

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FÉMINISTES MUSULMANES AU QUÉBEC :
SUBJECTIVITÉS POLITIQUES MÉDIATISÉES
FACE À LA CONSTRUCTION DES PRATIQUES DE VOILEMENT
COMME PROBLÈME PUBLIC

PAR
CLAUDINE PAILLÉ

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

DÉCEMBRE 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Durant la réalisation de cette recherche, qui fut à plusieurs égards et à différents moments difficiles, j'ai été vraiment choyée d'être si bien entourée. Je tiens ainsi à souligner l'apport des personnes suivantes dans mon cheminement intellectuel, mais aussi sur les plans professionnel et personnel durant les trois années qu'aura duré cette maîtrise.

Tout d'abord, je n'ai pas de mots pour démontrer l'ampleur de ma gratitude envers **Gabriel D**, mon partenaire de vie exceptionnel : merci pour ta présence, ton aide et ton soutien indéfectible, ta patience et ta douceur, nos discussions théoriques et méthodologiques inspirantes, stimulantes et motivantes. Un gros merci pour tes nombreuses révisions (tant dans la forme que le contenu); ton esprit critique et ta minutie des plus rigoureuses furent très appréciés, autant par moi que par Paul d'ailleurs! Bref, tout ce qui me poussa à donner le meilleur de moi-même pendant ces dernières années. Sans vouloir faire de l'ombre à Paul, tu fis certainement figure de codirecteur! Merci d'être là depuis cinq ans, à travers les moments les plus heureux autant que les plus difficiles.

Paul Eid, pour ton temps, ta patience, tes suggestions judicieuses, pour avoir cru en mon projet dès le départ, de la confiance que tu m'as témoignée; un gros merci aussi pour ton soutien et ton aide lors de mes demandes de bourses. Je suis privilégiée que tu aies accepté de t'impliquer avec moi dans ce projet et de m'avoir dirigée dans ma recherche depuis l'automne 2014. Nos rencontres me mettaient toujours à l'aise, ça me faisait du bien d'avoir un directeur *cool* avec qui je pouvais m'exprimer librement, informellement, et avec qui je me sens comprise. Merci pour tout!

Aux participantes de cette étude (incluant celles que j'ai eu le grand plaisir de rencontrer, mais dont je n'ai pu retenir leurs entretiens dans cette version finale) : vous avez été extrêmement généreuses de votre temps et de vos réflexions. Vous m'avez accueillie très chaleureusement, parfois même dans votre maison. Bien des échanges avec vous m'ont fait cheminer grandement. Vous m'avez permis de cultiver un regard plus humain au sein du processus de recherche. J'ai été touchée par votre engagement dans tout le processus d'entretiens, et surprise par le degré d'intimité du rapport entre intervieweuse et interviewée. Vos récits m'ont touchée profondément et je me sens très privilégiée que vous m'ayez accordé votre confiance. Sans votre participation, cette recherche telle qu'elle se présente aujourd'hui n'aurait tout simplement pas pu voir le jour. Pour tout cela, je vous suis extrêmement reconnaissante. D'ailleurs, merci aux personnes qui m'ont aidée à entrer en contact avec des participantes potentielles à ma recherche : ce fut une aide plus qu'appréciable lors du long processus de recrutement.

Mes précieux beaux parents, **Denise et Bruno**; pour la transmission de votre amour, de votre soutien inconditionnel (à tous les niveaux), de vos encouragements et votre confiance inébranlable en mes capacités de réussir. Merci d'être aussi présent.e.s dans ma vie, je vous aime fort!

À « la visionnaire » **Karoline Truchon** ;) Tu as favorisé mon épanouissement alors que j'étais encore au bac, tu m'a toujours encouragée et soutenue à aller plus loin, à me surpasser et croire en moi. Ton soutien fut inestimable à des moments cruciaux de mon cheminement. Ton partage d'expériences, tes conseils avisés et ton aide technique furent des plus précieux (en ce qui a trait entre autres à mon admission aux cycles supérieurs, à mes démarches pour trouver un.e directeur-trice, à mes demandes de bourses, à comprendre le système universitaire, à postuler pour un contrat de recherche, et j'en passe!), en plus des discussions personnelles enrichissantes et intimes. Telle une grande sœur modèle, tu es une présence inspirante et rassurante dans ma vie.

À **Roxanne Marcotte**, pour votre soutien et vos encouragements indéfectibles depuis les premiers brouillons de ce projet, pour vos conseils avisés sur le fonctionnement du système universitaire (votre soutien dans mes demandes de bourses aussi!), et par-dessus tout, merci pour l'opportunité de travail exceptionnel que vous m'avez offerte en tant qu'assistante de recherche et co-coordonnatrice au sein de votre équipe de recherche. Grâce à la confiance que vous m'avez témoignée dès le départ, j'ai eu l'occasion de développer des compétences professionnelles des plus pertinentes. Toute cette expérience a incontestablement contribué au développement de ma confiance en moi et de mes capacités en recherche.

Un remerciement particulier à mon amie **Julie G**; pour nos discussions sincères et pleines d'empathie; pour ton soutien et ta présence soutenue durant tout ce périple (qui n'en finissait plus de finir!!), te côtoyer me fait un bien énorme. Merci ma chère **Sophy** chérie, pour ton soutien inconditionnel et tout l'aide que tu m'as apporté (linguistique, technique et émotionnel). Merci à **Charlou, Annick** et **Cléa** pour vos commentaires et corrections suite à votre relecture de certaines parties; merci également à **Hind** pour ton apport technique à mes démarches, de même pour les bons moments, les soupers et les bons cafés passés avec vous tou.te.s (incluant **Marie-Chantale** et **Camille**); votre présence est si précieuse dans ma vie. P'tit coucou à mes complices « longue distance » **Caro** et **Jenny** depuis près d'une décennie — je vous aime tant!

Remerciement aux personnes du département de sociologie de l'UQAM qui m'ont aidé directement à façonner les différentes versions de mon projet de recherche : **Shirley Roy** (merci de ta patience!) et **Elsa Galerand** (merci pour tes commentaires au dépôt du projet). Merci, **Fernard**, pour le coup de pouce dont j'avais besoin pour prendre ma lancée! Merci aux **militantes féministes antiracistes** et aux **collègues universitaires** (dont certain-es **professeur·es**) pour avoir alimenté mes réflexions et m'avoir encouragée.

Mentions particulières à **Bochra** et **Élisabeth G** : Merci de me faire bénéficier de la sagesse issue de vos expériences et de vos propres cheminements de militantes et de chercheuses. Vos propos m'apaisent et votre présence, certes ponctuelle, mais toujours aux bons moments dans ma vie, me remplit d'énergies positives.

Merci aussi à **Caroline Jacquet** pour ta confiance et du partage de tes analyses « en primeur », elles furent si pertinentes et stimulantes pour mon projet; au plaisir de collaborer et de pousser les discussions encore plus loin!

Un merci ÉNORME à mes deux évaluatrices, **Geneviève Pagé** et **Micheline Milot** d'avoir relu attentivement et de manière approfondie cet interminable mémoire (hahaha!). Merci pour votre intérêt, vos commentaires, vos critiques constructives et vos suggestions. Ce fut super apprécié !

Enfin, et non les moindres, merci énormément aux soutiens financiers majeurs du **Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH)**, de la **Fondation J.A. DeSève** (via la Fondation UQAM), de la **Faculté des sciences humaines** de l'UQAM & de l'**Institut de recherches et d'études féministes (IREF)** tout au long de ma maîtrise. Merci d'avoir cru en moi et mon projet de recherche, je me sens très privilégiée. Cette aide financière a incontestablement aidé à mon bien-être mental (ne serait-ce qu'en enlevant une grande source de stress), notamment en me permettant d'avoir un milieu de travail ergonomique et sain, ainsi que la chance de me consacrer à temps plein à ce projet passionnant. À cet effet, je tiens également à remercier **Maria Nengeh Mensah** de m'avoir soutenue dans mes demandes de bourses et **Guillaume Beaulac** pour ses révisions et conseils dans ce processus.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
TABLE DES MATIÈRES	vi
LISTE DES TABLEAUX	x
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	xi
RÉSUMÉ	xii
INTRODUCTION	1
Interlude réflexif de la chercheure	4
CHAPITRE I	
PROBLÉMATISATION	8
1.1 La surmédiation des débats sur la place de la religion dans l'espace public.....	9
1.2 Un rituel nationaliste de gouvernementalité blanche.....	12
1.3 Le marquage des « différences religieuses ».....	15
1.4 Épistémologies et luttes féministes en contexte minoritaire	21
1.4.1 Le stigmatisme et les stratégies identitaires	26
1.5 Les rapports de pouvoirs dans la sphère médiatique	29
1.5.1 Les tensions intraminoritaires	32
1.6 Questions de recherche, objectifs et pertinence sociologique	34
CHAPITRE II	
CADRE D'INTERPRÉTATION.....	39
2.1 Approches antiracistes et féminismes postcoloniaux	39
2.2 Études de la blanchité	41
2.2.1 Théorisation de Ghassan Hage issue de « <i>White nation</i> » (1998) ...	44
2.2.1.1 La structure affective des imaginaires nationaux	45

2.2.1.2 Les modalités d'attachements nationaux	46
2.2.1.2.1 Un capital passif	47
2.2.1.2.2 Un capital actif	47
2.2.1.3 La culture de l'inquiétude.....	48
2.2.1.4 Le capital symbolique.....	50
2.2.1.5 Les pratiques nationalistes	51
CHAPITRE III	
DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE.....	54
3.1 Méthode de recherche et univers d'analyse.....	54
3.1.1 Définir la population à l'étude	55
3.2 Constitution de l'échantillon	57
3.2.1 Déroulement du recrutement des participantes	58
3.3 Réalisation des entretiens	62
3.3.1 La grille de questions	63
3.4 Présentations des 12 répondantes	64
3.5 Quatre idéaux types	71
3.5.1 Les féministes de type « laïciste anti-islamiste ».....	72
3.5.2 Les féministes de type « nationaliste laïque républicaine ».....	74
3.5.3. Les féministes de type « pluraliste interculturel »	76
3.5.4. Les féministes de type « pluraliste radicale »	77
CHAPITRE IV	
ANALYSES ET DISCUSSIONS DES RÉSULTATS	
PREMIÈRE PARTIE	
IMAGINAIRES MIGRATOIRES : Espérances et désillusions	79
1.1 L'insertion en emploi	80
1.2 L'intégralité des « valeurs québécoises »	82

DEUXIÈME PARTIE	
APPARTENANCE ET STIGMATE	87
2.1 Désir de Blanchiment.....	96
2.2 Les patrouilleuses des frontières : l'arbitraire de l'origine nationale.....	100
2.2.1 Les droits sur la nation	103
TROISIÈME PARTIE	
BLANCHITÉ ET « QUÉBÉCOISIE ».....	107
3.1 Discours d'un « passé commun »	109
3.1.1 Héritage colonial français.....	110
3.2 Mythe historique de la Révolution tranquille.....	112
3.2.1 La rhétorique du « retour à la nation-de-jadis ».....	116
3.3 Questions de racisme.....	118
3.3.1 Sentiment du « Déclin blanc ».....	120
QUATRIÈME PARTIE	
RAPPORT AU(X) PATRIARCAT(S) ET À L'ETHNICITÉ.....	130
4.1 Survol des perceptions de la présence du sexisme au Québec.....	130
4.2 L'ethnisation du sexisme.....	132
CINQUIÈME PARTIE	
RAPPORT À L'ISLAM[isme](s) EN TANT QUE FÉMINISTE DE CULTURES MUSULMANES	142
5.1 Le rapport à la religion musulmane.....	142
5.2 Le rapport à la conciliation « féminisme et islam ».....	145
5.3 Le rapport à l'islamisme.....	153
5.3.1 La question des pressions communautaires et sociales.....	155
5.3.1.1 Pressions d'enlever le foulard	160
5.3.2 L'effet « déclencheur » de la visibilité du foulard	161

SIXIÈME PARTIE	
ESPACES NATIONAUX ET VOLONTÉ NATIONAL[ist]E.....	165
6.1 La lutte « anti-islamiste » : les résistantes laïcistes et leur rébellion antivoile.....	166
6.1.1 La gestion du rapport aux médias	170
6.2 L'idée d'« être chez soi ».....	176
6.2.1 Le rapport à la présence des pratiques de voilement au Québec.....	181
6.2.1.1 L'« esthétisation » des pratiques de voilement	188
6.3 Le rapport à l'autodétermination des femmes.....	191
6.3.1 La question du libre choix.....	195
6.3.2 Un contexte de « backlash » : la confiscation de la parole?.....	198
6.4 Les limites de la tolérance et le recours à la coercition.....	205
6.4.1 De l'ambivalence d'interdire le port du hijab.....	212
6.4.2 L'exception « raisonnable » d'interdire les voiles faciaux.....	214
CONCLUSION.....	222
APPENDICE 1	
Schéma d'entretien.....	230
BIBLIOGRAPHIE.....	235

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1	<i>Structure affective de l'imaginaire national selon G. Hage</i>	Page 45
Tableau 3.1	<i>Tableau des répondantes ayant <u>appuyé</u> le projet de loi n° 60 en 2013-2014 selon des variables sociodémographiques</i>	Page 62
Tableau 3.2	<i>Tableau des répondantes ayant <u>rejeté</u> le projet de loi n° 60 en 2013-2014 selon des variables sociodémographiques</i>	Pages 62
Tableau 6.1	<i>Seuil de tolérance de la visibilité des signes religieux visibles via les mesures coercitives applicables dans l'espace public pour chaque idéal type de féministes</i>	Page 207

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

AR	Accommodement(s) raisonnable(s)
ARMR	Accommodement(s) raisonnable(s) pour motif religieux
CBT	<i>Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles</i> ou 'Commission Bouchard-Taylor' (2008)
PL60	Projet de loi n° 60 (2013) : <i>Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement</i> ou « Charte des valeurs québécoises »
PdeV	Pratique(s) de voilement
PQ	Parti québécois
SRV	Symboles religieux visibles

RÉSUMÉ

La question de la laïcité soulève de vives tensions au sein de la société. La proposition gouvernementale du projet de loi n° 60 sur la « *Charte des valeurs québécoises* » (2013) en est un des exemples révélateurs. Dans le cadre de ces débats, des arguments féministes ont été fortement mobilisés, tant pour appuyer que pour rejeter l'adoption de certaines mesures politiques. Ces polémiques ont rapidement ciblé un aspect du débat : le hijab porté par certaines femmes musulmanes, ce qui a eu pour effet de mettre les rapports ethnoreligieux à l'avant-scène des débats médiatiques et de relancer celui des questions féministes autour de l'émancipation des femmes, le hijab étant sujet à des interprétations fort différentes dans ce contexte.

Dans le cadre de cette recherche, nous nous sommes intéressées aux prises de position politiques des féministes immigrantes de cultures musulmanes médiatisées au Québec, et ce, dans le cadre des débats sur la place de la religion dans l'espace public. Quelle est la nature de l'opposition entre ces femmes racisées et médiatisées? Quels éléments de contexte justifient et éclairent leur argumentaire en contexte québécois? Quel rapport à la nation la conception de la laïcité qu'entretiennent ces femmes engagées dans l'espace public révèle-t-il? Dans une perspective théorique puisant dans les études sur la blancheur (« *whiteness studies* ») et les féminismes postcoloniaux, nos analyses prennent pour objet les discours (*argumentaires et témoignages personnels*) et les représentations (sur la laïcité, l'égalité des sexes, l'islam, le racisme, etc.) de ces féministes racisées, en accordant une importance aux structures et aux facteurs sociaux qui les influencent (*trajectoires et positionnements sociaux*), et ce, afin de rendre plus sociologiquement intelligible les prises de position individuelles de ces féministes dans les débats publics.

Nous avons dégagé 4 types d'idéaux types de féministes de cultures musulmanes présentes dans l'espace public et médiatique au Québec: le type « *laïciste anti-islamiste* », le type « *nationaliste laïque républicaine* », le type « *pluraliste interculturel* » et le type « *pluraliste radicale* ». Cette typologie a permis de mettre en relief certaines prédominances idéologiques ainsi que certaines postures nationalistes (au sens où l'entend Ghassan Hage) sous-tendant leur perception du traitement que l'État devrait réserver aux particularismes religieux (islamiques en particulier) dans l'espace public.

Mots-clés : musulmanes, féminisme, laïcité, voile islamique, médias.

INTRODUCTION

La question de la laïcité en contexte pluri religieux et de la gestion du « *vivre ensemble* », pour reprendre les termes du discours gouvernemental, soulève de vives tensions au sein de la société québécoise. Nous en sommes témoins de plus en plus souvent depuis une vingtaine d'années. Des périodes marquantes telles que la « crise » des accommodements raisonnables [AR] (2006-2008) ou plus récemment encore, lors de la proposition gouvernementale du projet de loi n° 60¹ [PL60] sur la « Charte des valeurs québécoises » (2013), se sont avérées particulièrement révélatrices à cet égard. Ces polémiques répétées ont eu pour effet, au Québec comme ailleurs, de mettre les rapports ethno-religieux à l'avant-scène des débats médiatiques.

Certes, l'idée d'« aménager » la laïcité et d'« encadrer » le pluralisme religieux au Québec ne date pas d'hier (*Milot, 2002; id, 2009; Helly, 2010; Legault, 2011, 19-20*). À titre indicatif, nous reprenons la définition du concept de « laïcité » élaborée par la sociologue Micheline Milot — tout en ayant conscience que ce concept est polysémique — c'est-à-dire que

[I]a laïcité peut être conçue comme un aménagement (jamais définitif) du politique en vertu duquel la liberté de religion et la liberté de conscience se trouvent, conformément à une volonté d'égalité pour tous, garanties par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société (*Milot, 2002, 34*).

Ainsi, différentes modalités d'aménagements de la laïcité furent proposées par différents partis politiques au fil du temps (*Gingras, 2017, 11-16; Jacquet, 2016; Larouche, 2012, 128-135*). Pensons entre autres aux débats et aux inquiétudes soulevées lors de l'affaire des « tribunaux de la Charia » (*Milot, 2009; Razack, 2007*);

¹ Le PL60 fut présenté à l'automne 2013 par le Parti québécois qui était au pouvoir. Son titre intégral et officiel, tel que déposé le 7 novembre 2013 à l'Assemblée nationale du Québec, nous informe plus précisément sur ses objectifs : « *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement* ».

ou encore, au dépôt en 2008 du projet de loi 63² qui visait à prioriser l'égalité des sexes sur les autres droits fondamentaux au Québec; ou le projet de loi no 62³, adopté en octobre 2017, qui vise à favoriser la neutralité religieuse et à encadrer les demandes d'accommodements religieux (*Gingras, 2017, 15-16*), pour ne s'en tenir qu'à ces exemples-là. Ceci étant dit, ces polémiques sur la place de la religion dans la sphère publique et l'intégration des nouveaux et nouvelles arrivant·e·s au Québec en viennent presque toutes à se focaliser sur *une* question en particulier : les pratiques de voilement [PdeV] de certaines femmes de confession musulmane.

En effet, les PL60 et PL62, ainsi que les débats enflammés qui les ont entourés, n'ont rien d'un événement exceptionnel dans le paysage québécois, malgré la rare intensité de l'escalade de tensions ethniques et la rapidité fulgurante à laquelle se sont propagés dans l'espace public et médiatique certains propos anti-musulman·e·s et ethnocentrés lors de cette période (voir certains témoignages dans *Haince et al, 2014; Livernois & Rivard, 2014; Ibnouzahir, 2015*). De surcroît, des arguments féministes sont fortement mobilisés, tant pour appuyer que pour rejeter l'adoption de certaines mesures politiques destinées à encadrer le port de signes religieux dans l'espace public. L'implication des médias de masse et l'espace occupé dans les débats publics par la question du port du voile ont donné une impulsion nouvelle aux enjeux féministes autour de l'émancipation des femmes – le *hijab* étant sujet à des interprétations fort différentes dans ce contexte (voir notamment *Khan, 1995; Bilge, 2006, Id, 2008, Id, 2010b; Quérim, 2008; Torres, 2009; Brisson, 2011; Leroux, 2011; Lauzon, 2011; Larouche, 2012; Descarries, 2013; Haince et al, 2014; Ibnouzahir, 2014*).

² « Loi modifiant la *Charte de Droits et Libertés de la personne* ».

³ « Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes ».

Ces polémiques autour de la place des signes (ethno)religieux visibles [SRV] et des femmes musulmanes qui portent le foulard en contexte minoritaire participent d'une tendance médiatique marquée à travers les pays du Nord global⁴, surtout depuis les événements du 11 septembre 2001⁵. La France, notamment, compte nombre de recherches de sociologues (*Gaspard & Khosrokhavar, 1995; Roux et al, 2006; Geisser, 2003 et 2007; Delphy, 2008; Hajjat & Mohammed, 2013*), de politologues (*Lorcerie, 2005; Id, 2008; Laborde, 2008a*), de philosophes (*Tevanian, 2005; 2012; 2013; 2016*) et d'historien-ne-s (*Deltombe, 2005*) qui ont posé un regard critique sur les débats publics et médiatiques qui ont cours depuis plus de vingt ans sur la place de l'islam en contexte minoritaire et les PdeV de femmes musulmanes dans différentes sphères publiques. Ces analyses émanant du contexte français sont d'autant plus pertinentes compte tenu de l'influence considérable qu'ont ces débats d'outre-mer sur le Québec (*Milot, 2008*).

Dans le cadre de ce mémoire de maîtrise, nous nous intéressons donc aux prises de position féministe en contexte québécois dans le cadre des débats sur la place de la religion dans l'espace public. Plus particulièrement, nous nous sommes tournées vers l'analyse des discours, des représentations et des positionnements sociaux de femmes immigrantes de cultures musulmanes qui furent particulièrement médiatisées ou sollicitées dans le cadre de ces polémiques. Afin d'ancrer notre approche dans un contexte concret et précis, nous avons donc construit notre problématique en gardant en tête ce qui fut les plus récents événements lors de l'ébauche de ce projet de

⁴ Théorisation utilisée ici au sens politique, et non géographique. Il existe évidemment plusieurs manières de désigner les rapports de pouvoir post/néo-coloniaux à l'échelle internationale. Celles-ci demeurent généralement dichotomiques. Il nous apparaît que la catégorisation Nord global/Sud global s'avère la plus appropriée présentement pour traduire cette représentation politique des rapports internationaux (*Mohanty, 2002*).

⁵ De par notre recherche, nous-mêmes participons dans une certaine mesure à ce mouvement de problématisation des pratiques ethno-religieuses minoritaires qui sur-visibilise les communautés musulmanes, tout en les réduisant constamment aux mêmes enjeux (*Brisson, 2011; Jacquet, 2016*).

recherche, c'est-à-dire les débats publics et médiatiques qui eurent lieu suite au dépôt du PL60 présenté par le Parti québécois [PQ] à l'automne 2013 (et qui se poursuivirent jusqu'aux élections provinciales de mai 2014) au Québec. Ceci dit, ce choix demeure profondément enraciné dans un contexte sociopolitique plus large qui a des répercussions se manifestant jusqu'à aujourd'hui et auxquelles nous devons immanquablement porter une attention particulière.

Mais d'abord, dans un souci de transparence, il importe que soient affichées certaines des positions politiques de l'auteure de cette recherche, celle-ci ne pouvant se soustraire à son propre point de vue situé.

Interlude réflexif de la chercheure

Dans le cadre de cette étude que j'ai produite entre 2014 et 2016 (mais qui fut publiée seulement en 2018), j'ai choisi de m'intéresser aux tensions intraminoritaires sur un sujet fort d'actualité. À cheval entre les enjeux féministes et antiracistes, les débats qui ont suivi la présentation du projet sur la *Charte des valeurs québécoises* à l'automne 2013 m'ont particulièrement interpellée de par les passions identitaires qu'ils soulevaient et les divisions qu'ils semblaient exacerber au Québec entre les militantes féministes. Je trouvais, cela dit, qu'on donnait bien peu la parole aux principales concernées dans l'espace public et médiatique lorsqu'on évoquait les pratiques de voilement des musulmanes.

Guidée par les théories du *positionnement situé* (ou *du point de vue*; « *standpoint theory* »), j'ai pris conscience de l'importance de s'adresser directement aux gens concernées lors de la (co-)construction des savoirs (*Harding, 1987; Collins, 1991*). Ce courant de pensée féministe et matérialiste prend en considération l'expérience concrète des agent-es sociales, en partant du postulat que ces dernières ont une certaine position épistémique privilégiée pour mettre au jour les rapports de subordination qu'elles

subissent au quotidien. Or, les débats sur le PL60 montrèrent rapidement, dans les médias, les tensions intraminoritaires entre féministes de culture musulmane, voilées et non-voilées. Certaines féministes racisées semblaient avoir intériorisé un certain "paradigme dominant" à travers lequel les Franco-Québécois·es construisent et se représentent l'altérité de l'identité musulmane. En tant que féministe blanche antiraciste, j'ai été saisi par le fait que certaines de ces femmes ont adopté une position tout à fait en phase avec le discours fémo-nationaliste⁶ blanc que je cherche notamment à déconstruire théoriquement et auquel je m'oppose politiquement. Les rapports de pouvoirs au sein même des femmes de cultures musulmanes m'ont amené à vouloir mieux comprendre l'hétérogénéité de leur parcours de vie et les éléments ayant contribué à former leurs subjectivités.

Ainsi, à travers ma recherche, je ne prétends pas pouvoir, ni même vouloir, neutraliser complètement mes partis pris théoriques et politiques de féministe anti-raciste critique. Nous ne pouvons assez insister sur l'importance de réfléchir aux positions d'énonciation de chacun·e. Tout savoir est « médié » et détient un caractère situé dans l'espace et selon l'époque, de la même manière qu'aucun discours n'est apolitique (*Smith, 1987, 94; Collins, 1991, 234; Ollivier et Tremblay, 2000, 73; Mohanty, 1984, 334*). En ce sens, les positions politiques et théoriques de tout·e chercheur·e sont difficilement dissociables. De plus, notre recherche se base en grande partie sur les récits biographiques des femmes. Une telle approche méthodologique comporte certains risques, qui sont propres par ailleurs à toute recherche qualitative par entretien. Ainsi, nous nous sommes fiées aux interprétations des événements que nos participantes nous ont rapportés. Quoi qu'il en soit, la signification que les répondantes

⁶ Le fémo-nationalisme consiste, succinctement, à "mesurer" le sexisme en hiérarchisant les pays; autrement dit, de faire du statut des femmes l'indicateur permettant de juger et de hiérarchiser les Nations dans le monde, sans resituer ces dernières dans leur contexte historique, politique, social, culturel et économique chaque États (*Gharaibeh, 2013*).

ont attribuée à ces événements (plus que les événements eux-mêmes) est ce qui importe le plus dans ce contexte-ci.

Néanmoins, j'ai tenté de recueillir et restituer le plus honnêtement possible les raisonnements, les récits et les arguments des femmes qui ont accepté de me rencontrer, quel que soit le degré de convergence de leurs positions avec les miennes. Lors des entrevues, je me suis gardé de leur exprimer mes propres positions et points de vue afin d'éviter d'influencer les leurs. Je ne cacherai pas le fait que la conciliation fut difficile entre *ce qu'elles souhaitaient* mettre de l'avant et *ce que j'ai aperçu* dans leurs témoignages en tant que chercheure⁷. Ma posture m'incitait plutôt à comprendre comment et pourquoi leur positionnement dans le champ de la nation pouvait expliquer les stratégies discursives, politiques et identitaires des unes et des autres.

