont résisté et qui ont réussi à quitter leur pays et à fuir les menaces qui pesaient sur elles. Imbriquées dans un douloureux passé, le discours de ces femmes se place plus explicitement dans le registre émotionnel pour se faire entendre publiquement, transmettre et défendre leurs positions et leurs revendications⁶⁹ :

« Katia Bengana, assassinée à la sortie de son lycée. [...] Katia avait refusé de porter le voile. [...] C'est pourquoi j'ai une aversion profonde pour tout ce qui est hidjab, voile, burqua, niquab et tchador. Katia, jamais la barbarie n'aura raison de tes sacrifices. » (Djemila, *Ma vie à contre-coran*, 2009 : 76)

⁶⁸ La maîtrise de la langue, les compétences professionnelles, le niveau de culture générale, l'engagement social et communautaire, la manière d'être, de penser, de dire, de s'habiller, le langage utilisé, l'adhésion à des valeurs modernes ou de laïcité sont autant d'éléments qui ne permettent pas d'inclure ces « oui, mais toi tu n'es pas comme les autres » dans la catégorisation généralement admise des femmes musulmanes (Bendriiss, 2005 : 283).

⁶⁹ Le registre émotionnel de ces femmes fait appel à la rhétorique du pathos, à savoir la capacité à mobiliser les sentiments et la sensibilité de l'auditoire (Amossy, 2006).

Elles sont contre le voile, qu'il soit intégral ou qu'il ne couvre que les cheveux comme en fait part Djemila dans son livre *Ma vie à contre-coran* :

« S'il peut prendre une multitude de formes, hidjab, burka, nikab, khimar, jilbab, tchador ou tchadri, il renvoie à la même réalité : l'apartheid sexuel. [...] Ne soyons pas assez naïfs pour croire que le hidjab serait acceptable, voire progressiste alors que la burka serait rétrograde et inacceptable. La différence entre les deux ne tient qu'à la taille du tissu. » (Djemila, 2009 : 61; 79)

Elles se positionnent aussi contre les demandes d'accommodement pour motif religieux qu'elles qualifient de « conneries » (Hafida) ou encore « d'aussi saugrenues que farfelues » (Djemila, 2009 : 243), citant en exemple les tribunaux basés sur la charia, le port du voile, la séparation des sexes et les salles de prières dans les universités.

Ces « féministes laïques universalistes » ne sont pas ou peu affectées par les stéréotypes négatifs véhiculés dans la société québécoise à leur encontre. Elles ont conscience qu'ils ne les concernent pas. Elles assument ainsi très bien l'idée qu'elles sont identifiées par la société majoritaire comme des « oui mais toi tu n'es pas comme les autres » et font presque partie de la majorité. Elles sont donc valorisées et apparemment épargnées par les stéréotypes (Guénif, 2006 : 111) : « On me dit que je ne suis pas comme les autres. Très souvent on me dit toi ça ne me dérange pas (rires). Je dis merci, merci. » (Hafida)

Elles valident d'une certaine façon les stéréotypes produits et diffusés par le groupe majoritaire, en accordant, par exemple, une très grande valeur aux images et aux informations présentées dans les médias :

« [...] les images qui nous parviennent de ces régions du monde sont des images de violence et d'oppression à l'égard des femmes donc il est certain que les Québécois, à partir de ces informations, ils se font peut-être une image de région du monde qui oppriment la moitié de l'humanité. » (Djemila)

Plutôt que de dénoncer la production et la diffusion des stéréotypes dans la société québécoise, elles préfèrent dénoncer les courants religieux radicaux musulmans et accuser les personnes qui affichent ouvertement leur religion, d'être les porteuses d'un discours qui stigmatise l'islam et les femmes musulmanes, comme le soulignent ces deux témoignages :

« Les femmes musulmanes sont victimes de préjugés, oui, mais il y en a beaucoup qui travaillent dans le sens des stéréotypes [...] quand on affiche de façon ostentatoire sa religion, je veux dire si tu y crois vraiment, as-tu besoin de propager ça et d'avoir l'acquiescement des autres ? » (Hafida)

« En fait, ceux qui stigmatisent l'islam, ceux qui stigmatisent les musulmans ce sont les islamistes, ce ne sont pas la grande majorité des Québécois. Ce sont les islamistes qui commettent des attentats terroristes et les crimes les plus barbares qui portent atteinte à la dignité des musulmans. » (Djemila)

À l'égard de celles qui affichent ouvertement leur religion, ces femmes estiment que le port du voile se banalise :

« Depuis un moment, il y a une glamorisation du voile. C'est terrible, mais je trouve qu'ils sont en train de nous faire avaler une image idyllique du voile et même du niqab. Depuis un moment, on voit des filles en niqab avec des yeux langoureux [...] je trouve qu'on la rend comme si elle venait d'un conte des milles et une nuit avec tout ce côté exotique. » (Hafida)

Dans son livre *Ma vie à contre-coran* (2009), c'est précisément ce que Djemila reproche, entre autres, aux deux commissaires Bouchard et Taylor lorsqu'elle déclare :

« N'en déplaise à Gérard Bouchard et à Charles Taylor, je ne vois pas comment on pourrait parler d'un "féminisme nouveau genre", en référence au féminisme musulman, sans pour autant s'attaquer à ces énormes inégalités entre hommes et femmes. » (2009 : 69)

Concernant le « féminisme nouveau genre » ou le « féminisme musulman », ces femmes exposent leur perplexité quant à la mise en relation de ces deux identités :

« C'est complètement, je m'excuse, incompatible puis ça m'a assez fait souffrir pour savoir que vivre une vie de femme normale et puis être musulmane ce n'est pas compatible du tout. Moi je ne vois pas pourquoi j'aurais à me

soumettre à un homme, à mon mari. Pourquoi est-ce que j'aurais à cacher mes cheveux ? Pourquoi je n'aurais pas une sexualité normale ? Toutes ces choses m'ont marqué. » (Hafida)

Le discours de ces femmes peut sembler légitime, puisque les actions des courants fondamentalistes, aussi minoritaires soient-ils, peuvent nuire à l'image de l'islam et des musulmans. Elles n'hésitent cependant pas à critiquer, non pas les dérives de certains courants religieux, mais l'islam tout simplement. Leur critique radicale et virulente de l'islam se rapproche très souvent d'une forme d'essentialisme, voire d'une « islamophobie » à peine déguisée (Geisser, 2007 : 151) : « Je suis anti-musulmane. C'est une religion qui m'a assez fâchée alors je suis pas mal anti dans sa globalité » (Hafida). En raison des souffrances qu'elles ont vécues ou dont elles ont été témoins dans leur pays d'origine, elles en viennent à se désolidariser de leur groupe d'appartenance. Cela explique qu'elles se sentent peu ou pas du tout affectées et interpellées par les stéréotypes qui stigmatisent les femmes musulmanes. Le danger est de voir cependant ce discours être récupéré, si ce n'est pas déjà fait, par des courants hostiles à l'islam ou aux musulmans et ainsi, d'être accusées d'appartenir à ces courants (Antonius, 2008: 13)⁷⁰.

Au-delà de nos répondantes, l'idéal-type « féministe laïque universaliste » est également incarnée par des femmes très médiatisées telles Irshad Manji⁷¹, Homa Arjomand⁷², Chahdortt Djavann⁷³ et Ayan Hirsi Ali⁷⁴. Ces femmes sont, pour la plupart, devenues de « véritables héroïnes de l'universalisme occidental en lutte contre

⁷⁰ En effet, le Cciel et sa co-fondatrice Djemila Benhabib sont parfois citées sur les blogues *Point de bascule* et *Poste de veille*, deux sites québécois très actifs qui se présentent comme des « éclaireurs de la menace de l'islam radical » : www.pontdebasculecanada.ca ; www.postedeveille.ca.

⁷¹ Canadienne d'origine pakistanaise, elle est l'auteure de *Musulmane, mais libre* (2004).

⁷² Canadienne d'origine iranienne, elle a notamment dirigé la campagne « no sharia » en Ontario lors du débat sur les tribunaux dits islamiques.

⁷³ Française d'origine iranienne, elle est notamment l'auteure de *Bas les voiles !* (2003).

⁷⁴ Néerlandaise d'origine somalienne vivant maintenant aux États-Unis, elle est notamment l'auteure d'*Insoumise* (2005).

l'obscurantisme musulman, reçues sur plusieurs plateaux de télévision, écoutées des institutions officielles et récompensées par de très nombreux prix » (Geisser, *Ibid.* : 153). Au même titre que les répondantes « féministes laïques universalistes », ces dernières sont aussi présentées comme faisant preuve de « courage exemplaire » parce qu'« elles risquent leur vie à tous les jours pour défendre leurs croyances féministes » (*Journal de Montréal*, 13 mai 2009). Cette figure « féministe laïque universaliste » est alors perçue comme véritablement légitime du point de vue du groupe majoritaire des sociétés occidentales (Burgat, 2007 : 218). Néanmoins, elle semble bénéficier d'une visibilité et d'une audibilité dans l'espace public beaucoup plus importantes que le nombre de femmes qui incarnent cet idéal-type comme le révèle la minorité de nos répondantes laïques qui se situent dans celui-ci.

2. La figure idéal-typique « laïque solidaire »

La figure « laïque solidaire » est incarnée par huit femmes qui s'identifient comme « athées » (Élahé), « agnostiques » (Nabila, Yasmina), « ni pratiquante ni croyante, mais je cultive mon doute » (Khadija), « croyante de façon très large, mais je ne pratique pas » (Nada) ou encore « je ne pratique pas, mais je suis croyante, à ma manière » (Norah). Toutes, qu'elles soient ou non croyantes, entretiennent un rapport distancié à l'islam et ont intériorisé la séparation entre sphère publique et privée. L'islam relève pour elles davantage de l'intime : « La religion je crois que ça regarde personne que la personne elle-même [...] c'est très personnel, à ma manière pis personne n'a le droit de me dire quoi faire » (Norah).

Si ces femmes se déclarent laïque, contrairement aux précédentes, leur identité musulmane remonte parfois à la surface lorsqu'elles sentent que cette part de leur identité

est attaquée et parce qu'elles partagent la douleur des membres de leur groupe d'appartenance. Pour reprendre les termes d'Amin Maalouf, ces femmes ont parfois tendance à se reconnaître dans cette partie d'elles qui se trouve la plus attaquée. Le partage de cette identité mutilée les incite à se sentir solidaires et à se mobiliser (1998 : 34) :

« Je suis vraiment laïque [...] mon identité musulmane a toujours été une identité parmi tant d'autres et elle n'a jamais été forte en moi cette identité, mais là, quand je vois les attaques sur l'islam, mon identité musulmane qui est frappée sort. » (Nada)

« [...] il y avait des périodes où je me sentais vraiment québécoise et des périodes où je me sentais plus arabe, plus musulmane par solidarité et non pas parce que j'étais plus croyante. » (Khadija)

Ces extraits d'entretien nous indiquent bien que l'identité musulmane de ces femmes se manifeste non pas tant par effet de leur foi, mais par le sentiment du partage d'une identité mutilée et par un sentiment de solidarité avec les musulmanes plus directement ou davantage stigmatisées qu'elles. Ce type inclut également une répondante s'identifiant comme athée et exprimant son malaise face aux stéréotypes : « Vous savez, je me sens mal à l'aise de voir que la femme musulmane est visée plus qu'autre chose malgré que je ne suis pas croyante » (Élahé). Le témoignage d'Élahé démontre, à l'inverse de ceux des « féministes laïques universalistes », que l'on peut être athée et adopter une position solidaire des femmes davantage affectées par les stéréotypes.

À partir de cette posture solidaire, ces femmes reconnaissent l'existence de stéréotypes négatifs à l'endroit de l'islam et des femmes musulmanes : « j'ai l'impression que dans l'imaginaire québécois, c'est à la fois une femme soumise et passive, mais aussi un objet sexuel et érotique » (Khadija) ou encore : « la perception principale qu'on voit c'est surtout une femme soumise qui ne connaît pas ses droits ou ne veut pas les utiliser et dès qu'on parle de femme musulmane on y voit aussi la femme voilée » (Yasmina).

Certaines d'entre elles vont aussi reconnaître la force de la rhétorique des « valeurs québécoises » comme participant aux stéréotypes sur l'islam et les femmes musulmanes :

« La société québécoise regarde l'islam et la communauté musulmane comme une menace pour la laïcité, une menace pour la modernité et une menace pour les droits des femmes. La femme musulmane c'est une femme soumise, qui porte le voile, c'est une femme battue par l'homme musulman et bien sûr, il n'y a pas d'égalité. L'islam c'est une religion de violence qui est contre la laïcité et contre la modernité. Ce sont des gens qui veulent envahir la société québécoise et qui veulent bouleverser les valeurs de la société. » (Nada)

Bien que souvent perçues comme des « oui, mais toi tu n'es pas comme les autres », cette assignation n'empêche pas ces femmes de se sentir interpellées par les stéréotypes à l'endroit de l'islam et des femmes musulmanes : « Tous ces propos m'affectent aussi alors qu'à moi on me dit que je ne suis pas comme les autres » (Nada). Les répondantes prennent davantage conscience de leur identification comme des exceptions à leur groupe stigmatisé. Elles ne cadrent pas avec les stéréotypes dominants à l'égard des musulmanes :

« J'ai même vu des doutes sur des visages quand ils apprenaient que j'étais musulmane, c'était comme inconcevable pour eux que je puisse être musulmane et être comme je suis et réfléchir comme je pense [...] on ne correspond pas aux stéréotypes dominants qui est celui de voilée notamment. » (Yasmina)

Contrairement aux premières, qui se sont désolidarisées de leur groupe d'appartenance, les « laïques solidaires » tentent plutôt de déconstruire cette catégorie « oui mais toi tu n'es pas comme les autres », afin de présenter une meilleure image des femmes musulmanes ou du moins, une image différente. C'est ce que fait par exemple Nada : « Que des femmes musulmanes sont des femmes soumises ou des femmes qui ne militent pas, qui ne travaillent pas, tout ça c'est archi faux. Moi j'ai milité et je milite toujours ». Abondant dans le même sens, une autre de nos répondantes soutient que les femmes musulmanes qui

ne cadrent pas avec les représentations dominantes sont plus nombreuses que les perceptions :

« J'ai du mal à comprendre que pour plein de gens, une femme musulmane comme moi c'est une exception : "Tu ne fais pas ta prière, toi tu es à part" alors qu'on est la majorité des femmes comme ça. Il y en a des très croyantes et des très pratiquantes et c'est correct, c'est leur problème, mais pour les autres, c'est la majorité des personnes. » (Norah)

Les médias ont à leurs yeux une large part de responsabilité dans la diffusion d'une fausse information sur l'islam et les femmes musulmanes :

« Il y a beaucoup de fausse information au sein de la société québécoise envers l'islam et les musulmanes surtout depuis le 11 septembre 2001, mais je pense que les médias sont complices dans cette fausse information. » (Nada)

Dans cet extrait, Nada interprète fort différemment des « féministes laïques universalistes » le rôle joué par les médias dans la propagation de stéréotypes sur l'islam et les musulmanes. Ce faisant, la plupart des répondantes « laïques solidaires » vont percevoir de manière variable les débats sur le voile et plus particulièrement le cas de la jeune femme en niqâb qui a été expulsée du collège Saint-Laurent. Cet événement est revenu fréquemment lors de nos entretiens en raison de son actualité⁷⁵. Alors que les « féministes laïques universalistes » considèrent qu'il y a une « glamorisation » du voile intégral, les « laïques solidaires » relativisent l'importance de cet événement. Élahé réplique : « il y a peut-être une dizaine de femmes qui portent le niqâb, alors pourquoi on met l'attention sur ces femmes [...] c'est une tempête dans un verre d'eau et ça fait mal à l'ensemble des femmes musulmanes ». Une majorité de nos répondantes « laïques solidaires » vont toutefois être en faveur de son interdiction dans les institutions publiques, tout en prenant soin de le

⁷⁵ En mars 2010, les médias nous apprenaient que le ministère de l'Immigration du Québec est intervenu pour expulser d'un cours de francisation destiné aux immigrés une femme d'origine égyptienne qui refusait de dévoiler son visage en classe. Rappelons que nos entretiens ont été menés pendant cette période.

différencier du voile qui ne couvre que les cheveux, citation que fait Norah : « Pour le niqâb, je suis pour qu'on le supprime, mais ça serait mauvais d'interdire carrément le voile qui ne cache pas le visage ». Ces femmes font la distinction que les premières ne font pas entre le voile intégral et ceux qui découvrent le visage. Cette nuance chez les « laïques solidaires » illustre le dilemme insoluble devant lequel elles se retrouvent entre les deux facettes de leur identité (de sexe et d'ethnicité) et les luttes qui en découlent, soit la lutte antisexiste et la lutte antiraciste (Delphy, 2006 ; Bilge, 2006).