D'ailleurs, lors du recrutement, de par ma propre position de femme blanche athée, de culture catholique, universitaire et issue du groupe majoritaire, certaines femmes ont refusé de participer à mon étude par principe, en raison notamment de cette position épistémique — une réticence que nous sommes en mesure de comprendre. Toutefois, c'est cette même position épistémique de « non-musulmane » « blanche » qui nous a permis de rencontrer, d'autre part, plusieurs femmes de cultures musulmanes ayant appuyé le PL60, qui ne se seraient probablement pas ouvertes aussi facilement à l'intervieweuse si celle-ci avait été d'origine arabe, nord-africaine ou musulmane. Notre position sociale de majoritaire blanche a suscité certaines réactions intéressantes

⁷ Ce fut d'ailleurs particulièrement anxiogène pour moi d'avoir une telle responsabilité sur les épaules. J'aurais souhaité au début ne déplaire à personne, mais leurs attentes s'accumulèrent assez rapidement au fil des entretiens, si bien que j'ai dû me décharger de cette pression à laquelle j'avais consentie et me rendre à l'évidence que je ne devais pas, en tant que chercheure, jouer un rôle de porte-parole pour mes participantes. Il est clair que la majorité des répondantes n'envisagent pas de la même façon que moi ces débats médiatiques et publics et, par conséquent, la mise en lumière de certains aspects de ceux-ci auraient été tout autre, à l'image de leurs subjectivités, si elles avaient eu la possibilité d'intervenir dans le processus d'analyse de cette recherche. J'ai tenté néanmoins de rendre justice à leurs propos.

de « similarisation » chez certaines répondantes. Nous aborderons entre autre ce phénomène succinctement dans les analyses exposées dans le chapitre IV.

CHAPITRE I PROBLÉMATISATION

Dans le cadre de ce projet de mémoire, nous nous intéressons en contexte québécois aux discours et aux représentations, et plus particulièrement, aux positionnements sociaux des femmes immigrantes de cultures musulmanes sur ces questions, étant donné qu'elles furent particulièrement ciblées, mobilisées et sollicitées au sein des débats féministes. Nous souhaitons nous tourner vers celles ayant pris publiquement et ouvertement position à partir d'une posture féministe sur la place de la religion dans l'espace public québécois; autrement dit, des féministes engagées dans les débats publics. D'un point de vue sociologique, le fait que plusieurs féministes se soient explicitement opposées entre elles dans ces débats — d'autant plus entre femmes de cultures musulmanes — reflète la complexité de leurs argumentaires et l'influence de leur positionnement situé [« *standpoint* »] au sein des rapports sociaux majoritaires/minoritaires et intraminoritaire.

Une part de ce projet de recherche s'intéresse à la mobilisation identitaire, dans des situations où cette mobilisation est précisément organisée *en réaction* à la condition minoritaire et au *marquage* que le groupe majoritaire leur assigne dans la construction des débats publics (Goffman, 1963; Guillaumin, 1972; *id.*, 1992; Lauzon, 2011; Brisson, 2011; Thériault & Bilge, 2010). Nous souhaitons donc développer une réflexion sur les effets de la position d'« *insider* »⁸ dans les débats publics et sur la prise de position politique de ces agentes concernant leurs rapports entre genre, religion et laïcité.

⁸ Être « *insider* » signifie faire partie, ou se faire reconnaître comme faisant partie, d'une communauté concernée ou ciblée; par opposition à la position d'« *outsider* » qui se réfère à des individus *extérieurs* à la communauté en question (Morris et Muzychka, 2002, 60-61).

1.1 La surmédiation des débats sur la place de la religion dans l'espace public

Plusieurs chercheur·e·s attestent au Québec que ces débats surviennent de manière cyclique dans la sphère publique, portés par des intérêts généralement politiques et voire particulièrement électoralistes (*Bilge, 2012, 312; Maynard & Le-Phat Ho dans Jacquet, 2016, 33; Potvin, 2008, 246*). Comme l'affirme Manaï dans un essai paru peu de temps après le dépôt du PL60 : « *[L]es débats qui instrumentalisent l'altérité forment une continuité et ne peuvent pas être pris isolément. De la saga des "accommodements" à la Charte, il y a des similitudes importantes* » (*Manaï, 2014, 90*). Certain·e·s politicien·ne·s et partis politiques ont tôt fait de saisir l'opportunité d'accroître leur visibilité en reprenant ces mêmes débats au fil des années et en nourrissant les médias de leurs points de vue — de surcroît, pas toujours fondés sur des faits empiriques (*Potvin, 2008, 251-256*). Plusieurs projets de loi ont été mis de l'avant suite à des histoires souvent « montées en épingle » par les médias de masse québécois (*id, 246*).

Pour prendre l'exemple de la « crise » des AR de 2006-2008 — qui fut des plus analysées par les chercheur·e·s —, la sociologue Maryse Potvin constate que ces questions furent, la plupart du temps, impulsées par « l'activisme médiatique » (*id, 246*). Elle constate dans ses recherches que

certains médias ont procédé à la mise en récit d'un « problème » de société [...] [reposant] sur une vision souvent impressionniste ou fausse des réalités relatives à la diversité, à l'immigration, à l'intégration et à la gestion des « accommodements raisonnables ». [...] [P]lusieurs faits divers se sont révélés de véritables constructions imaginaires de problèmes et de conflits par les médias (*id, 245 et 248*).

Dans ces conditions, le terme « opinion publique » pourrait s'avérer une catégorie biaisée et peu rigoureuse en raison, notamment, de l'omission flagrante de certains faits par les médias, du prisme déformant à travers lequel les faits présentés sont filtrés et de

l'absence fréquente de discours alternatifs sur ces sujets (*Lauzon, 2011, 108*). Plusieurs études ont corroboré la tendance chez les médias de masse, au Québec comme ailleurs, à diffuser des représentations négatives et inexactes des minorités ethnoculturelles (*van Dijk dans Potvin, 2008, 43; Leroux, 2011; Waddel, 2008, 29*). Potvin rappelle, en se basant sur les écrits du linguiste néerlandais Teun A. van Dijk, que

[L]es médias disposent [...] d'un pouvoir symbolique déterminant, à titre de source principale d'information (et de source d'autorité), sur les perceptions des élites et des citoyens ordinaires, qui se réfèrent aux médias pour construire leur opinion sur les minorités (*Potvin, 2008, 46*).

À cet égard, la convergence médiatique existante au Québec, dont l'entreprise privée de communication de masse Québecor Média, contribue à imprimer une certaine communauté de sens aux cadres d'interprétation mobilisés dans les médias. Tel que l'expose le sociologue Rachad Antonius, la surconcentration médiatique contribue à orienter, voire à déterminer, les enjeux principaux des débats publics (*Antonius, 2008, 26*). Dans cet ordre d'idées, il va de soi que nous appréhendons « *les médias de masse comme des lieux de pouvoir où se reproduisent les inégalités* » (*Quérin, 2008, 47*), notamment lors de la tentative de prise de parole d'acteurs-trices social·e·s marginalisé·e·s.

Ceci étant dit, ces « crises sociales » sont bien plus que des « crises des perceptions » causées par « l'emballement » des médias tel que l'a avancé le rapport de la Commission Bouchard-Taylor [CBT] (*CBT, 2008, 18*). À cet égard, la sociologue Sirma Bilge recadre ces débats sur la laïcité et la « gestion interculturelle » en les situant plutôt en termes de gouvernementalité⁹, d'appartenance nationale, et de

⁹ Bilge a construit son cadre analytique autour de la gouvernementalité, un concept qu'elle emprunte à la perspective foucauldienne. On la décrit comme la structure des champs d'actions possibles pour les individu·e·s (*2013, 163*); autrement dit, comment le pouvoir contribue à façonner les sujets et leur identité "apolitique" *a priori*. La pertinence de ce concept dans le contexte des AR renvoie précisément au fait que ces débats portaient sur *comment* exercer cette gouvernementalité (*id, 166*). À

pratiques nationalistes d'exclusion de certain·e·s de ses membres (*Bilge, 2013, 176*), comme l'a fait avant elle l'anthropologue Ghassan Hage dans le contexte australien (*Hage, 1998; 2000*). Ainsi, plutôt que de présenter ces enjeux comme étant à propos des limites « raisonnables » à tracer et à définir quant aux pratiques ethnoreligieuses dans l'espace public — et ainsi, déterminer dans quelle mesure on devrait accommoder les pratiques minoritaires —, ces auteur·e·s appréhendent ces rapports sociaux à travers le prisme des questions de rapports de pouvoir racialisant et d'une certaine promotion de la blancheur¹⁰. L'intégration à la communauté nationale et politique devient, dans ce contexte, plus facile pour les « Autres » *non religieux* ou, du moins, n'affichant pas leur religion dans l'espace public, à la société civile nationale et politique. Ces « Autres non religieux » sont ainsi *blanchis* alors que les Autres sont stigmatisés et refoulés en marge de l'espace symbolique de la nation (*Bilge, 2013, 167*).

Pour prendre un exemple bien connu des recherches en sciences sociales, la « crise » des AR est probablement le moment où les manifestations d'une *gouvernementalité blanche* des Franco-Québécois·es furent les plus décortiquées (évidemment pas toujours en ces termes), notamment du fait que cette période fut particulièrement intense et de longue durée en termes de polémique nationale, de violences symboliques et de par ses répercussions durables sur les partis politiques (*Bilge, 2013*). Marquant un tournant dans les rapports ethnico-nationaux au Québec, cette « crise » donna le coup d'envoi à une quasi-institutionnalisation des débats sur l'immigration au Québec

cet égard, Bilge soutient que la manière dont on a géré le tout est façonnée par des rapports de pouvoir racisés, marqués par les privilèges de la majorité blanche (*id*). La sociologue parle donc de *gouvernementalité racisée*.

¹⁰ Tel qu'il sera détaillé dans le cadre d'interprétation, la *blanchité* est un positionnement social en situation de domination au sein des rapports sociaux, et ne se rattache pas nécessairement à une couleur de peau (blanche). La blancheur renvoie « à un construit social aux modalités dynamiques par lesquelles, en certains contextes sociohistoriques, certains individus ou groupes peuvent être assignés (selon un processus d'allo-identification) ou adhérer (selon un processus d'auto-identification) à une "identité blanche" socialement gratifiante » (*Cervulle, 2013, 49*).

(*Bilge, 2012, 312; Hage, 1998, 241*) qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui, particulièrement réitérée lors des plus récents débats au sujet du PL60. Ainsi, près d'une décennie s'est écoulée, donnant l'occasion aux chercheur·e·s de produire nombre d'analyses sur ces événements entre 2006 et 2008 (*voir entre autres CDPDJ, 2006; id, 2007 et 2008; Geadah, 2007; Juteau, 2008; Guilbault, 2008; Quérin, 2008; Potvin, 2008; Laborde, 2008b; Côté-Boucher & Hadj-Moussa, 2008; Torres, 2009; Bouzidi, 2009; Leroux, 2011; Steben-Chabot, 2012*). Nous estimons que certaines des conclusions qui en sont ressorties peuvent apporter un certain éclairage tout aussi approprié aux derniers débats sur le PL60. Nous sommes d'avis, dans le sillage des analyses de Bilge (*2010; 2010b; 2012; 2013*) et Hage (*1998; 2000*), que ces périodes de 'crises sociales' s'inscrivent dans une surmédiatisation rituelle de débats nationalistes sur l'immigration et la place des religions minoritaires dans l'espace public.

1.2 Un rituel nationaliste de gouvernementalité blanche

L'appartenance religieuse, sous l'impulsion de certaines représentations de la laïcité, est devenue une nouvelle marque sociale pour distinguer les frontières nationales entre le « nous » québécois·e et le « non-nous » étrangè·e sur un même territoire national (*Jacquet, 2016; Quérin, 2008; Lauzon, 2011; Bilge, 2010b*). En ce sens, le sentiment national de la majorité blanche est abordé par Hage et Bilge comme relevant d'une recherche de contrôle sur la « destinée » de la nation (*Bilge, 2012, 312; Hage, 1998, 241*). En contexte québécois, il nous apparaît que le projet de « *Charte des valeurs québécoises* » de 2013 fut un moyen parmi d'autres — comme le fut été l'épisode de la « crise » des AR quelques années plus tôt — de se rapprocher d'un imaginaire fantasmé

d'une nation « blanche »¹¹ au Québec. D'ailleurs, Hage a observé que les majorités « blanches » des sociétés du Nord-global assument généralement dans l'espace national une certaine position privilégiée qu'elles considèrent comme légitime de par leur poids démographique et leur ancienneté territoriale¹². Ce sentiment de former le sujet légitime de la nation amène les majorités à « administrer » la nation et ses frontières ethnico-nationales — ce qui a été également observé au Québec par Bilge (2010; 2012; 2013). Certains passages de Hage sont éloquentes à cet égard :

[...] rather than being perceived as a meaningful tool for the formulation of policy, the immigration polls and debates should be seen, in a more anthropological spirit, as rituals of White empowerment [...] Immigration debates and polls are the democratisation of the national manager's position [...] an invitation to judge those who have already immigrated, as well as those who are about to immigrate (Hage, 1998, 241-242).

La *blanchité* normalise et rend légitime une certaine fermeture sociale (Quérin, *op.cit.*). Le Québec a un rapport d'autant plus complexe avec sa propre « blanchité » de par son histoire politique concernant la colonisation française, suivie par la conquête britannique (Waddell, 2008, 32; Pagé, 2015). En ce sens, les débats sur l'immigration, la laïcité et la place de la religion dans l'espace public servent surtout à la réaffirmation des aspirations nationales de la majorité blanche. Autrement dit, ces débats servent bien davantage au renforcement de la « gouvernementalité racisée » au Québec qu'à la réalisation d'une cohabitation harmonieuse pluri religieuse et laïque (Bilge, 2013). Au demeurant, la fréquence de ces débats est révélatrice de l'inefficacité de ceux-ci à provoquer des changements positifs en la matière (Hage, 1998, 244). La position de

¹¹ Nous entendons par "Nation blanche" une société habitée, aménagée et structurée *en faveur* des intérêts des personnes blanches en tant que groupe social (autrement dit, les personnes non-racisées).

¹² Faisant généralement fi des Premières Nations au Canada et au Québec.

domination adoptée par la majorité franco-québécoise semble aller sans remise en question, tel que le fait remarquer Bilge (2013, 166) :

Whether they rejected or supported accommodation, they [*Franco-Québécois-es de la majorité*] never questioned their right to exercise power over others, to judge their assumed way of life and practices. The whole process confirmed the status of French-Canadian Québécois as the sovereign subjects entitled to govern others, who were turned into objects, targets of governmentality. Symbolically and whenever possible concretely, these others, forever foreign, were cast outside the nation's boundaries.

Qui plus est, la propension du groupe majoritaire dominant, c'est-à-dire les Québécois blancs¹³ francophones d'ethnicité canadienne-française et de traditions catholiques, à monopoliser l'espace public sur ces questions visant certaines minorités ethnoreligieuses (et spécialement les femmes musulmanes) est révélatrice en ce sens. Ainsi, du fait de leur position sociale privilégiée, les acteur-trices social·e-s de la majorité remettent rarement en question leur position assumée de décideur-euses de la conduite de l'Autre sur le territoire de 'leur' nation (*Bilge, op.cit.*).

Dans le sillage des analyses hagiennes, nous appréhendons donc le Québec en tant qu'espace national approprié par les majoritaires et où les aspirations de gouvernance de ces derniers sont performées notamment à travers les débats médiatisés sur la laïcité et la gestion de la place de la religion (en l'occurrence l'islam) dans l'espace public. Sous ce rapport, le PL60 est une incarnation concrète d'une partie de ce processus rituel de promotion de la blancheur et ne sert dans le cadre de notre recherche que de *prétexte* pour aborder les tensions inter- et intracommunautaires au regard des luttes féministes.

¹³ Non-féminisés intentionnellement.

1.3 Le marquage des 'différences religieuses'

À travers des questions à l'apparence neutre, telles que les « balises » entourant les pratiques religieuses et la neutralité des employés de l'État, se manifeste la reconfiguration des frontières ethnico-nationales au Québec (Bilge, 2013, 166). La chercheuse Joëlle Quérin constate, au terme de ses résultats d'analyses sociologiques sur l'épisode des AR en 2008, que « *la polémique résulte d'un conflit entre marqueurs identitaires devant servir au positionnement des frontières ethniques* » (Quérin, 2008, 128). En fait, tel qu'expliqué par la sociologue Danielle Juteau, les frontières ethniques sont tributaires de certains marqueurs identitaires (langue, religion, couleur de la peau, pays d'origine, etc.) mobilisés pour définir les contours d'un groupe ou d'une nation. Le choix des marqueurs relève de rapports de domination inscrits dans l'histoire des rapports majoritaires/minoritaires (Juteau, 2008, 56; *idem*, 1999, 180). En ce sens, les frontières sont changeantes et en constante évolution (*id*, 1999, 82). En l'occurrence, plusieurs chercheur·e·s, telles que Juteau, ont démontré comment « *laïcité et égalité sexuelle en sont venues à se combiner comme marqueurs indissociables de l'identité québécoise* » (*id*, 2008, 48).

C'est que l'identité est une notion relativement difficile à définir. Pour ainsi dire, l'identité ethnoculturelle s'avère fluide et n'a pas d'essence qui préexisterait aux rapports sociaux (Laborde, 2008, 219). Au contraire, c'est à travers ceux-ci qu'elle se façonne et qu'elle se négocie, notamment dans l'interaction dialectique entre majorité/minorité inscrite dans des rapports de pouvoir (*id*; 220). Par conséquent, les frontières ethniques, s'établissant entre « nous » et « non-nous », bougent et se réajustent constamment selon les points de référence dont il est question (Hall, 2007, 232). Dans tous les cas, comme l'exprime la sociologue Himani Bannerji, l'altérité n'est pas quelque chose que les personnes immigrantes et racisées ont « *en elles* » : c'est dans le regard de l'autre qu'est construite cette altérisation (Bannerji, 2000, 46).

Il s'agit d'« *une assignation qui préexiste à leur arrivée au pays* »¹⁴, puisque le Canada et le Québec sont déjà des territoires où la blanchité règne depuis les colonisations française et anglaise (*ibid*). Comme c'est le cas pour le terrain australien de Hage, la blanchité au Canada est une position d'*aspiration* à la dominance culturelle (*Hage, 1998, 20*).

C'est donc dans ce contexte que la religion est devenue la nouvelle cible de *marquage* dans le processus de racisation au Québec (*Jacquet, 2016, 456*). Par « *marquage* », nous nous rapportons à la sociologue Colette Guillaumin qui théorise les systèmes de marques autour de différenciations sociales qui deviennent ancrées dans une idée de « *nature* » chez les individu·e·s (*Guillaumin, 1992, 172-179*). Du même ordre, la « *racisation* » est un processus de *naturalisation* appliqué aux catégories raciales de groupes sociaux minorisés (*Miles dans Juteau, 1999, 113*). Elle s'opère par une homogénéisation et une réduction d'un groupe social à un seul référent identitaire (la religion ou la culture par exemple) (*Antonius, 2008, 14*), niant par le fait même son historicité (*Bouamama et al, 2012, 302*), comme dans le cas des femmes musulmanes portant un foulard.

Ainsi, les débats sur la place des signes religieux visibles [SRV] dans les institutions publiques et parapubliques ont remplacé progressivement, depuis les dernières décennies, les débats identitaires sur la maîtrise de la langue française et la menace anglo-saxonne dans les discours inquiets circulant dans l'espace public (*Pagé, 2015, 144-145; Armony, 2012*). Dès lors, la marque « *naturalisée* », mais aussi le contenu que revêt la laïcité — contenu établi là encore bien souvent par le groupe dominant — devient la justification causale de la place qu'occupent les individu·e·s dans les rapports sociaux inégalitaires (*Guillaumin, 1992, 183*). Ainsi, ce processus renforce les

¹⁴ Notre traduction libre.

hiérarchisations établies entre un « non-nous » religieux et un « nous » laïque construits pour justifier les privilèges de certains groupes sociaux et les discriminations subies par d'autres (*Bouamama, 2012, 303*). Les femmes musulmanes sont poussées, dans ces circonstances, à ne pas visibiliser leur religiosité au Québec, d'autant plus que les personnes religieuses issues de la majorité blanche (francophone de tradition catholique) ont généralement peu de signes distinctifs visibles, contrairement aux musulmanes qui portent le foulard.

Pour Bilge, cette nouvelle reconfiguration s'articule précisément autour de « *l'instrumentalisation nationaliste du concept de la laïcité [et d'égalité des sexes] à des fins disciplinaires pour les nouveaux arrivants* »¹⁵ (*Bilge, 2013, 167*). Certain·e·s chercheur·e·s en psychologie sociale, tel·le·s que Richard Y. Bourhis et Annie Montreuil cité·e·s ci-après, dénoncent la reprise de la rhétorique de la « menace identitaire » pour justifier une posture de domination envers les minorités nationales québécoises :

Au Québec comme ailleurs, certains partis politiques attisent les perceptions de menace identitaire dans les domaines linguistiques et culturels afin de faire avancer leur cause politique. Ce genre de menace identitaire est mobilisateur surtout pour les majorités à double statut qui peuvent invoquer leur statut de minorité à l'échelle continentale pour mieux justifier le traitement inéquitable des minorités à l'échelle régionale ou locale (*Bourhis & Montreuil, 2004, 248*).

Pour sa part, la sociologue Micheline Milot souligne le caractère autoritaire des attentes d'homogénéisation ouvertement assumées par une part considérable du groupe majoritaire face aux nouveaux et nouvelles arrivant·e·s au Québec :

L'affirmation répandue au Québec, « *à Rome, fais comme les Romains* », [semble manifester un refus de la différence et] exprime en fait une exigence de conformité, conditionnelle à l'acceptation de l'autre dans l'espace de la citoyenneté et dans l'imaginaire de l'identité nationale. [...] On délégitime l'autre

¹⁵ Notre traduction libre.

en tant qu'agent social moralement autonome et ayant le droit d'adopter une attitude différente dans l'espace des interactions sociales ou institutionnelles. [...] Comment concilier une conception de laïcité définie historiquement comme une garantie pour la liberté de conscience et de religion et une interprétation de la laïcité comme un instrument d'interdiction de l'expression religieuse? (Milot, 2010, 90 et 95).

D'une part, comme l'attestent les recherches de Jacquet, la notion de laïcité s'avère temporellement, spatialement et matériellement polymorphe (Jacquet, 2016, 11), ce qui fait en sorte qu'elle peut se définir de manière variable, selon les intérêts de ceulles qui la mettent en avant. Ensuite, les débats concernant l'égalité des sexes et la place de la religion dans l'espace public se présentent comme une opportunité pour le groupe dominant de réaffirmer sa capacité de contrôler ses frontières nationales, de se réassurer sur ses privilèges et d'asseoir sa domination vis-à-vis des personnes non blanches — particulièrement celles dont la religiosité s'avère visible dans l'espace public (Hage, 1998, 241; Bilge, 2012, 312; id, 2013, 164). Les craintes de longue date et le sentiment durable selon lequel la culture « historiquement ancrée » des Franco-Québécois·e·s blanc·he·s serait menacée d'assimilation (Pagé, 2015, 145; Bilge, 2006, 5; Armony, 2012, 235-237) contribuent fort probablement à ce rapport d'insécurité vis-à-vis de « l'État-nation ». Une telle insécurité peut expliquer ce désir de contrôle exacerbé sur la nation et ses frontières dont fait preuve la majorité franco-québécoise. S'inspirant de Bourdieu, Jacquet retient dans sa thèse que dans ces débats publics et médiatiques, « *si la question patente concerne la laïcité et les signes religieux, la question latente semble bien être celle de l'appartenance nationale* » (Jacquet, 2016, 455). Aussi, il est nécessaire de comprendre certaines pratiques coercitives et exclusionnistes, telles que celles qu'aurait instituées l'ancien PL60 s'il avait été adopté, en tant que phénomène social racisant (Hage, 1998, 36).

Dans ces circonstances, les minorités visées par ces débats, telles que les femmes de confession musulmane, ne sont plus des *sujets* participant aux processus démocratiques

de la gestion de l'espace identitaire québécois, mais sont traitées et gérées comme des *objets nationaux sur qui* les sujets légitimes peuvent se prononcer (*id*, 17; Bilge, 2013, 166). À cet égard, la chercheure Caroline Jacquet met en relief les rapports de pouvoir entre la majorité et les minorités : « *Les débats sur "l'intégration" apparaissent ainsi comme des débats entre personnes intégrant sur les personnes intégrées* » (Jacquet, 2016, 448). Dans de tels cas, les personnes immigrantes portant un SRV deviennent des « non-nous », d'autant plus que leurs participations au sein de la nation est rarement reconnue (Waddell, 2008, 21). Et pourtant, tel que le défend le philosophe Will Kymlicka :

[les] groupes [minoritaires] peuvent légitimement demander non seulement tolérance et non-discrimination, mais aussi une prise en compte institutionnelle explicite, une reconnaissance et une représentation au sein des institutions de la société dominante (Quérin, 2008, 7).

D'où l'importance de pallier certaines inégalités structurelles et historiques avec, par exemple, des programmes d'accès à l'égalité et certains accommodements¹⁶ en vertu de la *Charte des droits et libertés de la personne* au Québec. En l'occurrence, l'accommodement religieux, par exemple,

visent notamment à atténuer les effets discriminatoires de lois séculières, apparemment neutres, mais en réalité empreintes d'un héritage religieux particulier avantageant l'interprétation majoritaire du christianisme (jours de congé, alimentation, codes vestimentaires) (Jacquet, 2016, 304).

Le sociologue Paul Eid l'explique du fait que

[l]es lois et les normes institutionnelles ne sont jamais neutres puisqu'elles tendent à épouser les discours, les sous-cultures et les intérêts des groupes politiquement et historiquement dominants (ex : les hommes, les Blancs, la

¹⁶ L'obligation d'accommodement raisonnable est « *obligation juridique, applicable uniquement dans une situation de discrimination, et consistant à aménager une norme ou une pratique de portée universelle dans les limites du raisonnable en accordant un traitement différentiel à une personne qui, autrement, serait pénalisée par l'application d'une telle norme* » (Bosset, 2007, 10).

classe moyenne, les non-handicapés, les hétérosexuels, etc.) (*Eid dans CDPDJ, 2006, 3*).

Comme l'explique l'afro-féministe Audre Lorde, les différences sont le produit du rapport à des référents liés à la norme qui structurent, mesurent et ordonnent les réalités sociales en catégories (*Lorde, 1984, 189*). Par conséquent, les groupes minorisés, marqués par « leurs » particularités, sont en constante comparaison à une *généralité* incarnée par le groupe dominant (*Guillaumin, 1972, 120*). En ce sens, la 'marque' (i.e toutes manifestations de la foi ou des PdeV) est imposée et maintenue comme signe de différence et d'appartenance à des groupes distincts définis; un signe fondant une différence entre le/la majoritaire « non marqué·e » et le/la minorisé·e « marqué·e » (*Guillaumin, 1972, 109; idem, 1992, 180*). Autrement dit, la « *marque est réservée au minoritaire et ne prend son sens que dans son rapport à ce qui n'est pas marqué; la race prend son sens de ce qui n'est pas racisé* » (*id, 1972*).

En ce sens, cette ritualité nationaliste, notamment attisée par les médias de masse, apporte un certain réconfort au majoritaire déstabilisé par les revendications des minorités partageant 'son' espace citoyen. C'est ainsi que ces polémiques servent jusqu'à un certain point à « *confirmer un statut supérieur des Québécois-es de descendance française en tant que seuls sujets souverains du territoire national* »¹⁷ (*Bilge, op.cit.*). Et donc, dans ces circonstances précises, les débats sur le PL60 représentent une pratique nationaliste institutionnalisée servant à renforcer la gouvernamentalité blanche déjà bien instaurée.

¹⁷ Notre traduction.

1.4 Épistémologies et luttes féministes en contexte minoritaire

En contexte interculturel, plusieurs auteures féministes soutiennent, en se basant notamment sur les théories du point de vue situé [« *standpoint theories* »] et des connaissances situées [« *situated knowledges* »] (Haraway, 1988; Harding, 2004; Gaussot, 2008), l'importance de s'adresser avant tout aux minorités et aux populations marginalisées lorsqu'on tente de se positionner sur des enjeux qui les concernent¹⁸ (Abu-Lughod, 2002; Higgins, 1996; Ho, 2010). En l'occurrence, lorsqu'il est question des PdeV dans l'espace public, la participation et la sollicitation des femmes de cultures musulmanes dans les débats médiatiques et publics sont, dans cette perspective, essentielle à l'analyse. Les médias recherchent de plus en plus un point de vue « de l'intérieur », c'est-à-dire d'« *insider* », sur des enjeux racisés. Certes, on peut concevoir comme une avancée d'entendre davantage et plus fréquemment les propos de membres de minorités dans les médias, considérant leur sous-représentation (Potvin, 2008, 40). Ceci étant dit, un problème se pose : on doit reconnaître qu'il existe une pluralité de points de vue, parfois antagoniques, au sein des groupes de femmes en question. À l'intérieur même de chaque communauté¹⁹, la culture (religieuse ou autre) est en constante renégociation; elle est multiple et contradictoire à la fois (Volpp, 2001, 1192; Weinstock, 2014). On ne peut donc pas simplement se référer à « *la* » position de « *la* »

¹⁸ Une telle posture ne s'appuie donc pas sur l'idée d'identités essentialisées, mais bien sur celle de *connaissances situées* (Harding, 2004). Autrement dit, en mobilisant une approche épistémologique qui admet les enjeux des privilèges de connaissance accordés aux individus issus d'un groupe social minorisé, sans pour autant tomber dans l'essentialisme des catégories identitaires comme étant figées et monolithiques (*ibid*; Dorlin, 2008).

¹⁹ J'utilise le terme « communauté » à l'instar des analyses anti-essentialistes de Juteau, soit tel « un système d'organisation et d'institutions distinctes façonnées par les minoritaires qui entretiennent, à l'intérieur de ces frontières, des relations sociales significatives » (Juteau, 2015, 41). Cela ne veut pas dire que tou-te-s les personnes partageant la même origine nationale y prennent part (*id*, 42).

communauté musulmane — il y a plusieurs communautés musulmanes montréalaises et différentes positions sur chaque enjeu.

D'ailleurs, cette visibilité/audibilité demeure très restreinte et limitée à certains thèmes (tels que le port du *hijab* ou encore l'égalité des sexes en islam) (Quérin, 2011, 48; Brisson, 2011, 117-118; Sahar Amer dans Jacquet, 2016, 387), à l'exclusion d'une diversité de thèmes et de débats présents à l'intérieur des communautés minorisées. Caryne Brisson évoque dans sa recherche que ces thèmes semblent *s'imposer* aux femmes musulmanes en raison de leur identité présumée (Brisson, *op.cit.*). L'identité ethnoreligieuse, et plus particulièrement l'*islamité*, s'avère souvent un aspect central de la prise de parole de ces femmes²⁰, et ce, quel que soit le message qu'elles désirent partager (Geisser, 2007, 155; Frégosi, 2009, 60; Lauzon, 2011; Bilge, 2006; Guénif-Souilamas, 2006; Burgat, 2007). Parce qu'elle est attribuée sans être nécessairement revendiquée, l'assignation identitaire peut devenir stigmatisante dans le cadre de rapports de pouvoir inégaux. D'un autre côté, Véronique Lauzon fait remarquer que « ces femmes ont l'avantage d'appartenir au groupe dont elles parlent et se voient ainsi accorder une légitimité signifiante » (Lauzon, 2011, 100), ce qui « révèle l'avantage de cette position d'insider qu'ont ces musulmanes qui parlent et critiquent le groupe dont elles sont issues » (*id.*; 101). Dans cet ordre d'idées, la philosophe Uma Narayan rappelle que les agent·e·s « de l'intérieur » connaissent généralement bien les pratiques culturelles ou ethnoreligieuses qu'elles critiquent, entre autres du fait qu'elles ont pu (et peuvent encore) en être elles-mêmes affectées (Narayan, 1997, 94). En ce sens, leur

²⁰ Toutefois, comme le fait remarquer le sociologue Rachad Antonius, il ne faudrait pas se surprendre de cette tendance puisque les personnes de cultures musulmanes *qui ne souhaitent pas se définir comme musulmanes sur la place publique* deviennent en quelque sorte absentes des tribunes médiatiques, étant plus difficiles à rejoindre du fait même qu'elles ne s'identifient pas publiquement à une 'islamité' (à travers un groupe associatif de confession musulmane par exemple) (Antonius, 2008, 27). Cependant, d'autres recherches rapportent une certaine "instrumentalisation" de l'identité musulmane à des fins politiques et médiatiques (Frégosi, 2009, 55; Lauzon, 2011, 60).

position épistémique leur insuffle une motivation à prendre la parole sur les sujets qui les concernent et confère à leur parole une légitimité aux yeux du groupe majoritaire (*ibid*). En somme, des analyses *extérieures* aux considérations des femmes directement concernées pourraient totalement omettre ce qui *leur* est important (*Ho, 2010, 434*), sans parler des relents impérialistes qui caractérisent certaines de ces analyses (*Mohanty, 2010*).

Dans un contexte sociopolitique où certaines minorités, telles que les femmes d'origines arabo-musulmanes, sont constamment pointées du doigt pour leurs pratiques, chacune de leurs membres se doit d'exercer sa pensée critique de manière à juger des éléments de sa culture ou de sa religion qui doivent être préservés et de ceux que l'on doit remettre en question (*Narayan, 1997, 494; Weinstock, op.cit.*). Par conséquent, il y a donc rarement consensus en la matière. Qui plus est, dans une perspective foucauldienne, personne n'échappe aux rapports de gouvernementalité, ce qui complique d'autant plus la prétendue « légitimité » systématiquement accordée aux discours de certaines féministes des minorités sur les enjeux des groupes dont elles sont issues. Il est entendu par là que « *les rapports de pouvoir [...] ne sont pas toujours unilatéraux et centralisés entre les mains du majoritaire afin d'opprimer le minoritaire* » (*Lauzon, 2011, 89*). Sous ce rapport, s'identifier à un groupe minoritaire ou à une communauté particulière n'implique pas nécessairement la défense des intérêts de ce groupe face au groupe majoritaire et dominant — même si les *intentions* de ces individus vont dans ce sens (*Thériault et Bilge, 2010, 12*). Par exemple, Narayan relate que les féministes n'ont pas nécessairement le « meilleur » point de vue sur leur culture;

Quel que soit le contexte, les critiques féministes comme tous les autres projets intellectuels, peuvent se tromper dans leurs affirmations, peuvent ne pas tenir assez compte du contexte, ne pas être assez attentives aux intérêts des personnes marginalisées et impuissantes, etc. (*Narayan, op.cit.*).

Ce serait essentialiser les personnes que de croire que, parce que celles-ci font partie d'un groupe minorisé/opprimé, elles seraient nécessairement plus enclines à rendre compte des inégalités et des vulnérabilités sociales au sein de celui-ci (*Collins, 1991, 28; Spivak, 1988*). En substance, l'expérience concrète d'une personne – autrement dit, ses conditions matérielles d'existence au sein des systèmes de domination et d'oppressions (sexisme, racisme, classisme, etc.) – structure ses perceptions et sa compréhension du monde de manière significative (*Collins, op.cit.; Harding, 2004*). Ainsi, toutes connaissances étant situées, leur production laisse inévitablement des angles morts (*Ollivier et Tremblay, 2000, 73*), sans compter qu'aucun discours n'est réellement apolitique (*Mohanty, 1984, 334*). De surcroît, les groupes sociaux ne sont pas égaux quant aux opportunités de faire (re)connaître leurs points de vue comme légitimes (*Young, 1989 et 1990; Collins, op.cit.*).

En ce sens, les études subalternes, se retrouvant à la croisée de l'intersectionnalité et des études postcoloniales, ont démontré la difficulté de certains groupes de femmes stigmatisées à parler pour *elles-mêmes* [« *speaking for* »] et à propos d'*elles* [« *speaking about* »] (*Spivak, 1988; Alcoff, 1995, 100*). Dans *Can the Subaltern Speak?* (1988), la philosophe Gayatri Spivak constate que leur parole est constamment appropriée par les membres du groupe majoritaire *et* aussi par certain·e·s membres plus privilégié·e·s issu·e·s du même groupe minoritaire, à un point tel qu'elles n'ont jamais la possibilité de s'exprimer directement et sans médiation dans l'espace public (*ibid*). Young fait d'ailleurs de la prise de parole un élément central de sa définition de la notion de 'privilège' : « *Social and economic privilege means [...] that they have the material, personal, and organizational resources that enable them to speak and be heard in public.* » (*Young, 1989, 262*).

Dans le cadre de notre projet de recherche, nous nous intéressons spécifiquement aux féministes immigrantes de cultures musulmanes à qui on a donné une tribune pour

s'exprimer sur les débats féministes concernant la place de la religion dans l'espace public au Québec depuis la proposition du PL60 à l'automne 2013. Nous détaillerons les justifications de ces choix au chapitre III (méthodologie). D'emblée, les féministes de cultures musulmanes rencontrées dans le cadre de notre recherche ne sont pas en position de « subalternité » en tant que telle — selon la théorisation par Spivak — puisqu'elles ont une certaine visibilité/audibilité publique et même médiatique. Néanmoins, cela n'empêche pas que des rapports de domination s'exercent parmi les femmes des minorités dans l'espace public. D'où l'importance d'examiner les tensions intraminoritaires et de cerner « *les minorités au sein des minorités*²¹ », notamment en ce qui a trait aux conditions d'accès à la prise de parole médiatique.

Rappelons que les positionnements identitaires sont ambigus et que les frontières sont poreuses. Par cela, mentionnons ainsi la pertinence de « *se demander dans quelles circonstances les frontières deviennent plus ou moins poreuses; pour qui elles deviennent telles; quelles sortes de passage de frontières sont possibles; et sous quelles conditions ils le sont* » tel que le suggère Bilge (2010; 198). En ce sens, au-delà des enjeux des limites de la *représentation* (« *qui parle?* » et « *au nom de qui?* »), une préoccupation demeure souvent négligée : « *à qui donne-t-on la parole?* » et « *dans quel contexte?* ». L'espace public est une arène où se jouent des rapports de pouvoir parmi les plus explicites. Donner la parole « aux minorités » n'apparaît plus comme suffisant lorsqu'on devient sensible aux rapports de domination qui s'exercent à l'intérieur des groupes minorisés; concrètement, lorsqu'on est sensible aux minorités intragroupes (Thériault et Bilge, 2010, 12).

²¹ D'après un article de Bilge (2006), « *en anglais, deux termes sont utilisés de manière interchangeable pour conceptualiser cette catégorie et les rapports de pouvoir qui en sont constitutifs: "minorities within minorities" et "internal minorities" » (id; 8).*

1.4.1 Le stigmatisme et les stratégies identitaires

À la lumière de ce qui précède, nous sommes amenées à nous référer à la notion de stigmatisme évoquée dans les écrits du sociologue Erving Goffman, soit : « *la situation de l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société* » (1963, 7). En ce sens, le stigmatisme est une marque sociale plus ou moins perceptible (*id.*; 85), parfois directement visible, ou parfois latente. Encore une fois, ce n'est pas tant le fait 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 (*Goffman, op.cit.*; *Guillaumin, 1972*). Il ressort que la manière dont les membres de minorités ethnoculturelles ou religieuses sont représenté·e·s par le groupe dominant, ainsi que leurs relations entretenues avec celui-ci, peut influencer comment elles se *positionnent* au sein des rapports sociaux (*Brisson, 2011*). Dans ce cas-ci, l'appartenance à l'islam, ses croyances et ses pratiques sont, par exemple, porteuses d'un stigmatisme au Québec parce qu'elles sont constituées en marge de la « normalité » qui est représentée par la société majoritaire.

Dans une certaine mesure, cela implique l'élaboration de stratégies diverses par les personnes qui vivent avec ce marquage ou, en d'autres termes, diverses stratégies de négociation avec la marque stigmatisante. Qu'elle soit réclamée ou reconnue, l'identité est essentiellement intersubjective (*Laborde, 2008, 220*). Or, certaines assignations identitaires peuvent servir à « *justifi[er] des clivages et permett[ent] des exclusions, de la marginalisation et de la discrimination* » (*Antonius, 2008, 17*). En conséquence, les stigmatisés peuvent adopter différentes réactions, plus ou moins consciemment, pour « *corriger leur stigmatisme* » (*Goffman, 1963, 19*). Selon la chercheuse Naïma Bendriss, le désir d'affranchissement du stigmatisme semblerait répandu parmi les femmes de cultures arabo-musulmanes :

Quel que soit le positionnement social, culturel, identitaire, politique et idéologique à partir de (*sic*) laquelle elles se situent, elles ont un même objectif : déconstruire l'identité négative qui leur est renvoyée d'elles-mêmes et des groupes auxquels elles s'identifient (*Bendriss, 2009, 73*).

Ce faisant, certain·e·s membres de groupes minoritaires mettront en place des stratégies pour s'assurer une place sociale au sein du groupe majoritaire; alors que d'autres chercheront plutôt à se distinguer de celui-ci (*Camilleri, 1990; Goffman, 1963, 129*), ce qui révèle la porosité et la malléabilité des frontières ethniques (*Juteau, 1999*). Par exemple, certain·e·s chercheur·e·s ont rapporté la présence de militantes de cultures musulmanes dans l'espace médiatique revendiquant à la fois leur provenance du « monde islamique », tout en affirmant publiquement leur rejet personnel de la religion musulmane (*Frégosi, 2009, 55*). De surcroît, ces militantes s'identifient parfois fermement comme athées et, par moment, iront jusqu'à nier la part musulmane de leur identité (*Frégosi, op.cit.; Lauzon, 2011, 60*). Les circonstances variables dans lesquelles l'individu·e se retrouve l'amèneront à mettre en saillance différents marqueurs identitaires selon leur pertinence dans les divers contextes sociaux (*Taboada-Leonetti, 1990, 73; Nagel, 1994, 155*). C'est notamment dans l'interaction dialectique de rapports de pouvoir entre majorité/minorités que l'identité ethnique et ses contours se façonnent et se (re)négocient (*Nagel, op.cit., 220; Juteau, op.cit., 45*). À cet égard, Camilleri et ses co-auteur·e·s appréhendent les stratégies identitaires comme des

procédures de mises en oeuvre (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 (*Camilleri, 1990, 24*).

Pour ainsi dire, une agente aura tendance à choisir, consciemment ou non, mais de façon pragmatique, une identité ethnoculturelle particulière conformément à ce qu'elle perçoit être le sens que ses auditoires attribuent à cette dénomination, ainsi que selon

un certain degré d'utilité qu'aurait l'usage de cette identité dans une situation donnée (*Nagel, op.cit.*). En outre, à l'échelle microsociale, l'identité ethnique n'a pas plus d'essence ou de « nature » fixe et immuable : elle est relationnelle (*Laborde, 2008, 219; Juteau, 1999, 186*). Ceci dit, on aurait tort d'occulter le fait que ces rapports entre groupes ethniques s'inscrivent aussi dans des cadres macrosociaux plus vastes, tels que des inégalités Nord/Sud globales (*Wallerstein cité par Juteau, op.cit., 37*).

En lien avec notre projet de recherche, cette conception de l'identité (comme étant relationnelle et performative) nous donne donc les moyens de mieux saisir, par exemple, comment l'individu·e minorisé·e peut tenter de se rapprocher du majoritaire, en effaçant sa différence à des fins de mobilité sociale ascendante et de légitimation à participer au contrôle de l'espace symbolique de la nation (*Goffman, 1975; Hage, 1998*). En l'occurrence, c'est à travers les débats médiatiques concernant la place de la religion au Québec que l'individu·e musulman·e minorisé·e, en quête d'une position sociale plus avantageuse, cherche parfois à « *se blanchir* », c'est-à-dire qu'elle²² se conforme aux valeurs et aux normes de certain·e·s membres du groupe dominant dans l'objectif de s'intégrer à eulles²³ et d'en retirer des privilèges « blancs ». Dans ce contexte, le « *blanchiment* » pourrait servir de stratégie identitaire d'intégration et de contournement du stigmaté.

En ce sens, il sera intéressant d'analyser s'il y a *brouillage* ou plutôt *renforcement* des frontières intergroupes et intragroupes à travers les prises de position des féministes de cultures musulmanes dans le cadre des débats sur la place de la religion musulmane dans l'espace public.

²² Contraction de « ils » et « elles » pour former un terme non-binaire qui se veut plus neutre.

²³ Contraction de « eux » et « elles » afin de former un terme non-binaire qui se veut plus neutre.

1.5 Les rapports de pouvoirs dans la sphère médiatique

Il apparaît que les débats sur la laïcité et les PdeV sont un terrain fertile pour les dynamiques de domination *entre* les femmes (dont celles de cultures musulmanes) dans l'occupation d'une part des espaces médiatisés dans les pays du Nord global. Il va sans dire, les débats publics et médiatiques ont une tendance à polariser les prises de position (Geisser, 2007, 144-148; Tevanian, 2005, 84; Volpp, 2001; Bilge, 2006; Lorcerie, 2008; Brisson, 2011, 2). Il sera donc intéressant de nuancer cette binarité construite dans les médias, dans ce cas-ci entre « *pro* » et « *anti* » charte (PL60), et plus largement, entre « *pour* » ou « *contre* » le port de signes religieux visibles dans certains espaces publics (une polarisation démontrée par Potvin, 2008). À cette fin, il importe d'analyser les différentes prises de position des femmes de cultures musulmanes, ce groupe trop souvent « *homogénéisé*²⁴ dans l'opposition "*laïques versus religieuses*", "*universalistes versus multiculturalistes*" » (Brisson, *op.cit.*).

Cependant, le politologue François Burgat rapporte que les femmes de cultures musulmanes qui soutiennent des positions très critiques de l'islam[isme]²⁵ et des communautés musulmanes dans les débats publics incarnent les interlocutrices « *de l'intérieur* » préférées des médias du Nord-global (Burgat, 2007, 218), voire parfois, les seules sources d'information mobilisées par les médias au sujet des groupes islamistes et des enjeux féministes dans l'islam, et ce, nonobstant le fait qu'elles puissent ne représenter qu'une fraction des féministes de cultures musulmanes (*ibid*). Ce constat est inquiétant dans la mesure où la visibilité/audibilité médiatique de ces féministes de cultures musulmanes – qui portent un discours généralement homogène

²⁴ Trajectoires présumées similaires; "une" culture commune et partagée; un rapport à l'État présumé similaire, etc.

²⁵ Ces crochets sont utilisés dans les analyses par Geisser (2007). Il s'agit de faire remarquer l'amalgame fait fréquemment dans ces débats entre la religion de l'islam et les mouvements islamistes.

sur l'islam²⁶, ou du moins, qui perd de ses nuances dans le traitement médiatique (Geisser, 2007, 144-148) – n'est ni fortuite, ni tributaire d'une majorité représentative, mais bien souvent orchestrée par les médias de masse (Geisser, *op.cit.*; Lauzon, *op.cit.*; Burgat, *op.cit.*; Lorcerie, 2005 et 2008; Tevanian, 2005). Tel qu'exprimé par Stephen Hilgartner et Charles L. Bosk et rapporté par Samar Ben Romdhane, « *l'attention publique est "une ressource rare dont l'allocation dépend de la compétition au sein d'un système d'arènes publiques"* » (Romdhane, 2013, 3).

Certain·e·s observateur·trices sont ainsi tenté·e·s de croire que certaines militantes semblent se servir politiquement, consciemment ou non, de leur position d'« *insider* » – autrement dit, de leurs origines ethnoculturelles – pour accroître leur visibilité ou leur audibilité afin d'occuper un rôle politique dominant dans les débats publics (Lauzon, 2011, 102). D'un autre point de vue, peut-être seraient-ce les médias et le groupe majoritaire qui les placent dans cette position médiatique privilégiée? À cet effet, la chercheuse Naïma Bendriss fait appel, dans sa conceptualisation, à la notion de « *présentation stratégique du soi* », qu'elle associe à une « *stratégie utilitariste de la position d'insider* ». Cette notion de présentation stratégique de soi permettrait, selon Bendriss, de mieux cerner comment certaines féministes de cultures musulmanes arrivent à gagner l'appui du public et le soutien du groupe majoritaire qui, en fonction de ses intérêts, accorde une tribune médiatique à certaines plus qu'à d'autres. L'auteure l'illustre en trois parties : d'abord, elle décrit que ces femmes commencent par militer contre l'« *islam radical* » (voire parfois contre la religion); puis elles attirent l'attention des médias, ce qui les conduiront à une reconnaissance publique beaucoup plus large;

²⁶ À cela, Bendriss expose le problème: « *En faisant fi de toute complexité inhérente aux femmes arabes [et musulmanes], en gommant les différences qui existent entre elles, en sélectionnant des attributs au contenu spécifique et en procédant à une généralisation, les discours construits sur celles-ci constituent un frein à la formation d'une vision différente d'elles et offrent un cadre propice au racisme qui s'exprime contre elles dans différents espaces sociaux dont celui du travail* » (Bendriss, 2009, 67-68).

et finalement, elles bénéficient de ressources symboliques et matérielles fournies par le majoritaire (*Bendriss, 2009*). Grâce à ces ressources, elles pourront mobiliser à leur compte certaines personnalités publiques qui les appuieront dans leurs démarches (*Lauzon, 2011, 102*). Comme l'atteste Lauzon dans son mémoire de maîtrise, des personnalités publiques telles que la journaliste Denise Bombardier, l'animatrice Marie-France Bazzo, la députée du PQ Louise Beaudoin ou la journaliste et essayiste française Caroline Fourest participent à cette construction « auto-référentielle » des débats, en s'alliant à certaines figures d'« *insider* », dont Djemila Benhabib (*ibid*). Ces femmes blanches, issues du groupe dominant, proviennent généralement du milieu des médias, leur notoriété se reflétant ainsi sur ces femmes de cultures musulmanes (*ibid*). De même, l'appui de ces « vedettes » apportera à ces dernières une légitimité supplémentaire ainsi qu'une « authentification » de leur témoignage (*id, 98*). Du coup, ces femmes issues de minorités pourront plus facilement tisser des liens avec la société majoritaire et obtenir une tribune (*id, 102*). En dépit de ce qu'elles peuvent penser, ce n'est pourtant pas parce qu'elles sont féministes ou pour « les droits des femmes » qu'elles ont obtenu ces tribunes²⁷, mais bien parce qu'elles défendent des positions en accord avec un projet nationaliste blanc — *Blanc* dans sa manière de réaffirmer les privilèges des dominant·e·s au Québec. Et ça ne s'arrête pas là : elles s'expriment à travers une panoplie de moyens pour obtenir visibilité/audibilité du plus grand nombre (presse, conférences, campagnes de sensibilisation, etc.) (*Lauzon, 2011 55-56*) et elles sont « *reçues sur plusieurs plateaux de télévision, écoutées des institutions officielles et récompensées par de très nombreux prix* » (*Geisser, 2007, 151*).

²⁷ À cet égard, Delphy fait remarquer le peu de poids politique généralement octroyer aux féministes concernant des débats similaires en France: « *les féministes [...] n'ont pas le pouvoir de lancer une affaire de cette taille, ni même d'une taille inférieure: même sur des sujets autrement plus graves, comme des violences masculines envers les femmes, elles ne parviennent pas à intéresser ni les politiques ni les médias* » (*Delphy, 2008, 176-177*).

Tous ces processus nous poussent à nous demander si certains médias n'effectueraient pas une présélection parmi les locutrices de cultures musulmanes selon leur prise de position dans les débats en cours. Par exemple, en France durant l'« affaire du foulard islamique » en 2003-2004, le philosophe Pierre Tévanian (2005) et la politologue Françoise Lorcerie (2005) ont analysé les débats médiatiques, et illes ont démontré que les médias ont consciencieusement orchestré les débats et les prises de parole en faveur des partisans de l'interdiction du « foulard islamique », disqualifiant toute position qui viendrait la contredire (les élèves portant le hijab précisément) (*cités par Lauzon, op.cit.*). Lorcerie l'atteste en parlant de l'épisode polémique comme d'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* » (Lorcerie, 2005). Finalement, sans être très documenté, ce type de manoeuvres médiatiques (similaires au Canada et au Québec) est observable notamment lors de la polémique concernant la tentative d'instaurer des tribunaux islamiques en Ontario. Une fois de plus, certaines femmes sont restées invisibilisées et rejetées par l'espace médiatique, en l'occurrence, les femmes ayant recours à des arbitrages (Lauzon, 2011, 51). À l'inverse, les opposantes à l'arbitrage religieux, telles que Homa Arjomand et Fatima Houda-Pépin, ont été très sollicitées par les médias (*ibid.*).

1.5.1 Les tensions intraminoritaires

À travers les rituels médiatiques ayant lieu depuis quelques décennies au Québec, certaines féministes de cultures musulmanes tentent parfois, par plusieurs moyens, de réduire au silence les musulmanes portant le *hijab* qui démontreraient leur agentivité (Lauzon, 2011). À l'instar de plusieurs chercheur·e·s francophones, nous remarquons que plusieurs féministes de cultures musulmanes visent à discréditer les musulmanes qui portent le foulard, en leur reprochant d'être manipulées par les islamistes (*id.*, 51),

en cherchant à limiter leur capacité d'agir, en leur imposant une rhétorique salvatrice qui les victimisent (*Bendriss, 2009, 70; Abu-Lughod, 2002*), en dépréciant leur engagement militant (*Lauzon, 2011, 93; Brisson, 2011*) et en tournant au ridicule leur appartenance revendiquée au féminisme (*Lauzon, op.cit., 53*). Nombreuses sont les recherches qui ont démontré l'agentivité des femmes musulmanes qui pratiquent une forme de voilement et leurs capacités de résister aux oppressions par elle-même²⁸. Par ailleurs, Goffman fait ressortir une dynamique sociale qui pourrait éclairer des comportements et attitudes de certaines femmes de cultures musulmanes envers celles qui portent le foulard :

L'individu stigmatisé fait montre d'une tendance à hiérarchiser les « siens » selon le degré de visibilité et d'importunité de leur stigmaté. Envers ceux qui sont plus évidemment atteints que lui, il a souvent la même attitude que les normaux adoptent à son égard. [...] D'où les tentatives d'épurement » par lesquelles l'individu stigmatisé s'efforce non seulement de « normifier » sa conduite, mais aussi d'amender celle de certains de ses pareils (*Goffman, 1963, 128-129*).