Même si elles se sentent affectées par les stéréotypes, plusieurs de nos répondantes « laïques solidaires » les comprennent, en raison notamment de la distance géographique qui sépare le Québec des pays arabo-musulmans, comme l'expliquent ces deux femmes :

« C'est sûr qu'il y a beaucoup de préjugés, mais ce n'est pas de la faute des gens. L'islam et la culture arabo-musulmane ne sont pas très connus ici et il faut dire que l'immigration de ces pays est encore récente. C'est normal qu'il y ait des préjugés, c'est à nous de changer ça. » (Nabila)

« Je pense que les Québécois ne connaissent pas du tout la femme musulmane parce que d'abord il y a la distance. Physiquement, le Québec c'est très loin de ces cultures, ce n'est pas comme en Europe où il y a eu la colonisation des pays arabes, musulmans, etc. » (Khadija)

En définitive, cette posture solidaire s'explique probablement, pour nos interlocutrices, pour éviter qu'elles ne soient récupérées par des franges plus hostiles à l'islam dans le discours majoritaire, mais surtout, parce qu'elles sont conscientes des enjeux politiques et géopolitiques qui sous-tendent la construction des discours orientalistes et néo-orientalistes et leur impact sur le Moyen-Orient et sur les groupes arabes et musulmans établis en Occident.

3. La figure idéal-typique « féministe musulmane »

Cinq de nos interlocutrices donnent corps à cette figure. Il s'agit de femmes croyantes et pratiquantes et pour lesquelles le référent religieux est une partie très importante dans la manière dont elles se définissent. En effet, elles vont s'identifier comme « Québécoise de foi musulmane » (Asmaa et Najat), « musulmane féministe » (Samira), « musulmane par moment, extrêmement québécoise et canadienne, et dans d'autres plus moyen-orientale » (Leïla) ou encore comme « croyante musulmane » (Samaa). Ces femmes pour qui l'appartenance à l'islam implique aussi un engagement dans la société sont particulièrement actives dans des associations musulmanes. Elles portent le voile à l'exception d'une seule (Leïla). Elle défend néanmoins celles qui portent le voile et se montre solidaire des femmes qui sont davantage stigmatisées :

*« Vous défendez le droit du port du voile alors que vous vous ne le portez pas. Pourquoi alors défendre le droit du port du voile ?
Parce que je pense qu'il s'agit de la défense du même droit : c'est-à-dire que personne ne doit nous obliger à porter le voile et de la même façon personne ne doit obliger une femme qui désire le porter à le retirer. » (Leïla, *Radio-Canada internationale*, 18 mai 2009)*

Celle-ci aurait pu être parmi le type « laïque solidaire » car justement elle ne porte pas le voile et se sent moins directement concernée par les stéréotypes. Cela étant dit, nous avons préféré l'intégrer à la figure « féministe musulmane » puisqu'elle milite dans une association musulmane (Présence musulmane) et que son identité religieuse est somme toute présente dans la façon dont elle se définit.

Ces femmes ne font pas une lecture radicale de l'islam. Il s'agit plutôt d'une approche moderne et réformiste, c'est-à-dire qu'elles sont convaincues de l'adéquation de la religiosité musulmane au mode de vie moderne (Mossière, 2010 : 267) et qu'elles ont le

désir de réformer la compréhension des textes de référence (Coran et tradition prophétiques). Elles s'inscrivent pour la plupart dans la lignée intellectuelle et la mouvance associative animée par Tariq Ramadan en qui elles reconnaissent volontiers un précurseur (Frégosi, 2009 : 48). Deux de nos répondantes sont d'ailleurs actives dans l'organisation proche de Tariq Ramadan, Présence musulmane (Leïla et Asmaa) :

« C'est sûr que Tariq Ramadan m'inspire par ses écrits et ses pensées parce que quand j'ai commencé à le lire, j'ai eu un déclic et je commençais aussi à bien me sentir au niveau de mon identité. » (Asmaa)

Elles se revendiquent et s'engagent dans le « féminisme musulman » :

« Si je suis ici aujourd'hui, c'est pour vous présenter, ce qu'on pourrait voir comme une troisième voie. Une voie qui tout en s'inscrivant dans une spiritualité profonde revendique haut et fort l'émancipation des femmes et la reconnaissance de leurs droits [...]. » (Asmaa, Conférence *Femmes arabes*, bibliothèque nationale du Québec, 1er juin 2007)

« C'est au nom de l'islam que je veux redonner le droit à la femme musulmane sa réelle place. Je voudrais une relecture complète des textes sacrés pour démontrer à l'homme musulman que ce n'est pas vrai ce que tu me dis, tu t'es approprié un pouvoir qui n'était pas le tien. [...] Je veux que la femme musulmane interprète ces textes pour qu'elle se les réapproprie et qu'elle se mette en évidence et qu'elle soit fière d'être musulmane. » (Samira)

Pour ces femmes, et contrairement à plusieurs de nos répondantes laïques, il n'y a nulle incompatibilité entre adhésion à une foi et revendication des droits de la femme surtout quand on définit le féminisme ainsi :

« Moi je dis toujours le premier critère de toute démarche féministe est la reconnaissance du droit à l'autodéfinition d'une femme. Le droit à l'autodéfinition. Pourquoi ça ne s'appliquerait pas à la femme musulmane, croyante, qui se définit autrement ? » (Leïla)

Ces « féministes musulmanes » reconnaissent les stéréotypes dominants qui sont « toujours négatifs et péjoratifs » (Samaa) ou « sensationnels » (Samira). Elles déplorent la

dépréciation des femmes musulmanes comme « ignorantes et soumises » (Najat) ou comme « victimes et opprimées par les hommes musulmans » (Leïla). Elles sont fortement affectées par ces stéréotypes, mais, à l'inverse des « laïques solidaires », elles le sont surtout par foi, car, et pour reprendre une fois de plus les termes d'Amin Maalouf, « quand elles se sentent menacées dans leur foi, c'est leur appartenance religieuse qui semble résumer leur identité entière » (1998 : 20).

Ce sont essentiellement des femmes exaspérées qui se sont exprimées sur le discours dominant. Elles sont très affectées par celui-ci d'autant plus qu'elles sont associées à des caractéristiques dévalorisantes. Elles sont en effet dépeintes par certains acteurs de la société comme des « militantes islamistes » qui « infiltrent » les institutions dans lesquelles elles sont engagées ou auxquelles elles participent, comme le souligne Samira qui a été candidate pour le Nouveau Parti Démocratique⁷⁶ : « J'ai vraiment l'impression que c'est de l'acharnement. [...] En plus de ça, rajoutez chaque fois "infiltratrice", "intégriste", "islamiste", c'est très dur » ainsi que les prochains extraits :

« Je prends part à des débats au niveau de l'éducation, du féminisme, de la laïcité, je le fais en tant que citoyenne impliquée dans la société, mais pas en tant que musulmane radicale infiltrée, jamais, jamais. [...] C'est vraiment des mensonges et malheureusement ils sont sur le net. [...] C'est frustrant de trouver par exemple des sites qui nous traitent de tous les noms. » (Najat)

« Nous on est en train d'islamiser le Canada et on a un agenda. C'est tellement facile de faire passer de la fausse information. C'est une accumulation, tu lis les journaux, ça parle de ça, tu écoutes la radio, ça parle de ça, tu regardes la télé, ça parle de ça. Tu sors dans la rue et tu as l'impression que les gens voient en toi ce qu'ils voient à la télé. Mais je ne suis pas comme ça. » (Asmaa, *Mes sœurs musulmanes*, 2008)

⁷⁶ Nous faisons particulièrement référence aux médias de masse et aux blogues *Point de bascule* et *Poste de veille* que plusieurs de nos répondantes ont nommé lors des entretiens.

L'une des femmes décrites par cet idéal-type fait d'ailleurs référence à cette représentation de la musulmane non pas « soumise », mais « menaçante, qui est super agressive et revendicatrice qui fait peur avec son voile foncé qui voudrait couvrir toutes les filles » (Leïla). Ces critiques négatives sont particulièrement liées au port du voile et elles le reconnaissent très bien :

« Si tu n'es pas voilée, tu es plus cool, ouverte d'esprit, etc. Si tu es voilée, bien là ça y est, par défaut, tu as un paquet de caractéristiques, d'étiquettes, qui te collent à la peau jusqu'à temps que tu prouves le contraire. Par défaut, tu n'es pas très éduquée, pas très intelligente parce que des fois on entend des trucs du genre "elle est voilée, mais intelligente", comme si ça ne se pouvait pas. » (Asmaa)

Au sujet du voile, les femmes le portant confessent être d'abord et avant tout identifiées et représentées comme des femmes « voilées ». Ce point souligne la force du processus d'ethnicisation des femmes musulmanes à partir du voile⁷⁷ :

« [...] et moi on me présente toujours comme une musulmane voilée. Pourquoi est-ce qu'on a besoin de spécifier que je porte le voile, pour permettre aux gens de me mettre déjà dans une catégorie dans leur tête ? » (Asmaa)

Avec le voile, ces femmes affichent leur fidélité aux préceptes religieux. Par leur engagement dans l'espace public, elles quittent l'espace clos du privé et remettent en cause la ségrégation des sexes au fondement de l'organisation sociale islamique (Al Gharbi, 2006 ; Mossière, 2010).

Si ces femmes se sentent profondément modernes ce n'est pourtant pas ainsi qu'elles sont perçues dans la société québécoise et par les « féministes laïques universalistes » comme nous le verrons plus loin. Les témoignages précédents nous

⁷⁷ Au sujet de l'une de nos répondantes qui s'est présentée aux élections fédérales de 2008, elle a régulièrement été présentée à partir de son voile : « Une première candidate voilée au Québec » (*La Presse*, 6 septembre 2008).

indiquent qu'il y a non seulement un écart, mais une réelle épreuve de confrontation entre l'identité « réelle/revendiquée » et l'identité « assignée » de ces femmes, qui affecte parfois leur engagement et leur vie personnelle :

« Je vois que des fois les choses empirent dans la société québécoise pis ça m'inquiète et ce qui m'inquiète aussi c'est qu'on s'épuise toutes et je le vois. On est à bout de souffle parce qu'on a de la pression psychologique, on est constamment entourée de messages négatifs pis on a aussi des jobs, il faut gagner notre vie aussi. C'est très demandant. » (Leïla)

Les « féministes musulmanes » vont aussi souligner à plusieurs reprises le rôle des médias dans la distorsion des faits concernant l'actualité sur l'islam et les femmes musulmanes et qui ont des incidences sur l'image de celles-ci :

« Il y a des médias qui aiment présenter les femmes musulmanes comme soumises, ignorantes, des femmes toujours guidées par des mâles. Je trouve ça malheureux parce que ce n'est pas la réalité. Il y a des femmes vraiment fortes, autonomes. » (Najat)

Elles reviennent aussi souvent sur le cas de l'expulsion des cours de francisation du collège Saint-Laurent de la jeune immigrante d'origine égyptienne : « je trouve ça complètement aberrant de faire un projet de loi [projet de loi 94] qui concerne une minorité de personnes qui souvent ne demandent pas de traitement spécial » (Asmaa). Leur dénonciation est toutefois plus agressive que celles des « laïques solidaires » en qualifiant le débat sur le voile intégral d'« irresponsable et dangereux » (Leïla) et d'« un grand coup de marketing sur le dos des minorités » (Asmaa). Une des répondantes « féministes musulmanes » qualifiera quant à elle ce débat d'islamophobe et de xénophobe :

« [...] il y avait un certain sentiment d'islamophobie dans notre société et on l'a vu avec l'histoire du niqab, ça été encore la même chose, le tapage médiatique, toutes les lettres qui ont été publiées contre les musulmans, ce mouvement de xénophobie. » (Samaa)

Elle est toutefois la seule répondante de notre échantillon à qualifier ainsi le discours dominant. Par ailleurs, sans nécessairement défendre le port du voile intégral, les « féministes musulmanes » s'opposent à son interdiction dans l'espace public :

« [...] Ça, ça veut dire à mon avis remettre cette femme-là dans un isolement déjà qu'elle a choisi et davantage l'isoler. [...] Donc, quand on entend parler d'interdire, ça vient tout de suite nous casser notre élan pour dire à ces femmes là : "Oui, vous avez tout à fait raison, allez-y dans vos ghettos" [...] » (Samira, consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi 94, 21 octobre 2010)

Alors que les « féministes laïques universalistes » priorisent la lutte antisexisme et pointent ceux et celles qui revendiquent et affichent des spécificités religieuses et culturelles d'être responsables de la stigmatisation des musulman.e.s, les « féministes musulmanes » vont quant à elles prioriser la lutte antiracisme et cibler les politiques publiques visant à brider l'expression de la diversité culturelle (Frégosi, 2009 : 58) du même préjudice. Pour appuyer leur position en faveur du port du voile et des accommodements raisonnables, ces dernières mobilisent les droits à l'égard des minorités religieuses en se référant aux libertés de religion et de conscience inscrites dans les Chartes québécoises et canadiennes :

« [...] la liberté de religion et de conscience fait aussi partie de la charte des droits et libertés québécoise et canadienne et à ce que je sache, on n'a pas encore hiérarchisé les droits dans la charte. » (Leïla)

Et à l'endroit de la hiérarchisation des droits, Leïla poursuit :

« Jamais je ne pensais qu'au nom du féminisme, on bafouerait le droit à la religion. Je ne vois pas pourquoi on pense qu'on doit limiter les droits à la liberté de religion pour assurer l'égalité entre les sexes. » (Leïla, *La Presse*, 30 novembre 2007)

Cela étant dit, bien qu'elles revendiquent la liberté de religion et les droits des minorités, elles partagent aussi les valeurs d'égalité entre les sexes et de laïcité, mais elles

ne les interprètent pas de la même façon que chez la plupart des femmes de sensibilité laïque (surtout chez les « féministes laïques universalistes ») :

« Parler du féminisme, oui. Parler d'égalité des sexes, oui. Parler de la laïcité, oui. Pour moi, c'est l'idéal une société où il y a la laïcité ouverte parce que chacun a son identité religieuse sans gêner les autres et l'État est là pour tout le monde parce qu'il n'a pas de couleur religieuse. » (Najat)

Elles se réfèrent davantage à la laïcité dite ouverte ce qui illustre un certain conflit avec la société majoritaire qui défend davantage une laïcité dite stricte :

« La laïcité, ça ne veut pas dire d'effacer tout signe religieux de l'espace public. La laïcité, c'est d'empêcher que les valeurs d'un groupe religieux priment sur celles d'un autre, c'est d'éviter de privilégier un groupe en particulier. » (Leïla, *La Presse*, 19 décembre 2009)

« Quant à la position de la laïcité, oui, nous sommes très à l'aise avec la notion d'un État laïque, d'une charte de la laïcité, maintenant, il faut savoir qu'est-ce qui va aller dans cette charte, [...] on voudrait conserver notre identité. Si vous ne voulez pas qu'une personne s'identifie comme musulmane québécoise, là, évidemment, il y a un problème et il faut le dire aux immigrants. » (Samaa, consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi 94, 25 novembre 2010)

Quant à l'égalité entre les sexes, il a été mentionné précédemment qu'elles se revendiquent du « féminisme musulman » et elles n'hésitent pas à dénoncer le féminisme majoritaire universaliste :

« Ce que je trouve triste par exemple c'est les groupes féministes radicales qui s'approprient le féminisme, qui refusent d'admettre qu'il y a d'autres figures du féminisme, qu'il y a d'autres façons d'être féministes. [...] Pourquoi ils me refusent le droit d'être féministe ? Parce que je suis musulmane. Ils sont qui pour s'approprier le drapeau du féminisme. » (Asmaa)

En dépit des stéréotypes, ces « féministes musulmanes » révèlent un pouvoir d'agir sur ceux-ci et l'assignation identitaire dépréciative qu'elle refuse : « je ne peux pas accepter qu'on m'insulte et que je ne réponde pas » (Samaa). Elles ont la capacité d'agir

stratégiquement sur les stéréotypes ce qui ouvre la porte au prochain chapitre sur les manières dont nos répondantes agissent en réaction au discours dominant.

Chapitre 5 – Réactions face au discours dominant

Dans ce chapitre, nous examinons les différentes manières dont nos répondantes réagissent concrètement au discours dominant, toujours à partir des idéaux-types décrits au chapitre précédent. Face au discours qui assigne les femmes de culture musulmane engagées à une identité dépréciée qu'elles ne partagent pas, nous confirmons d'emblée notre seconde hypothèse à savoir que nos répondantes initient différentes stratégies identitaires en réaction aux stéréotypes, afin de réduire l'écart entre leur identité « réelle/revendiquée » et l'identité « assignée ». Nos répondantes sont des femmes engagées qui ont le souci de réagir au discours dominant et aucune d'entre elles n'a manifesté une identité sociale et une estime de soi négatives.

Pour ce faire, nous proposons une typologie des différentes stratégies individuelles et collectives que nos interlocutrices mettent en œuvre. Cette typologie des stratégies identitaires se divise en suivant l'opposition entre « similarisation » et « différenciation » par rapport au majoritaire (Goffman, 1975) et en tenant compte des finalités poursuivies par nos répondantes (Camilleri et al., 1990)⁷⁸. Nonobstant une position de médiation culturelle entre deux groupes de pouvoirs hiérarchisés et différenciés, nous observons des divergences dans les modes de négociation d'un tel rôle et dans les manières de réagir au discours dominant chez nos répondantes. En effet, une partie d'entre elles rejettent le discours dominant québécois et cherchent à le déconstruire, proposant des discours alternatifs sur l'islam et les femmes musulmanes, tandis que d'autres acceptent ce discours et endossent la même rhétorique de celui-ci.