Pour continuer dans cet ordre d'idées, le processus d'*altérisation* est particulièrement fort et prégnant, puisqu'en l'espèce, l'individu stigmatisé tente de se dissocier du stigmaté en traquant et en condamnant ceulles qui, parmi ses pairs, sont porteur-teuses de la marque stigmatisante, quitte, par là, à renforcer leur marginalisation²⁹ (*Hadj-*

²⁸ Au sujet des pratiques de voilement et la question de l'agentivité des musulmanes à cet égard, voir notamment les travaux suivants, cités par Benhadjoudja (*2015, 47*) et Lauzon (*2011, 53*), Saba Mahmood (*2005*), Leila Ahmed, Nilüfer Göle, Homa Hoodfar, Zahra Ali (*2012*), Margot Badran, Amina Wadud, Asma Barlas, Fatima Mernissi, Ziba Mir-Hosseini, Riffat Hassan, Nadine Weibel, Valérie Amiraux, Miriam Cooke, Gemma Martin Munoz et Sirma Bilge (*2010b*). Voir également: Lila Abu-Lughod (*2002*), Lama Abu Odeh, Ruby F. Tabassum, Gaspard & Khosrokhavar (*1995*), Géraldine Mossière, Paul Eid (*2015*), Véronique Lauzon (*2011*), Caryne Brisson (*2011*), Jessica Boutin (*2011*) et Isabelle Gagné (*2009*).

²⁹ Iris Marion Young en parle aussi dans ces termes: « *Members of culturally imperialized groups, that is, themselves often exhibit symptoms of fear, aversion, or devaluation toward members of their own groups and other oppressed groups. [...] Even when they do not strictly assume the dominant subject position as their own point of view, members of these groups nevertheless internalize the cultural knowledge that dominant groups fear and loathe them, and to that extent assume the position of the*

Moussa, 2004, 406). La reconnaissance ne serait ainsi octroyée que dans l'exception (*ibid.*).

Dans ces circonstances, les voix des musulmanes aux SRV sont réduites à un certain silence par celles qui estiment détenir les droits nationaux sur elles, et qui, par le fait même, ont le sentiment d'être autorisée à discréditer la parole de leurs coreligionnaires 'voilées' dont le rapport au religieux n'est pas en adéquation avec la norme nationale. Or, si cette dynamique s'éternise, on peut postuler qu'il s'agisse davantage d'une « *confiscation de la parole des femmes des minorités* » – « *pas toutes, mais celles n'adhérant pas à la définition du "problème" par le majoritaire* » (*Bilge, 2006, 9*) – que d'une invisibilité « *fortuite* ». Au final, les femmes musulmanes, particulièrement celles portant le foulard, sont renvoyées non plus seulement à leur stigmat, mais aussi à leur « *subalternité* » tel que l'entend Spivak (*1988*). Les subalternes souhaitent prendre part aux débats publics, mais certaines figures d'« *insider* » monopolisent l'espace médiatique (*Burgat, 2007, 218; Frégosi, 2009, 53*).

1.6. Questions de recherche, objectifs et pertinence sociologique

À la lumière de notre problématisation, l'analyse des positionnements discursifs de féministes de cultures musulmanes au Québec sur le PL60 constitue, en quelque sorte, un *prétexte* pour saisir les dynamiques intraminoritaires que nous souhaitons observer. Plus précisément, leurs discours sur ce projet de loi, en nous renseignant sur leurs conceptions de la place de la religion dans l'espace public (notamment sur la place du foulard), feront ici office de révélateurs de toute la complexité et la diversité des prises

dominant subjectivity toward themselves and other members of the groups with which they identify. » (*Young, 1990, 147-148*). Ou encore, Camilleri et Cohen-Emerique (*2003, 383*) définissent cette stratégie selon ces termes : « *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* ».

de position féministes des Québécoises musulmanes sur le rapport entre genre, religion et identité en contexte québécois.

Les prises de position politique sont le résultat d'un processus actif au sein des rapports sociaux à un moment précis de la trajectoire sociale de l'individu-e, de la concrétisation d'une pensée politique et de croyances particulières, de l'accumulation d'expériences personnelles, nouvelles et anciennes, façonnant une vision du monde propre qui se réactualise au fil du temps. Il nous apparaissait donc qu'il fallait creuser davantage des pistes explicatives sociologiques qui pourraient nous outiller à comprendre la position sociale d'où elles parlent. Chacun-e d'entre nous est la combinaison et le produit de son histoire, de ses expériences et des structures de son environnement (*Abu-Lughod, 2002, 783*), d'où l'importance, comme l'invoque Narayan, de « *sentir la portée et les limites de notre vision [...] prendre conscience, dans une certaine mesure, de la perspective depuis laquelle nous regardons les choses* » (*Narayan, 1997, 470*).

Voici donc les questionnements qui ont guidé cette recherche :

Question générale :

- Quelle est la nature de l'opposition entre les féministes immigrantes de cultures musulmanes engagées de part et d'autres des débats sur la place de la religion dans l'espace public et, plus précisément, en liens avec les PdeV?

Questions spécifiques :

- Quels éléments contextuels justifient et éclairent les prises de position de ces femmes médiatisées en contexte québécois?

- Qu'est-ce qui distinguent, dans leurs parcours et leurs aspirations, les féministes de cultures musulmanes ayant appuyé l'ancien PL60 de celles qui ont refusé d'adhérer à ce type de projet de loi ?
- Quel rapport à la nation la conception de la laïcité qu'entretiennent ces femmes engagées dans l'espace public révèle-t-il?

D'un point de vue sociologique, l'analyse du discours, des représentations et des positionnements sociaux de ces femmes soulève plusieurs enjeux intéressants, que ce soit la représentativité qu'elles revendiquent parfois, la reconnaissance de leurs expériences spécifiques et la généralisation qui peut en être faite, la (sur)médiatisation relative qui leur est accordée et leurs témoignages rapportés à plus grande échelle, etc. (*Lauzon, 2011; Guénif-Souilamas, 2006; Geisser, 2007; Bilge, 2006; Bendriss, 2009; Hadj-Moussa, 2004; Bendriss, 2009; Burgat, 2007*).

De plus, les prises de position des féministes concernant la place de la religion et des PdeV dans l'espace public ont généralement été analysées sous l'angle de l'argumentation – et non pas à la lumière des *parcours sociaux* et des *trajectoires* plus personnelles des agent·e·s impliqué·e·s dans ces débats — hormis peut-être le mémoire de maîtrise de Joëlle Quérin (2008)³⁰, qui aborde la question des effets du positionnement social des groupes sur leurs prises de position sur les débats concernant les AR. Au Québec, nombre de recherches en sciences sociales ont fait des recensions et des analyses des arguments généralement mobilisés pour soutenir une prise de position d'un côté comme de l'autre de ces débats, dont ceux à teneur féministe (voir

³⁰ Bien que près des intérêts de notre objet d'étude, le mémoire de Quérin (2008) porte en majorité sur les discours diffusés par des membres du groupe majoritaire (personnes non-racisées, nées au Québec, ayant le français comme langue maternelle, de cultures catholiques, etc.), ce qui amène très peu d'information au final sur les divergences intra-communautaires chez les femmes de cultures musulmanes au Québec.

entre autres Ciceri, 1998; Quérin, 2008; Antonius, 2008; Potvin, 2008; Laborde, 2008b; Torres, 2009; Leroux, 2011; Steben-Chabot, 2012; Jacquet, 2016; Gingras, 2017). Toutefois, rares sont celles qui abordent en profondeur ces questions en s'intéressant spécifiquement aux féministes et aux minorités ethnoculturelles, à l'exception de la récente thèse en sciences politiques de Caroline Jacquet (2016) qui porte sur les représentations féministes de « la religion » et de « la laïcité » au Québec entre 1960 et 2013. Certains travaux nous informent sur certaines positions féministes prises *collectivement* au Québec (Torres, 2009; Steben-Chabot, 2012). Toutefois, leurs démarches ne permettent évidemment pas de cerner les motivations individuelles des féministes et, encore moins, des féministes de cultures musulmanes.

En sommes, peu de chercheur·e·s abordent les raisons *derrière* les argumentaires des féministes (encore moins celles de cultures musulmanes), c'est-à-dire les éléments de contexte qui *auraient orienté* leurs prises de position concernant la place de la religion et du port du *hijab* dans l'espace public. La majorité des écrits recensés font porter généralement leurs analyses sur les structures institutionnelles, politiques et juridiques, voire, dans certains cas, à partir d'une approche plus théologique quant à la signification du foulard. En substance, très peu a été écrit sur l'expérience vécue des femmes de cultures musulmanes au Québec ainsi que sur les différentes significations et représentations qui rendraient intelligibles leurs positions sur la laïcité en lien avec les SRV dans l'espace public. L'analyse contextuelle (par exemple, de la trajectoire migratoire et du témoignage) derrière les prises de position féministes restait à faire.

Au regard des questionnements qui animent notre recherche, nous avons donc, en toute humilité, tenté de cerner les prises de position de féministes médiatisées et engagées, sans négliger pour autant les facteurs contextuels susceptibles d'éclairer sociologiquement leurs argumentaires, discours et représentations. À travers leur rencontre, nous avons tenté de déceler une petite portion de leur récit personnel — du

moins les fragments significatifs au regard de notre objet de recherche — et une parcelle de leurs subjectivités issues de leurs expériences vécues. Celles-ci sont en interactions constantes avec les structures qui les entourent et les ensèrent (rapports sociaux de sexe, de race, de classe, d'âge, etc.) et qui, dès lors (re)façonnent leur positionnement social et discursif. En outre, nous avons voulu analyser à la lumière des rapports de pouvoir — majoritaire/minoritaires et intraminoritaire — les différents éléments de contexte qui affleurent, implicitement ou explicitement, à la surface des discours de ces féministes de cultures musulmanes ayant immigré au Québec (pour la plupart de pays maghrébins). Par conséquent, l'analyse prend pour objet leurs discours (argumentaires et témoignages personnels) en accordant une importance particulière aux structures et aux facteurs sociaux qui les influencent (trajectoire sociale et positionnement situé), et ce, afin de rendre plus sociologiquement intelligibles les prises de position individuelles de ces féministes immigrantes dans les débats publics. Ce faisant, nous pourrions distinguer les continuités et les points de jonction ou de rupture dans leurs discours ainsi que la manière dont elles composent avec leur position d'« *insider* » dans ces débats publics.

En définitive, ce projet de recherche s'inscrit dans la compréhension de dynamiques sociales de « race » et de « sexe » dans des contextes de pouvoir inégaux en constante réactualisation. L'issue de cette recherche tente de jeter un nouvel éclairage sur un débat de société qui s'avère particulièrement polémique au Québec et qui, surtout, masque généralement les processus de racisation dont font l'objet certaines communautés en situation minoritaire — réduisant les débats à de simples questions de configurations politico-idéologiques autour des questions de pratiques religieuses liées, selon le langage usuel, au « *vivre ensemble* » dans l'espace public (Bilge, 2013).

CHAPITRE II CADRE D'INTERPRÉTATION

Les systèmes de domination et d'oppression (rapports sociaux de *race*, de *sexe*, de *classes*, etc.³¹) ne produisent pas seulement des écarts matériels entre les groupes sociaux, mais entraînent une inégale répartition des pouvoirs à l'intérieur de ceux-ci (*Collins & Andersen, 199, 82*). Ces systèmes inégalitaires influent sur les opportunités disponibles aux individu·e·s et structurent donc autant les privilèges dont jouissent certain·e·s que les désavantages subis par d'autres (*ibid*). Dans le cas de femmes immigrantes racisées au Québec, qui se trouvent à l'intersection de rapports d'oppression de *sexe* et de *race*³², un croisement de plusieurs approches théoriques est nécessaire pour saisir notre objet d'étude. Nous avons donc privilégié, à cet effet, une approche anti-raciste, les courants féministes postcoloniaux ainsi que les études de la blanchité (« *whiteness studies* »).

2.1 APPROCHES ANTI-RACISTES & FÉMINISMES POSTCOLONIAUX

Les approches féministes postcoloniales et antiracistes nous aideront à comprendre les dynamiques de domination et de négation culturelles ainsi que les hiérarchies orientalistes s'exerçant entre les groupes sociaux, en l'occurrence entre les femmes racisées et dans leurs rapports avec le reste de la société québécoise. Plus spécifiquement, le courant postcolonial s'attache à démontrer et comprendre les conséquences des héritages coloniaux sur les rapports sociaux actuels (*Bouamama, 2012, 279*). Les auteures appartenant à ce courant ont produit de nombreuses analyses sur les débats concernant la pratique du voilement, les enjeux féministes liés à la laïcité de l'État ou la racisation des minorités ethnoreligieuses, en attachant une importance

³¹ "Sexe", "race", "classes" sont ici utilisés en tant que catégories d'analyse et non d'« essence » chez les groupes sociaux.

³² L'analyse du racisme et du patriarcat sont incontournables; toutefois, ceux-ci ne peuvent à eux seuls rendre compte des inégalités au sein de la société. La pertinence de l'analyse demeure tout de même de considérer plusieurs systèmes à la fois afin d'élargir et de préciser notre compréhension du monde – tout en étant conscient·e de l'impossibilité d'atteindre l'exhaustivité.

particulière à la contextualisation des rapports sociaux (*Abu-Lughod, 2002 et 2006; Volpp, 2001; 2006 et 2011; Narayan, 1997; 1998 et 2000; Mohanty, 1984; Bahri, 2006; Bannerji, 1999 et 2000; Bilge, 2006; 2008; 2010; 2010b; 2012 et 2013; Delphy, 2008; Diallo, 2011; Ho, 2010; Jacquet, 2016*).

Les féministes postcoloniales ont apporté des contributions majeures aux critiques du « féminisme blanc » à prétention universelle, et ce, dans l'optique de démontrer l'importance de considérer l'hétérogénéité de la classe des femmes (*Bouamama, 2012, 169; Maillé, 2007; Bulbeck, 1998; Abu-Lughod, op.cit.; Mohanty, op.cit.; Ho, op.cit.; Delphy, op.cit.; Narayan, op.cit.*). Tel que le remarquait Juteau (2008, 33-34), les femmes des minorités ne sont pas toutes pareillement opprimées, étant elles-mêmes traversées par différents rapports sociaux comme la classe et l'âge, d'où l'importance de refléter la diversité des positionnements croisés des femmes de cultures musulmanes dans la matrice des dominations³³. Le courant féministe postcolonial insiste sur « l'importance de considérer la position d'où l'on parle comme déterminante dans l'interprétation que l'on fait de la réalité sociale » (*Dechaufour, 2008, 8*). Si une telle mise en garde est le propre du féminisme en général, les féministes postcoloniales l'ont retournée contre les féministes du Nord-global en vue de contester l'hégémonie blanche au sein du féminisme *mainstream* et ainsi rendre compte des expériences de subjectivation particulières des femmes et des féministes racisées.

Comprendre l'imbrication des oppressions et ses effets politiques est central dans le cadre de notre recherche, puisque certains rapports de pouvoir, tel que les rapports entre

³³ La « matrice de la domination » telle que traduite en français (*interlocking systems of oppressions*) est un concept développé par Patricia Hill Collins (1991). L'idée d'une « matrice de la domination » est intéressante, notamment du fait qu'elle est construite sur plusieurs niveaux (*id, 227*), c'est-à-dire au niveau personnel, individuel, à travers son propre parcours de vie; au niveau communautaire, en tant que groupe faisant partie d'un contexte culturel; et au niveau systémique des institutions sociales.

les classes sociales ou entre les groupes ethnoraciaux ou ethnoreligieux, peuvent intervenir dans la construction du monde social des actrices en question et, par conséquent, influencer sur la construction de leurs prises de position politiques. En ce sens, la conciliation des luttes anti-sexistes et antiracistes chez les militantes féministes musulmanes et racisées s'articule en fonction de différents facteurs *contextuels* qui se voient accorder une priorité variable par ces femmes. Comme l'ont souligné les analyses des sociologues Christine Delphy (2008) et Danielle Juteau (2008, 31), les féministes adoptent différentes prises de position selon la priorité qu'elles accordent aux différentes luttes politiques et sociales. L'importance accordée à certains éléments de contexte (aux dépens d'autres) est, entre autres, influencée par le positionnement situé occupé par chacune d'entre elles au sein de la matrice des rapports d'oppression et de domination.

Toutefois, l'analyse du processus de racisation n'est pas suffisante pour comprendre notre objet d'étude et répondre à nos questions de recherche. Comme l'a démontré Hage (1998 et 2003), le processus d'altérisation auquel sont soumis les femmes (et les hommes) des minorités racisées relève d'une imbrication entre *nationalisme* et *racisme*. En ce sens, « *blanchité et nationalisme interagissent pour construire les "minorités" ou les personnes immigrantes racisées comme de perpétuelles étrangères à la nation* » (F. Winddance Twine & C. Gallagher dans Jacquet, 2016, 68). Cela nous amène à nous intéresser plus particulièrement aux études interdisciplinaires des « *whiteness studies* ».

2.2 ÉTUDES DE LA BLANCHITÉ

Les études de la blanchité [« *whiteness studies* »] tâchent d'explicitier la reproduction de la domination fondée sur la « blanchité » (McIntosh, 1988; Frankenberg, 1993). Ce champ d'études, dont les travaux proviennent surtout des États-Unis, éclaire le

positionnement situé des individus par rapport à leurs privilèges « blancs » [« *white entitlement* », « *white privilege* »] (*ibid*) et conçoit la « blanchité » en tant qu'un des principes structurants de la domination dans une société dite « post- raciale », autrement dit, qui se veut « racialement » neutre (*Hage, 1998; Waddel, 2008; Bonilla-Silva, 2010; Bilge, 2013; Bush, 2004*).

D'abord, il est pertinent de mentionner que le concept de « blanchité » est entendu comme une construction sociale, culturelle et historique (*Hage, 1998, 58*). Son contenu sémantique varie donc spatialement et temporellement pour les acteurs sociaux (*Ferber, 2007, 268*). Il s'agit d'une catégorie relationnelle, d'un rapport qui est consubstantiel avec d'autres catégories telles que la « race » ou la « culture » (*ibid*). En fait, la « blanchité » ne fait pas nécessairement référence à la couleur de la peau ni à de quelconques traits biologiques : elle symbolise plutôt une position structurelle privilégiée (*Bilge, 2013, 166*). De surcroît, la « blanchité » représente un *positionnement social* à partir duquel les personnes se perçoivent elles-mêmes et perçoivent les autres au sein des rapports sociaux (*ibid; Frankenberg, 1993*). Plus encore, l'appartenance à la « blanchité », et par voie de conséquence l'accès aux privilèges « blancs », renvoie à une position culturelle hégémonique qu'on occupe ou à laquelle on aspire (*Hage, 1998, 67*). Tel que l'explique Bilge :

La blanchité reproduit et légitimise un processus constant de socialisation racisée qui conditionne et entraîne les goûts, les perceptions, les sentiments, les émotions et les points de vue sur les questions d'ordre racial. La blanchité génère des normes, des manières de voir le monde et de le comprendre³⁴ (*Bilge, 2013, 166*).

Ainsi, les privilèges blancs deviennent la référence normative s'imposant au reste de la société.

³⁴ Notre traduction libre.

À la lumière de notre problématisation, on imagine mieux que la stratégie du « *blanchiment* » puisse s'inscrire parmi les mécanismes de « similarisation » avec les membres du groupe dominant dans le cadre de rapports dominant/dominé. L'individu-e minorisé-e, en quête d'une position sociale plus avantageuse, cherche à « *se blanchir* », c'est-à-dire qu'elle cherche à se conformer aux valeurs et aux normes dominantes de certains groupes majoritaires dans l'objectif de s'intégrer à eux et d'en retirer des privilèges « blancs » à titre de membre à part entière du sujet national légitime. Ces mécanismes ne sont certes pas toujours accessibles à la conscience des actrices et des acteurs, puisque les schèmes coloniaux sont si imbriqués dans l'ordre social qu'ils deviennent très difficiles à déceler (*Bourdieu, 1998, 11*). Ainsi, les subjectivités des agent-e-s peuvent se trouver profondément façonnées par les situations d'oppression et de domination, occasionnant ainsi, à des degrés variables selon les individus, une intériorisation des rapports d'oppression de 'race' et de 'sexe' (*id, 88; Young, 1990, 148*).

Dans la section suivante, nous exposerons les réflexions sur la blancheur de l'anthropologue Hage, puisque sa problématisation des rapports entre nation et « blancheur » constitue une toile de fond théorique importante qui orientera nos analyses tout au long du chapitre IV. À cet effet, certaines notions conceptuelles doivent être brièvement explicitées, telles que celles de « *fantasme de la nation blanche* », de « *culture de l'inquiétude* », de « *modes d'expression des attachements nationaux* », de « *capital national* » (d'inspiration bourdieusienne), ou encore celle de « *pratiques nationalistes* ». Nous nous atèlerons précisément à cette tâche dans la section suivante.

2.2.1 Théorisation de Ghassan Hage issue de « *White nation* » (1998)

Pour Hage, c'est l'aspiration d'occuper une position de domination ethnoculturelle qui crée la blancheur, et ce, depuis les débuts de l'histoire coloniale de l'Europe (*id*, 20). La blancheur, à titre de « norme universelle » hégémonique, est une force idéologique et symbolique façonnant l'imaginaire national des sociétés du Nord-global. Hage utilise ainsi la figure du « *fantasme de la nation blanche* » pour illustrer les ramifications de la blancheur (en tant que construction sociale) et ses effets sur la société. Il la définit comme suit :

This White belief in one's mastery over the nation, whether in the form of a White multiculturalism or in the form of a White racism, is what I have called the 'White nation' fantasy. It is a fantasy of a nation governed by White people, a fantasy of White supremacy (*id*, 18).

L'anthropologue puise une part de son cadre d'interprétation du nationalisme dans la psychanalyse lacanienne :

...fantasy [of a white nation] does not only refer to an imagined 'land of the good life' pursued as a goal by the subject. Fantasy also includes an ideal image of the self as a 'meaningful' subject. [...] People don't *have* fantasies. They *inhabit* fantasy spaces of which they are part of (*ses italiques; id*, 70).

En ce sens, le nationalisme est pour Hage une façon par laquelle l'agent·e se projette au sein de la nation et se positionne en tant que sujet national (*id*, 45). En contexte interethnique, les « fantasmes blancs » sont ainsi des réalités subjectives (*id*, 19), impliquant une conception précise de la place des blanc·he·s en tant que maîtres légitimes et centraux de l'espace national (*id*, 18). Plus précisément, la blancheur confère, à ceulles qui la revendiquent avec succès, un rôle actif dans la planification et la gestion de l'espace national (*id*, 46). Corrélativement, les non-blanc·he·s se voient généralement restreint·e·s dans leurs désirs de participation aux processus démocratiques (*id*, 133), devenant des *objets* passifs à administrer au regard des

aspirations à ce que la nation *devrait être*, ou de la nostalgie de *ce qu'elle a été*, aux yeux des nationalistes blancs (id, 75).

2.2.1.1 La structure affective des imaginaires nationaux

La prémisse de Hage repose sur l'idée que les sujets nationaux ont tendance à chercher à faire de la nation un endroit qui leur ressemble, à créer un espace structuré autour de sentiments affectifs nationaux comme la *sécurité* (garantie par l'absence de « non-nous » menaçant·e-s), la *familiarité* (selon des repères spatiaux, linguistiques et pratiques) et le sentiment de partager un sens de la *communauté* avec les autres sujets nationaux (selon des signifiants symboliques partagés et des réseaux de soutien communautaires). En d'autres termes, l'appartenance nationale suppose de se sentir avoir sa place au sein de la nation (id, 40). L'auteur explique que l'idée de se sentir « *chez soi* » réfère aux « *affects* » des nationalistes vis-à-vis de l'État et de la société, affects qui révèlent des parcelles de leur imaginaire national. Le tableau ci-dessous résume succinctement les éléments impliqués dans cette structure affective.

Tableau 2.1 Structure affective de l'imaginaire national selon G. Hage [traduction libre] (1998, 40)

Se sentir « à la maison » [« <i>homeliness</i> »] Se sentir « chez soi » [« <i>national belonging</i> »] sur le territoire national [« <i>homely nation</i> »]			
<i>Désirs nationaux structurés par</i>	Sentiment de Sécurité	Sentiment de Familiarité	Sentiment de partager un sens de la Communauté [« <i>sense of community</i> »]
	Absence d'éléments nationaux menaçants Être en contrôle de son environnement national	Connaissances de son environnement et de ses repères (spatiaux, culturels, etc.) Habitudes, Accoutumances	Réseaux de soutien, Sentiment d'appartenance à un groupe Formes symboliques partagées (organisations, pratiques, coutumes, etc.)

Ainsi, selon les relations des citoyen·ne·s avec l'État et la nation ainsi qu'avec la structure affective qui découle de ces rapports, les groupes sociaux développent des modes d'expression d'attachements nationaux distincts (*Bilge, 2010, 197*).

2.2.1.2 Les modalités d'attachements nationaux

D'abord, Hage et Bilge s'accordent à faire clairement une distinction entre le fondement de sentiments d'« inquiétudes » [*worrying*] pour l'avenir de la nation et le fondement des sentiments relevant du « souci » [*caring*] du bien-être des membres de la société. Illes décrivent ces distinctions ainsi :

'Worrying' clearly denotes the prominence of a dimension of fear about the fate of the nation that is only minimally present in the affective practice of 'caring'. Thus *the difference between the two can simply be the result of the presence or absence of a threat*: our caring turns into worrying when something is threatening what we care for (*Nous soulignons; Hage, 2003*).

[W]orrying about the nation, unlike caring, entails a narcissistic investment in the nation induced by feelings of being threatened; basically, one worries about oneself. Caring, on the other hand, is not defensive and involves intersubjectivity, including others into one's perspective of care (*Bilge, 2012, 317*).

En ce sens, « prendre soin » de ses concitoyen·ne·s demande une écoute aux besoins d'autrui dont on tente d'améliorer les conditions. Alors que « se préoccuper » des 'nationaux' laisse entendre une attitude plus gestionnaire, une prise en charge des personnes qui n'incluent pas nécessairement leur assentiment ou même leur avis.

À partir de ces précisions, Hage dégage deux principaux modes d'expression des attachements nationaux³⁵ observés dans les États du Nord-global. Évidemment, ces modes d'expression se déploient différemment, sur un continuum, selon la manière dont chaque agent·e « habite » la nation. Deux tendances plus englobantes dans le

³⁵ Notre traduction libre de « *differential modalities of national belonging* » (*Hage, 1998, 51*).

champ du pouvoir national [« *fields of national power* »] se distinguent néanmoins : il les nomme l'« appartenance nationale passive » [« *passive homely belonging* »] et l'« appartenance nationale gestionnaire » [« *governmental belonging* »] (Hage, 1998, 49) qu'il lie, dans le sillage des analyses bourdieusiennes, à la notion de « capital culturel symbolique » (*id*, 53). Ainsi peut-on plus simplement se référer au « capital actif » ou au « capital passif » des agent·e·s pour signifier leur mode d'expression d'attachement et d'appartenance à la nation.

Replacés dans le cadre théorique et conceptuel de cette recherche, ces modes d'expression agissent un peu comme une typologie des nationalismes des répondantes.