⁷⁸ En raison de leur engagement, nous considérons que les stratégies qu'elles élaborent sont planifiées et organisées, qu'elles soient individuelles ou collectives, plutôt que spontanées. Les stratégies étant organisées, les femmes qui les mettent en œuvre choisissent où et comment elles interviendront et elles se donnent des objectifs.

A. Les stratégies de « différenciation » du majoritaire

Une majorité de nos répondantes élaborent des stratégies identitaires orientées vers la « différenciation » vis-à-vis de la société majoritaire, pour déconstruire une assignation identitaire qu'elles ne valident pas. Il s'agit principalement, mais pas exclusivement, des répondantes du type « féministe musulmane » qui sont très affectées par les stéréotypes. À partir des trois finalités observées chez Camilleri et al. (1990), celles-ci ont précisément pour finalité la *visibilité sociale*⁷⁹. Elles assument leur différence et vont mettre de l'avant ce qui les différencie du groupe majoritaire. Bien qu'elles souhaitent faire valoriser et reconnaître leur différence aux yeux de la majorité, elles ne cherchent pas à se marginaliser au sein de la société québécoise. Au contraire, elles s'identifient comme des citoyennes à part entière et veulent être reconnues ainsi: « Ce que je fais, je le fais en tant que citoyenne, je participe à ma société d'accueil que j'ai épousée, qui m'a adoptée et que j'ai adoptée » (Samira). Il y a une volonté réelle chez ces femmes d'être incluses dans la société d'accueil et de passer la frontière de l'exclusion à l'inclusion en souhaitant qu'on reconnaisse et respecte leur différence.

Nous avons repéré trois principales stratégies orientées vers la « différenciation » du majoritaire que nous appelons la *stratégie d'affirmation identitaire* (Bendriss, 2005), la *stratégie de « normalisation » de la présence des femmes musulmanes dans l'espace public* et la *stratégie du retournement du stigmata* (Goffman, 1975).

⁷⁹ Les trois finalités décrites par Camilleri et al. sont 1/ la *différenciation* qui est l'état de celui qui refuse de se dissoudre dans son environnement d'accueil en mettant l'accent sur sa différence, 2/ la *visibilité sociale* qui vise à valoriser et à faire accepter la différence aux yeux de la population majoritaire par le jeu de la reconnaissance sociale et des rapports de force et 3/ la *singularisation* (ou *individuation*) qui est l'état extrême du processus de différenciation et s'entend comme une marginalisation (1990 : 37-40). Ces trois finalités seraient poursuivies lorsque la différence et la singularité sont menacées (*Ibid.* : 36).

1. La stratégie d'affirmation identitaire

La stratégie d'affirmation identitaire est présente chez nos répondantes « féministes musulmanes », mais aussi chez plusieurs « laïques solidaires ». C'est un choix qui se déploie plus souvent sur le mode individuel, mais de manière très réflexive. Ce sont par exemple des femmes seules qui vont écrire, faire des conférences ou qui vont créer un produit dans l'optique de déconstruire, de sensibiliser, d'informer ou d'éduquer les membres de la société majoritaire (Bendriss, 2005 : 346). Ces initiatives relèvent de la pédagogie. Ces femmes retravaillent les arguments dominants et leur donnent une signification qui leur convient davantage (Hadj-Moussa, 2004 : 403). Elles vont sans cesse s'expliquer ou expliquer ce qu'est l'islam et la culture musulmane. C'est une manière pour elles de rendre les représentations des femmes musulmanes plus positives. Samira exprime, par exemple, son souci de modifier les stéréotypes par la sensibilisation lorsqu'elle présente le mémoire de son organisme, Organisme de communication, ouverture et rapprochement interculturel (COR), à la commission parlementaire sur le projet de loi 94 :

« Le COR a pour mission de réduire certaines méconnaissances, certains préjugés et stéréotypes entourant les femmes musulmanes [...]. Nos stratégies, c'est la sensibilisation, c'est par donner des exemples de réussite. [...] d'ailleurs je ne me suis pas impliquée pour rien du tout en politique, en 2008. Je suis la candidate voilée dont tous les médias ont parlé, en 2008, et ce n'est pas pour rien. [...] Ce n'est pas parce qu'on porte un foulard que l'on ne peut pas jouer un rôle citoyen, politique, sur le terrain. » (Samira, consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi 94, 21 octobre 2010)

Samira a d'ailleurs fondé le COR en réaction aux stéréotypes et aux attaques dont elle a été directement victime : « J'ai fondé ma propre organisation pour ne plus me faire dire que j'infiltré (rires) ». Elle se réapproprie ainsi la définition de son identité à partir de sa propre subjectivité, en la présentant dans différents espaces sociaux pour agir sur les typifications

afin d'amener les groupes d'individus avec lesquels elle interagit, à revoir les représentations qu'ils ont de l'islam et des musulmanes. Ce faisant, ces femmes œuvrent à une affirmation de leur identité et à une réhabilitation de leur dignité. À titre d'exemple, c'est avec le lancement d'un magazine sur les femmes arabes, que Khadija a commencé son engagement dans la déconstruction des stéréotypes afin d'améliorer l'image négative des femmes arabes et musulmanes véhiculée dans les grands médias traditionnels :

« Les médias n'aident pas beaucoup. C'est ce qui explique que certains vont se partir leur entreprise comme moi j'ai fait avec le magazine *Femmes Arabes*. D'une part, pour essayer de remédier, d'apporter une réponse aux médias d'ici et pour rehausser l'image de la femme arabe avec aussi l'organisation des trophées femmes arabes. » (Khadija)

Concernant le gala Trophée Femmes Arabes du Québec, elle poursuit :

« Cette année, il y aura la cinquième édition où on montre justement des femmes arabes qui réussissent bien et qui sont connues parfois même sur le plan international et méconnue au Québec. Elles ont des postes d'ingénieures. » (Khadija)

Avec cette initiative, Khadija propose une image qui transgresse les typifications que la société majoritaire se fait des femmes arabes et/ou musulmanes et surtout propose une alternative au discours dominant présent dans les grands médias. Une autre de nos répondantes propose elle-aussi une alternative au discours dominant en animant une émission de radio hebdomadaire sur la radio McGill, CKUT. Son émission porte le nom de Caravane, qui évoque un :

« processus toujours en marche qui permet de faire progresser mes idées et mes opinions et ça me permet aussi de briser les stéréotypes, de présenter des membres des communautés arabes et musulmanes qui viennent parler de la situation politique des pays arabes et musulmans, des musulmans qui vivent ici au Québec. Cette émission permet surtout de donner un espace à des personnes qu'on entend peu ou pas du tout dans les médias Québécois. » (Samaa)

Quant à Nabila, c'est au moyen de l'humour qu'elle tente de corriger les stéréotypes négatifs associés aux femmes musulmanes :

« En m'exprimant avec humour, j'espère montrer une autre image de la femme arabe et musulmane, celle d'une femme courageuse, gaie, intelligente, coquette et sensuelle. Je crois que mon humour contribue à démentir les préjugés qu'ont plusieurs Québécois à l'égard des musulmans et musulmanes en général. »
(Nabila)

Lorsqu'elle parle de son métier d'humoriste, elle dit faire de l'humour engagé : « Mon humour est engagé. Je fais de l'humour politique et social, c'est important pour moi et j'aime briser les tabous ». Son spectacle d'humour avait d'ailleurs pour titre *Arabe et cochonne* « parce qu'elle en avait assez qu'on montre toujours la même image de la femme arabe soumise et ignorante » (*La Presse*, 23 janvier 2006). Toutefois, avec l'humour, il peut y avoir le risque de produire un effet inverse, c'est-à-dire que le danger est de renforcer les stéréotypes chez ceux qui assistent à ses spectacles et qui ne connaissent pas bien l'islam et les communautés musulmanes et/ou arabes. Il y a aussi le risque de ce que Goffman appelle la « bouffonisation », c'est-à-dire de « danser complaisamment devant les normaux la ronde des défauts attribués à ses semblables » (1975 : 131). En effet, dans ses spectacles, Nabila réussit à tourner en ridicule certaines pratiques attribuées à l'islam comme le numéro où elle entraîne ses spectateurs à bord d'un vol d'Air Saudi Disjoncté [sic] :

« Les hommes sont tous en première classe, avec leurs animaux de compagnie. Les femmes, que le commandant du vol appelle les "chèvres", sont toutes dans la soute à bagages, allongées par terre, pour protéger les valises. [...] L'hôtesse explique maintenant que les hommes s'en vont à un festival de lapidation et peuvent participer à un tirage. Prix à gagner : cinq pierres gratuites. Elle explique ensuite que les femmes, elles, sont les invitées d'un festival de l'excision. » (*Gazette des femmes*, 2006)

Alors qu'elle cherche à montrer une meilleure image des femmes musulmanes, par ce type de numéros, Nabila se retrouve plutôt à renforcer, inconsciemment, les stéréotypes sur

l'incompatibilité entre les droits des femmes et l'islam et elle renforce aussi la dichotomie entre les figures musulmanes masculines (le « musulman violent ») et féminines (la « musulmane en péril ») (Guénif, 2004 ; Razack, 2008).

2. La stratégie de « normalisation » de la présence des femmes musulmanes dans l'espace public

Cette stratégie s'exprime principalement par l'affichage et la manifestation religieuse volontaire des femmes musulmanes dans l'espace public québécois. Ce sont des musulmanes qui ont choisi de conjuguer extériorité de leur pratique religieuse et citoyenneté, revendiquant non seulement leur appartenance religieuse, mais aussi leurs droits civiques (Mossière, 2010 : 26). Cette stratégie d'inscrire l'islam dans une modernité revisitée s'inspire à la fois de la mouvance du « féminisme musulman » et des idées de Tariq Ramadan. Ce dernier encourage d'ailleurs souvent les musulmanes à prendre part à l'action publique, à s'engager dans des organisations musulmanes et à prendre la parole publiquement, car selon lui « il n'y a pas de conscience islamique sans conscience sociale [...], pas de conscience sociale sans conscience politique » (Ramadan, 2003 : 128) indépendamment du lieu de vie⁸⁰. L'accroissement de l'audibilité et de la visibilité des femmes musulmanes vise à changer les représentations négatives, mais surtout, à proposer un autre modèle de femme occidentale, moderne, libre et toujours profondément musulmane. Ces femmes cherchent à devenir visibles et leur visibilité sociale vise à obtenir la pleine reconnaissance de leur existence aux yeux de la majorité.

C'est ainsi que Samira a décidé, par exemple, de se porter candidate aux élections fédérales de 2008 afin de démontrer qu'elle-même et ses coreligionnaires sont dotées de

⁸⁰ Frégosi parle à ce propos d'une « religiosité citoyenne » ou d'une « citoyenneté croyante » (2000 : 207).

capacité d'agir comme elle le témoignait dans un passage précédent ainsi que de voir sa visibilité accroître et par la même occasion, celle des femmes musulmanes en général : « Je me suis dit que si je me frottais à Denis Coderre, je gagnerais sur deux plans : visibilité et expérience. Je me frottais à un fort, à une grosse pointure politique ». Et elle poursuit que sa candidature n'a pas toujours été bien acceptée auprès de certains hommes musulmans :

« Ma candidature n'a pas toujours été bien acceptée au sein même de ma propre communauté. Il y a certains hommes qui pensaient que j'allais sortir leurs femmes de la cuisine et que j'allais changer les rôles dans les couples. Ils me disaient "il n'y a pas de femmes en politique" alors que dans le temps du Prophète, Sa femme, Ses femmes et Ses filles sont sorties faire la guerre donc ce n'est pas du tout une question d'islam, c'est une question de tradition, de machisme. Ça n'a rien à voir avec ma religion et justement, c'est pourquoi je me définis comme une féministe musulmane. » (Samira)

À partir de cet extrait, Samira témoigne de la double lutte à laquelle les femmes musulmanes sont régulièrement confrontées, soit le dilemme entre les luttes antisexiste et antiraciste. Malgré la volonté des « féministes musulmanes » de s'engager dans un féminisme de posture religieuse, ces femmes peuvent voir leur engagement être freiné par des hommes au sein même de la communauté qu'elles souhaitent représenter et défendre vis-à-vis des stéréotypes occidentaux qui dévalorisent les femmes musulmanes en particulier, et l'islam en général.

C'est la raison pour laquelle il a été fort important pour Samira et Najat de présenter elles-mêmes, des femmes, le mémoire au nom de l'organisation musulmane qu'elles représentaient à la commission Bouchard-Taylor⁸¹. C'est probablement aussi une façon pour elles de lutter à la fois contre le sexisme et le racisme, sans avoir à choisir un ou

⁸¹ Le Forum Musulman Canadien qui chapeaute entre autres le Conseil Islamique Canadien (CIC) auquel étaient affiliées Samira et Najat. Pour avoir un aperçu de leur mémoire : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/forum-musulman-canadien.pdf>.

l'autre. Elles ont d'ailleurs dû se démener pour que ce soit elles qui le présentent et non des hommes, car il y avait des réticences au sein même de l'organisation :

« On nous disait "Vous savez monsieur un tel va présenter et puis toi et Najat vous allez être ses conseillères. Ah oui ? Bien non monsieur, vous voulez encore plus renforcer les stéréotypes ?" [...] En plus avec Najat, on était les plus engagées dans la rédaction. On va produire quelque chose et c'est quelqu'un d'autre qui va le présenter? C'est quoi ça ? La femme musulmane aussi peut être à l'avant-plan et être capable de présenter un document pour lequel elle a surtout travaillé. » (Samira)

Samira et Najat comprennent que mettre à l'avant-plan deux femmes musulmanes, voilées de surcroît, s'exprimant bien en français et qui tiennent des propos intelligents permet de contrecarrer les stéréotypes à l'égard des musulmanes et, surtout, encourage la « normalisation » des femmes musulmanes dans l'espace public : « Il fallait que les gens comprennent qu'on était des femmes cultivées, féministes, bien articulées, logiques dans leur propos. C'était un autre signe qui était envoyé à la société québécoise. » (Najat)

Par leur persévérance à présenter elles-mêmes le mémoire devant la Commission Bouchard-Taylor, elles démontrent que leur engagement et les gestes qu'elles posent dans l'espace public sont planifiés. Elles sont pleinement conscientes des effets que peuvent avoir leurs gestes sur les perceptions de la société majoritaire à l'endroit des musulmanes.

Comme Najat plus haut, Leïla l'exprime ici :

« C'est sûr qu'il y a un peu de marketing dans tout ça, je veux dire on n'ira pas chercher quelqu'un qui parle à peine français. Pas obligé non plus d'aller chercher l'imam Jaziri qui s'est fait déporter en Tunisie. Les Québécois sont capables d'entendre un autre discours intelligent. Il existe des femmes qui portent ou non le foulard et qui ont des choses intelligentes à dire, qui parlent bien et qui ont une démarche sincère. » (Leïla)

Elles sont conscientes de contrevenir aux stéréotypes dominants de la « pauvre musulmane » et c'est une manière pour elles d'en retirer un profit direct dans l'optique de corriger ceux-ci et de revendiquer l'identité qu'elles veulent voir reconnue par autrui :

« Je l'ai fait justement pour qu'une femme prenne la parole, je n'ai pas voulu laisser la porte aux hommes ou quelqu'un d'autre qui a une vision dure ou radicale. Je me suis dit faut qu'il y ait des femmes qui maîtrisent d'abord la langue et qui maîtrisent les problématiques actuelles et qui peuvent dialoguer et qui peuvent avoir même un bon écho dans la société. C'est une façon de donner une autre image de la femme musulmane. » (Najat)

La délégation des femmes musulmanes qui se sont rendues à Hérouxville en réaction au code de vie est un autre exemple de « normalisation » de la visibilité des musulmanes dans l'espace public. Samira et Najat disent avoir organisé cette activité afin de démystifier la femme musulmane :

« J'ai dit à mon mari que j'avais envie d'y aller, de dire à ce monsieur [le conseiller municipal André Drouin] que moi je suis musulmane et je ne suis pas ce qu'il dit. [...] Nous étions douze femmes et on les a choisies, on est allé chercher les plus instruites, qui parlent français, mariées, [...] et on a tout organisé. » (Samira)

Réagissant au discours dominant et à l'instar de Tariq Ramadan, elles encouragent d'autres femmes musulmanes à réagir, c'est-à-dire à faire entendre leurs voix et à prendre part aux débats publics afin de contrer le discours dominant sur l'islam et les femmes musulmanes. Leïla encourage, par exemple, ses cousines à participer aux débats qui les concernent :

« J'ai des cousines qui portent le voile pis je leur dis "hey les filles, activez-vous, venez dans les conférences, posez des questions, impliquez-vous, c'est vous que ça concerne" [...] des filles qui portent des couleurs pétantes, du maquillage, des fleurs roses, qui s'habillent chez *Dynamite*, je veux dire, c'est pas du tout la version du voile noir, pas qu'elle n'a pas le droit de parole, mais ça serait intéressant quand même de voir aussi d'autres versions. » (Leïla)

Quant à Samira, elle a lancé un appel aux femmes musulmanes sur certains forums musulmans pour qu'elles se mobilisent en vue de la prochaine assemblée générale de la FFQ où se tiendrait le vote sur le port du voile dans la fonction publique :

« J'ai dit voilà un sujet qui pourrait mobiliser les femmes musulmanes pour qu'elles prennent leur place. C'est le temps que vous preniez votre place pour discuter de ce que vous êtes, de ce que vous voulez être. » (Samira)

Cet appel à la mobilisation de Samira Laouni a toutefois été fortement critiqué notamment par le chroniqueur Richard Martineau, qui cite par ailleurs Djemila Benhabib comme source de ses propos :

« [...] les groupes musulmans se sont concertés pour être présents lors de la réunion "extraordinaire" de la FFQ, histoire de faire pencher le vote du "bon bord". Djemila Benhabib, l'auteure de *Ma vie à contre-coran*, m'a écrit pour me dire d'aller consulter le site Mejliss el Kalam, un forum de discussion fréquenté par la communauté musulmane de Montréal. » (*Journal de Montréal*, 14 mai 2009)

Ces propos illustrent la crédibilité qui est accordée à la figure « féministe laïque universaliste » en raison de sa position d'« insider », sur laquelle nous reviendrons plus loin. Les gestes posés par les « féministes musulmanes » sont souvent davantage perçues comme des « manœuvres » qui menaceraient la société québécoise et « ses » valeurs.

3. La stratégie du « retournement du stigmaté »

La stratégie du « retournement du stigmaté » renvoie à l'idée de redéfinir sa différence comme motif de fierté et d'avantage par rapport aux acteurs « normaux » (Goffman, 1975)⁸². Si l'assignation identitaire est un pouvoir qui appartient traditionnellement au majoritaire pour ériger une frontière entre « Nous » et « Eux », elle

⁸² L'expression « Black is beautiful » illustre la logique du renversement du stigmaté.

devient une ressource entre les mains des minoritaires qui s'approprient et mobilisent les désignations ethniques jusqu'alors construite de l'extérieure (Hall, 1996 ; Martiniello et Simon, 2005)⁸³. La négativité est alors transformée en positivité (Taboada-Leonetti, 1990). Chez nos répondantes usant de cette stratégie, le voile illustre bien le renversement du signe porteur du stigmatisme chez elles. Habituellement considéré comme une source d'oppression, le voile est transformé chez celles-ci en un symbole d'affirmation sociale. Cette stratégie du retournement du stigmatisme permet de contourner la stigmatisation par laquelle elles ne se disent pas concernées comme le fait Samira : « je n'ai pas un signe ostentatoire, je suis désolée, je refuse de me faire dire que j'ai un signe ostentatoire, j'ai une éthique vestimentaire et ça fait toute la différence ». C'est une manière pour elles de minimiser la stigmatisation associée au voile :

« Le voile, toujours le voile, le foutu voile. Il cristallise la peur de l'autre, la peur d'être noyé par les immigrants, la peur que l'égalité entre les hommes et les femmes soit compromise. Comme si 1,5% de musulmans pouvaient changer la face du Québec. » (Samaa, *La Presse*, 11 décembre 2007)

Abondant dans le même sens, Najat mentionne que « parmi les problèmes dont il faut parler, l'accès à l'emploi en est un au lieu de parler de notre foulard ». D'autres encore, feront un parallèle avec les tenues vestimentaires féminines propres à l'Occident :

« Il y a des féministes qui sont contre le talon à aiguille parce que ça représente l'hypersexualisation des femmes, c'est la commercialisation du corps de la femme. Est-ce que ça veut dire que celles qui portent le talon sont pour l'hypersexualisation de la femme ou de la commercialisation du corps de la femme ? » (Samira)

⁸³ Les études postcoloniales ont beaucoup écrit sur l'idée du « retournement du stigmatisme » sans nécessairement évoquer ce terme et la nécessité pour les groupes dominés d'affirmer leur spécificité qui fait d'eux des opprimés.

Ce parallèle leur permet de souligner que les femmes portant des talons ou des jupes ne sont pas toutes des « dévergondées aux mœurs légères » et indifférentes à l'hypersexualisation des femmes au même titre que les musulmanes portant un voile ne sont pas toutes des « soumises » et indifférentes au sort parfois tragique de musulmanes vivant dans certains pays musulmans et refusant de se soumettre à certaines pratiques ou bien accusées de transgresser les normes de vie de la communauté.

B. Les stratégies de « similarisation » avec le majoritaire

Certaines femmes de culture musulmane révèlent bien la porosité des frontières entre « Nous » et « Eux », qui leur permet, par exemple, de valoriser le discours majoritaire dominant par le biais de stratégies identitaires orientées vers la « similarisation » au groupe majoritaire. Reprenant la thèse du pouvoir de Foucault (1975), nous considérons que des femmes de culture musulmane adhèrent aussi au discours dominant contribuant ainsi à renforcer, consciemment ou inconsciemment, les stéréotypes sur leur groupe d'appartenance⁸⁴.

Nos répondantes qui ont privilégié ce choix de stratégies sont essentiellement, mais pas exclusivement, des femmes appartenant au type « féministe laïque universaliste ». Ces stratégies de « similarisation » consistent à se désolidariser de leur groupe d'appartenance, à refuser cette appartenance pour chercher à pénétrer dans le groupe majoritaire (Taboada-Leonetti, 1990 : 73). Elles acceptent le discours dominant non parce qu'elles ont intériorisé

⁸⁴ Les relations de pouvoir entre un groupe majoritaire et un groupe minoritaire ne sont pas toujours unilatérales et centralisées entre les mains du majoritaire afin d'opprimer le minoritaire : « Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques –effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés » (Foucault, 1975 : 31).

l'identité négative assignée, mais plutôt parce qu'elles se sont désolidarisées de leur groupe d'appartenance.

Si Camilleri et al. (1990) distinguent trois finalités à cette catégorie de stratégies, nos interlocutrices visent surtout la *conformisation*⁸⁵. Elles cherchent en effet à se rapprocher ou plutôt à démontrer leur proximité avec le groupe majoritaire, en se dissociant de leur groupe ou culture d'origine. Elles ne souhaitent pas garder l'anonymat puisqu'il s'agit de femmes engagées publiquement et bien qu'elles tentent de se rapprocher de la société majoritaire, elles ne recherchent pas nécessairement l'assimilation, du moins pas toutes.

Nous avons relevé trois principales stratégies orientées vers la « similarisation » au majoritaire que nous appelons la *stratégie de la récupération*, la *stratégie de l'identité négative déplacée* (Camilleri et al., 2003) et la *stratégie du témoignage*. Par la mise en œuvre de ces stratégies, nous verrons aussi comment ces « passeuses de frontières » deviennent des « patrouilleuses des frontières ».

1. La stratégie de la récupération

Cette stratégie procède de la récupération du discours dominant à l'endroit des femmes musulmanes et de l'islam. Il s'agit de reprendre la même rhétorique des « valeurs québécoises » et des stéréotypes dominants. Elles reprennent, par exemple, la rhétorique du « retour du religieux » :

⁸⁵ Les trois finalités décrites par Camilleri et al. sont 1/ la *conformisation* qui est une tendance à évaluer, consciemment ou inconsciemment, le degré de similitude qui existe entre un acteur et son environnement, 2/ l'*anonymat* qui consiste à « se fondre dans la foule » pour passer inaperçu et se doter d'une volonté de respecter les règles établies et 3/ l'*assimilation* qui constitue une situation extrême dans la recherche de similitude avec l'environnement social (1990 : 33). Ces trois finalités se situent stratégiquement du côté de la « similarisation » avec la société majoritaire et sont valorisées positivement, car « elles tentent de résoudre les conflits identitaires au profit du système social dominant » (*Ibid.* : 36).

« Il y a un retour du religieux, un retour très fort du religieux, on le voit avec Harper et ça revient à travers les immigrants, les Arabes et les musulmans aussi [...] On a lutté des siècles, je ne vois pas pourquoi il faudrait revenir en arrière. » (Hafida)

Un des stéréotypes dominants que les « féministes laïques universalistes » vont souvent reprendre pour appuyer leurs propos et leurs positions sont les projections et l'effet « boule de neige » :

« Qui sait, peut-être qu'un jour entendrons-nous parler en Occident d'une "démocratie islamiste", prônant ouvertement la polygamie, le port du voile, la répudiation et l'excision ? Les musulmans sont-ils condamnés à reproduire des coutumes barbares, telles l'esclavage, la lapidation, l'amputation et la flagellation qui étaient encore en vigueur dans la société tribale de l'Arabie du VIIe siècle ? C'est ce que veulent les intégristes. » (Djemila, 2009 : 32)

Par cet extrait, Djemila agite le spectre de l'islamisation de la société québécoise et plus encore, de l'« envahissement » et de l'« anéantissement » de l'Occident par l'islam et cherche à alerter les Québécois de la majorité sur le grand danger qui les guette s'ils n'œuvrent pas à juguler celui-ci.

En reprenant le discours du majoritaire, elles deviennent des « patrouilleuses des frontières » : elles opèrent comme des « passeurs minoritaires » qui défendent les normes et les intérêts du majoritaire face aux demandes reliées à l'islam. Par exemple, lors du débat sur le port du voile dans la fonction publique, Djemila a vigoureusement dénoncé la prise de position de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) qui s'opposait à l'interdiction des signes ostentatoires dans la fonction publique⁸⁶. Par sa prise de position, elle a été intégrée au groupe majoritaire, alors que la présidente de la FFQ

⁸⁶ Voir son article « Trahison! » publié dans *La Presse* du 12 mai 2009 où elle devient « patrouilleuse » des frontières et gardienne des valeurs de la société majoritaire en mentionnant notamment: « J'accuse la FFQ de trahir la lutte historique des femmes d'ici pour se débarrasser de l'hégémonie de l'Église catholique ».

de l'époque, Michèle Asselin, a été accusée de complaisance avec la mouvance la mouvance islamiste (Bendriss, 2009)⁸⁷. En mobilisant cette stratégie, ces femmes discréditent l'agentivité des musulmanes de posture religieuse et confortent la « majorité silencieuse ».

1.1 Discréditer l'agentivité des « féministes musulmanes »

Les « féministes laïques universalistes » ciblent celles qui affichent ouvertement leur religion dans la sphère publique comme portant atteinte aux femmes musulmanes et à l'islam, à partir d'un amalgame entre le « radicalisme islamique » et la « pratique orthodoxe de l'islam » (Geisser, 2007 : 154). Elles reprennent la rhétorique dominante à leur compte, rhétorique qui veut que le voile soit un symbole d'asservissement, « un symbole choquant qui me choque à moi » (Hafida). Par conséquent, elles vont discréditer l'agentivité des femmes qui portent le voile en méprisant ce choix :

« Certes c'est un choix, mais c'est un choix qui est aliénant et c'est peut-être pour ça qu'on a du mal à le comprendre. Je vais te donner un exemple très simple concernant l'esclavagisme. À l'époque quand on avait, aux États-Unis, aboli l'esclavagisme, il y avait des esclaves qui ne voulaient pas quitter leur maître et qui disaient "non on est bien et nous on est noir et on est inférieur au blanc et on doit donc servir les blancs". Alors voilà c'est des schémas comme ça d'aliénation et les femmes qui portent le voile islamique c'est aussi des aliénées parce qu'elles considèrent qu'une femme doit se couvrir, parce que c'est une tentatrice et que l'homme c'est un prédateur. Donc, lorsqu'on souscrit à ce schéma d'aliénation on ne peut être qu'aliénée. » (Djemila)

Djemila va jusqu'à discréditer l'agentivité de quelques femmes qui composent notre échantillon en reprenant les mêmes qualificatifs négatifs à leur endroit :

⁸⁷ Voici un exemple des échanges des internautes sur le site de *Point de Bascule* à la suite d'une entrevue de Benoît Dutrizac à la radio 98,5 FM avec Michèle Asselin et Djemila Benhabib le 11 mai 2009 : « Que sont devenues les féministes du Québec ??? Une gang de femmes séduites par les islamistes [...] Puis écoutez la deuxième femme (Mme Benhabib) qui n'est pas une Québécoise, mais curieusement une ex-musulmane et qui semble avoir un bon jugement équilibré. »

« Elles (les « féministes musulmanes ») sont apparues lors des débats comme les accommodements raisonnables. Elles ont un agenda politique, elles veulent faire avancer l'islam politique et notamment à travers le voile islamique. » (Djemila)

Elle adresse le même type de critique à ces « féministes musulmanes » dans son livre *Ma vie à contre-coran* :

« Remarquons-le bien, ce sont toujours de jeunes femmes éduquées, ayant fréquenté l'université, qu'on met en avant pour donner une belle image des islamistes. [...] Les porteuses de ce message sont des femmes qui s'affichent comme des modèles d'intégration et présentent le voile comme un "choix", répétant qu'une bonne musulmane est une femme "pudique" et que le voile est le summum de la pudeur. » (2009 : 79)

Tout comme Djemila, une des répondantes « laïque solidaire » remet aussi en question l'authenticité de l'engagement des « féministes musulmanes » : « C'est vrai qu'on les présente souvent comme des militantes, mais militantes de quoi ? Je veux savoir. [...] peut-on être militante juste pour un port de vêtement religieux. Moi personnellement, j'ai des doutes » (Yasmina).

Les « féministes musulmanes » répliquent toutefois à ces propos. C'est ce que fait par exemple Leïla suite à la publication de l'article *Trahison!* de Djemila, où cette dernière accusait la FFQ d'être infiltrée par des associations islamistes comme Présence musulmane (association dans laquelle Leïla œuvre comme porte-parole) : « Pour une poignée de militantes islamistes, la FFQ a sacrifié des millions de femmes musulmanes qui se battent au péril de leur vie » (Djemila, *La Presse*, 12 mai 2009). En réaction à ces propos, Leïla répond dans une lettre intitulée *Un choix démocratique* :

« Accuser la FFQ, comme l'a fait Mme Benhabib, d'une compromission avec des mouvements politiques des plus rétrogrades relève de la fumisterie. [...] Toutes les femmes qui ont voté en faveur de la proposition faite par le CA de la FFQ seraient-elles des autoaliénées, privées du libre-arbitre et à la solde de dangereuses extrémistes que sont les femmes musulmanes ? Si la démarche

n'était pas si insultante, elle serait totalement risible. » (Leïla, *La Presse*, 14 mai 2009)

Lors des entretiens menés avec ces « féministes musulmanes », celles-ci ont dénoncé aussi à plusieurs reprises les attaques des « féministes laïques universalistes » :

« Je ne suis pas contre qu'elle (Djemila) ait une position et qu'elle soit contre le foulard, ça ne me dérange pas, c'est sa vie et ça lui regarde. Moi je suis croyante et ça ne regarde personne. Elle est libre de dire et de faire ce qu'elle veut, mais je ne veux pas qu'elle m'utilise pour qu'elle ait un quelconque rang dans la société. » (Samira)

1.2 Conforter la « majorité silencieuse »

Par le déploiement d'une stratégie de la récupération, ces « féministes laïques universalistes » visent à représenter la « majorité silencieuse », justifiant ainsi des positions qui vont dans la même direction que celles de cette « majorité silencieuse » :

« Ce qui est choquant c'est que vraiment il (le gouvernement du Québec) n'écoute pas la population. Les gens disent qu'ils ne veulent pas d'accommodements raisonnables, qu'ils veulent des balises, mais on fait comme si de rien était. » (Hafida)

Elles se présentent comme des « envoyées » de la « majorité ignorée et non écoutée » (Hafida), parce qu'elles la comprennent et la défendent, jouant sur les cordes sensibles des Québécois :

« [...] la façon avec laquelle on a taxé la majorité de raciste et d'intolérant m'a énormément dérangée et en fait, on me dépeignait un Québec qui n'avait absolument rien à voir avec le Québec que je connaissais. D'où mon envie de réagir et de parler du Québec tel que moi je le connais. Je trouvais que le Québec méritait aussi d'avoir une voix c'est pour ça que je lui ai prêté ma voix. » (Djemila)

« Ce ne sont ni les Québécois, ni leurs institutions qui excluent mais bel et bien le voile islamique. [...] Le fait de laisser entendre que la société dans laquelle nous vivons est profondément raciste est erroné. Si le voile islamique choque ou peine une majorité des Québécois, toutes origines confondues, dont moi, c'est parce qu'il symbolise l'aliénation des femmes. » (Hafida)

Elles brouillent alors les frontières entre le « Nous » et le « Eux », inversant les rapports de pouvoir qui favoriseraient du coup le minoritaire au détriment d'un majoritaire devenu une « majorité silencieuse » ignorée, menacée par les demandes du minoritaire. Elles deviennent par là même des « patrouilleuses des frontières » en se portant à la défense de la « majorité silencieuse » et de « leurs » valeurs :

« Ce rapport (Bouchard-Taylor) nous parle de perception d'une grande majorité de Québécois, mais écoutez s'il y a un malaise qui est ressentie par une grande majorité de Québécois, mais je me dis qu'il existe ce malaise, moi je le partage ce malaise de la très grande majorité parce que moi aussi je suis inquiète de la proportion que prend l'intégrisme musulman dans ce pays-là alors est-ce qu'on peut le dire sans se faire accuser de racisme, d'islamophobe et ainsi de suite. » (Djemila)

En se portant au secours de cette « majorité silencieuse », ces femmes culpabilisent par la même occasion une partie de l'élite intellectuelle de ne pas comprendre les préoccupations de la majorité, voire de la priver de parole :

« Je trouve qu'on fait du racisme un fond de commerce pour justement verrouiller la parole, pour bâillonner cette grande majorité francophone. Et moi je suis mal à l'aise avec ça parce que cette grande majorité francophone a le droit de s'exprimer. Ce sont ces personnes qui initient un manifeste des pluralistes, sur la laïcité ouverte, et qui un moment donné se retirent du débat et qui reprochent le ton du débat. Je viens d'une famille d'intellectuels et je n'ai jamais entendu parler d'intellectuels s'offusquer à cause d'un débat. » (Djemila)

Plus encore, elles vont qualifier une partie de l'élite intellectuelle et de la gauche d'être complices de l'islamisme :

« Elle (Michèle Asselin) a pris la responsabilité historique d'engager son organisation dans la voie de la compromission avec l'islamisme. Position tout aussi inquiétante que celle de Françoise David, porte-parole de Québec solidaire. » (Djemila, 2009 : 70)

Par leurs positions qui vont dans le sens que ceux de la majorité, elles sont parfaitement conscientes qu'elles bénéficient d'un écho favorable dans la société québécoise et chez le majoritaire comme le souligne Nabila, une répondante qui se positionne souvent à cheval entre les deux figures laïques :

« Je sais que je montre une image positive. J'ai d'ailleurs des commentaires dans ce sens-là. Je vais dans le sens de ce que les gens veulent entendre et de l'opinion publique. Je connais l'opinion publique et elle est contre le voile. »
(Nabila)

Elles sont conscientes du soutien qu'elles ont auprès de l'opinion publique alors certaines d'entre elles vont jusqu'à s'adresser directement à elle comme le fait Djemila dans une lettre intitulée « Peuple Québécois, puis-je compter sur ta solidarité ? »⁸⁸ (*Le Devoir*, 13 mars 2010).