2.2.1.2.1 Le mode d'« appartenance nationale passive » : un capital passif

Le mode d'expression d'une « appartenance nationale passive » intègre une approche intersubjective dans son souci de la gestion de l'espace identitaire québécois (Hage citée par Bilge, 2012, 317). En ce sens, ces agentes au *capital passif* reconnaissent de façon générale l'hétérogénéité des expériences féminines musulmanes et elles ne se sentent pas menacées par des aspirations politiques qui seraient différentes des leurs (Hage, 2003).

2.2.1.2.2 Le mode d'« appartenance nationale gestionnaire » : un capital actif

Les agentes ayant développé un *capital actif* ont une attitude d'administratrice plus ou moins explicite envers les autres partageant l'espace national québécois, spécialement envers celles qu'elles perçoivent comme « moins Québécois·e·s », « moins national·e·s », selon leurs critères d'appartenance au « nous Québécois·es » (*id*, 52). Leur engagement nationaliste fait en sorte qu'elles ont tendances à manifester « *la croyance de détenir un droit sur la société* » (*id*, 46), notamment par rapport aux politiques nationales par exemple, ainsi qu'au regard de la gestion ethnoculturelle des

minorités et des questions d'immigration. Elles ont une vision assez précise de *qui* devrait avoir accès (ou non) aux ressources de la nation et de *la place* que devraient occuper certain·e·s résident·e·s sur le territoire (*ibid*). Elles se font la voix de la volonté collective nationale (*ibid*), afin que la nation demeure sous leur gouvernementalité (rassurante), autrement dit, qu'elle se conforme à leurs désirs nationalistes de blancheur.

Ce mode d'attachement national semble plus répandu que le précédent (décrit ci-haut) dans les pays du Nord-global. Une certaine généralisation ambiante des insécurités éprouvées par les sujets nationaux vis-à-vis de l'État et de la nation en vient à nourrir une réelle « *culture de l'Inquiétude* » [« *culture of worrying* »] comme nous le verrons dans la prochaine sous-section (*Hage, 2003*).

2.2.1.3 *La culture de l'inquiétude*

Hage a constaté la montée d'une certaine forme de nationalisme « obsessionnel » sur l'état de la nation et ses frontières dans la plupart des pays du Nord-global depuis au moins la fin des années 1980 (*Hage, 1998; id, 2003*). D'ailleurs, Bilge en a explicité certaines formes en contexte québécois (*Bilge, 2010; id, 2012; id, 2013*). Dans son ouvrage « *White nation* » (1998), Hage décrit un contexte où les blanc·he·s, en situation majoritaire et dominante, se sentent de plus en plus en perte de pouvoir en raison de la place active que tentent de prendre les non-blanc·he·s dans les processus de gestion de la nation (*id, 19*). Ces groupes majoritaires réalisant leur incapacité à (re)produire leurs aspirations « blanches » de gouvernance, voient leurs insécurités nationales s'exacerber en raison du sentiment d'avoir perdu le contrôle qu'ils exerçaient sur la nation dans le cadre de rapports privilégiés avec celle-ci (*op.cit., 69 et 183; id, 2003*).

Dans le cas du Québec, l'idéologie de la « survivance » apparaît comme une des incarnations locales de cette « culture de l'inquiétude ». Il s'agit d'« *une idéologie nationaliste centrée sur la survie des Canadien-Français-es en tant que peuple distinct*

(avec sa langue, ses traditions, sa religion, etc.) »³⁶ (Bilge, 2012, 317). Sous ce rapport, le sentiment de minorisation historique des Québécois-es semble avoir été intériorisé d'une génération à l'autre, entraînant « *la persistance du mythe du peuple québécois en danger de perdre ce qu'il a durement acquis* » (Pagé, 2015, 148). Pourtant, tel que l'expose Juteau, c'est « *entre les années 1960 et les années 1980 [que] la majorité canadienne-française est passée d'un statut relativement subordonné (par rapport aux Canadiens et Canadiennes d'ascendance anglaise) à un statut dominant au Québec* » (Juteau citée par Jacquet, 2016, 218).

De nos jours, tel que l'exprime Bilge, quiconque adhère et participe à cette culture de l'inquiétude se voit en quelque sorte reconnaître sa place dans le champ de la blancheur :

the ideology of survivance makes the right to "worry about the nation" a prerogative and requirement of white nationhood, which nonetheless allows non-whites to claim belonging and enter the symbolic field of whiteness by participating in its prevailing culture of worrying (*id*, 312).

Ainsi, une part des individu·e·s issu·e· de l'immigration, qui serait autrement relégué·e· aux frontières des « non-nous » par le groupe majoritaire, se trouve soudainement à occuper une place privilégiée dans les débats médiatiques afin d'intervenir à la défense de « *l'identité collective historiquement ancrée* »³⁷. Bilge poursuit :

... current redefinitions of what makes immigrants "right" or "wrong" for Quebec are strongly marked by a culture of worrying about the state/fate of the nation, which has been institutionalised through "the reasonable accommodation crisis", of which racial habitus is rarely addressed (*id*, 314).

C'est dans ce cadre que la culture de l'inquiétude agit comme vecteur de « blanchiment » dans le cas de certain·e·s agent·e·s non-blanc·he·s de la nation. Ceci étant dit, c'est plus précisément l'accumulation d'un *capital national symbolique* qui

³⁶ Notre traduction.

³⁷ Expression pour désigner la majorité que nous reprenons de Leroux (2011).

permet une certaine porosité des frontières et, éventuellement, une ouverture de la majorité à intégrer ses « *outsiders* » non-blanc·he·s en son sein.

2.2.1.4 *Le capital symbolique*

Dans une perspective bourdieusienne, c'est à travers l'accumulation d'un « *capital national* », tant matériel qu'affectif, que la place des sujets est déterminée comme étant légitime dans le champ de la blanchité (Hage, 1998, 53). Si ce capital constitue une source de pouvoir symbolique, les ressources qui en permettent l'accumulation s'avèrent *inégalement* réparties entre les résident·e·s sur le territoire (*id*, 52). Des gains nationaux s'effectuent de plusieurs manières selon les ressources nationales (d'appartenance, de reconnaissance, etc.) accessibles aux agent·e·s; telles que la langue, l'accent, l'habillement, l'apparence physique, la maîtrise des codes culturels et sociaux, etc. (Hage, 1998, 53). En contexte québécois, les privilèges blancs et la '*Québécoisie*'³⁸ peuvent être obtenus ou « gagnés » (jusqu'à un certain point), dans la mesure où les gens peuvent être socialement reconnu·e·s comme étant *plus ou moins* Québécois·e·s, *plus ou moins* blanc·he·s, en fonction des marqueurs d'appartenance nationale accumulés (*id*, 20 et 52).

Comme nous l'avons décrit plus tôt, l'appartenance à la « blanchité », ou l'obtention de privilèges blancs, renvoie à une position culturelle hégémonique³⁹ (Hage, 1998, 58). En ce sens, il n'est pas surprenant qu'un·e individu·e, même « racisé·e », puisse s'identifier (ou être assigné·e) comme « blanc·he·s »; il suffit que l'agent·e social·e possède le « bon » capital national, selon les circonstances, dans le champ de la blanchité (*ibid*). Les personnes racisées n'en font généralement pas partie, du moins *a*

³⁸ De la même façon que nous avons fait les choix d'utiliser « blanchité » plutôt que « blanchitude », nous utilisons le néologisme « Québécoisie », plutôt que le terme « Québécoitude », afin de prendre nos distances vis-à-vis du concept politiquement chargé qu'est la « négritude » et sa fonction de revalorisation d'une catégorie stigmatisée (Maillé, 2007; Pagé, 2015, 134; Jacquet, 2016, 68).

³⁹ Hage parle plus précisément de « *position of cultural power* » (1998, 58).

priori, mais elles peuvent aspirer à jouer un rôle de soutien important dans la consolidation du récit national blanc hégémonique, aussi longtemps que la majorité reste en contrôle du champ — ou de l'espace symbolique — de la nation. En ce sens, leur rôle participatif à la construction de la nation demeure précaire, dans la mesure où leur appartenance nationale est conditionnelle et révocable par les membres de la majorité. C'est pourquoi il est nécessaire aux personnes non blanches de réaffirmer perpétuellement leur appartenance nationale, qui ne va pas de soi.

2.2.1.5 *Les pratiques nationalistes*

Tel qu'expliqué plus tôt, la culture nationale légitime est balisée et irriguée par une certaine monoculture du groupe majoritaire dominant (Hage, 1998, 18). Ces repères de blancheur se réactualisent à travers des fantasmes nationaux idéalisés et se réaffirment par certaines dynamiques collectives et certains comportements individuels, dans la perspective de maintenir un ordre national prédéterminé en faveur de la majorité (*id*, 93). C'est ce qu'Hage appelle des « pratiques nationalistes », en ce sens qu'elles sont performées par celles qui s'accaparent les pouvoirs sur un territoire national dont elles considèrent qu'à elles seules incombe la responsabilité de le réguler [« *white entitlement* »] (*id*, 90). En lien avec la structure affective des imaginaires nationaux (1.1), Hage décrit une pratique nationaliste comme :

a practice oriented by the nationalists' attempt at building what they imagine to be a homely nation. [...] Underlying this homeliness is a fantasy of a national order based on a clearly positioned otherness (*id*, 47 et 98).

Motivé·e·s par l'idée prédéfinie qu'elles se sont fait·e·s de la 'nation québécoise », les agent·e·s au *capital actifs* s'estiment en droit de classer (même juridiquement) ce qui est *désirable* par opposition à ce qui *ne l'est pas*, à l'intérieur des frontières symboliques nationales, de déterminer *qui* devraient prendre part à la nation et, le cas échéant, de définir *leur rôle* au sein de celle-ci (*id*, 75; Bilge, 2010b, 11). Hage explique que

In th[e] process [of building a homely nation,] the nationalists perceive themselves as spatial managers and that which is standing between them and their imaginary nation is constructed as an undesirable national object to be removed from the national space (*Hage, 1998, 47*).

En ce sens, les « objets » administrables de la nation, classifié·e·s comme des *obstacles* à la matérialisation de cet imaginaire fantasmé de l'espace national, deviennent exposé·e·s à une exclusion jugée légitime par les Gardien·ne·s de l'Ordre national (*id, 91*). Un tel espace se doit d'être envisagé comme appartenant à ces dernier·e·s pour que celles-ci se sentent légitimes d'imposer leurs propres limites comme impératifs (*id, 42*). Somme toute, l'essentiel de la manifestation du « *blanchiment* » consiste en l'exercice privilégié et assumé de la gouvernementalité par les nationalistes sur leur espace national [« *fantasy of white supremacy* »], ainsi qu'en l'aspiration de ces dernier·e·s à exercer un contrôle sur les « autres » membres occupant le territoire, selon leur propre volonté nationale [« *national will* »].

À la lumière du cadre d'analyse hagian, il faut voir dans les débats sur la *Charte des valeurs québécoises* [PL60] une pratique de gouvernementalité nationaliste par laquelle une faction du groupe majoritaire dominant, soit les Franco-Québécois·e·s d'origines canadiennes-françaises, appuyée conjonctuellement par ses allié·e·s immigrantes de cultures musulmanes, ont cherché à reprendre le contrôle sur un espace national jugé menacé par l'islam, le *hijab*, l'islamisme, autant d'éléments jugés à risque de porter atteinte à deux principes récemment « nationalisés » au Québec, la laïcité et l'égalité des sexes (*Eid, 2016*). Les pratiques nationalistes entraînent un processus par lequel certaines femmes de cultures musulmanes engagées dans l'espace public se sont senties légitimées à représenter la volonté nationale (*id, 46*), et occuper une position visant, en l'occurrence, à soumettre certain·e·s de leurs concitoyen·ne·s musulman·e·s à leurs idéaux nationaux, au risque notamment de conduire à l'exclusion du marché du travail celles qui refuseraient de se départir de leur foulard.

La théorisation de Hage est particulièrement intéressante dans le cadre de notre recherche, car elle articule différentes manifestations du nationalisme avec des attitudes citoyennes qui sont généralement jugées de manière binaire (bonnes/mauvaises; ouvertes/fermées, etc.); l'anthropologue déconstruit tant le nationalisme ethnique (raciste) que le nationalisme pluraliste (objectifiant) vers, ultimement, une perspective ultralibérale des rapports interethniques où tou-te-s et chacun-e devrait pouvoir y trouver sa place. Ses analyses d'inspirations psychanalytiques ouvrent également vers une compréhension originale des rapports sociaux qui s'opèrent entre les citoyen-ne-s et l'État, et ce, à l'aide d'outils conceptuels qui sont pertinents tant à l'échelle nationale qu'interpersonnelle.

CHAPITRE III DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

3.1 Méthode de recherche et univers d'analyse

Compte tenu de notre problématique, nous avons choisi de procéder à une recherche de type qualitatif. Celle-ci repose sur une analyse de discours (par thématique) basée sur douze entretiens semi-directifs individuels avec des féministes immigrantes de cultures musulmanes médiatisées ou engagées dans le cadre des débats au Québec sur la place de la religion dans l'espace public.

De plus, nous avons abordé certains thèmes qui nous semblaient prioritaires (parcours migratoire, expériences de racisme et de sexisme, rapport à l'islam, aux médias, à la laïcité, etc.), tout en laissant aux répondantes, au moyen de questions semi-ouvertes, la souplesse nécessaire pour aborder des éléments qu'elles jugeaient pertinents au regard de nos objectifs de recherche. En l'espèce, la méthode par entretien favorisa une compréhension approfondie des subjectivités des individus rencontrées et de la pluralité des régimes de rationalités. Ceci étant dit, il nous faut reconnaître les limites d'une analyse basée sur des récits autobiographiques. Toute narration de soi suppose que le ou la chercheur·e se fie à l'interprétation des expériences rapportées par les sujets, c'est-à-dire celles que ces dernières ont bien souhaité partager et qui, bien souvent, sont conformes à leur image de soi.

Notons au passage qu'afin de minimiser les risques posés par la recherche, nous nous sommes assurées, pendant le recrutement des participantes, que celles-ci auraient l'occasion de nuancer amplement leurs positions politiques lors des entrevues. Nous avons expliqué aux participantes qu'elles n'étaient évidemment pas contraintes de soutenir une position tranchée sur tous les sujets abordés, bien au contraire. L'identification pro- ou anti-PL60 lors du recrutement ne servait qu'à diversifier les prises de positions au sein de notre échantillon. À cet effet, précisons qu'au moins

quatre répondantes — Nora, Nabila, Leila & Samira — auraient préféré participer à la recherche sans avoir à « se classifier » pro- ou anti-*Charte*.

En accord avec les théories féministes « du point de vue situé » présentées dans notre problématique (*Chap. II - section 1.4*), notre intérêt pour le parcours social individuel des sujets interviewées s'explique par notre souci de contextualiser les situations et les prises de position, tout en reconnaissant « *le caractère interactif et contingent des environnements dans lesquels les individus évoluent* » (*Carpentier et White, 2013, 283*). De même, la prise en compte de la trajectoire sociale de ces femmes est importante, puisque les « *effets [des événements et des expériences vécues] varient selon la position dans la structure sociale* » (*ibid*). Nous avons donc constitué le corpus de données de cette recherche autour des discours et des représentations subjectives de douze répondantes sur des thèmes liés à nos questions de recherche (*Chap. I - section 1.6*). Notre analyse prendra en considération les rapports majoritaire/minoritaires et intraminoritaire dans lesquels sont insérées ces femmes immigrantes de cultures musulmanes dans leur vie quotidienne, ce qui contribuera à rendre plus intelligible leurs positionnements dans le cadre des débats publics et médiatiques au Québec sur la place de la religion dans l'espace public.

3.1.1 Définir la population à l'étude

Dans le cadre de cette recherche, l'appartenance féministe, qui fut un critère de recrutement, fut déterminée par l'auto-identification des actrices impliquées. Ensuite, nous avons utilisé l'expression « *de cultures musulmanes* » dans notre projet afin de référer à des femmes appartenant à l'islam par leur milieu familial et leurs origines – sans pour autant être nécessairement pratiquantes ou croyantes (*Lauzon, 2011, 25*). Autrement dit, être « musulmane » par éducation et filiation, et ce, afin de ne pas

exclure ces féministes pour qui la religion n'a pas ou que très peu d'importance dans leur vie (*ibid*).

Pour des raisons méthodologiques, nous avons choisi de limiter les origines ethnogéographiques des participantes (de cultures musulmanes) au monde communément appelé « arabo-musulman », c'est-à-dire à la région du Maghreb et, dans une moindre mesure, du Machrek. En l'espèce, il s'agit de féministes issues de pays à majorité musulmane et arabe, et qui sont engagées dans les débats médiatiques sur la place de la religion dans l'espace public au Québec. En contexte québécois, le choix de sélectionner les personnes émigrantes des pays à majorité arabo-musulmane se justifie dans la mesure où la majorité des immigrant·e·s musulman·e·s au Québec provient de cette région du monde. En outre, ce choix repose sur un souci d'accroître l'homogénéité ethnoculturelle des participantes du projet. Plus ces dernières apparaissent semblables sous ce rapport, plus nous pouvions isoler l'impact de leurs divers positionnements sociaux (statuts, religiosité, parcours, etc.) dans leurs discours et leurs positions normatifs. Notre objectif est de constituer un échantillon qui nous permette de tracer « un *“portrait global”*, mais seulement à l'intérieur d'un groupe restreint et homogène d'individus » (Pires, 1997, 65).

Quant au critère de sélection lié à la médiatisation, nous avons sollicité et choisi, pour réaliser nos entretiens, des femmes de cultures musulmanes qui s'étaient déjà exprimées sur les tribunes de divers médias (à travers des articles de journaux ou de magazines, des manifestes publiés sur internet, des entrevues télévisuelles ou radiophoniques, des documentaires, etc.) ou qui s'étaient déjà impliquées dans et en dehors de leur communauté (conférences, panels, évènements politiques, porte-à-porte, etc.) dans le cadre des débats sur la place de la religion et des PdeV dans l'espace public au Québec. Ce choix résulte de l'intérêt sociologique de retenir, pour les fins de l'analyse, certaines féministes de cultures musulmanes ayant un minimum de visibilité

dans l'espace public et une tendance remarquée à y occuper une place (assignée ou revendiquée) en vertu de leur statut d'« *insider* ».

3.2 Constitution de l'échantillon

Cette recherche implique un échantillon par cas multiples, puisque nous avons procédé à une douzaine d'entrevues individuelles. Ne connaissant pas l'étendue de notre population, — mais ayant tout de même conscience qu'elle est relativement restreinte, compte tenu de tous les critères applicables —, nous avons donc constitué un échantillon non probabiliste de deux manières : « par choix raisonné » au départ, et ensuite « par réseaux ». Le principe de représentativité nous a amené à rechercher la diversité/complémentarité des profils et, corrélativement, à déterminer la taille de l'échantillon *a posteriori*, par contraste-saturation.

Afin de nous assurer d'une certaine diversité sociodémographique au sein de l'échantillon, nous avons tenté d'inclure des participantes représentant une variété d'âges, de niveaux d'instruction et de religiosité (c-à-d. des sujets « plus ou moins » croyantes). Nous avons particulièrement essayé d'obtenir une diversité générationnelle dans notre échantillon, puisque la littérature indique qu'il y aurait un écart générationnel sur ces questions⁴⁰.

En somme, notre échantillon est composé de 12 femmes se reconnaissant dans les caractéristiques suivantes : être féministe, de cultures musulmanes, d'origines maghrébines ou machrekiennes, et avoir participé dans l'espace public ou médiatique

⁴⁰ D'ailleurs, une enquête en France avait déjà conclu que « *les opinions sur la question de l'interdiction [des PdeV] varient sensiblement en fonction de l'âge, de l'appartenance politique et de la catégorie socioprofessionnelle* » (Tevanian, 2005, 27). L'enquête, reprise par Tévanian, précise que les groupes les plus enclins à appuyer l'interdiction du port du foulard dans certains espaces publics sont généralement issus des « *classes supérieures, âgées ou franchement à droite* » (id, 28), mais « *c'est la variable d'âge qui est la plus décisive sur cette question : plus on est jeune, plus on est opposé à l'idée d'interdiction du foulard ou des signes religieux en général* » (id, 78).

au Québec, à titre individuel ou collectif, dans le cadre des débats sur la place de la religion dans l'espace public, particulièrement en lien avec le dépôt du PL60 à l'automne 2013. À fin d'obtenir une meilleure répartition des positions (et en supposant un spectre de positions politiques plutôt qu'une réelle binarité), nous avons recruté une moitié de participantes s'identifient *plus ou moins* comme « *pro-Charte* » et une part égale s'identifiant comme *plus ou moins* « *anti-Charte* ». À l'intérieur de ces deux groupes, nous avons tenté d'obtenir une participation égale de féministes plus ou moins *croyantes* et plus ou moins *non-croyantes*. Comme le PL60 visait notamment à restreindre les PdeV (dans le contexte de l'occupation d'un emploi dans la fonction publique et parapublique), nous avons jugé pertinent d'entendre trois participantes « *anti-Charte* » portant le foulard. Nous avons pris soin de ne pas interviewer davantage de femmes voilées, dans la mesure où, d'une part, celles-ci sont minoritaires parmi la femmes musulmanes à Montréal, et d'autre part, nous ne souhaitons pas nourrir l'idée préconçue⁴¹ selon laquelle les féministes musulmanes « *anti-Charte* » porteraient nécessairement le foulard (Tevanian, 2005, 54).

3.2.1 Déroulement du recrutement des participantes

Le recrutement des participantes s'est déroulé dans la grande région de Montréal entre octobre et décembre 2015 et la prise de contact s'est faite généralement par courriel. Nous avons également participé à une soirée de visionnement documentaire à Montréal co-organisé par le *Festival du Monde Arabe* et l'association *PDF-Québec*⁴².

⁴¹ Selon une étude de Tevanian en contexte français lors des débats sur le port du *hijab* dans les écoles en 2003-2004, une « *thèse implicite* » ressortait des plateaux télévisés selon laquelle « *seules des femmes voilées ou des musulmans pratiquants de sexe masculin peuvent être hostiles à l'interdiction du voile à l'école* » et les invités de ces émissions sur "le voile" renchérisaient sur l'idée que, « *dès lors qu'on est athée, non pratiquant ou adepte d'une autre religion, et a fortiori si l'on est une femme, on ne peut qu'être favorable à l'interdiction du voile* » (Tevanian, 2005, 54).

⁴² « *Pour les Droit des Femmes du Québec* ».

En premier lieu, nous avons identifié préalablement une liste d'une vingtaine de femmes correspondant au profil de participantes recherchées. Cette liste fut facilement constituée, puisque nous souhaitions rencontrer des femmes à qui les médias avaient déjà octroyé une certaine tribune ou, à tout le moins, des femmes engagées dans l'espace public et reconnues dans leur milieu, relativement aux questions de laïcité, de PdeV ou d'ARMR. Une soixantaine d'invitations à participer à notre recherche et à en diffuser l'annonce ont ainsi été envoyées via courriel, les sites internet, ou Facebook, à des associations et des regroupements organisés selon différentes bases affinitaires pertinentes dans le contexte de notre recherche : défense de la laïcité au Québec, de confession musulmane, le féminisme/droit des femmes ou l'origine ethnique ou nationale (algérien·ne, arabe, nord-africain·e, maghrébin·e, etc.).

Le recrutement s'avéra beaucoup plus difficile et long que ce que nous avons prévu. En effet, les communautés musulmanes à Montréal sont très sollicitées depuis une dizaine d'années, tant par les journalistes que les chercheur·e·s et les étudiant·e·s. Nous ne pensions pas rencontrer autant de réticence et de méfiance de la part des militantes et des femmes engagées dans l'espace public, particulièrement chez celles ayant rejeté le PL60⁴³. Le fait que la moitié de nos répondantes en défaveur du PL60 aient tenu à livrer leur témoignage de manière confidentielle et strictement anonyme est aussi révélateur de cette méfiance et de leurs craintes vis-à-vis de possibles représailles en raison de leurs engagements sur ces questions politiques. Précisons qu'aucune répondante du côté des « pro-PL60 » n'a demandé à être anonyme pour prendre part à notre étude.

⁴³ Nous avons pris près de quatre mois afin de recruter les six répondantes ayant *rejeté* le PL60, souvent après avoir négocié avec certaines d'entre elles, qui nous demandaient de renforcer les précautions normalement prises pour garantir leur anonymat et qui exigeaient un droit de regard sur la transcription brute de leur entretien. En revanche, il ne nous a fallu que deux semaines pour recruter les six répondantes *en faveur* du PL60, sans conditions.

Non seulement le recrutement fut ardu pour différentes raisons, mais la diversification recherchée (selon les critères que nous venons de présenter) à l'intérieur de chacun des « camps » politiques (« pro » et « anti » *Charte* – tels que construits dans les débats publics et médiatiques en 2013-2014⁴⁴), fut quasi impossible à atteindre. Nous avons repéré deux raisons qui pourraient justifier les difficultés rencontrées à assurer une diversification interne, tant au niveau des critères sociodémographiques de notre échantillon qu'à l'égard des opinions politiques individuelles des participantes :

1) Les prises de positions des répondantes de notre étude sont *polarisées de manière disproportionnée* par rapport à « la population musulmane » plus générale du Québec, et ce, en raison de notre intérêt pour rencontrer des femmes déjà médiatisées. Pour ainsi dire, une pré-sélection a déjà été faite par les médias de masse, puisque ces derniers ont tendance à « encourag[er] la mise en visibilité des points de vue les plus extrémistes », comme le rapportait la sociologue Maryse Potvin dans son étude sur les médias lors de la « crise » des AR de 2006-2008 (*Potvin, 2008, 250*), d'autant plus que nous avons rencontré des femmes de convictions, qui militent pour ce en quoi elles croient.

2) Les milieux militants montréalais en lien avec la laïcité et les droits des femmes se sont révélés très petits et interreliés, ce qui fait en sorte que les participantes, particulièrement celles ayant appuyé le PL60, se connaissent toutes entre elles (pas nécessairement personnellement, bien que ce fut le cas pour plusieurs). Ainsi, malgré nos efforts pour diversifier les associations et les

⁴⁴ Rappelons que le projet de loi no60 constitue pour nous un *prétexte* pour aborder les questions qui nous intéressent. Notre décision de choisir une moitié de participantes pro-Charte et une autre moitié anti-Chartes visait, d'un point de vue méthodologique à diversifier l'échantillon. Notons toutefois que, en dépit d'une certaine identification socio-politique pleinement assumée chez plusieurs répondantes à un groupe imaginé et défini comme « *procharte* » ou « *anticharte* », les positions des participantes se sont avérées, à l'analyse, beaucoup plus complexes et nuancées qu'il n'y paraît de prime abord.

regroupements militants sollicités pour fins de recrutement, il s'est avéré que tous ces groupes s'allient généralement ensemble et que leurs militantes se (re)connaissent entre elles. Comme le PL60 est une initiative du *Parti québécois*, la plupart des répondantes étant en faveur du projet étaient des partisans de ce même parti également.