2. La stratégie de l'identité négative déplacée

L'identité négative intériorisée ou déplacée se définit comme suit : « le sujet évacue la dépréciation en s'assimilant au dominant et en déplaçant l'injonction dévalorisante de celui-ci sur les autres membres de l'ethnie dont il se sépare ou voudrait se séparer » (Camilleri et al. 2003 : 383). Nous préférons parler d'identité négative déplacée plutôt

⁸⁸ Voir à la suite de cette lettre les nombreuses réactions des internautes qui, dans une très grande majorité, offrent leur appui à Djemila Benhabib. Voici quelques exemples de citations qui démontrent bien l'écho favorable et la légitimité qui lui sont accordés de par sa position d'« insider » : « Cette femme est certainement mieux placée que plusieurs ne le sont pour affirmer que : Le voile islamique n'est pas un simple vêtement » ; « Depuis longtemps j'attends cette parole d'une musulmane que je trouvais trop silencieuse » ; « Quel témoignage poignant d'une personne qui a vécu dans sa chair l'oppression religieuse et qui pensait trouver refuge ici au Canada. » <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/284867/peuple-quebecois-puis-je-compter-sur-ta-solidarite>.

qu'intériorisée, car les répondantes qui investissent ce type de stratégie n'intériorisent pas l'identité négative qui leur est assignée⁸⁹.

Cette stratégie permet aux « féministes laïques universalistes » de se rapprocher ou plutôt de démontrer leur proximité avec le majoritaire tout en se dissociant de leur groupe d'origine. Elles vont, par exemple, manifester un sentiment d'appartenance très fort à l'identité québécoise, voire se revendiquer du mouvement nationaliste et souverainiste :

« [...] je me revendique des Lumières, je me revendique de cet héritage algérien progressif, je me revendique aussi de cet héritage québécois nationaliste. Je me sens très Québécoise. » (Djemila)

« Je me sens pleinement Québécoise. [...] Je suis de plus en plus en faveur de la souveraineté. Je me rends compte qu'à travers certaines valeurs comme la laïcité et le fait français, ça commence à m'interpeller. Je me définis beaucoup à partir de ça (souverainisme). » (Hafida)

Elles ont plus de facilité à se définir comme Québécoise que comme arabe et/ou musulmane ce qui peut sembler témoigner d'une parfaite « intégration », voire d'une parfaite assimilation et qui en vient aussi à conforter la majorité : « si je devais choisir entre l'Algérie et le Québec, c'est le Québec que je choisis. S'il y avait une guerre entre ces deux pays, je serais du côté du Québec (rires) » (Hafida).

Hafida et Djemila se revendiquent du nationalisme québécois et s'éloignent de leur groupe d'appartenance, tout en entretenant les stéréotypes associés aux autres membres de leur groupe d'origine dont elles se sont éloignées et désolidarisées. Autrement dit, ces femmes se sont détachées, voire ont rejeté leur groupe d'origine et se sont rapprochées de la

⁸⁹ L'identité négative intériorisée fait référence aux personnes qui ont honte d'appartenir au groupe dont elles sont issues, qui s'en distancient et qui gommant ou effaçant tout trait pouvant les trahir et les faire identifier au groupe qu'elles rejettent. Elles cherchent à se fondre dans la masse majoritaire quitte à renier leurs origines voire même à les camoufler à leurs enfants. Ce fut le cas de certains arabes de la deuxième vague d'immigration. Pour plus d'information à ce sujet, voir Bendriss (2005) ; Camilleri et al. (2003) ; Taboada-Leonneti (1990).

société majoritaire dans laquelle elles vivent maintenant, tout en reproduisant des stéréotypes négatifs sur les membres de ces derniers :

« Je ne suis pas musulmane. Je n'ai pas besoin de ces sornettes. [...] Je n'appartiens plus à ce groupe. Moi je suis née dans une époque où tout le monde voulait qu'on s'émancipe par les études et puis là, il me semble que c'est la régression avec les voiles par exemple. Les filles voilées, c'est la régression. » (Hafida)

S'étant détachées du groupe d'appartenance, ces femmes ne se sentent pas concernées alors elles ne remettent pas en cause la légitimité du discours dominant. Il y a un « effet pervers » dans cette stratégie, celle d'être considérée comme une exception à son groupe marginalisé et d'être perçue comme faisant partie intégrante de la majorité. De fait, elles ne correspondent pas aux représentations sociales dominantes des femmes musulmanes. Dès lors, elles ne deviennent acceptables que dans la mesure où elles décident de s'auto-exclure de leurs groupes et ne sont potentiellement intégrables par la société majoritaire qu'à cette condition (Hadj-Moussa, 2004 : 407).

3. La stratégie du témoignage

Cette stratégie consiste à faire appel au registre du témoignage, c'est-à-dire à une forte implication du locuteur dans ce qu'il dit. Elle découle régulièrement de ce que nous appelons la « présentation stratégique de soi » et l'intervention d'une personnalité publique pour apporter une légitimité supplémentaire au témoignage et au « parler vrai ».

3.1 La « présentation stratégique de soi »

Comme nous l'avons vu, certaines femmes usent de la stratégie de l'identité négative déplacée sans que cela ne les empêche de mobiliser leur passé douloureux et leur appartenance à la culture arabe et/ou musulmane pour légitimer leurs propos. En effet, lors de prises de parole publiques, elles vont parfois mettre de l'avant cette appartenance au monde arabo-musulman pour faire valoir leur position d'« insider ». Dans son livre *Ma vie à contre-coran*, Djemila dénonce, par exemple, l'intégrisme islamique à partir de sa position d'« insider » : « La terreur islamique, je l'ai subie. [...] Je sais de quoi je parle. Je sais ce que c'est l'intégrisme » (2009, 11 et 22, souligné par nous)⁹⁰.

Lors de notre entretien avec Hafida, celle-ci a refusé de s'identifier comme « musulmane », préférant plutôt le faire, et à plus d'une reprise, comme « Québécoise ». Lors d'un exposé au *Colloque Égalité et Laïcité, quelles perspectives ?*⁹¹, son allocution était pourtant intitulé : « Témoignage d'une Algérienne ». Elle se présente alors comme « une citoyenne, comme immigrante, mais c'est surtout comme femme de culture musulmane que je voudrais ramener mon intervention ». Du coup, ce sont ses origines algériennes et son appartenance à la culture musulmane qu'elle met de l'avant pour appuyer son témoignage fondé sur le « parler vrai » en poursuivant :

« Ayant vécu les débuts de ma vie de femme dans un pays majoritairement musulman, ma sensibilité féminine s'est exacerbée lorsque j'ai pris conscience des contraintes imposées aux femmes qui voulaient un tant soit peu diriger le cours de leur vie » (Hafida, *Colloque Égalité et Laïcité, quelles perspectives ?*, Montréal, 21 mai 2010)

⁹⁰ En France, la Franco-iranienne Chahdortt Djavann a aussi mobilisé cette position d'« insider » dans son livre *Bas les voiles !* pour dénoncer le port du voile. « J'ai porté dix ans le voile. C'était le voile ou la mort. Je sais de quoi je parle », indique-t-elle dans son livre.

⁹¹ Un colloque organisé par le Cciel dont Hafida est une membre active. La programmation complète est disponible sur : <http://www.cciel.ca/colloque-egalite-et-laicite-queelles-perspectives/>.

Les « féministes laïques universalistes » y voient un moyen de gagner en visibilité dans l'espace médiatique et de se voir accorder une légitimité dans le débat parce qu'elles viennent de ces pays musulmans. En mobilisant leur appartenance à la culture arabe et/ou musulmane, elles se dotent d'une crédibilité sur les questions relatives à l'islam et aux musulmans. Ceci a pour effet, bien souvent, dans différents milieux majoritaires, un réflexe d'assimiler les membres des minorités à des « experts ». Par exemple, l'opinion d'Élahé concernant les tribunaux basés sur la loi islamique devient essentielle parce qu'elle est présidente et fondatrice de l'Association des femmes iraniennes de Montréal et qu'elle vient de l'Iran : « Élahé a quitté l'Iran il y a plus de 15 ans. Que pense-t-elle de l'instauration de tribunaux islamiques en Ontario ? Elle n'en pense que du mal. Et elle sait de quoi elle parle » (*La Presse*, 8 mars 2005, souligné par nous).

Plus récemment, Nabila, humoriste d'origine tunisienne, a été invitée à commenter les événements qui ont mené à la fuite du président tunisien Ben Ali en entrevue avec Céline Galipeau au *Téléjournal* de Radio-Canada⁹² comme si seules les origines tunisiennes faisaient de Nabila une « experte » de la situation socio-politique du pays⁹³. Ces femmes ont l'avantage d'appartenir au groupe dont elles parlent et se voient ainsi accorder une légitimité signifiante d'autant plus que leur discours va dans le même sens que le discours dominant, stratégie qui semble fonctionner pour ces femmes. En effet, Djemila Benhabib a

⁹² Cette entrevue est accessible sur le site de Radio-Canada :

<http://www.radio-canada.ca/emissions/telejournal/2010-2011/Entrevue.asp?idDoc=132375>. Nabila a aussi été en entrevue à la radio de Radio-Canada avec Raymond Saint-Pierre le 28 janvier 2011 sur le même sujet : http://www.src.info/emissions/cest_bien_meilleur_le_matin/2010-2011/archives.asp?date=2011-01-28.

⁹³ Nombreux sont les exemples où ces femmes se voient être assimilées à des « expertes » sur des questions relatives à l'islam. Nabila a été invitée à commenter la décision du directeur des élections du Canada d'autoriser le vote à visage voilé au bulletin de nouvelle animé par Jean-Luc Mongrain à la chaîne TQS (maintenant devenue V) en septembre 2007.

un écho notamment au Parti Québécois (PQ) qui est lui-même influencé par le Cciel quant à son projet d'une Charte de la laïcité⁹⁴.

Cette crédibilité permet probablement à ces femmes d'asseoir leur légitimité auprès des politiques et des institutions bien qu'elles ne soient pas nécessairement des « expertes » des enjeux en question. Les autres femmes de notre échantillon sont conscientes de cet avantage qu'ont les « féministes laïques universalistes » d'être présentées comme des « expertes » et de voir leur parole légitimée par le majoritaire du fait de leur position d'« insider » :

« Djemila est rendue experte sur la virginité, sur le fait qu'il y a des filles au Moyen-Orient et au Maghreb qui se font recoudre l'hymen, on l'invite pour parler des accommodements raisonnables, de la laïcité. Il n'y aucun discernement. » (Leïla)

« Honnêtement, c'est sûr qu'il y a des coups forts médiatiques, je veux dire une musulmane qui dénonce les musulmans de l'intérieur, c'est comme wow, elle doit avoir raison. Irshad Manji a passé à *Tout le monde en parle*. Quand est-ce qu'on va passer Leïla ou moi ou peu importe ? Non on va essayer d'aller chercher une musulmane qui critique de l'intérieur. Fatima Houda-Pépin c'est la même chose, elle doit connaître très bien l'islam et c'est pour ça qu'elle le critique et donc on lui donne toute la légitimité. Mais pourquoi sa parole vaudrait plus que la nôtre ? » (Asmaa)

Asmaa poursuit avec cette citation qui révèle l'avantage de cette position d'« insider » qu'ont ces musulmanes qui parlent et critiquent le groupe dont elles sont issues :

« Ce discours vient conforter un peu ce que l'autre voulait dire, mais n'osait peut-être pas de peur d'être taxé de raciste alors on vient faire dire ce qu'on veut dire à travers la bouche d'une Arabe, d'une Musulmane. Je trouve ça vraiment dommage. » (Asmaa)

⁹⁴ Voir à cet effet les textes qui donnent un aperçu de la position que le PQ veut adopter en matière de laïcité: « De l'urgence d'une charte de la laïcité » (*Le Devoir*, 19 novembre 2009) et « Les fonctionnaires ne devraient pas porter de signes religieux » (*La Presse canadienne*, 28 janvier 2010). Ces textes sont publiés sur le site du Cciel et ils reprennent l'essence des propositions de la charte de la laïcité de ce dernier.

Par la « présentation stratégique du soi », nous sommes quelque peu dans le registre d'une stratégie utilitariste de la position d'« insider » pour se gagner les faveurs et le soutien des majoritaires et arriver à ses fins. Elles mènent, dans un premier temps, un combat contre la montée de l'islamisme et de l'islam radical, mais parfois aussi carrément contre la religion (en versant dans un discours qui stigmatise l'ensemble des musulmans et l'islam) ; dans un deuxième temps, elles acquièrent une visibilité publique et deviennent des « vedettes » ; dans un troisième temps, elles accèdent aux ressources symboliques et matérielles aux mains des majoritaires (Bendriss, 2009). Ces femmes se servent de leurs origines culturelles et/ou ethniques pour devenir visibles et audibles dans l'espace public. Elles s'en servent pour leur propre compte, ce qui leur permet d'attirer l'attention de personnalités médiatiques ou publiques qui ont une notoriété et ainsi créer un lien avec la société d'accueil.

3.2 Intervention d'une personnalité publique

L'intervention de personnalités publiques a pour fonction d'être le relais du discours de ces femmes afin d'authentifier leurs témoignages et de leur apporter une légitimité supplémentaire. Ces personnalités publiques proviennent souvent du milieu des médias. Lors des entretiens, elles ont notamment cité la journaliste Denise Bombardier, l'animatrice Marie-France Bazzo, la députée du PQ Louise Beaudoin et la journaliste et essayiste française Caroline Fourest. En retour, ces femmes sont citées par ces mêmes personnalités publiques ce qui confirme la réussite de leur stratégie⁹⁵. Louise Beaudoin et Caroline

⁹⁵ Caroline Fourest cite Djemila dans son livre *La dernière utopie* : « D'autres s'expriment au contraire par attachement sincère aux droits des femmes et à la laïcité. Parmi ceux-là, Djemila Benhabib [...]. Ayant grandi en Algérie pendant les années noires, elle sait que la revendication du voile est un emblème » (2009 : 199-200). Quant à Louise Beaudoin, elle cite à son tour Djemila dans un article de presse : « [...] plusieurs des

Fourest ont d'ailleurs été invitées, à titre d'oratrices, au colloque organisé par le Cciel *Égalité et laïcité, quelles perspectives ?*

Toutefois, certaines des répondantes « féministes musulmanes » ont aussi parfois recours à des personnalités pour donner une légitimité à leurs propos et à leurs positions. Contrairement aux « féministes laïques universalistes » qui privilégient le recours à des personnalités médiatiques, ces femmes font plutôt appel à des travaux de recherche et sollicitent des sociologues ou des politologues de terrain (Frégosi, 2009 : 60). Par exemple, lors des entretiens, une de nos répondantes a fait référence au livre *La laïcité en question* de la sociologue Micheline Milot (Samira).

C. Une typification polarisée entre la « bonne » et la « mauvaise » musulmane : quelle alternative pour les femmes musulmanes engagées ?

Le recours aux idéaux-types contribue à mettre en relief des typifications polarisées qui assignent nos répondantes à un jeu de rôle ethno-religieux (Geisser, 2007 : 148) entre la « bonne » (les « féministes laïques universalistes ») et la « mauvaise » musulmane (les « féministes musulmanes »). La première étant la figure positive, tenue de démontrer une intégration réussie fondée sur la loyauté aux « valeurs québécoises/universelles » en opposition à la seconde, figure négative qui menacerait ces mêmes valeurs. Par conséquent, la typification des femmes musulmanes (acceptables ou non acceptables) qui se met en place engage ces actrices malgré elles dans une véritable joute iconographique, les contraignant à rentrer dans l'une des deux représentations à disposition (Amiriaux, 2009 :

tenants de la laïcité qui ont fait entendre leur voix au Québec au cours des dernières années sont issus de l'immigration. L'exemple de Djemila Benhabib, auteure de *Ma vie à contre-coran*, est d'ailleurs éloquent. » (*Le Devoir*, 11 mars 2010)

286)⁹⁶. Nos répondantes en sont parfaitement conscientes, c'est-à-dire qu'autant les « féministes laïques universalistes » que les « féministes musulmanes » ont conscience de ces dispositions polarisées, mais elles n'en font pas la même évaluation. Les « féministes musulmanes » considèrent, par exemple, que leur visibilité dans l'espace public est négative et réductrice alors que les « féministes laïques universalistes » jouissent d'une visibilité plus importante et positive⁹⁷ :

« [...] Djemila Benhabib c'est parmi les voix qu'on entend le plus et on l'invite à parler de tout. [...] À *Tout le monde en parle*, les seules musulmanes qu'on a vu sont Irshad Manji pis Natasha Iviscic. Irshad Manji a écrit le livre *Musulmane mais libre* et Natasha Iviscic a fait un documentaire à la fin duquel elle enlève son foulard. Je ne sais pas si on l'aurait invitée si elle avait gardé son foulard, pas sûre moi. » (Leïla)

« C'est un discours qui se vend bien parce qu'il est populaire. Ce sont des femmes qui parlent bien, qui se présentent bien et qu'on voit à la télévision. Elles viennent souvent de l'Algérie et l'Algérie n'est pas un modèle, c'est-à-dire que c'est un pays qui a connu des problèmes politiques et c'est sûr qu'il y a eu de la violence. » (Samaa)

Les « féministes laïques universalistes » sont perçues comme bénéficiant d'un écho favorable dans la société à la différence des « féministes musulmanes ». Le motif principal semble être leur capacité à reprendre les mêmes prémisses que le discours dominant, tout en étant issues du groupe dont elles parlent :

« [...] si je suis une femme d'origine musulmane, de culture musulmane, si je suis prête à attaquer l'islam, à condamner l'islam, je serais médiatisée, très médiatisée. Donc, si je réponds au besoin des médias et du gouvernement, je serais tous les jours invitée, c'est-à-dire que si je suis une personne qui nie et qui attaque son héritage et de manière injuste et sans nuance, critiquer comme ça pour répondre ou pour fortifier l'image stéréotypée, je serais invitée tous les jours. On a maints exemples. Des gens comme ça ils ont de l'espace, on leur

⁹⁶ Voir aussi les travaux de N. Guénif sur l'iconographie des postures et des options possibles pour les jeunes femmes de confession musulmane et issues de l'immigration en contexte français (2004 ; 2006 ; 2007).

⁹⁷ Précisons que nous nous référons à la perception subjective qu'ont ces femmes de leur niveau de visibilité dans l'espace public, c'est-à-dire que nous n'avons pas fait une analyse quantitative sur la visibilité publique de celles-ci.

donne l'espace. [...] Du coup, il y a les Irshad Manji et Ayan Hirsi Ali et on a beaucoup d'admiration pour elles, des femmes qui osent. » (Nada)

Pour appuyer leurs propos, certaines d'entre elles citent des exemples concrets :

« Dans les médias, notre discours qui essaie de contrer cette image de femme musulmane opprimée n'est pas favorisé, c'est-à-dire qu'il y a bien des lettres qui sont envoyées aux journaux, mais c'est rare que ces lettres soient publiées. J'ai des preuves. Un exemple c'est que Mme Houda-Pépin, qui est députée à l'Assemblée nationale du Québec, avait écrit un article sur une mosquée où je vais et puis elle faisait des commentaires comme quoi c'était une mosquée où l'imam était un extrémiste et où on privilégiait le terrorisme [...] j'avais écrit en réponse à Mme Houda-Pépin une lettre à *La Presse* étant donné que je fréquente la mosquée depuis 25 ans [...] ma lettre n'a jamais été publiée, évidemment. On a fait des démarches qui ont duré un mois et finalement la lettre a été publiée alors qu'il y a d'autres personnes qui sont opposées, disons qui n'aiment pas l'islam, comme Mme Benhabib, qui a publié son livre *contre-coran*, elle ça prend 24 heures pour faire publier une lettre. Par exemple, après les crimes qui ont été nommés crimes d'honneurs avec la famille Shafia à Kingston, 24 heures après, elle avait un commentaire dans le journal. »⁹⁸ (Samaa)

À l'instar de Samaa, Asmaa et Samira racontent qu'elles se sont vues elles aussi refuser la publication de leurs articles dans les journaux :

« Ces derniers mois, Présence musulmane envoie des articles dans les journaux pis c'est complètement ignoré. Pas de suite, comme si on a rien envoyé [...]. En plus, ils dénoncent l'islamisme et notre soi-disant agenda politique. » (Asmaa)

« J'ai écrit à plusieurs reprises, j'ai tous mes articles, j'ai tous les accusés de réception que ce soit du *Devoir*, de *La Presse*, j'ai mes accusés de réception. Jamais on a fait paraître mon article aucun de mes articles n'est jamais paru dans le journal, jamais parce que je ne suis pas wow, je ne suis pas sensationnelle, mon article n'est pas sensationnaliste. Mes articles sont réalistes et ils disent d'arrêter de faire peur aux gens. » (Samira)

En contrepartie, les « féministes laïques universalistes » estiment bénéficier d'une moins grande visibilité que les « féministes musulmanes » : « Les islamistes ont plus de

⁹⁸ La lettre en question s'intitule « Des accusations sans fondement » signée par Samaa et publiée dans *La Presse* du 15 juin 2007. Il s'agit d'une réplique à l'article de Fatima Houda-Pépin intitulé « Planète islamiste » publiée dans *La Presse* du 3 mai 2007.

place dans l'espace public québécois. Disons que c'est un mouvement qui a quelques longueurs d'avance sur les laïques arabes et musulmans » (Djemila). Une répondante « laïque solidaire » partage aussi ce point de vue :

« Moi je pense que c'est plus les femmes voilées qui sont mises de l'avant. [...] ce n'est pas normal qu'elles soient autant mises de l'avant alors qu'elles ne représentent quoi peut-être 4 ou 5% des musulmanes. [...] le problème c'est que les médias nous renvoient l'idée que pour être musulmane en fait, il faut porter le voile. » (Yasmina)

Ces deux types (les « féministes laïques universalistes » et les « féministes musulmanes ») façonnent les débats publics portant sur l'islam et les femmes musulmanes. De manière générale, seules les musulmanes voilées semblent pouvoir être hostiles à l'interdiction du port du voile et il est attendu que les non pratiquantes, les agnostiques et les athées s'y opposeront de même qu'à toute forme d'accommodement raisonnable (Tévanian, 2005). Pourtant, les « laïques solidaires » démontrent que le niveau de religiosité n'est pas un facteur déterminant dans la manière de participer et de se positionner dans les débats publics portant sur l'islam. Conscientes de ne pas correspondre à cette dualité polarisée entre la « bonne » et la « mauvaise » musulmane, les « laïques solidaires » estiment avoir une visibilité de moindre importance dans l'espace public :

« J'ai déjà été contactée par un média parce qu'on cherchait une immigrante d'origine algérienne alors j'ai dit oui et on m'a demandé par téléphone si je portais le voile, j'ai donc dit non alors on m'a dit qu'on n'était pas intéressé. [...] Dès qu'on parle des musulmanes, on veut toujours la fille voilée. [...] Je trouve que le débat est très polarisé entre les laïques pures et dures et les voilées. Moi je déplore cette difficulté à faire passer un autre message. » (Yasmina)

Nabila adresse le même type de critiques aux médias en dénonçant le traitement médiatique accordé à la femme qui a été expulsée du collège Saint-Laurent :

« Les médias ne montrent qu'un côté de la médaille. Cette image de la fille voilée, mais on ne montre jamais de femmes modérées, très libres, qui ont écrit des livres. Par exemple, on a parlé pendant des semaines de Madame chose, la femme au niqab, moi je l'appelle Madame chose parce qu'on ne voit pas son visage, alors que moi je dois me battre pour avoir des entrevues. Cette Madame chose ne parle même pas le français et moi je paie pour avoir les médias. Ce n'est pas facile et pourtant moi je montre une image différente, plus gaie, plus agréable. » (Nabila)

Quant à Norah, elle a quitté la vie publique parce qu'elle refusait le rôle qui lui était attribué :

« Toutes les fois qu'on (sa mère Samia Shariff et elle) s'affichait avec le voile on disait que ce n'était pas par foi, mais pour garder l'anonymat et quand on a enlevé notre voile, il y en a qui ont mal interprété notre geste et qui pensait qu'on reniait notre religion. Non, c'était pour ne plus être anonyme. Les médias en ont fait quelque chose de gros comme si j'avais une haine pour ma religion. Il y en a aussi qui ont mal interprété mon livre en pensant que je disais que toutes les familles algériennes étaient comme la mienne, il y a eu des généralisations. J'avais l'impression d'être l'Arabe de service à qui on voulait faire dire des choses qui allaient dans le sens de ce qu'on voulait entendre alors j'ai fini par dire non et envoyer balader les journalistes. Je me suis retirée. » (Norah)

Norah suggère ici que les médias l'ont contrainte à endosser le rôle de la « bonne » musulmane et qu'il était inconcevable qu'elle puisse être autre chose. Ces typifications polarisées opèrent des contraintes sur les femmes musulmanes elles-mêmes et entre elles, contribuant à créer des attentes normatives et à limiter l'éventail des rôles qui leur sont finalement accessibles (Amiriaux, *Ibid.*). De la même façon, Leïla relate en caricaturant quelque peu les réactions qu'elle suscite en raison de son rôle de porte-parole de Présence musulmane alors qu'elle-même, ne porte pas le voile et que son appartenance à l'islam ne paraît pas au premier regard :

« En entrevue, lorsqu'on apprend que c'est moi la porte-parole de Présence musulmane, on me dévisage un peu, on ne comprend pas trop que je ne porte pas de foulard pis que je me maquille. Moi j'essaie d'expliquer qu'il y a différents types de musulmanes. Dès que j'essaie de nuancer, ça devient trop

compliqué, mais si j'avais dit "vive le hijab power", ça on l'aurait compris ou si j'avais dit "fuck le foulard, fuck les musulmans", ça aussi on l'aurait compris, je caricature. » (Leïla)

À son tour, Leïla déstabilise les typifications polarisées entre les « féministes laïques universalistes » et les « féministes musulmanes ». Il n'y a pas de place, ou peu, pour l'« entre-deux », c'est-à-dire à celles qui ne correspondent pas à ces typifications dominantes à l'endroit des femmes musulmanes. En effet, force est de constater que pour être considérée comme une femme musulmane « sexy » sur le plan médiatique et politique, il faut être soit une militante « enragée » pour la laïcité, soit une « voilée », proche des idées de Tariq Ramadan. Ces deux figures s'alimentent réciproquement, l'une répondant à l'autre, la première permettant de disqualifier la seconde. L'image de la femme « voilée » comme opprimée ou menaçante permet en effet de soutenir et de renforcer l'image de la femme occidentale émancipée (Bilge, 2010b). Ce constat nous force à nous interroger si les médias ne sélectionnent pas les locuteurs « légitimes », éliminant les autres postures et contribuant finalement à extorquer à l'opinion publique un consentement majoritaire (*Ibid.*)⁹⁹.

⁹⁹ Tévanian (2005) démontre que lors du débat sur l'« affaire du foulard islamique » en 2003-2004, les médias ont soigneusement sélectionné les locuteurs afin de laisser le champ libre aux partisans de l'interdiction du « foulard islamique » (citons Chahdort Djavann et Fadela Amara du Mouvement *Ni putes ni soumises*) et disqualifier leurs contradicteurs (les élèves voilées précisément). L'ensemble a débouché sur la « production d'un consensus islamophobe » faisant de l'« élève voilée » le vecteur de tous les maux et de toutes les menaces. Voir aussi l'article de Françoise Lorcerie (2005) qui en vient à des conclusions similaires. Elle juge que le débat sur le « voile islamique » et la loi qui a suivi en 2004 est une « entreprise politique réussie », c'est-à-dire une « coordination d'acteurs sociaux de statut divers, mobilisés pour faire prendre en charge par les décideurs politiques un problème donné, dans les termes qu'ils souhaitent ».

Conclusion

Au fil de cette étude, nous avons voulu analyser la façon dont des Québécoises de culture musulmane engagées dans l'espace public interagissent avec le discours dominant s'appuyant sur des stéréotypes négatifs par lesquels elles sont caractérisées, mais auxquels elles considèrent ne pas correspondre. Comment perçoivent-elles le discours dominant et comment y répondent-elles ? Afin de répondre à notre question de recherche nous avons à la fois mobilisé les théories de la psychologie sociale, de l'interactionnisme symbolique et des relations ethniques. Nous avons appuyé ce cadre théorique sur une méthodologie qualitative centrée sur le point de vue de femmes de culture musulmane engagées. Pour ce faire, nous avons mené des entrevues semi-directives avec treize Québécoises musulmanes engagées afin de connaître leur perception des représentations des femmes musulmanes dans la société québécoise, leur sentiment d'appartenance à cette société, leur rapport à l'islam et leur engagement.

Une fois établis et justifiés les contextes théoriques et méthodologiques de cette étude, nous avons observé de plus près le discours dominant produit et diffusé par le groupe majoritaire à partir d'une lecture des médias francophones écrits, radiophoniques et télévisuels. Ce travail d'observation a révélé d'une part, une instrumentalisation des principes de laïcité et d'égalité entre les sexes comme des valeurs constitutives de l'identité québécoise, s'inscrivant dans une démarche essentialiste et orientaliste et contribuant à amplifier une frontière entre un « Nous » respectueux de ces valeurs et d'un « Eux » hostiles à ces mêmes valeurs et d'autre part, les représentations dominantes des femmes musulmanes dans la société québécoise.

À partir des treize entrevues semi-directives, nous avons construit une typologie regroupant trois figures : les « féministes laïques universalistes », les « laïques solidaires » et les « féministes musulmanes ». Nos interlocutrices révèlent une hétérogénéité dans leurs manières de vivre l'islam et de se dire musulmanes ce qui contrevient à une vision essentialiste de l'appartenance religieuse. Il convient toutefois de demeurer prudent quant aux généralisations excessives, étant donné la taille limitée de notre échantillon. Nous ne prétendons pas avoir présenté le point de vue exhaustif de toutes les femmes de culture musulmane qui sont engagées publiquement au Québec. Rappelons aussi que les femmes engagées ne sont en aucun cas représentatives de toutes les femmes de culture musulmane au Québec.

Ce panorama des idéaux-types nous permet de faire les constats suivants. Dans un premier temps, nos deux hypothèses de recherche se confirment. D'une part, le degré de religiosité n'est pas un facteur déterminant dans la manière de percevoir les stéréotypes comme en témoignent particulièrement les femmes appartenant au type « laïque solidaire ». Ces femmes de sensibilité laïque, dont certaines se disent athées, sont interpellées par les stéréotypes et se sentent solidaires de leurs coreligionnaires davantage stigmatisées. D'autre part, nos répondantes mettent en œuvre des stratégies identitaires en réaction au discours dominant. La mise en place de ces stratégies se fait selon l'opposition « différenciation »/« similarisation » vis-à-vis de la société majoritaire, révélant la porosité des frontières majoritaire/minoritaire et intraminoritaire. En effet, une partie de nos répondantes (principalement les « féministes musulmanes ») ont privilégié des stratégies de « différenciation » parce qu'elles rejettent le discours dominant, tandis qu'une autre partie de nos répondantes (particulièrement les « féministes laïques universalistes ») ont opté pour des stratégies de « similarisation » au majoritaire parce qu'elles acceptent le discours

dominant. S'étant détachées de leur groupe d'origine, ces femmes ne se sentent pas concernées par les stéréotypes. Elles ne remettent pas en cause leur légitimité et ne contestent pas le discours dominant. Sans nécessairement le vouloir, ces dernières se retrouvent à participer à la diffusion des stéréotypes sur l'islam et les musulmanes, et à les renforcer. Bien qu'opposées dans leur choix stratégiques, toutes nos répondantes se rejoignent en ce qu'elles s'inscrivent « dans la même dynamique qui, formellement, mobilise les catégories de la citoyenneté et récuse toute logique minoritaire » (Frégosi, 2009 : 59).

Dans un second temps, nous avons découvert que toutes nos répondantes se sont revendiquées, à différents niveaux, du féminisme et de la laïcité. Là où elles se distinguent les unes des autres, c'est qu'elles ne définissent ni n'interprètent à l'identique ces termes. Pour une majorité de nos répondantes laïques (surtout les « féministes laïques universalistes »), elles vont davantage reprendre ou se rapprocher de la rhétorique dominante des « valeurs québécoises ». Quant aux « féministes musulmanes », elles vont se référer plutôt au « féminisme musulman » et à la « laïcité ouverte ». Cette observation nous amène à remettre en question la lecture traditionnellement antinomique sur l'articulation entre féminisme et multiculturalisme (Okin, 1999), qui domine souvent les débats publics portant sur la thématique « femmes et islam » (Bilge, 2006 ; Deveaux, 2006 ; Lépinard, 2007 ; Phillips, 2007) et laisse entendre que les « féministes laïques universalistes » se porteraient exclusivement en défense des droits des femmes alors que les « féministes musulmanes », exclusivement pour les droits des minorités. Nos entretiens nous informent que les secondes sont tout aussi interpellées par la défense des droits des femmes et de la laïcité que les premières. Autrement dit, la défense des droits des femmes et celle des droits des minorités ne sont pas irréconciliables, comme il est souvent suggéré dans le discours

dominant (Bilge, 2008 ; Juteau, 2007 ; Volpp, 2001) et qu'il convient d'aller au-delà de cette opposition binaire (Bilge, 2006 ; Juteau, 2007).