En substance, la composition finale de notre échantillon est détaillée dans les deux tableaux suivants:

BREF PORTRAIT SOCIO-DÉMOGRAPHIQUE DES FEMMES INTERVIEWÉES

Tableau 3.1 Tableau des répondantes ayant *appuyé* le projet de loi n°60 en 2013-2014 selon des variables socio-démographiques

Noms des répondantes (réels ou *fictifs)	Âge	Origine nationale	Rapport au religieux	Année d'immigration au Québec	Niveau d'études
Leyla* [Leïla]	65	Algérie	Croyante et non-pratiquante.	1982	Universitaire 1er cycle
Lila* [Leïla]	64	Algérie	Croyante	2001	Universitaire 1er cycle
Leïla	62	Algérie	Agnostique	1989	Universitaire Cycles supérieurs
Hafida	58	Algérie	Athée	1988	Universitaire Cycles supérieurs
Nabila	52	Tunisie	Non-croyante	1995	Formation professionnelle postsecondaire
Radia	36	Algérie (Kabylie)	+/- Croyante	2013	Universitaire 1er cycle

Tableau 3.2 Tableau des répondantes ayant *rejeté* le projet de loi n°60 en 2013-2014 selon des variables socio-démographiques

Noms des répondantes (réels ou *fictifs)	Âge	Origine nationale	Rapport au religieux	Année d'immigration au Québec	Niveau d'études
Aïcha* (porte le hijab)	vingtaine	région du Machrek	Croyante	Début des années 1990	Universitaire 1er cycle
Elsy (porte le hijab)	29	Liban	Croyante et pratiquante	1989	Universitaire Cycles supérieurs
Bochra	33	Tunisie	Spirituelle	(2004 – 2005) 2009	Universitaire Cycles supérieurs
Nora*	quarantaine	Algérie (Kabylie)	+/- Croyante / Soufisme	Fin des années 1980	Universitaire 1er cycle
Samira (porte le hijab)	54	Maroc	Croyante et pratiquante	1998	Universitaire Cycles supérieurs
Farida*	Début soixantaine	Algérie	Croyante et pratiquante	1995	Universitaire Cycles supérieurs

3.3 Réalisation des entretiens

Les entretiens ont commencé en octobre 2015 et se sont étirés jusqu'en janvier 2016. Nous avons rencontré une quinzaine de répondantes et nous en avons retenu douze⁴⁵. Les entretiens ont eu lieu à l'endroit désiré par les participantes, selon leur convenance. La moitié des entretiens s'est déroulée au domicile des participantes, alors que d'autres ont pris place à leur lieu de travail ou à l'UQAM. Une participante a préféré nous rencontrer dans un petit café. Avec leur consentement éclairé, nous avons pu enregistrer ces entretiens, que nous avons transcrits intégralement par la suite. Certaines des participantes ont tenu à relire la transcription brute de leur entretien. Quelques unes ont demandé le retrait de certains passages de l'entrevue par la suite. Les transcriptions

⁴⁵ Les entretiens que nous n'avons pas retenu ont été exclus de notre corpus principalement sur la base de nos critères méthodologiques de recrutement (diversification à l'intérieur d'un groupe précis). En ce sens, nous avons favorisé un éventail d'âge et nous avons tenté de recruter parmi des associations et regroupements militants différents. Nous avons aussi priorisé les participantes d'origines maghrébines (plutôt que Machrekiennes).

font entre 30 et 47 pages chacune, selon la longueur des entretiens qui, eux, ont duré en moyenne 2 heures et demie (même si nous visions 1 heure maximum).

3.3.1 La grille de questions

Les entretiens, à travers une grille de questions semi dirigées, ont ciblé certains éléments du parcours individuel des répondantes (événements marquants, expériences formatrices, etc.) et ont permis de mettre au jour des bribes de leurs argumentaires à l'appui de leur leurs prises de position féministes sur les enjeux entourant la place de la religion dans l'espace public et les PdeV au Québec. Concrètement, le contenu de la grille d'entrevue (voir *Appendice 1*) comprenait cinq parties principales, soit : 1) Contexte et parcours de vie; 2) Engagement dans l'espace public et médiatique; 3) Rapport et représentations au port du *hijab*; 4) Rapport au(x) féminisme(s) et à l'égalité des sexes; 5) Rapport au PL60 et à la laïcité. Nous avons posé les mêmes questions à toutes les répondantes, hormis une seule que nous avons dû formuler différemment selon que les participantes avaient appuyé ou non le PL60⁴⁶.

Précisons que la grille d'entrevue ne présentait aucune question visant directement le multiculturalisme, les programmes d'accès à l'égalité ou autres aménagements liés au modèle pluraliste du Québec et du Canada (voir l'*appendice 1*). Toutefois, comme on le verra dans le chapitre d'analyse, ce type de sujets fut abondamment abordé par

⁴⁶ Lorsque nous avons commencé à interviewer des répondantes *en faveur* du PL60, une des questions soulevait des malaises et ne semblait tout simplement pas cadrer dans leurs logiques et leurs paradigmes, soit celle-ci: « *Vous êtes-vous déjà retenue de dénoncer le sexisme dans votre/vos communauté(s) musulmane(s) par crainte que cela puisse nourrir l'islamophobie?* ». C'est une question qui a interpellé énormément les répondantes ayant *rejeté* le PL60, mais qui, de toute évidence, ne parlait pas aux femmes ayant *appuyé* le PL60 (Certaines ne comprenaient pas du tout le lien qui pourrait être fait entre la dénonciation du sexisme et l'islamophobie). Ainsi, nous avons reformulé la question, en évitant de reprendre des arguments s'apparentant aux discours "anti-PL60" et tout en gardant l'« esprit » de la question, soit: « *Avez-vous déjà craint, ou craignez-vous parfois, que vos dénonciations publiques soient reprises ou instrumentalisées par des Québécois-es de la majorité à des fins racistes (contre les musulman-e-s) ?* ».

certaines répondantes (alors que d'autres n'en firent pas du tout mention). Ces thèmes furent abordés à l'initiative des répondantes, ce qui a rendu les comparaisons plus difficiles entre les positions des participantes sur ces questions, celles-ci n'ayant pas été discutés avec *toutes*. En revanche, une dizaine de questions touchaient les enjeux de la laïcité ainsi que, plus spécifiquement, l'ancien PL60, ce qui permet néanmoins une vue d'ensemble sur l'approche générale adoptée par chaque participante sur ces questions.

3.4 Présentation des répondantes

Voici une courte présentation de chacune des répondantes de notre étude (en ordre alphabétique), notamment afin de contextualiser leur parcours migratoire jusqu'au Québec ainsi que leur médiatisation et engagement dans les débats sur la place de la religion dans l'espace public. Leur prise de position sur le PL60 étant généralement connue et médiatisée, la majorité d'entre elles ont accepté de voir apparaître leur vrai nom dans notre recherche.

3.4.1 Aïcha [prénom fictif]; a rejeté le PL60

Aïcha est une jeune femme dans la mi-vingtaine qui a immigré à un très jeune âge au Québec. Originaires de la région du Machrek, elle et sa famille se sont exilées au début des années 1990 pour fuir l'instabilité de la région. Elle est arabo-musulmane chiite et elle porte le foulard depuis son adolescence. Sa famille nucléaire est très croyante et pratiquante, plus que ne l'est Aïcha. Au moment de l'entretien, elle poursuit des études universitaires en sciences sociales et elle habite en appartement avec son mari.

Aïcha a déjà milité dans une formation politique auparavant et elle continue ses implications dans des associations communautaires regroupant généralement des personnes arabo-musulmanes et des jeunes. Elle est aussi active au sein d'un organisme pour les droits des minorités au Québec. Elle s'implique à l'occasion dans l'organisation de conférences, de panels, etc. De par ses implications, Aïcha a été approchée à quelques reprises par divers médias (journalistiques et télévisuels) lors des débats sur le PL60 en 2013.

3.4.2 Bochra Manai; a rejeté le PL60

Née en Tunisie d'une mère d'origine franco-algérienne et d'un père d'origine tunisienne, Bochra a initialement obtenu l'asile politique en France avec sa famille en 1992. Elle était alors âgée de 10 ans, et elle y résida comme réfugiée jusqu'à ses 26 ans (elle obtint sa citoyenneté française peu de temps avant d'arriver au Québec). Sa sœur (qui porte le foulard), avec qui elle entretient un lien étroit, habite toujours en France, alors que ses parents sont retourné·e·s en Tunisie. Bochra apprécia son premier séjour à Montréal en 2004-2005 dans le cadre d'un échange étudiant. Elle vint par la suite s'établir en 2009 pour poursuivre ses études au doctorat. Au moment de l'entrevue, Bochra avait 33 ans et était enseignante et chercheure postdoctorante en études urbaines. Elle s'intéresse aux questions migratoires et aux relations interethniques depuis des années dans le cadre de ses recherches.

Militante active dans divers regroupements étudiants et communautaires, elle s'est entre autres impliquée dans la *CollectivE des féministes musulmanes du Québec* pendant deux ans et elle a aussi participé à la fondation de l'*Association des Musulmans et des Arabes pour la Laïcité au Québec* (AMAL-Québec) en 2012. Jouissant d'un privilège de visibilité dans les médias en tant que spécialiste sur ces questions, la militante fut médiatisée considérablement durant les débats sur le PL60. Elle détient un blogue au *Huffington Post* et a participé à plusieurs entrevues radiophoniques (dont *Radio-Canada*) et dans divers journaux (comme *Le Devoir*). Elle participe régulièrement à des panels et des conférences sur ces questions.

3.4.3 Elsy Fneiche; a rejeté le PL60

Née au Liban au milieu des années 1980, Elsy a grandi à Montréal-Nord. À l'aube de ses trois ans, elle a fui la guerre du Liban avec sa mère et son oncle jusqu'en Europe. Elles sont arrivé·e·s au Canada en tant que demandeur·euses d'asile dans des conditions extrêmement précaires. Arabophone de naissance, Elsy a vécu une intégration difficile, séparée de son père et de ses frères et sœurs pendant plusieurs années. Aujourd'hui, toute sa famille élargie est réunie au Québec. Lors de l'entretien, Elsy est âgée de 29 ans et son identité de Québécoise arabomusulmane d'origine libanaise est très importante pour elle. Elle est croyante et pratiquante, et elle a insisté auprès de sa famille pour porter le foulard dès ses 8 ans. Elle réside maintenant à Laval avec son mari (d'origines arabo-musulmanes aussi) et son fils. Elle est psychoéducatrice dans les écoles secondaires, ainsi que professionnelle en esthétique/cosmétique à temps partiel.

Elsy donne parfois des formations interculturelles auprès de ses collègues de travail en milieu scolaire. Elle est parfois invitée à donner des conférences dans les cégeps sur l'islam en tant que musulmane. Elsy fut parmi les femmes « voilées » les plus médiatisées lors des débats sur le PL60 et lors de la « crise » des AR auparavant. Elle fit plusieurs apparitions télévisuelles dans des reportages (tels qu'à *RDI* et *TVA*), des documentaires et elle fut interviewée plus d'une fois à l'émission de *Denis Lévesque* à LCN, bref dans des réseaux d'information à grande écoute au Québec. Elle donna également plusieurs entrevues pour la presse écrite dans des petits quotidiens comme le *24H* et le *Journal Métro*.

3.4.4 Farida [prénom fictif]; a rejeté le PL60

Farida est née et a grandi en Algérie au début des années 1950. Menacé-e-s de mort pendant la guerre civile, le climat d'insécurité l'a poussée, accompagnée de son mari et ses enfants, à émigrer jusqu'à Montréal en 1995. Avocate en Algérie, Farida n'a jamais réussi à pratiquer dans ce domaine au Québec, et ce, malgré le fait qu'elle ait repris ses études (au début de la quarantaine) et se soit conformée aux exigences du Barreau du Québec. Sa famille et elle ont vécu dans une grande précarité financière de par leur déqualification professionnelle et en raison de nombreux obstacles rencontrés sur le marché du travail. Au moment de l'entrevue, elle était sans emploi. Farida est très croyante et pratiquante. Elle ne porte pas le foulard, bien qu'elle y ait déjà songé.

Farida s'implique dans les communautés de dialogues interreligieux. Dans le cadre des débats sur la place de la religion dans l'espace public, Farida a accepté de participer à des entrevues radiophoniques et télévisuelles (« en direct », sans montage seulement) auprès de grands médias tels que *Radio-Canada*. Elle a aussi déjà publié une lettre ouverte et un essai dans les journaux de masse. Farida s'implique particulièrement, depuis la « crise » des AR en 2008, en donnant des conférences sur l'islam, la laïcité et le droit musulman par exemple, dans les milieux religieux catholiques, dans des milieux associatifs, auprès de centres communautaires et des universités. Elle a déjà été invitée plus d'une quarantaine de fois à ce type d'événements, où elle fut conférencière.

3.4.5 Hafida Oussedik; a appuyé le PL60.

Hafida est née en Algérie, plus précisément en Kabylie, à la fin des années 1950. À l'âge de 31 ans, elle choisit l'exil plutôt que de demeurer dans son pays natal, auquel elle reproche d'être trop conservateur et religieux. Travailleuse qualifiée reçue en 1988, elle s'est installée au Québec avec son conjoint de l'époque et ses enfants. Elle a habité dans les villes de Montréal, Sherbrooke et maintenant Québec, où elle peut poursuivre ses occupations professionnelles en tant qu'architecte. Hafida provient d'un milieu familial non croyant et peu pratiquant. Elle témoigne avoir vécu une période où elle était très croyante et pratiquante durant son enfance. Ceci étant dit, elle en est sortie à l'adolescence et elle se définit comme étant athée depuis très longtemps maintenant.

Amie proche de la militante Djemila Benhabib, Hafida a fondé avec elle (et Louise Mailloux) le *Collectif Citoyen pour l'Égalité et la Laïcité* (Cciel) en 2008. Elle a organisé plusieurs colloques et conférences sur ces questions (l'égalité des sexes et la laïcité), et a participé à l'écriture de manifestes et de mémoires. Hafida a surtout été active dans les grands médias à la suite de la « crise » des AR, jusqu'en 2010. Elle a notamment été interviewée à la radio de *Radio-Canada* et faite des apparitions à la télévision (*LCN, Télé-Québec*, etc.) où elle réclamait, en tant que représentante de son collectif, une 'Charte de la Laïcité ». Elle s'est plutôt retirée par la suite, désillusionnée par les médias de masse.

3.4.6 Leïla Bensalem [Leyla]⁴⁷; a appuyé le PL60.

Leyla est née et a grandi en Algérie au début des années 1950. Elle provient d'un milieu familial libéral, plus ou moins croyant et pratiquant. Croyante, Leyla n'a jamais été pratiquante. Titulaire d'une licence⁴⁸ en enseignement des langues étrangères, option anglais, elle a rencontré son premier mari (d'origine palestinienne) en Angleterre où elle faisait un stage dans le cadre de ses études. Le cœur gros, elle a quitté l'Algérie en 1975, à l'âge de 25 ans, pour accompagner son mari en Arabie et au Machrek⁴⁹... Suite à son divorce, elle prit la décision de s'éloigner du monde arabo-islamique et arriva ainsi au Québec en 1982, au début de la trentaine. Plusieurs membres de sa famille, dont ses parents, l'ont rejointe par la suite. Arrivée à Montréal, Leyla a vu ses diplômes et son expérience professionnelle reconnus, mais elle dût tout de même faire un certificat en enseignement (un an d'université) et devint enseignante dans une école secondaire montréalaise peu de temps après. Elle fut mariée une vingtaine d'années avec un Franco-Québécois issu de la majorité.

Veuve et aujourd'hui retraitée, Leyla est très activement engagée depuis plus de vingt ans en faveur d'une laïcité 'néo-républicaine' au Québec. Elle est parmi les féministes de cultures musulmanes des plus médiatisées au Québec depuis les années 1990 : télévision, radio, journaux; elle se retrouve partout. Elle a donné de nombreuses entrevues sur de grandes chaînes nationales telles que la *CBC* et *Radio-Canada*. Elle s'est impliquée pendant un temps dans le regroupement *Pour les droits des femmes du Québec* (PDF-Québec) et, lors des débats sur le PL60 en 2013, elle fut représentante du *Rassemblement pour la Laïcité* (RPL). Elle a donné des conférences de presse et a des allocutions à l'Assemblée nationale à quelques reprises sur ces questions.

3.4.7 Leïla Lesbet [Lila]⁵⁰; a appuyé le PL60.

Lila est née et a grandi en Algérie où elle était professeure de langue française. Lila a dû fuir son pays natal dans un déracinement douloureux, pourchassée pour ses origines berbères et menacée par les islamistes durant la Décennie noire. Lila a vécu des périodes extrêmement stressantes et précaires pour sa sécurité et celle de sa famille pendant des années. Son mari et elle ont tiré parti d'une offre d'emploi de ce dernier pour migrer en Allemagne à la fin des années 1990. Recherchant une certaine stabilité en contexte postmigratoire, son mari et elle ont

⁴⁷ Comme nous avons rencontré trois répondantes au même prénom (Leïla), nous avons changé l'orthographe de ce dernier dans deux cas afin de mieux les différencier entre elles au cours de l'analyse.

⁴⁸ Une licence est l'équivalent français du baccalauréat au Québec.

⁴⁹ En Jordanie, elle a enseigné pendant quatre ans dans un camp de réfugié·e·s, chapeauté par une école des Nations Unis. Dans ce contexte, elle obtint une formation spécifique (intégrant l'aspect psychosocial des problématiques rencontrées) et se familiarisa à ces situations difficiles particulières dans le cadre de ses fonctions.

⁵⁰ Comme nous avons rencontrée trois répondantes au même prénom (Leïla), nous avons changé l'orthographe de deux de celles-ci afin de mieux les différencier entre elles au cours de l'analyse.

fait le choix de s'exiler au Québec en 2001 (alors que leurs deux filles sont restées en Europe pour leurs études). Lila avait donc 51 ans lorsqu'elle se recycla en éducation spécialisée au primaire, sur la Rive-Sud de Montréal, à la suite de problèmes de reconnaissance de ses diplômes. Croyante, Lila entretient un rapport intime à l'islam, en tant que pilier de valeurs qui lui fut transmis par sa famille et dont sa grand-mère fut une figure marquante.

Déjà en Algérie, depuis le début de sa vingtaine, Lila fut une militante féministe active pour une laïcité dite 'néo-républicaine ». Elle poursuivit son engagement en ce sens au Québec dans les médias, l'espace public et certaines associations depuis la CBT en 2007. Elle est d'ailleurs une des fondatrices de *PDF-Québec* en 2009. Elle fut considérablement médiatisée, participant aux débats sur le PL60 sur diverses plateformes télévisuelles (*Radio-Canada, Télé-Québec, Matv, etc.*), à la radio (*Radio-Canada*) ainsi que dans la presse écrite et virtuelle (*La Presse, Sisyph.org*). Elle est impliquée également depuis plusieurs années auprès de l'*Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL)*. Elle organise des conférences et a participé, lorsque les citoyen-ne-s furent appelé-e-s à le faire, à l'Assemblée nationale ou à la CBT par exemple.

3.4.8 Leila Mahiout; a *initialement* appuyé le PL60.

D'origine kabyle (berbère), Leila est née en Algérie au début des années 1950. Elle est arrivée à Montréal en 1989 avec un statut d'étudiante aux cycles supérieurs aux HEC, accompagnée de son ex-mari et de leurs deux enfants. Elle n'a pas vécu directement la guerre civile d'Algérie, mais ces événements tragiques ont fait en sorte qu'elle n'a finalement jamais pu retourner vivre dans son pays d'origine, comme elle l'aurait souhaité. Elle est aujourd'hui consultante en gestion du changement lié à des transformations organisationnelles et technologiques. Leila vient d'une famille plus ou moins portée sur la religion et elle se considère agnostique non-pratiquante. On lui a surtout enseigné l'islam à l'école.

Leila est très impliquée en tant que vice-présidente du *Festival du Monde Arabe* de Montréal depuis huit ans. Elle collabore également depuis plusieurs années avec des groupes militants tels que *PDF-Québec* et la *Coalition Laïcité Québec*, notamment dans l'organisation de conférences. Leila fut approchée par le *Parti québécois* pour être candidate de la circonscription de Bourassa-Sauvé dans Montréal-Nord aux élections d'avril 2014, au temps des débats sur la proposition du PL60. Étant souverainiste, elle accepta et elle devint une tête d'affiche d'origine maghrébine et de cultures musulmanes pour la « défense » du PL60 au sein du parti politique. Dans le cadre de la campagne électorale, Leila se dévoua assidument à parcourir de long en large sa circonscription et dût débattre à de nombreuses reprises du bien-fondé du PL60. Elle visita entre autres de nombreux centres communautaires pour femmes immigrantes et eut plusieurs occasions d'échanges avec des femmes musulmanes qui portent le foulard.

Au moment de l'entrevue, en décembre 2015, Leila a remis en question son appui à l'ancien PL60. Elle demeure cependant en faveur d'une laïcité dite 'néo-républicaine' à la française et elle s'oppose de manières générales aux ARMR.

3.4.9 Nabila Ben Youssef; a appuyé le PL60.

Nabila est née en Tunisie au début des années 1960, d'une famille arabe très modeste. Elle a grandi dans un milieu familial pieux, mais se dit athée depuis sa jeunesse. Très active politiquement depuis l'âge de 17 ans, elle fut engagée dans la lutte pour la laïcité et contre les mouvements intégristes au sein d'un regroupement militant inspiré du marxisme-léninisme. Elle fut menacée et arrêtée par la police en raison de son activisme politique et artistique. Célibataire et sans enfant, elle obtint le statut de réfugiée au Canada en 1995, fuyant le régime tunisien et souhaitant échapper à une relation conjugale violente et abusive. Par ailleurs, Nabila a étudié à l'École nationale de l'Humour en 2001. Au début de la cinquantaine, elle est aujourd'hui comédienne et humoriste. La laïcité, son rapport à l'islam et aux femmes qui portent le foulard font partie des sujets dont elle traite durant ses spectacles d'humour.

Reconnue pour son engagement pour la laïcité, Nabila s'implique entre autres dans *PDF-Québec* et dans le *Rassemblement pour la Laïcité*. Elle a été reçue sur différents plateaux de télévision (entre autres à l'émission *Tout le monde en parle* en 2006 et à *Pénélope McQuade* en 2015), à la radio (*98,5 FM; Radio-Canada*) et dans la presse écrite (*Journal de Montréal, La Presse, etc.*) de diverses grandes chaînes médiatiques afin de publiciser ses spectacles et faire part de ses opinions et ses prises de position concernant les PdeV, l'intégrisme musulman, etc. Elle est considérablement médiatisée au Québec depuis la « crise » des AR. Elle est aussi parfois invitée à donner des conférences sur l'intégration, l'immigration et la laïcité à divers auditoires, notamment pour le Barreau du Québec en 2014. Elle coanima aussi un spectacle sur la laïcité lors de la campagne électorale du PQ au printemps 2014.

3.4.10 Nora [prénom fictif]; a rejeté le PL60.

D'origine berbère, Nora est née en Algérie, plus précisément en Kabylie, à la fin des années 1960. De ses propres dires, elle vient d'une région très conservatrice qui laissait peu de liberté aux femmes en général. À peine majeure, elle fut forcée de se marier à un homme résidant au Québec (aussi d'origine algérienne). À la fin des années 1980, elle immigra donc seule via le programme de parrainage, dans une situation de dépendance précaire à son mari. Elle vécut beaucoup de violence et d'intimidation de la part de celui-ci pendant des années, avant de pouvoir divorcer. Son milieu familial fut croyant et pratiquant. Quant à Nora, elle dit croire en un Être supérieur, mais sans nécessairement s'appuyer sur des textes sacrés. Ayant réussi des études universitaires, Nora s'est construit une carrière internationale dans les domaines des arts et des communications.

Indiquons que cette répondante est très impliquée au sein de divers réseaux musulmans, elle voyage aussi beaucoup dans le cadre de son travail et sert régulièrement d'intermédiaire afin de tisser des liens interculturels entre différents groupes et communautés. Elle est régulièrement invitée pour donner des conférences au sujet de l'islam, de l'immigration ou autre sujet connexes. Moins médiatisée que les autres répondantes, elle demeure très active sur le terrain communautaire.

Si elle avait eu à se prononcer, elle aurait rejeté l'ancien PL60 tel qu'il fut présenté à l'automne 2013. Parmi nos répondantes, Nora oscille idéologiquement entre les deux groupes sur lesquels s'appuie notre méthodologie (« pro-PL60" et "anti-PL60"), non sans contradictions d'ailleurs puisque, malgré son rejet du PL60, elle souhaiterait, dans l'idéal, un modèle de laïcité néo-républicain « à la française » au Québec.

3.4.11 Radia Kichou; a appuyé le PL60.

La mi-trentenaire et d'origine kabyle (berbère), Radia est arrivée d'Algérie en tant que travailleuse qualifiée (en sciences physiques et en informatiques) au début de l'année 2013, à la veille des débats sur le PL60 au Québec. Elle cherchait à émigrer pour offrir un avenir meilleur, dans un environnement moins religieux, à sa fille. Au Québec, au moment de notre entretien, elle avait entrepris un diplôme (DEP) en secrétariat.

À peine installée, Radia voulut s'impliquer dans une organisation féministe. Elle rencontra les militantes de *PDF-Québec* qu'elle rejoint avec enthousiasme. Elle fit quelques apparitions médiatiques, notamment à *TVA Nouvelles*, à la radio 98,5 avec Paul Arcand. Elle témoigna à plusieurs reprises pour des articles de journaux (*Journal de Montréal*, *La Presse*) et à l'Assemblée nationale avec *PDF-Québec*. Elle fut active dans les mouvements militants (*Les Janettes*, *Mouvement Laïque Québec*, etc.), prônant une laïcité plutôt néo-républicaine (dans des marches de manifestations, à travers des pétitions, etc.).

3.4.12 Samira Laouni; a rejeté le PL60.

Samira est née et a grandi au Maroc au début des années 1960. Motivée par une quête d'autonomie, elle partit du Maroc la première fois pour poursuivre des études en France dès l'âge de 18 ans. Elle fit des études en sciences, puis se réorienta en commerce international. Elle y résida pendant 15 ans et puis retourna au Maroc après ses études. Titulaire d'un doctorat en économie internationale et d'un diplôme d'études supérieures spécialisées en marketing international, elle occupa un poste de cadre supérieur à la Banque centrale du Maroc pendant 1 an. Elle démissionna puis finalement, décida d'immigrer au Canada en 1998 avec son mari et sa fille (illes ont maintenant 3 enfants). Elle est au Québec depuis près de 20 ans et figure parmi les travailleuses les plus qualifiées de nos répondantes. Lors de notre entretien, Samira était sans emploi, malgré des années de recherche active sur le marché du travail dans son domaine. Par ailleurs, Samira est très croyante et très pratiquante. Toutefois, ses parents

n'étaient pas du tout pratiquant-e-s. Elle apprit donc surtout par elle-même la pratique de l'islam (ne maîtrisant pas l'arabe écrit non plus) et par mimétisme en observant son grand-père (pratiquant), qui l'inspira énormément lorsqu'elle était enfant. Elle décida de porter le foulard vers l'âge de 26 ans, alors qu'elle résidait en France.

Aujourd'hui dans la mi-cinquantaine, Samira demeure extrêmement active; elle fut impliquée depuis son arrivée à Montréal dans différents secteurs du milieu communautaire à titre de bénévole (divers centres des femmes, organisations interculturelles, groupes interreligieux, francisation, médiation familiale, etc.). Impliquée politiquement au sein du NPD depuis une décennie, elle se présenta également comme candidate dans Bourassa en 2008 — et fut, par la même occasion, la première musulmane « voilée » à être candidate au Québec, selon *La Presse*⁵¹. Elle est engagée bénévolement depuis 2007 dans la *Fédération des Femmes du Québec*. Samira représente également l'organisme *Communication pour l'Ouverture et le Rapprochement interculturel* (C.O.R.) qu'elle a fondé en 2010. La militante se dévoue depuis toutes ces années particulièrement à la cause de l'insertion à l'emploi des personnes immigrantes.