Dans un troisième temps, ces idéaux-types ont mis en relief les typifications polarisées entre la « bonne » (incarnée par les « féministes laïques universalistes ») et la « mauvaise » musulmane (incarnée par les « féministes musulmanes »). Ces typifications contraignent nos répondantes à camper l'une des deux postures qui semblent leur être concédées, comme si l'espace public demeurerait clos à d'autres genres de voix musulmanes. Nous avons également vu que nos répondantes sont conscientes des contraintes qui s'exercent sur elles et entre elles, mais qu'elles les perçoivent différemment. En effet, selon les « féministes musulmanes », elles bénéficieraient non seulement d'une visibilité de moindre importance, mais cette visibilité serait beaucoup plus négative que celle des « féministes laïques universalistes ». À l'inverse, ces dernières estiment qu'elles sont moins visibles que les « féministes musulmanes ». Elles sont toutefois conscientes de l'aspect positif de leur visibilité, car elles partagent les mêmes opinions, positions et craintes que la majorité.

Les « féministes laïques universalistes » voient la valeur positive qu'elles revendiquent se confirmer à travers leurs discours, leurs engagements et leurs stratégies. Pour reprendre Goffman (1974), elles font bonne figure, c'est-à-dire qu'elles « gardent la face ». La sympathie qui leur est témoignée peut s'expliquer par le glissement qu'opèrent ces femmes « autres » (issues d'une minorité) qui deviennent « nous », précisément parce qu'elles reprennent le discours et la rhétorique du groupe majoritaire et sont alors vues comme partageant les mêmes valeurs « universelles » que celui-ci (Bilge, 2006 : 9). À l'inverse, les « féministes musulmanes » ne se voient pas, ou peu, confirmer l'identité qu'elles revendiquent et qu'elles voudraient voir reconnue par autrui. On perçoit même

chez elles une forme de confrontation entre l'identité « réelle » qu'elles revendiquent et l'identité « assignée ». C'est ce dont témoignent les qualificatifs négatifs par lesquels elles sont souvent dépeintes. Elles sont perçues avec méfiance et parfois même avec hostilité. Ces qualificatifs déprécient leur engagement et c'est ce qui peut expliquer qu'elles ne voient pas leur identité « réelle/revendiquée » se confirmer à travers leurs interactions et leurs engagements. La méfiance du majoritaire à l'égard de ces femmes musulmanes révèle un discrédit de la croyance et de la pratique religieuses et une disqualification du croyant comme citoyen. Les musulmanes croyantes ne sont pas des femmes engagées au même titre que les musulmanes laïques, mais des « militantes islamistes » qui manœuvrent pour islamiser le Québec. Manifestement, l'appartenance à l'islam, quand elle est visible, dérange et incite inévitablement à la marginalisation des femmes de posture religieuse dans l'espace et les débats publics. Cette observation nous invite à nous interroger sur l'effet de contrainte ressenti par des femmes issues de groupes minoritaires quant à la nécessité de tenir un discours sécularisé ou laïc si elles veulent être audibles et visibles dans l'espace public et, par la même occasion, reconnues par le groupe majoritaire.

Bibliographie

- ABU-LUGHOD, L. (2002), « "Do Muslim Women Really Need Saving?" Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Other », *American Anthropologist*, 104: 3, pp. 783-790.
- AL GHARBI, I. (2006), « Les femmes dans les mouvements islamistes : aliénation ou tentative de libération ? », *Le journal MERIA, Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient*, 1 : 1, pp. 58-71.
- AL-SAJI, A. (2008), « Voiles racialisés : la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux », *Les ateliers de l'éthique : la revue du CRÉUM*, 3 : 2, pp. 39-55.
- AMIRAUX, V. (2009), « "L'affaire du foulard" en France : Retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », *Sociologie et sociétés*, 41 : 2, pp. 273-298.
- AMIRAUX, V. (2006), « Speaking as Muslim: Avoiding Religion in French Public Space », dans V. Amiraux et G. Jonker (dir.), *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*, (Bielefeld) Transcript, Coll. Global Local Islam.
- AMIRAUX, V. (2003), « Discours voilés sur les musulmanes en Europe : Comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes ? », *Social Compass*, 50 : 1, pp. 85-96.
- AMIRAUX, V. (2001), *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, coll. Logiques politiques.
- AMOSSY, R. (2006), *L'argumentation dans le discours*, Paris, 2^e éd., Armand Collin.
- ANTONIUS, R. (2008), « L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation », *Cahiers de recherche sociologique*, 46, pp. 11-28.
- ANTONIUS, R. (2007), « Les représentations médiatiques des Arabes et des musulmans au Québec », *Annuaire du Québec 2007*, Montréal, Institut du nouveau monde, pp. 254-259.
- ANTONIUS, R. (2002), « Un racisme "respectable" », dans J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question: ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, PUM, pp. 253-271.
- BADRAN, M. (2007), « Le féminisme islamique en mouvement », dans Islam & laïcité (éd.), *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, L'Harmattan, pp. 49-69.
- BARTH, F. (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans P. Poutignat & J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 203-249.

- BARTH, F. (1969), « Introduction », dans F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, Little-Brown, pp. 9-38.
- BAUBÉROT, J. et MILOT, M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, Coll. La couleur des idées.
- BECKER, H. (2006), « Notes sur le concept d'engagement », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 11, pp. 177-192.
- BECKER, H. ([1963] 1985), *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, A.-M. Métallié.
- BENDRISS, N. (2009), « Les représentations sociales des Québécoises d'origine arabe : quels impacts dans la société en général et sur le marché du travail en particulier ? », dans M. Labelle et F. W., Remiggi (dir.), *Inégalités, racisme et discriminations : regards critiques et considérations empiriques*, Montréal, UQAM, Les Cahiers de la CRIEC, 33, pp. 59-76.
- BENDRISS, N. (2005), *Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : le cas des femmes arabes du Québec*, (Ph. D), Département de sociologie, Université de Montréal.
- BENHABIB, D. (2009), *Ma vie à contre-coran. Une femme témoigne sur les islamistes*, Montréal, VLB éditeur.
- BERGER, P. et LUCKMANN, T. ([1966] 1996), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- BILGE, S. (2010a), « "alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et les aimons ainsi" : la patrouille des frontières au nom du genre dans une « nation » en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, 42 : 1, pp. 197-226.
- BILGE, S. (2010b), « Beyond Subordination vs. Resistance : An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », *Journal of Intercultural Studies*, 31: 1, pp. 9-28.
- BILGE, S. (2008), « Recasting the " Clash " between Gender and Cultural Equality », dans E. Isin (dir.), *Recasting the Social in Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 100-133.
- BILGE, S. (2006), « Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/ multiculturalisme ? », dans *Diversité de foi, égalité de droits*, Actes du colloque tenu les 23-24 mars 2006, Conseil du statut de la femme, Montréal, pp. 89-98.

- BILGE, S. (2004), *Communalisations ethniques post-migratoires : le cas des « Turcs » de Montréal*, Paris, Collection des thèses du Centre d'études canadiennes de l'Université Paris III- Sorbonne Nouvelle, 9.
- BOURDIEU, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit.
- BOURHIS, R.Y., GAGNON, A. (1994), « Les préjugés, la discrimination et les relations intergroupes », dans R.J Vallerand, *Les fondements de la psychologie sociale*, Montréal, Gaëtan Morin, pp. 708-773.
- BROWN, W. (2006), *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press.
- BURGAT, F. (2007), *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte.
- BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- CAMILLERI, C. (2003), « La communication dans la perspective interculturelle », dans C. Camilleri et M. Cohen-Emerique (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, pp. 363-397.
- CAMILLERI, C. (éd.) (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.
- CESARI, J. (2004), *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.
- CICERI, C. (1998), *Le foulard islamique à l'école publique: analyse comparative du débat dans la presse écrite française et québécoise (1994-1995)*, (M.Sc.), Faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal.
- COOKE, M. (2005), « Critique multiple: les stratégies rhétoriques féministes islamiques », *L'Homme et la société*, 4 : 158, pp. 169-190.
- DAHER, A. (2003), *Les musulmans au Québec*, Centre culturel islamique, Québec.
- DE GAULEJAC, V. et TABOADA-LEONETTI, I. (1994), *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DE RUDDER, V., POIRET, C. et VOURC'H, F. (2000), *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques ».
- DELPHY, C. (2006), « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions féministes*, 25 : 1, Antidopes.
- DELTOMBE, T. (2007), *L'islam imaginaire: la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte.

- DEVEAUX, M. (2006), *Gender and Justice in multicultural liberal States*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- DJAVANN, C. (2003), *Bas les voiles!*, Paris, Gallimard.
- DOISE, W. (1973), « Rencontres et représentations intergroupes », *Archive de psychologie*, 61, pp. 303-320.
- DURKHEIM, E. ([1898] 1967), « Représentations individuelles et représentations collectives », dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, pp. 1-38.
- ERIKSON, T. H. ([1993] 2002), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London, 2e édition, Pluto Press.
- FISCHER, G.-N. (1987), *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, PUM, Dunod.
- FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FOUREST, C. (2009), *La dernière utopie. Menaces sur l'universalisme*, Paris, Grasset & Fasquelle.
- FRÉGOSI, F. (2009), « Formes de mobilisation collective des musulmans en France et en Europe », *Revue internationale de politique comparée*, 16, pp. 41-61.
- FRÉGOSI, F. (2000), « Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne : laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan », dans F. Dassetto (dir.), *Paroles de l'islam*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- FRIDMAN, V. & OLLIVIER, M. (2004), « Ouverture ostentatoire à la diversité et cosmopolitisme. Vers une nouvelle configuration discursive ? », *Sociologie et sociétés*, 36 : 1, pp. 105-126.
- GASPARD, F. & KHOSROKHAVAR, F. (1995), *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- GINGRAS, A.-M. (2006), *Médias et démocratie. Le grand malentendu*, Deuxième édition, revue et augmentée, Québec, PUL.
- GLACIER, O., OSMANI, F. & BENDRISS, N. (2006), « Les combats des femmes », *Relations*, 706, pp. 23-27.
- GEISSER, V. (2007), « Des Voltaire, des Zola musulmans... ? Réflexions sur les "nouveaux dissidents" de l'islam », *Revue internationale et stratégique*, 1: 65, pp. 143-156.

- GOFFMAN, E. ([1963] 1975), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. De Minuit.
- GOFFMAN, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Éd. de Minuit.
- GÖLE, N. (1993), *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- GREEN L., N. (2002), « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et Temporelle », *Annales. Histories, Sciences Sociales*, 1, 57^e année, pp. 127-144.
- GUÉNIF, N. (2007), *La République mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique.
- GUÉNIF, N. (2006), « La française voilée, la beurette, le garçon arabe et le musulman laïc. Les figures assignées du racisme vertueux », dans Guénif-Souilamas, N. (dir.), *La république mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique, pp. 109-130.
- GUÉNIF, N. et MACÉ, É. (2004), *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, de L'Aube.
- GUILLAUMIN, C. ([1972] 2002), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard.
- HADJ-MOUSSA, R. (2004), « Femmes musulmanes au Canada: altérité, paroles et politique de l'action », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 41 : 4, pp. 397, 418.
- HALL, S. (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (Culture, Media and identities series)*, London, Sage publications.
- HALL, S. (1996), « New ethnicities », dans D. Morley, K.-H. Chen (dir.), *Stuart Hall. Critical dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge.
- HAMILTON, D. L. & TROLIER, T. K. (1986), « Stereotypes and stereotyping: An overview of the cognitive approach », dans J. Dovidio & S. Gaertner (eds.), *Social Cognition: Impact on Social Psychology*, San Diego, CA: Academic Press, Inc., pp. 292-323.
- HAMILTON KRIEGER, L. (2008), *Un problème de catégories : Stéréotypes et lutte contre les discriminations*, rapport du programme « Égalité des chances » de la French American Foundation (New York) et Sciences Po. [En ligne] <http://www.halde.fr/IMG/alexandrie/3702.pdf>. (page consultée le 4 avril 2011).
- HELLY, D. (2010), *Une nouvelle rectitude politique au Canada. Orientalisme populaire, laïcité, droit des femmes, modernisme*, CÉRIUM (Centre d'études et de recherches internationales, Université de Montréal), Science politique, Paris, Montréal. [En ligne] <http://www.cerium.ca/Une-nouvelle-rectitude-politique?lang=es>. (page consultée le 23 septembre 2010).

- HELLY, D. (2004), « Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20 : 1, pp. 47-71.
- HIRSI ALI, A. (2005), *Insoumise*, Paris, Pocket.
- HOODFAR, H., ALVI, S. & MCDONOUGH, S. (ed.) (2003), *The Muslim Veil in North America: issues and debates*, Toronto, Canadian Scholar's Press.
- HUNTINGTON, S. P. ([1996] 1997), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacobs.
- ION, J. (1997a), « Interventions sociales, engagements bénévoles et mobilisation des expériences personnelles », dans J. Ion et M. Peroni, *Engagement public et exposition de la personne*, La Tour-d'Aigues, Éd. De l'Aube, pp. 77-84.
- ION, J. (1997b), *La fin des militants?*, Paris, Éd. De l'Atelier.
- JODELET, D. (1989), *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- JUTEAU, D. (2007), *Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales*, Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles [En ligne] <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-10-juteau-danielle.pdf>. (page consultée le 18 juin 2010).
- JUTEAU, D. (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, PUM.
- JUTEAU, D. (1983), « Présentation : les autres "ethniques" », *Sociologie et sociétés*, 15 : 2, pp. 3-8.
- KATZ, D & BRALY, K. (1933), « Racial Stereotypes of One Hundred College Students », *Journal of Abnormal and Social psychology*, 28: 3, pp. 280-290.
- KHAN, S. (2002), *Aversion and Desire: Negotiating Muslim Female Identity in the Diaspora*, UK, Women's Press.
- KILANI, M. (dir.) (1998), *Islam et changement social*, Actes du colloque, Université de Lausanne, 10-11 octobre 1996, Payotte Lausanne.
- KORTEWEG C., A. (2008), « The sharia debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Woman's Agency », *Gender and society*, 22: 4, pp. 434-454.
- LABELLE, M., ANTONIUS, R. & ROCHER, F. (2009), *Immigration, diversité, sécurité : les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*, Québec, Presses de l'université du Québec.

- LACOSTE-DUJARDIN, C. (1992), *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs*, Paris, La Découverte.
- LAMONT, M. & MOLNÀR, V. (2002), « The Study of Boundaries in the Social Sciences », *Annual Review of Sociology*, 28, pp. 167-195.
- LE GALL, J. (2003), « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaise à Montréal », *Anthropologie et sociétés*, 27 : 1, pp. 131-148.
- LEMIEUX, G. (2004), *Remixer la cité, la participation citoyenne des jeunes Québécois issus de l'immigration et des minorités visibles*, Conseil permanent de la jeunesse en collaboration avec le Conseil des relations interculturelle.
- LÉPINARD, É. (2007), « Féminisme vs. Multiculturalisme ? Les théories et les pratiques de l'émancipation à l'épreuve du pluralisme culturel et religieux », session plénière, Congrès de l'Association française de science politique, Toulouse 5-7 septembre 2007.
- LEWIS, B. (1990), « The Roots of Muslim Rage. Why so Many Muslims Deeply Resent the West and Why their Bitterness Will Not Easily be Mollified », *The Atlantic Monthly*, 266: 3, pp. 47-60.
- LEYENS, J.-P., YZERBYT, V. & SCHADRON, G. (1996 [1994]), *Stereotypes and social Cognition*, London, Sage. Traduction. *Stéréotypes et cognition sociale*, Bruxelles, Mardaga.
- LIPIANSKY, M. E. (1990), « Identité subjective et interaction », dans C. Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, pp. 173-211.
- LORCERIE, F. (2005), « À l'assaut de l'agenda public. La politisation du voile islamique en 2003-2004 », dans F. Lorcerie (dir.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, pp.11-36.
- MAALOUF, A. (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle.
- MAHMOOD, S. (2005), *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- MANJI, I. (2004), *Musulmane mais libre*, Paris, B. Grasset.
- MANNONI, P. (2008), *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- MARTEL, V. (2009), *Altérité, média et postmodernité : crise de la représentation en Occident de l'Autre Arabe et Musulman*, (M. Sc.), Département de sociologie, Université de Québec à Montréal.