C'est à travers le C.O.R. qu'elle s'est impliquée lors de la Commission parlementaire sur le PL60 en 2013. Ceci dit, Samira est engagée sur ces questions dans l'espace public et médiatique depuis au moins le 11 septembre 2001. Lors des débats sur le PL60 en 2013, elle fut approchée pratiquement par tous les grands médias québécois comme les plus petits, qu'ils soient télévisuels (*RDI, Radio-Canada*), radiophoniques que dans la presse écrite (*La Presse, Le Devoir, L'Actualité*). Toutefois, elle refuse de répondre à certains médias (sous l'égide de *Québecor*) qu'elle juge trop biaisés dans leur couverture médiatique; de par ses expériences, elle en a déjà payé les frais.

3.5 Quatre idéaux types

En ce qui a trait à l'analyse, nous souhaitons éviter d'identifier nos interlocutrices selon le mode binaire de leur prise de position sur le PL60, afin notamment de ne pas reconduire la polarisation des discours publics. Néanmoins, nous avons distingué certaines tendances idéologiques et certaines attitudes « typiques » parmi les répondantes, malgré la grande variété de nuances qui caractérisent leurs discours et

⁵¹ Article de *La Presse*, publié le 6 septembre 2008, intitulé « Une première candidate voilée au Québec ». <http://www.lapresse.ca/actualites/200809/19/01-669208-une-premiere-candidate-voilee-au-quebec.php>

leurs expériences. Il nous apparaît donc pertinent, à des fins pratiques, de dresser une typologie des positions idéologico-discursives des répondantes, dans le but de favoriser une plus grande intelligibilité sociologique à l'étape de l'analyse. C'est pourquoi, en dépit des limites relatives à la méthode consistant à construire des idéaux- types, nous proposons quatre types de féministes engagées dans les débats sur la place de la religion dans l'espace public au Québec : les féministes « *laïcistes anti-islamistes* »; les féministes « *nationalistes laïques (néo)républicaines* »; les féministes « *pluralistes interculturelles* » et les féministes « *pluralistes radicales* ».

Ces idéaux types ont été construits à partir des discours et des représentations de nos interlocutrices au regard de leurs idéaux concernant la laïcité et sa « bonne » gestion au Québec, de leurs rapports aux discours dominants et de leurs rapports avec les musulmanes qui pratiquent une forme de voilement. Évidemment, ces ensembles ne sont pas étanches entre eux et certaines de nos interlocutrices peuvent se glisser d'un ensemble voisin à l'autre à l'occasion. Il ne s'agit pas de catégories essentialistes, mais bien des tendances générales idéal-typiques, au sens wébérien. Cette typologie quadripartite permettra néanmoins de mettre en évidence certaines nuances discursives dans leurs prises de position, mais également dans leurs positionnements sociaux au sein de la société québécoise.

3.5.1 Les féministes de type « laïciste anti-islamiste » [*laïc*] *incarnées par Lila, Leyla, Hafida, Nabila & Radia.*

La plupart de nos répondantes ayant appuyé le PL60, à l'exception de Leila, se retrouve dans cet idéal type. Si nous reprenons les types de laïcité de Milot (2008), les arguments mobilisés parmi les féministes « *laïcistes* » se distinguent des autres de par leurs fortes

tendances en faveur des laïcités *séparatistes*⁵², *autoritaires*⁵³ et *anti-religieuses*⁵⁴ (Milot dans Leroux, 2011, 20). Concernant l'application de l'ancien PL60 proposé par le PQ en 2013, ces féministes appuient généralement toutes ses clauses, les revendiquent activement et, à plusieurs égards, demandent que les mesures contenues dans ce projet de loi aillent plus loin. Ces féministes visent un modèle assimilationniste néo-républicain, ce qui, de manière générale, suppose en l'espèce un rejet de tout SRV dans l'espace public ou, à tout le moins, comme le proposait le PL60, dans les institutions gouvernementales publiques et parapubliques.

L'engagement militant de ces femmes de cultures musulmanes s'inscrit dans une visée plus large de luttes contre l'islamisme et l'intégrisme religieux, ce qui les amène à formuler des revendications ardemment anti-multiculturalistes, anti-ARMR, anti-écoles ethno-confessionnelles et à demander l'abolition du cours d'éthique et culture religieuse au Québec. Pour les « *Laïcistes* », il semblerait qu'il n'existe que trois genres de « femmes voilées » : soit « l'islamiste prosélyte » racolant pour l'islamisme politique et très actives dans les médias; « la victime aliénée », aveugle à sa propre domination (intériorisée) ou manipulée par les islamistes; et enfin, « la victime impuissante », 'voilée' sous la contrainte, sans voix et ghettoïsée de force. Pour finir,

⁵² « Division presque "tangibile" entre l'espace de la vie privée et de la sphère publique [...] volonté exprimée à l'effet que la laïcité détermine une séparation inviolable entre les institutions publiques et les symboles religieux ou les signes d'expression religieuse de ceux et celles qui les fréquentent ou y travaillent » (Milot, 2008, 46).

⁵³ « L'État surplombe alors les confessions en justifiant l'imposition de limitations à leur autonomie propre au nom de valeurs supérieures, une sorte de "raison d'État". [...] On en appelle alors à une plus grande fermeté de l'État pour qu'il détermine une fois pour toutes les normes du "religieux acceptables" dans l'espace public, ce qui correspond toujours à une demande de limitations importantes des libertés d'expression. » (Milot, 2008, 54 et 56).

⁵⁴ « Toute manifestation religieuse représenterait, dans le monde moderne, un recul ou une aliénation, voire une offense à la sécularisation de la société. [...] les tenants de cette conception laïque se font les défenseurs d'un espace public (les rues où les citoyens circulent librement) aseptisé de tout signe religieux » (Milot, 2008, 52).

ces féministes semblent démontrer généralement une certaine intransigeance et une rigidité dans leurs croyances et leurs idées.

Si l'on se réfère aux modalités d'attachements nationaux élaborées par Hage (*Chap.II – section 2.2.1.2*), on peut dire que les féministes de type « *laïciste anti-islamiste* » manifestent une appartenance nationale de type gestionnaire (autrement dit, un capital actif), comme il le sera démontré lors de l'analyse.

3.5.2 Les féministes de type « nationaliste laïque (néo)républicaine » [*répub*] incarnées par *Leila & Nora*.

Nora (qui a rejeté le PL60) et Leila (qui a initialement appuyé le PL60) sont les seules répondantes dont la prise de position chevauche d'une certaine manière, sur le plan analytique, les deux « camps » qui se sont formés lors des débats sur le PL60 en 2013. Dans la mesure où les prises de position sur le PL60 se situent sur un continuum politique entre les pôles « pro » et « anti », les féministes « *nationalistes républicaines* » se situent au milieu de ce continuum, oscillant entre l'appui au PL60 et son rejet, entre leurs principes (laïcité, autonomie des femmes) et leur méfiance à l'endroit de certaines mesures politiques adoptées pour appliquer concrètement ces principes. Elles souhaitent éviter de contribuer aux polarisations et ne veulent ainsi pas participer aux divisions idéologiques sur ces sujets. Les types de laïcité qui caractérisent le plus leurs discours et leurs représentations sont la laïcité *de foi civique*⁵⁵ (*Milot dans Leroux, 2011, 21*) et, dans une moindre mesure que chez les « *Laïcistes* », la laïcité de type *autoritaire* (*id, 20*). En fait, les féministes « *nationalistes*

⁵⁵ « Dans cette figure de la laïcité, les religions sont suspectées de vouloir imposer des valeurs autres que celles que l'on suppose communément admises et intériorisées au même degré par les citoyens qui s'identifient au groupe majoritaire. [...] On exige de ceux et celles qui adoptent des modes d'expression différents de ceux de la majorité qu'ils modulent cette expression de manière à prouver que leur adhésion ne les conduit pas à privilégier des valeurs autres que celles qui fondent la vie sociale. » (*Milot, 2008, 59*).

républicaines » démontrent un désir de soutenir une *laïcité de reconnaissance*, c'est-à-dire que :

Ce type de laïcité se caractérise par une reconnaissance de l'autonomie de pensée dont chaque citoyen est considéré porteur. [...] L'expression libre de ses propres choix religieux ou moraux dans la vie publique devient une préoccupation au cœur de ce type d'aménagement laïque des institutions et des politiques publiques (Milot, 2008, 62).

Elles souhaitent une laïcité de reconnaissance, cependant, leurs idéaux assimilationnistes et républicains semblent difficilement compatibles avec ce type de laïcité. Elles demeurent mal à l'aise, voire méfiantes, vis-à-vis du modèle multiculturaliste et des mesures d'ARMR. En outre, ces féministes manifestent un tiraillement quant à leur rapport à l'agentivité des femmes musulmanes qui portent le foulard. Ainsi, elles souhaitent d'une part respecter le choix des femmes de le porter — et souhaitent éviter l'utilisation de coercition —, mais visent tout de même à long terme l'abandon des pratiques de voilement en contexte québécois. Certaines de leurs représentations sont sous-tendues par une image des musulmanes 'voilées' comme victimes (conscientes) de leur situation. À la différence des « *Laïcistes* », ces féministes démontrent par ailleurs une ouverture à la remise en question de leur position et de leurs *a priori*, dont elles envisagent la modulation selon les circonstances et le contexte.

Selon une perspective hagiennne, le mode d'appartenance à la nation (Chap.II – section 2.2.1.2) de ces féministes de type « *nationaliste républicaine* », en l'occurrence, s'est certes traduite par une prise de position sur le PL60 différente de celle des « *Laïcistes* ». Il n'en demeure pas moins qu'elles aspirent ultimement aux mêmes idéaux nationaux que ces dernières. Qui plus est, cette prise de position s'avère tout aussi animée par un *capital symbolique actif*, c'est-à-dire une appartenance nationale de type gestionnaire, comme il le sera démontré lors de l'analyse.

3.5.3 Les féministes de type « pluraliste (pro-)interculturaliste » [*PlurInter*] *incarnées par Elsy & Aïcha.*

L'idéal type des féministes « *pluralistes interculturalistes* » est incarné par nos deux jeunes participantes originaires du Machrek qui portent toutes deux le foulard. Celles-ci font preuve d'une individualisation syncrétique des pratiques religieuses, témoignant de leur position jamais stabilisée entre cultures majoritaire et minoritaire. Ces féministes sont généralement en faveur d'une convergence culturelle vers la culture dominante des Franco-Québécois-es de la majorité. Leur modèle idéal de laïcité se compose ainsi d'un mélange entre la *laïcité de foi civique* et la *laïcité de reconnaissance*. Elles s'opposent à l'interdiction de SRV dans les institutions parapubliques, mais concèdent l'interdiction dans les institutions publiques (non sans éprouver certains malaises). Elles estiment par ailleurs que l'application des autres clauses (sur les AR et le visage découvert) sont souhaitables. À la différence des féministes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* », qui partagent un certain idéal assimilationniste républicain de la nation, les féministes de type « *pluraliste interculturaliste* » mettent plutôt en avant le modèle d'interculturalisme⁵⁶ tel que réaffirmé par la CBT en 2008⁵⁷. Par comparaison avec les « *Laïcistes* » et les « *Nationalistes républicaines* », les « *Pluralistes interculturalistes* » témoignent d'une

⁵⁶ L'interculturalisme fut réaffirmé récemment par les recommandations du Rapport issu de la Commission Bouchard-Taylor (CBT). Bouchard et Taylor soutiennent que la notion de « convergence culturelle », élaborée dans les années 1980 par le Parti québécois, fut critiquée pour avoir été « *trop axée sur la culture "française" (ou canadienne-française?) et source d'une hiérarchie entre les citoyens (les Québécois de "souche" et les autres). À partir de ce moment et plus qu'auparavant, la politique d'intégration a fait place à un référent civique, aux dépens de l'ancien référent culturel* » (CBT, 2008, 117).

⁵⁷ La CBT concluait à l'interdiction du port de voiles intégraux chez les employé·e·s des institutions publiques et parapubliques (telles que les enseignantes) (CBT, 2008, 150), ainsi que la restriction du port de signes religieux aux agent·e·s de l'État « exerç[ant] un pouvoir de coercition » (*id.*, 151), plus exactement les policièr·e·s, les juges et les procureur·e·s de la Couronne, les gardien·ne·s de prison ainsi que les Président·e·s et vice-président·e·s de l'Assemblée nationale (*ibid.*).

ouverture aux critiques de leur propre position et d'une souplesse à s'ajuster aux nouvelles informations et aux contextes.

Quant au mode d'appartenance à la Nation, les féministes « *pluralistes interculturelles* » oscillent entre un capital généralement passif et occasionnellement actif, selon les situations abordées. Elles démontrent effectivement un mode d'appartenance nationale de type gestionnaire, mais seulement dans la mesure où elles souhaitent *maintenir* la nation telle qu'elle se présente actuellement. Ainsi, on peut faire un parallèle entre 1) l'attitude gestionnaire — encouragée par le modèle assimilationniste (néo)républicain — qu'on trouve chez les « *Laïcistes* »; et 2) l'attitude gestionnaire — *cette fois* encouragée par le modèle actuel interculturel — dont on trouve la trace chez les « *Pluralistes interculturelles* ». Ceci à la nuance près que ces dernières consentent, voire adhèrent presque passivement au *statu quo* du modèle actuel. En ce sens, elles ont la particularité de chercher à *empêcher* des changements plutôt que d'appeler ces derniers de leurs vœux.

3.5.4 Les féministes de type « pluraliste radicale » [*PlurRad*] *incarnées par Farida, Samira & Bochra.*

Cet idéal type regroupe la moitié de nos interlocutrices ayant rejeté le PL60. Dans leurs rapports avec le groupe majoritaire, les « *Pluralistes radicales* » manifestent un désir de reconnaissance et d'acceptation mutuelles, ainsi qu'une volonté d'intégration et de pleine participation politique au sein de la société et de ses instances institutionnelles, au même titre que les autres Québécois·es non-racisé·e·s. Ces féministes recherchent le consensus et la consultation citoyenne, le partage d'idées et d'expériences. En fait, la reconnaissance de l'hétérogénéité des besoins individuels et collectifs et la diversité des modes de vie dans le respect de chacun·e apparaissent au cœur de leur engagement public et médiatique sur ces questions. Elles reconnaissent pleinement l'agentivité et les choix des femmes musulmanes qui pratiquent une forme de voilement.

Elles rejettent l'*intégralité* du PL60, c'est-à-dire qu'elles s'opposent non seulement aux clauses relatives à l'interdiction du port de SRV (dans les institutions publiques *et* parapubliques), mais à toutes les autres mesures proposées par le PL60. Pour ces féministes, l'usage de la coercition et des interdictions sont des mesures tout aussi oppressives que ce qu'elles tentent de combattre (intégrismes religieux, pressions communautaires, etc.). Par ailleurs, pour ces féministes, ces mesures n'abordent pas du tout *le fond* des réels enjeux qui devraient être pris à bras le corps par les gouvernements en matière d'intégration des minorités et d'immigration. Pour ces féministes, il n'y a que la *laïcité de reconnaissance* qui soit valide afin que tou·te·s citoyen·ne·s puissent s'épanouir dans ses différences. Ces féministes, qui s'avèrent être nos interlocutrices les plus instruites parmi nos répondantes, s'attachent, dans le cadre de leurs luttes, à faire pression sur l'État en vue d'obtenir des réformes systémiques visant à favoriser l'émancipation des femmes en éradiquant les obstacles structurels qui entravent leur capacité à faire des choix émancipateurs et à jouir de conditions socioéconomiques décentes.

Les féministes « *pluralistes radicales* » représentent le seul ensemble de répondantes (parmi les quatre présentés) qui témoigne d'un mode d'appartenance nationale passif (capital passif) au regard des modalités d'attachement à la nation selon Hage (*Chap.II – section 2.2.1.2*), comme nous le verrons dans le chapitre d'analyse qui suit.

CHAPITRE IV ANALYSES ET DISCUSSIONS DES RÉSULTATS

1^o PARTIE : IMAGINAIRES MIGRATOIRES : *Espérances migratoires & désillusions*

Dans le sillage des analyses critiques de Ghassan Hage, nous verrons dans les prochaines sections par quels processus certaines féministes immigrantes de cultures musulmanes se donnent une légitimité de représenter la *volonté nationale* des Québécois-es (*id*, 46). D'abord, voyons sur quelles bases se nourrit l'attitude administratrice des féministes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » envers les communautés musulmanes, et surtout, visant les femmes qui revêtent le foulard.

L'imaginaire migratoire, qui entraîne la plupart du temps des attentes idéalisées, est un phénomène bien documenté dans les recherches portant sur les migrations (*Simon, 2008, 114-115; Laperrière, 2006*). Les espoirs déçus provoquent différents effets sur les migrant·e·s, y compris le désir de lutter pour améliorer leurs situations. Hormis les deux jeunes participantes machrekiennes de type « *pluraliste interculturel* », Aïcha et Elsy, les femmes maghrébines rencontrées ont immigré au Québec dans l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie et les perspectives d'avenir pour leurs familles, surtout si elles ont un·e/des enfants à leur charge. Plusieurs de ces femmes ont vécu l'exil forcé en contexte de guerre ou de forte répression politique. Ces dernières ont ainsi trouvé refuge au Québec. Dans tous les cas, la totalité des répondantes, réfugiées admises ou immigrantes qualifiées sélectionnées, ont quitté leur pays d'origine à contrecœur en raison de circonstances sociales et culturelles défavorables, voire une conjoncture politique qui menaçait concrètement et directement leur sécurité.

Nos interlocutrices se sont tournées vers le Canada (et le Québec), notamment pour ses politiques d'immigration plus « ouvertes »⁵⁸ et son climat social qu'elles estiment plus paisible qu'en Europe au regard des rapports interethniques. Par ailleurs, plusieurs répondantes, y compris certaines « *laïcistes* » comme Leyla et Hafida, ont déclaré ne pas avoir été intéressées à s'établir en France, entre autres pour « ses problèmes de racisme ». De plus, le Québec est rattaché à un ensemble de valeurs auxquelles elles s'identifient et qui, plus largement, représentent l'État de droit (démocratie, égalité, libertés) qu'elles recherchaient, particulièrement pour son environnement propice aux libertés individuelles. La liberté religieuse, la liberté de conscience, la liberté de choix, la liberté d'expression et la liberté de circulation (sécurité et autonomie individuelle) sont les libertés appréciées et relevées à plusieurs reprises par ce thème par les répondantes de notre étude. Plusieurs de ces migrantes ont été portées à nourrir un imaginaire migratoire souvent un peu, voire considérablement, idéalisé. Certes, plusieurs d'entre elles déplorent aussi les représentations — attrayantes et parfois artificielles — du Canada et du Québec transmises hors de ses frontières⁵⁹.

1.1 L'insertion en emploi

L'espérance, suivie de la désillusion, marquent l'expérience migratoire de beaucoup de migrant·e·s qualifié·e·s qui sont recruté·e·s internationalement par des incitatifs planifiés de la part des pays hôtes, tels que dans le cadre de la politique de recrutement sélectif au Québec (*Milot & Venditti, 2012, 275; Simon, 2008, 138-139*). Par exemple, certain·e·s représentant·e·s du ministère de l'immigration canadien ont assuré à Samira

⁵⁸ En ce sens que ces femmes d'origine maghrébine avaient la possibilité de régulariser leur statut migratoire en quelques années et stabiliser leur situation; ce qui n'était pas vraiment possible en France, autre pays francophone figurant généralement parmi leurs choix.

⁵⁹ Laperrière (2006) constate que l'écart entre les illusions et la réalité est brutal pour la plupart des migrant·e·s au Québec, particulièrement celles venu·e·s du Sud global et encore plus les réfugié·e·s et demandeur·e·s d'asile. Elle appelle donc, entre autres, à la diffusion d'une représentation plus *réaliste* du Québec à l'étranger, à tout le moins de la part des institutions étatiques.

[*PlurRad*], avant même qu'elle immigré, que ses compétences seraient mises à profit, appuyées par des promesses d'opportunités professionnelles dans son domaine. Cependant, tout comme une portion considérable de personnes migrantes très scolarisées, Samira se retrouve, suite à son arrivée au Québec, écartée du marché de l'emploi⁶⁰, en situation soit de chômage, soit de déqualification, ce qui entraîne souvent la précarité professionnelle et la dépendance envers le/la conjoint·e⁶¹ (*Belhassen-Malaaoui, 2009, 88; Chicha, 2012*). Son cas n'est certes pas unique, comme en témoigne le rapport de Belhassen-Malaaoui (2009), qui dresse un portrait révélateur des lacunes en matière d'insertion en emploi au Québec, concernant les multiples institutions et intervenant·e·s impliquées auprès des personnes migrantes.

De même, Farida [*PlurRad*] témoigne : « *J'avais une image extrêmement positive [du Québec], et qui était très bien vendue au niveau du consulat. [rires]* ». Elle fut complètement déçue de découvrir le décalage qu'elle perçut entre l'« accueil institutionnel » du Canada pour l'immigration *versus* la réalité concrète sur le marché du travail parmi les citoyen·ne·s; autrement dit, le « rejet ordinaire » des personnes non natives. Hage appelle cela « l'incompatibilité entre l'acceptation formelle de l'État des nouvelles-eaux citoyen·ne·s et l'acceptation de tous les jours par la communauté dominante vis-à-vis ces gens »⁶² (*Hage, 1998, 50*). Nombre d'enquêtes sur la question exposent le sentiment d'insatisfaction, voire d'humiliation, de ces travailleuses et

⁶⁰ Dans la population immigrante du Québec, les Maghrébin·e·s connaissent les perspectives d'emploi et le revenu moyen les plus bas (*Forcier, 2014, 12*). De plus, il apparaît que « *les immigrants peinent davantage que les Canadiens nés au pays à dénicher un emploi dans leur domaine d'études ou correspondant à la hauteur de leurs qualifications* », résume Forcier à partir de plusieurs études qualitatives (*id, 16*).

⁶¹ Les femmes immigrantes sont particulièrement à risque de se retrouver en situation de dépendance par rapport à un homme suite à leur migration (*Belhassen-Malaaoui, 2009, 87; Chicha, 2012*). Et il se trouve que les femmes maghrébines, majoritairement musulmanes, « *affichent un plus haut taux de chômage et de déqualification* » en matière d'emploi (*Benhadjoudja, 2015, 43*).

⁶² Notre traduction.

travailleurs, découlant du déclassement socioéconomique et de la dévalorisation sociale liée à leur perte de statut en contexte post-migratoire (Forcier, 2014; Belhassen, 2009; Chicha, 2009 et 2012).

Chez les répondantes manifestant un attachement *passif* à la nation (pensons notamment aux « *Pluralistes radicales* »⁶³), les espoirs migratoires s'incarnent particulièrement dans la réalisation de soi, à travers une carrière épanouissante, dans un contexte sociétal serein et multiculturel. Enfin, elles aspirent aux mêmes opportunités que les personnes natives. C'est pourquoi plusieurs d'entre elles, telle que Samira, s'engagent activement dans l'espace public et auprès de l'État pour faire valoir les droits des personnes migrantes et racisées, particulièrement ceux des femmes, dans le but de mettre en place les conditions nécessaires à leur intégration socioéconomique.

1.2 L'intégralité des « valeurs québécoises »

Par ailleurs, notre recherche révèle d'autres déceptions migratoires, moins communément rapportées, chez certaines répondantes au mode plus *actif* d'attachement national. En fait, les partisans du PL60 nourrissent une conception assez précise de *ce que devrait être* le Québec : c'est-à-dire une nation laïque et égalitaire entre les sexes. Incidemment, l'*égalité des sexes* et la *laïcité* sont devenues durant la dernière décennie les nouveaux marqueurs d'appartenance à la nation, traçant les frontières symboliques entre le « nous » et le « non-nous » (Bilge, 2010). Ainsi, leur représentation du '*fantasme de la nation blanche*' est cautionnée dans les discours hégémoniques qui nourrissent l'image idéalisée du Québec en soulignant des « valeurs québécoises », et des idéaux dits proprement « occidentaux » — laïcité, égalité, liberté & démocratie. Nombre d'acteurs sociaux influents à l'échelle régionale

⁶³ Ensemble composé des répondantes d'origine maghrébine Samira, Bochra & Farida, anti-PL60.

(gouvernements, partis politiques, médias, mouvements nationalistes, etc.) font aussi écho à ces mêmes références normatives.

Cette image idéalisée du Québec, rayonnant tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières, a façonné l'imaginaire migratoire de plusieurs féministes d'origine maghrébine, dont Radia. Lorsque questionnée sur ce que représentait le Québec pour elle avant son arrivée, ainsi que ses premières impressions après son arrivée, cette dernière exprime son désenchantement et les attentes qu'elle avait envers le Québec :

Avant de venir ici, avec la DCSQ⁶⁴, vous téléchargez un document où il y a une annexe qui cite les valeurs du Québec : dont la laïcité [...] Et puis, moi, comme je prends les choses telles que je les lis : [pèse ses mots] je crois ce que je lis. [rires] J'ai signé. [...] J'étais certaine qu'un monde meilleur m'attendait, puis que je n'aurais plus à subir ces revirements religieux [...] Je pense que je me suis fait une illusion. [...] Je pensais que tout ça, je le laisserais en Algérie. Finalement, non. Je me rends compte avec regrets aujourd'hui... (Radia, Laïciste)

Ainsi, l'imaginaire migratoire de Radia comportait une distanciation salutaire avec le religieux, et surtout, un éloignement des mouvements islamistes. Comme il en fut question plus tôt, elle est cependant devenue convaincue de la présence active de ces derniers au Québec. Elle évoque ainsi ses regrets, suggérant presque qu'elle remet en question sa migration, maintenant qu'elle a réalisé que la société québécoise et ses institutions ne sont pas conformes à l'image qu'elle s'en était faite. En résumé, dans cet extrait, elle signale ce que l'État lui a « promis », les valeurs dont il lui a fait la promotion. Donc, ses attentes qu'elle juge légitimes. D'ailleurs, certaines des remarques de ces féministes (ayant appuyé le PL60) sont sous-tendues par une vision amèrement critique à l'endroit des représentations diffusées de ces « valeurs » qui, à leurs yeux, ne sont pas *intégralement* promues et défendues en ce qui a trait au rapport de l'État au religieux (sécularité/laïcité) et au principe d'égalité homme-femme.

⁶⁴ Demande de Certificat de Sélection du Québec.