- MARTINIELLO, M. et SIMON, P. (2005), « La catégorisation et la classification comme enjeu de pouvoir. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, 21 : 2, pp. 7-18.
- MARTIN MUNOZ, G. (2006), « Islamistes et pourtant modernes », *Confluences méditerranée*, 59, pp. 97-108.
- MCANDREW, M. (2010), *Les majorités fragiles et l'éducation. Belgique, Catalogne, Irlande du Nord, Québec*, Montréal, PUM.
- MEAD, G. H. (1963), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.
- MELLINI, L. (2009), « Entre normalisation et hétéronormativité : la construction de l'identité homosexuelle », *Déviance et société*, 33, pp. 3-26.
- MERNISSI, F. (1987), *Le harem politique : le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel.
- MILOT, M. (2008), *La laïcité en 25 questions*, Montréal, Novalis, Coll. « 25 questions ».
- MILOT, M. (2007), « École et religion au Québec : une laïcité en tension », *Spirale-Revue de recherches en éducation*, 39, pp. 165-176.
- MOSSIÈRE, G. (2010), *Des femmes converties à l'islam en France et au Québec : religiosité d'un nouveau genre*, (Ph. D), Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- OKIN, S. M. (1999), « Is Multiculturalism Bad for Women ? » dans Cohen, J., M. Howard et M. Nussbaum (dir.), *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Princeton, Princeton University Press, pp. 7-24.
- PAGDEN, A. (2008), *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West*, Oxford, Random House.
- PIETRANTONIO, L. (1999), *La construction sociale de la (dé)légitimation de l'action positive ou l'envers de l'égalité*, (Ph. D), Département de sociologie, Université de Montréal.
- PHILLIPS, A. (2007), *Multiculturalism without Culture*, Princeton N. J., Princeton University Press.
- POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- POTVIN, M. (2008), *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?*, Montréal, Athéna.

- QUÉNIART, A. (2007), « Le sens de l'engagement chez les jeunes », *Annuaire du Québec 2007*, Montréal, Institut du nouveau monde, pp. 248-253.
- RAMADAN, T. (2003), *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Paris, Sindbad.
- RAZACK, S. H. (2008), *Casting Out: the Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, University of Toronto Press.
- RAZACK, S. H. (2007), « The "Sharia Law debate" in Ontario: The Modernity/Premodernity distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture », *Feminist Legal Studies*, 15, pp. 3-32.
- SAÏD, E. (1981), *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York, Pantheon Books.
- SAÏD, E. ([1978] 1980), *L'orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Seuil.
- SCOTT, J. (2008), *The Politics of the Veils*, Princeton, Princeton University.
- SHARIFF, N. (2007), *Les secrets de Norah*, Montréal, JCL.
- SHARIFF, S. (2009), *Les femmes de la honte*, Montréal, JCL.
- SHARIFF, S. (2006), *Le voile de la peur*, Montréal, JCL.
- SPIVAK, G. (1988), « Can the Subaltern Speak ? », dans C. Nelson et L. Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Champaign, University of Illinois Press, pp. 271-313.
- SYLVAIN, L. (2000), « Le guide d'entrevue : son élaboration, son évolution et les conditions de réalisation d'une entrevue », dans G. Raïche (dir.), *Reconnaissance et retombées de la recherche au collégial*, Actes du colloque 2000, pp. 128-133.
- TABOADA-LEONETTI, I. (1990), « Stratégies identitaires et minorités », dans C. Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, pp. 43-83.
- TAJFEL, H & TURNER, J.C (1979), « An Integrative Theory of Intergroup Conflict », dans S. Worchel et W. Austin (dir.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, CA, Books/Cole, pp. 33-48.
- TAJFEL, H. (1972), « La catégorisation sociale », dans S. Moscovici (dir.), *Introduction à la psychologie sociale*, Paris, Larousse, pp. 272-302.

- TAJFEL, H., BILLIG, M.G., BUNDY, R.P., FLAMENT, C. (1971), « Social categorization and intergroup behaviour », in *European Journal of Social Psychology*, 1, pp. 149-178. Traduction (1979): « Catégorisation sociale et comportement intergroupes », dans W. Doise (éd.), *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton, pp. 243-263.
- TAJFEL, H. et WILKES, A.L. (1963), « Classification and quantitative judgement », in *British Journal of Psychology*, 54, pp. 101-114. Traduction (1979) : « Classification et jugement quantitatif », dans W. Doise (éd.), *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton, pp. 243-263.
- TÉVANIAN, P. (2005), *Le voile médiatique. Un faux débat : «l'affaire du foulard islamique»*, Paris, Raisons d'agir.
- THÉRIAULT, B. et BILGE, S. (2010), « Les passeurs de frontières », *Sociologie et sociétés*, 42 : 1.
- TREMBLAY, S. (2010), *Écoles et religions. Genèse du nouveau pari québécois*, Montréal, Fides.
- VAN DIJK, T. A. (2000), « New (s) Racism: A Discourse Analytical Approach », dans S. Cottle (dir.), *Ethnic Minorities and the Media*, Buckingham, UK & Philadelphia, Open University Press, pp. 33-49.
- VENEL, N. (2004), *Musulmans et citoyens*, Paris, PUF.
- VINSONNEAU, G. (2005), *Contextes pluriculturels et identités. Recherches actuelles en psychologie sociale*, Paris, Sides.
- VOLPP, L. (2001), *Feminism versus multiculturalism*, *Columbia Law Review*, 101: 2, pp. 1181-1218.
- WEBER, M. ([1922] 1995), *Économie et société. Tomes I et II*, Paris, Plon, Agora –Pocket.
- WEBER, M. ([1904] 1965), *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Recherches en sciences humaines.
- WEIBEL, N. (2000), *Par delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Paris, Complexe.
- WEIBEL, N. (1995), « L'Europe, berceau d'une Umma reconstituée ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse », *Archives des sciences sociales des religions*, No. 92, L'islam en Europe, pp. 25-34.

Annexes

A. Littérature de témoignage récente de Québécoises de culture musulmane

Figure 1 : *Le voile de la peur*, Samia Shariff, 2006, JCL¹⁰⁰



Née en Algérie dans une riche famille musulmane pour qui la naissance d'une fille est une véritable malédiction, totalement dominée par son père, Samia se retrouve mariée

¹⁰⁰ Les figures et les résumés présentés dans cette annexe reprennent intégralement les couvertures et l'endos de chacun des livres.

de force à seize ans. Son époux la viole, la roue sur le corps, menace de la brûler vive. Elle mettra au monde six enfants dans cette atmosphère saturée de chantage et de peur.

Afin de soustraire sa progéniture, surtout ses filles, à cette culture de soumission, Samia Shariff traversera frontière sur frontière, au gré des centres d'hébergement et de difficultés de toutes sortes, pour trouver enfin un havre de paix en France, puis au Canada.

Figure 2 : *Les secrets de Norah*, Norah Shariff, 2007, JCL.



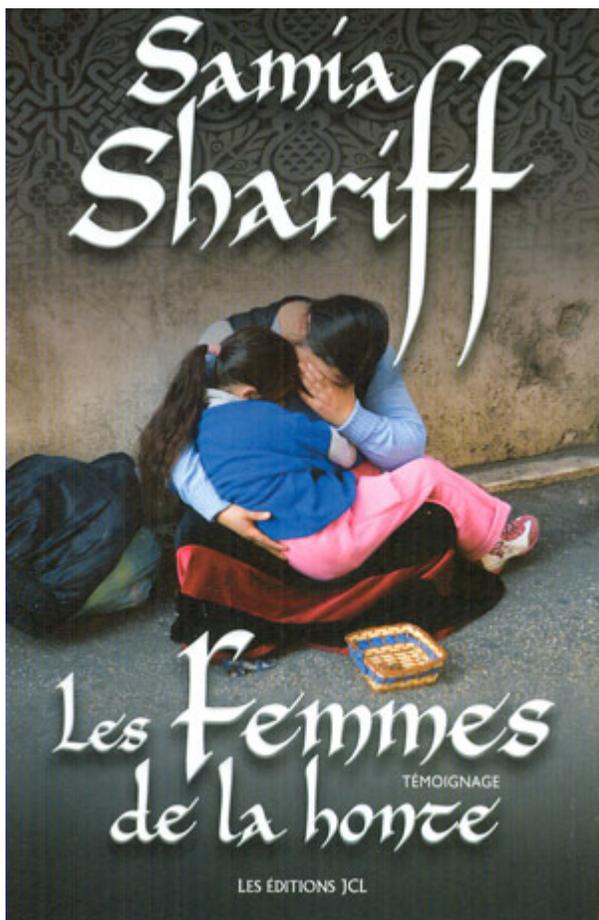
Autobiographie de Norah Shariff qui risque de créer des remous, le livre *Les secrets de Norah* nous amène dans un monde dur, rempli d'obstacles s'interposant entre sa famille immédiate et la liberté. En effet, elle a grandi dans un enfer créé à la fois par les comportements abusifs et violents d'un père dégénéré, les stricts préceptes de ses grands-parents, et dans un système religieux opprimant. Elle-même victime de violence conjugale, Norah cherche malgré tout à constamment épauler, voire supporter sa mère, qui subit quotidiennement un véritable calvaire où la violence tant physique que psychologique est de mise. Avec le temps, Norah se rend bien compte qu'elle est en train d'y laisser sa vie en

entier. Cependant, sa force de tempérament et son audace seront ses deux clés maîtresses pour se libérer de ses horribles entraves.

Ce récit plein de rebondissement recèle une certaine effronterie salvatrice, qui donne à penser que malgré l'intégrisme parfois dominant dans certains pays, la nouvelle génération de femmes musulmanes n'est plus disposée à se laisser écraser et humilier dans un silence absolu, comme ce fut le cas pour les générations précédentes. Une force sans cesse renouvelée et l'espoir d'un avenir moins noir tend à apparaître pour toutes celles dont le chemin est tracé par des bourreaux qui utilisent la religion et les textes sacrés pour les faire souffrir en toute impunité.

Même si ce récit reprend en partie celui du célèbre *Voile de la peur*, de Samia Shariff, mis sur le marché en 2006 par les Éditions JCL, *Les secrets de Norah* illustre fort bien la vie d'une jeune fille dotée d'une forte personnalité et pleine d'atouts. On y explique aussi certains événements tenus secrets jusqu'à tout récemment, mais qui ont eu des incidences relatées dans le livre de sa mère.

Figure 3 : *Les femmes de la honte*, Samia Shariff, 2009, JCL.



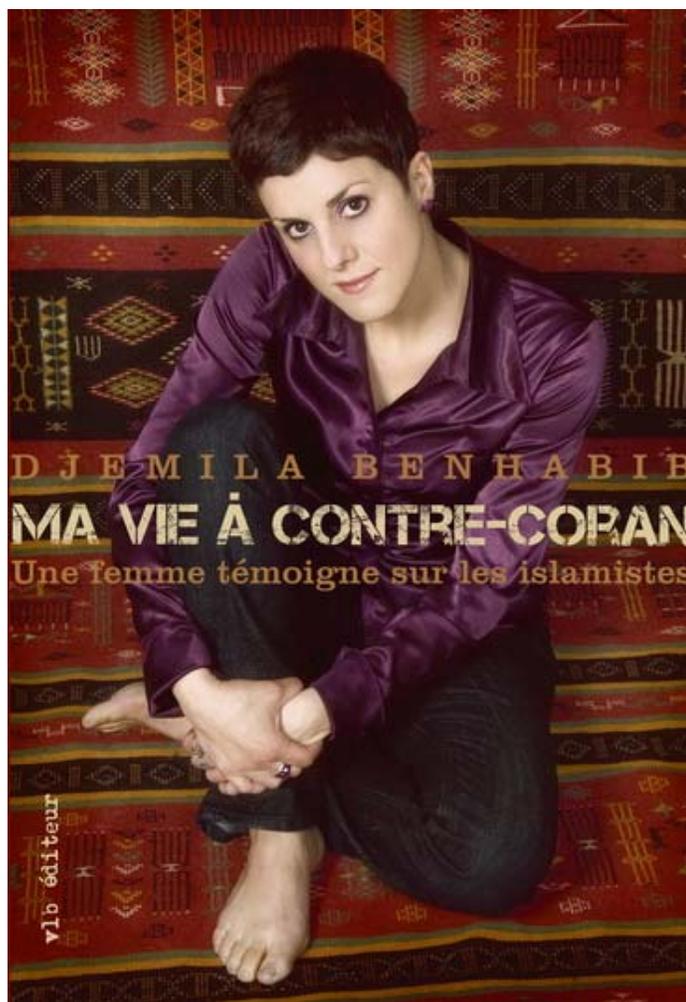
Samia Shariff réussit toujours à nous surprendre tant sa vie quotidienne n'a rien d'un long fleuve tranquille. Maintenant en paix avec elle-même, elle se sent redevable d'être sortie vivante d'Algérie, avec ses cinq enfants, et de vivre dans un pays libre comme le Canada.

Attirée depuis qu'elle est toute petite par l'Égypte, elle ose en 2006 un premier voyage en solitaire au pays mythique des pharaons. Dès les premiers jours, les femmes de la rue qu'elle côtoie lui font toutefois remettre à plus tard tous ses projets touristiques. Elle découvre alors avec stupéfaction le sort misérable réservé aux femmes répudiées par leur mari. Celles que l'on chasse des trottoirs quand le cortège présidentiel du pays prévoit

emprunter certaines rues qu'elles occupent. Cette calamité doit absolument rester cachée aux yeux des dirigeants...

Dès lors, profondément touchée et impuissante devant la misère de ses consœurs, elle se sent fortement investie d'une mission, celle de nous sensibiliser à ce problème grave des pays arabo-musulmans. À un carrefour achalandé du Caire, tout en cherchant des solutions pratiques pour ces oubliées de la Terre, c'est plutôt une flèche dorée, véritable cadeau du ciel, qu'elle reçoit en plein cœur...

Figure 4 : *Ma vie à contre-coran. Une femme témoigne contre les islamistes*, Djemila Benhabib, 2009, VLB.



Quand Djemila Benhabib a pris connaissance du rapport de la commission Bouchard-Taylor, elle a été outrée qu'on demande aux Québécois d'accueillir favorablement les requêtes faites au nom de l'islam. Sous prétexte de tolérance, les commissaires ont ainsi confondu musulmans et islamistes, alors que ces derniers ne sont qu'une petite minorité parmi les immigrants de culture musulmane. Or, les islamistes, Djemila Benhabib les connaît bien et elle a toutes les raisons de s'en méfier. En Algérie, où elle a vécu, elle les a vus envahir l'espace public, en tirant parti les défaillances de l'État et

en pratiquant la terreur, elle les a vus imposer leur programme politique et infliger aux femmes leur tyrannie. En France, où sa famille a trouvé refuge, elle les a vus exercer des pressions insoutenables auprès des populations maghrébines pour les garder en dehors de la société d'accueil. Au Québec, elle les a vus réclamer des passe-droits et des privilèges, en invoquant la Charte des droits et la liberté de religion. C'est leur stratégie éprouvée qu'elle expose ici et qu'elle dénonce, dans un témoignage solidement documenté, mais auquel elle donne de touchants accents personnels, parce qu'il remue en elle une histoire encore douloureuse.

B. Guide d'entretien

Perceptions des représentations de la femme musulmane au Québec et des débats publics sur la thématique « femme et islam »

- Selon vous, comment la société québécoise se représente les femmes musulmanes au Québec ? Dans les pays musulmans ?
- Selon vous, comment sont représentées les femmes musulmanes dans les médias ?
 - Est-ce que vous pensez que la façon dont les médias parlent des femmes musulmanes a une influence dans l'opinion publique ?
- Que pensez-vous du débat qui touche le port du voile ?
- Que pensez-vous du débat sur les tribunaux islamiques ?
- Que pensez-vous du débat sur les accommodements raisonnables ?
- S'il y a lieu, qu'est-ce qu'il serait souhaitable de changer dans l'image que la société québécoise se fait des femmes musulmanes ?
- Nous avons parlé de vos perceptions quant aux représentations des femmes musulmanes dans la société québécoise, mais vous, comment voyez-vous les femmes musulmanes au Québec ?
- Comment est-ce que vous vous sentez perçue dans la société québécoise ?
 - Est-ce que vous jugez bénéficier d'un regard positif ou négatif en général dans la société ?
 - Est-ce que vous jugez avoir une couverture favorable ou défavorable en général dans les médias ?

Identité et sentiment d'appartenance

- Comment est-ce que vous vous identifiez ?
- Est-ce que vous vous sentez bien accueillie au Québec ?

Rapport à la religion

- Quel rapport entretenez-vous avec l'islam ?
- Est-ce que la religion est une partie importante de vous ?
 - Si oui, est-ce important pour vous de pratiquer ?

- Si oui, est-ce que vous voyez des obstacles à votre pratique religieuse au Québec ?

Engagement

- Que représente l'engagement pour vous ?
- Êtes-vous impliquée dans une organisation ?
 - Si oui, quel votre rôle dans cette organisation ?
 - Quel est le mandat de cette organisation ?
- Qu'est-ce qui vous amène à intervenir dans les médias, dans les débats publics?
- Parlez-moi des gestes, des actions que vous posez :
 - Est-ce que vous agissez davantage à titre individuel ou collectif?
 - À travers vos actions, quels sont vos objectifs? (Finalités)
 - Est-ce que vous jugez vos actions efficaces, quelles vont dans le sens de vos objectifs?
 - Est-ce qu'il y a des obstacles difficiles à mener à terme vos actions?
- Qu'est-ce que votre entourage pense de votre engagement?
- Quelles personnalités publiques vous inspirent dans votre engagement?

Informations générales

- Lieu de naissance?
- Pays d'origine?
- Date d'arrivée?
- Votre parcours depuis?
 - Études?
 - Emplois?
- À quel groupe d'âge appartenez-vous?
 - Entre 20-30 ans ?
 - Entre 31-40 ans ?
 - Entre 41-50 ans ?
 - Entre 51-60 ans ?
 - 61 ans et plus ?