Comme ces extraits en témoignent, leur désir de défendre « les vraies valeurs » (Nabila) semble d'autant plus grand du fait qu'elles ont tant sacrifié (pour reprendre le terme de Lila) pour s'établir au Québec :

Je me suis exilée, et j'ai tout quitté dans mon pays natal. Tout ce que j'aime, mes parents, ma famille...! Pour vivre dans ces valeurs-là, ces valeurs québécoises-là, essentiellement. Pas juste pour ça, mais là, je me retrouve avec des valeurs qui ne sont pas 100 % vraies. (Nabila, Laïciste)

Alors, vous savez, vous faites tout ça : vous quittez votre famille, vous quittez vos enfants. On a repris notre vie à zéro à l'âge de 50 ans! Ce n'est pas facile! [...] Avoir sacrifié tout cela, pour entendre dire par un premier ministre que l'islamisme est un choix⁶⁵? C'est très grave... (Lila, Laïciste)

« J'ai quand même déplacé ma fille et mon conjoint, hein? » (Radia, Laïciste)

Ainsi, se faisant représentantes de ces valeurs (les « vraies » et les « achevées »), ces agentes sociales médiatisées se sentent investies de la mission d'occuper l'espace public et médiatique afin d'appuyer le groupe majoritaire dans sa volonté nationale partagée de façonner la nation à son image propre. Les féministes ayant appuyé le PL60 souhaitent défendre le bien-fondé des « valeurs québécoises » — que certaines, telles que Lila (et par ailleurs Nora), traduisent pourtant en « valeurs universelles »⁶⁶, une appellation tout aussi problématique⁶⁷ en substance. Dans les extraits suivants, Radia et Nabila renchérissent en faisant remarquer qu'elles ont choisi *spécifiquement* le

⁶⁵ D'après un journaliste du Devoir, Philippe Couillard aurait eu les propos suivants: « *L'intégrisme, c'est une pratique religieuse poussée à l'extrême qui, tant qu'elle n'enfreint pas les droits des autres — des autres, exemple, les femmes —, bien sûr fait partie des choix personnels de chacun* ». Source: Robert Dutrisac. « L'intégrisme est un choix personnel, juge le premier ministre », *Le Devoir*, publié le 27 janvier 2015, Québec, [en ligne] <http://www.ledevoir.com/non-classe/430054/l-integrisme-est-un-choix-personnel-juge-le-premier-ministre> (visité le 7 juillet 2016)

⁶⁶ Le passage des "valeurs québécoises" aux "valeurs universelles" dans le discours de certaines femmes musulmanes est aussi corroboré dans les recherches de Lauzon (2011, 61) et Bendriss (2009, 65).

⁶⁷ Pour lire des critiques postcoloniales sur la prétention à l'universalité des valeurs et ses effets nocifs sur les luttes féministes, voir Abu-Lughod (2006, 2002, 1998), Mohanty (1984) et Maillé (2007), ainsi que, dans un registre plus large, Pollis & Schwab (1979).

Québec pour y immigrer, en raison de l'image laïque et féministe projetée par le gouvernement et la société :

Il y avait deux aspects qui m'ont vraiment séduit : c'était l'égalité homme-femme... Je sais que le féminisme au Canada est acquis, qu'on en discute plus : c'est un fait, un pilier. Et puis, aussi, la laïcité. De tout ce que j'ai lu (des trucs qui venaient du gouvernement du Canada), la laïcité, c'est ce qui a fait carburer mon envie de m'établir ici. (Radia, Laïciste)

Mais j'ai choisi le Québec parce que... C'est vraiment le féminisme! [...] [C] » est la situation des femmes, la place que la femme occupe ici [...], [et] les valeurs québécoises qui m'ont attirée. C'est dans ces valeurs-là que j'ai toujours eu envie de vivre : l'égalité homme-femme, la laïcité, la justice sociale, et la liberté (liberté d'expression, liberté d'opinions, toute la liberté!). (Nabila, Laïciste)

Précisons que nous avons eu l'impression que le contexte de notre recherche a pu influencer sur le récit personnel de Nabila, celle-ci connaissant au préalable l'objet de notre étude. En ce sens, il est possible qu'elle ait insisté ostensiblement sur son « *choix délibéré* » de s'établir au Québec « *pour le féminisme* », après avoir néanmoins exposé plusieurs raisons qu'elle avait pour s'établir ailleurs. Dans tous les cas, il est certain qu'elle tenait à démontrer à l'intervieweuse son engagement à *prendre part* à cette 'nation québécoise' laïque et égalitaire, de manière à (re)souligner son adhésion aux « valeurs » de la collectivité nationale et son dévouement pour « La » cause des femmes. Cette tendance fut remarquée par Milot, qui soulève que

Cette exigence de démontrer hors de tout doute un attachement aux valeurs dominantes de la société traduit une inquiétude sociale relative à la nocivité présumée de la religion sur le lien politique, même si les fondements réels de cette inquiétude demeurent fort difficiles à démontrer (Milot, 2008, 60-61).

C'est notamment en ce sens qu'Hage (1998, 2000) et Bilge (2010, 2012, 2013) développent l'idée de « *culture nationale de l'Inquiétude* » (3.3).

En comparaison, s'il est vrai que l'on peut aussi entendre à l'occasion, parmi les répondantes « *pluralistes interculturelles* », l'idée de « *partager des références*

communes, des valeurs communes » avec les autres Québécois·e-s, comme ce fut mentionné par Aïcha, il reste que le contexte d'énonciation de ce type d'affirmations se doit d'être replacé. Au Québec, les débats sur la laïcité au cours de la dernière décennie s'inscrivent dans un contexte « où l'identité nationale [est] systématiquement présentée comme menacée par l'immigration, et où les personnes migrantes ou racisées [sont] considérées comme distinctes de la population “de souche” » (*Maynard & Le-Phat Ho dans Jacquet, 2016, 33*). Toutefois, dans cette ère qui se veut 'post-raciale' (*Bonilla-Silva, 2010*), la racisation ne s'opère plus selon la couleur de la peau, mais bien plus généralement en fonction de marqueurs culturels, réels ou imaginés, qui renvoient à une altérité jugée incompatible avec la culture nationale (*Bilge, 2013, 160; Balibar, 1988, 35*). En ce sens, les signes distinctifs comme les PdeV sont transformés en marqueur social d'altérité et, par conséquent, les répondantes les plus marginalisées, c'est-à-dire les femmes musulmanes qui portent le foulard, ont tout intérêt, en quelque sorte, à « démontrer leur familiarité » avec la 'culture de référence' des majoritaires⁶⁸, si cela peut atténuer l'exclusion dont elles font souvent l'objet. D'autant plus que les majoritaires se représentent parfois les femmes qui revêtent un foulard comme étant des *éléments inassimilables* à la nation (*Potvin, 2008, 45*) (2.3.1).

En ce qui a trait aux « *Laïcistes* » et aux « *Nationalistes républicaines* », nous verrons dans la prochaine section comment elles affirment partager les « valeurs » dominantes de la société dans une position de similarisation avec les majoritaires, ce qui nourrit de surcroît un certain sentiment de *légitimité* quant à la défense de leur '*fantasme de la nation blanche* », qu'elles lient intimement à l'absence d'expression religieuse dans l'espace public.

⁶⁸ Rappelons, de plus, que l'entrevue avec les répondantes était conduite par une femme blanche franco-québécoise appartenant à la majorité.

2^e PARTIE : APPARTENANCE ET STIGMATE

Les participantes de notre recherche considèrent toutes faire l'objet d'un stigmatisme en tant que femmes immigrantes racisées de cultures musulmanes. Quels que soient leur classe sociale, le nombre d'années de vie au Québec ou leur maîtrise de la langue et des codes socio-culturels de leur pays d'adoption, elles ont en général le sentiment d'être constamment ramenées à leur statut d'« étrangère » vis-à-vis de la majorité. Farida [PlurRad], en témoigne : « *Quelle que soit ta volonté d'inclusion, il y a toujours une espèce de boomerang qui te revient pour pouvoir te mettre à l'extérieur, — quels que soient tes efforts, quelle que soit ta volonté, quel que soit ton souci d'intégration, tu vois?* ». Questionnée quant à savoir si elle ressent un écart avec le groupe majoritaire au Québec, Elsy [PlurInter] qui, pour sa part, a choisi de porter le foulard, répond : « *Ce n'est pas moi qui le ressent, on me le fait ressentir. C'est ça qui m'écoeure. Peu importe où je suis; au travail, en ce moment, on me le fait ressentir. [...] Peu importe ce que tu fais; tu viens d'ailleurs, tu portes le voile, tu n'as pas ta place.* ».

D'ailleurs, toutes les répondantes à notre recherche souhaitent se distancier de l'image de « la » femme musulmane/arabe/maghrébine à laquelle les assignent les Québécois-es de la majorité, et parfois même les autres femmes de cultures musulmanes⁶⁹. Or, ce stigmatisme perçu par les participantes affecte de différentes façons leurs rapports avec la majorité ainsi que la négociation de leur identité au sein de la société québécoise, majoritairement blanche et francophone. D'un côté comme de l'autre, qu'elles aient appuyé ou rejeté le PL60, toutes les féministes interviewées déplorent les pressions sociales les incitant à se conformer à ce que plusieurs appellent le « moule » de « La » femme musulmane. Elsy [PlurInter] en témoigne dans ce

⁶⁹ Plus précisément, les musulmanes qui portent le foulard ou sont pratiquantes se sentent parfois stigmatisées par celles qui ne le portent pas ou ne sont pas pratiquantes. Ceci dit, un sentiment d'être invisibilisée, particulièrement dans les médias, est également ressenti chez celles n'étant pas pratiquantes et ayant soutenu le PL60 (6.3.2).

passage : « [Les gens] essaient de te “fitter” dans leurs idées préconçues au lieu de déconstruire ce qu’ils ont comme idées. ». Et Farida ajoute à ce propos la violence symbolique que cette assignation peut exercer sur celles qui la subissent :

...ce qui est encore plus perturbant, je pense que c’est quand je parle avec des personnes et qu’elles sont déstabilisées du fait que je ne représente pas l’image qu’elles ont [de “La” femme musulmane]. Et là, ça devient pire, dans le sens où elles veulent à tout prix me remettre dans la boîte. [...] Elle n’est pas en train de m’écouter là, elle n’essaie pas de me connaître. Non, non! Elle veut à tout prix que je colle avec son image. (Farida, Pluraliste radicale)

Ainsi, à travers l’idée de ce « moule » de « La » femme musulmane s’exerce une certaine déshumanisation des femmes, niant leur agentivité et la capacité de se définir elles-mêmes. D’ailleurs, Aïcha [PlurInter] soulève l’écart qui peut se creuser entre l’identité personnelle revendiquée et celle qui est assignée par autrui, en ce qui a trait à son identité de féministe musulmane qui porte le foulard : « ...des fois, tu t’identifies d’une certaine façon, ça ne veut pas dire que les autres te perçoivent de cette façon. ». Dans le même ordre d’idées, les féministes en faveur du PL60 s’avèrent particulièrement agacées par le fait d’être perçue systématiquement comme *musulmane*. Elles s’exaspèrent lorsque les Québécois·es de la majorité supposent d’emblée qu’elles sont musulmanes et pratiquantes, présomption basée simplement sur le faciès et un accent minoritaire. Cette généralisation hâtive à partir de leurs origines ethniques offusque particulièrement les femmes appartenant au type « *laïciste anti-islamiste* »⁷⁰ et, dans une moindre mesure, les féministes « *nationalistes laïques républicaines* »⁷¹. C’est que celles-ci semblent davantage rechercher la similarisation avec le groupe majoritaire dominant qu’à manifester une certaine appartenance avec

70 Ensemble composé des répondantes Leyla, Lila, Hafida, Nabila & Radia.

71 Ensemble composé généralement de Leila & Nora.

les membres du groupe d'origine⁷². Au sein de dynamiques sociales caractérisées par une distribution inégale du pouvoir de désigner la différence, « *ceux [et celles] qui possèdent le pouvoir de représenter et de décrire les autres contrôlent manifestement la manière dont ces derniers seront vus* » (Bahri, 2006, 309).

À plus forte raison, certaines féministes d'origine maghrébine, telles que Lila [Laïc] et Leila [Répub] ressentent une pression sociale de *devoir porter le foulard* afin de correspondre aux attentes de la majorité québécoise et obtenir une reconnaissance de leur identité musulmane, notamment en contexte de prise de parole publique et médiatique (6.3.2). Indiquons que plusieurs de celles-ci ont vécu de très fortes pressions communautaires quant au port du foulard dans leur pays d'origine (5.3.1), ce qui a certainement accru leur sensibilité à percevoir des pressions à cet effet au Québec. Dans l'extrait suivant, Lila [Laïc] s'indignent de l'image publique des Québécoises d'origine maghrébine et de cultures musulmanes, qu'elle considère systématiquement associée au port du foulard, surtout dans les médias et à travers les discours gouvernementaux : « *On a une image qu'on donne des Maghrébines, et il faut absolument qu'on réponde à cette image. Si on ne répond pas à cette image, et bien... Presque, on me renierait d'être maghrébine et d'être algérienne!* ». Cet amalgame entre Maghrébines et musulmanes portant le *hijab* leur renvoie non seulement une identité à laquelle elles ne se sentent pas correspondre (2.1), mais encore, qui se trouve liée à une lecture religieuse qu'elles rejettent vivement (soit les PdeV).

Par ailleurs, ce que Goffman (1963) et Camilleri (2003) nomment des stratégies de « similarisation » fut théorisé par opposition à des stratégies de « différenciation » et de « retournement du stigmaté ». Comme on le verra ci-après, nous avons relevé la

⁷² Du coup, elles échappent partiellement à leur stigmaté d'immigrantes de cultures musulmanes. Il sera question de cette tendance plus amplement dans la prochaine section.

présence de ces deux types de stratégie dans la négociation identitaire de nos interlocutrices.

Certaines répondantes, en l'occurrence appartenant généralement au type « *Pluraliste radicale* », réagissent au stigmatisme en assumant totalement leur identité minorisée de musulmane et, généralement, en étant fières de leurs spécificités ethnoreligieuses. Par exemple, pour Bochra [*PlurRad*], c'est dans le contexte québécois multiculturel que son appartenance musulmane et maghrébine s'est épanouie, même si celle-ci avait vécu la migration auparavant en France. Elle dit être passée de l'assignation passive en contexte républicain assimilationniste, à l'affirmation active de ses identités au Québec, notamment en étant impliquée dans quelques regroupements composés de personnes arabo-musulman·e·s. En ce sens, les stéréotypes, les préjugés et les discriminations dont ces femmes font l'objet peuvent parfois les motiver à créer des liens de solidarité au Québec avec les gens de la même origine ethnoreligieuse qu'elles ou simplement avec d'autres personnes non blanches ou immigrantes aux expériences de marquage similaire. Dans la même perspective que celle de Juteau (2015, chap.8) décrite plus tôt, Bannerji trouve les mots justes pour décrire ce phénomène dialectique des identités :

communities are formed through the pressure of external forces far more than for the reasons of cultural expression. There is no reason for the inhabitants of any region to engage in an exercise of collective self-identification unless there is the presence of a dominant group which is ascribing certain definitions and identity markers onto them (Bannerji, 1999, 266).

À cet effet, pour certaines répondantes, telles que Farida, il semblerait que ce soit d'ailleurs au contact d'expériences répétées d'altérisation que leur identité minorisée s'est consolidée. Ainsi, c'est plutôt l'usure qui fait en sorte qu'elles finissent par l'assumer, à force d'y être ramenées constamment. Farida en témoigne dans ce passage :

Eh bien, je me suis sentie musulmane quand je suis arrivée au Québec. Je ne savais pas que j'étais musulmane! [rires] À force de me faire poser la question... C'était incroyable, je ne comprenais pas. Je me disais, pourquoi cet acharnement...? [...] —Oui, je suis musulmane, et après?! [...] En fait, je remercie toutes les personnes qui m'ont posé des questions [...] parce que ça m'a poussé à vraiment me questionner sur ma pratique, sur le pourquoi de ma pratique. Donc, non, ç'a été bon! [rires] (Farida, Pluraliste radicale)

Ces témoignages de Bochra et Farida illustrent la construction dialectique de leur identité, dont la forme et le contenu varient en fonction du contexte social de son affirmation. Tel que corroboré par Milot & Venditti en 2012, le contexte multiculturel laïque les amène à porter un regard différent sur leur identité ethnoreligieuse et leurs pratiques, en les reconfigurant pour s'adapter à l'environnement qui les entoure (Milot et Venditti, 2012, 271) (6.2.1).

L'intensité du marquage subi par les participantes se manifeste de manière différenciée selon le(s) stigmaté(s) assigné(s) aux femmes musulmanes (le stigmaté accolé aux femmes qui revêtent un type de voilage étant sans aucun doute l'un des plus rigides et systématiques). De son côté, Aïcha [*PlurInter*] parut plutôt ambivalente quant au positionnement identitaire qu'elle *se sentait devoir prendre* dans le cadre de cette recherche. Comme le rappelle Cécile Laborde (*op.cit.*, 220), l'ethnicité est contingente et résulte de l'intersubjectivité des agent·e·s social·e·s en interaction. Dans ces circonstances, Aïcha, ne sachant pas trop à qui elle avait à faire, sembla avoir un malaise quant aux questions sur son rapport à sa communauté d'appartenance nationale. « *Ce n'est pas un attachement excessif envers mon pays d'origine... [...] [Est-ce que l'origine ethnique est un aspect important de ton identité?] [spontanément] Oui. ...Bin... [hésitation] Oui. Sans que ce soit... nécessairement dominant ou... Tu veux dire, cette identité... Hum? Non, non. [...] Non... Ce n'est pas si important. »* Comme elle fut confrontée à des débats publics reliés au port de SRV au cours desquels la critique du « communautarisme » était omniprésente (Quérin, 2008; Leroux, 2011), il est possible qu'elle préfère relativiser, voir diminuer son sentiment d'attachement à

ses origines ethnoculturelles, par crainte qu'on re-questionne son appartenance nationale au Québec ou qu'on suppose sa « non-intégration » (*ibid*), comme l'ont déjà fait plusieurs détractrices-teurs 'anti-voile' présent·e·s au Québec. Ainsi, malgré le fait que l'assimilation représente « une situation extrême dans la recherche de similitude avec l'environnement social » (*Camilleri, 1990, 33*), elle demeure la « meilleure » façon de se faire reconnaître comme appartenant à la nation (*Hage, 1998, 54*).

Quoi qu'il en soit, en tant que citoyenne canadienne et québécoise, toutes ces femmes racisées s'attendent à bénéficier des mêmes droits et du même accès aux ressources que leurs autres concitoyen·ne·s. Or, cette accessibilité aux droits et aux ressources ne va nécessairement pas de soi, surtout pour celles qui portent un SRV : le plus souvent, elles sont marginalisées et ramenées à une altérité immuable, leur *hijab* faisant office de marqueur racialisant. D'ailleurs, on remarque que les témoignages et parcours sociaux de ces femmes immigrantes révèlent plusieurs épisodes de racisme et de discriminations au Québec (et aussi en France), ce qui est par contre moins le cas de celles ayant appuyé le PL60. Par exemple, Farida [*PlurRad*] et son mari se sont déjà fait agressé·e·s verbalement et physiquement dans l'espace public : une personne dans la rue lui a soudainement et *intentionnellement* écrasé le pied, et puis a traité son mari de « *Ben Laden, assassin!* ». À l'instar des analyses hagiennes (1998), cette hostilité subite est une manifestation d'une volonté de contrôle sur l'espace public et d'un désir d'y exclure explicitement les personnes non blanches comme Farida et son mari. Un autre cas d'exclusion, beaucoup plus commun et d'autant plus subtil, est celui de Samira en contexte de recherche d'emploi. Cette Québécoise d'origine marocaine n'a jamais été embauchée à la hauteur de ses compétences au Québec, et attribue ses difficultés⁷³ à l'embauche au racisme manifesté à son endroit en raison de son foulard

⁷³ Il apparaît dans les recherches de Renaud & Martin (2006) en matière de revenu moyen et de taux d'emploi, qu'auprès de la population immigrante originaire du Maghreb, « des différenciations

(ce qui apparaît fort plausible selon les recherches à ce sujet (*CBT dans Milot & Venditti, 2012, 261*)).

J'envoyais mes CV à deux reprises par semaine. J'avais des appels à chaque fois que j'envoyais mes CV. C'était automatique. Il n'y a pas un CV que j'ai envoyé pour lequel je n'ai pas été appelé. [...] avec des entretiens téléphoniques, je parvenais à gagner ma place, et à me faire convoquer pour une entrevue face à face. Et c'est là que ça "fouarrait" : ça n'a jamais marché. [...] Moi, ce n'est même pas le problème de reconnaissance des diplômés et des compétences! C'est le problème de mon hijab! C'est très spécifique! [...] Toutes mes demandes d'emploi, c'était de l'exclusion. (Samira, Pluraliste radicale)

À cet égard, les femmes musulmanes qui portent le foulard s'avèrent non seulement stigmatisées, mais font face à un véritable *marquage* qui va bien au-delà des stéréotypes vécus par d'autres femmes de cultures musulmanes et occasionne des conséquences graves sur leur vie. Chacune de nos informatrices qui revête le foulard a plusieurs souvenirs d'exclusion intentionnelle et de discriminations explicites à raconter qui leur sont arrivés personnellement depuis leur établissement au Québec. En outre, parce que leur PdeV est évidemment visible, elles sont généralement soumises à un regard « exotisant » qui se veut rarement malveillant, mais qui a néanmoins des impacts négatifs sur leur vie, notamment en les privant d'une part de leur humanité et de leur individualité. Ainsi, Aïcha considère qu'est accolée à son voile une étiquette à laquelle elle est réduite de manière contraignante, un peu comme si elle ne semblait pas pouvoir exister en dehors de son statut de femme « voilée ».

Aujourd'hui, en 2015, l'identité de la femme voilée est tellement instrumentalisée que c'est étouffant. [...] J'existe "en tant que femme musulmane portant un voile". [...] J'ai souvent eu envie de ne plus porter le voile : juste pour exister au-delà de ça. [...] Quand tu es une femme musulmane : [pèse chaque mot] tu n'es qu'une femme musulmane! Tu n'es rien d'autre! (Aïcha, Pluraliste interculturelle)

basées sur l'ethnicité demeurent et l'hypothèse de la discrimination ne peut donc pas être rejetée » (Renaud & Martin cités par Forcier, 2014, 13).

Depuis les événements tragiques du 11 septembre 2001, notre interlocutrice constate que sa religiosité perçue par le regard de l'autre semble prendre beaucoup plus de place qu'auparavant dans ses relations interpersonnelles, et les stéréotypes qui y sont rattachés lui semblent de plus en plus prégnants. Ce regard 'blanc' [*white gaze*], qu'il soit intentionnel ou non, marginalise Aïcha dans son désir de vivre et d'être reconnue « comme toutes les autres jeunes femmes québécoises de son âge ». Elsy [*PlurInter*], qui porte aussi le foulard, abonde dans le même sens, disant ressentir l'usure des regards déshumanisants sur elle : « [*Dans*] un camping : oublie ça, moi, je ne vais plus là! À chaque fois que je vais là, on se fait regarder comme des espèces d'animaux dans un zoo. Plein de commentaires, à chaque fois! Je suis tannée. ».

Dans un contexte social dominé par une majorité politique blanche et masculine, les femmes musulmanes qui portent le foulard sont plus susceptibles d'être la cible de harcèlement ou de crimes haineux (*Statistiques Canada, 2013*⁷⁴). Sur le long-terme, cela peut entraîner une détérioration grave de leur santé physique et psychologique (*Hirigoyen, 1998*). Dans le cas de Samira [*PlurRad*], par exemple, le « *white gaze* » est devenu si lourd et envahissant dans sa vie qu'elle craint parfois la médiatisation de certaines de ses activités; alors que, fait-elle remarquer, celles-ci sont perçues comme totalement banales lorsque des Québécois-es de la majorité s'y adonnent. Il lui arrive parfois de restreindre ses déplacements redoutant qu'on porte atteinte à son intégrité physique⁷⁵. Elle peut compromettre certaines activités extérieures (comme pratiquer la

⁷⁴ Selon Statistiques Canada, « [*a*]u cours de la période allant de 2010 à 2013, les musulmans comptaient le pourcentage le plus élevé de femmes victimes de crimes haineux (47%). Ce phénomène s'explique peut-être par le fait que la pratique de se couvrir la tête peut rendre l'identité religieuse plus visible pour les musulmanes que pour les musulmans. Par exemple, le Conseil national des musulmans canadiens a constaté récemment qu'un pourcentage particulièrement élevé des agressions contre des personnes visaient des musulmanes portant le hijab (voile islamique recouvrant la tête) » (*Statistiques Canada, 2013*).

⁷⁵ Rappelons que même si les risques d'agressions physiques ciblant les femmes musulmanes qui portent le foulard sont *relativement* faibles au Canada, le fait qu'ils existent est une condition *suffisante*

natation) par appréhension des regards et des jugements sur elle (en *burkini*), ou encore, en raison de l'intrusion médiatique qui peut se produire sans préavis. Tout ça lui demande énormément d'efforts au quotidien pour tenter de vivre normalement. Cet espace public, blanc et androcentré, l'altérise sans cesse et constitue un endroit insécurisant, voire insécuritaire, particulièrement en regard aux rapports sociaux de *sexe* et de *race* dans lesquels Samira doit naviguer et faire sa place (Lieber, 2008; Paquin, 2006).

Bien que les participantes qui portent le foulard ont raconté plusieurs expériences où elles étaient infantilisées, diabolisées, harcelées et traitées comme des phénomènes de cirque par les Québécois·es de la majorité, il serait injuste d'en dresser un portrait de victime. Leurs discours se tiennent très loin de la victimisation et du misérabilisme. Ces femmes que nous avons rencontrées ont une force de caractère certaine. La persévérance dont elles font preuve les a poussées à ne pas se laisser abattre et à s'engager dans l'espace québécois contre ce marquage social. En parlant de ses nombreuses implications communautaires, Samira [*PlurRad*] admet qu'il lui fut difficile d'être pleinement acceptée : « [*Malgré tout,*] je continue à y aller et à y participer. Puis les gens ont appris à me connaître. C'est parce que j'ai une forte personnalité. Si je n'avais pas cette personnalité-là, je me serais repliée sur moi-même. Je serais restée chez moi, tout simplement. ».

Dans tous les cas, les femmes de cultures musulmanes au Québec adoptent différentes réactions vis-à-vis du stigmaté qui leur est assigné. Loin d'être une essence, leur identité ethnoreligieuse ne préexiste pas aux interactions sociales, et est donc constamment redéfinie selon le contexte relationnel (Laborde, 2008, 219; Taboada-

pour entretenir un sentiment de vulnérabilité et de peur chez celles-ci (Mathieu, 1985, 194; Lieber, 2008, 21). La sociologue Marylène Lieber soutient d'ailleurs que « certains groupes sociaux ajustent leurs comportements à leur sentiment de peur et s'exposent moins aux risques » dans l'espace public (*id.*, 22).

Leonetti, 1990, 73). Afin de se tailler une place au sein du groupe majoritaire, certaines femmes racisées tentent ainsi, à des degrés divers, de renégocier les frontières identitaires avec celui-ci. Nous verrons dans la prochaine section comment, en réaction au marquage, certain·e·s individu·e·s stigmatisé·e·s peuvent, de manière variable selon leur rapport avec leur culture d'origine, redoubler d'efforts pour se faire reconnaître et accepter par le groupe majoritaire dominant.

2.1 Désir de Blanchiment

Une partie des répondantes, généralement les « *laïcistes* » et les « *nationalistes républicaines* », ne cherche pas qu'à échapper à la stigmatisation de leur condition minoritaire, mais aussi à obtenir une place privilégiée au sein du groupe majoritaire pour participer à l'exercice de la gouvernementalité. Également poussées par un rapport très négatif au pays d'origine (5.3), les répondantes ayant approuvé le PL60 ont démontré une distanciation, voire une certaine dissociation, avec les autres immigrant·e·s partageant leurs origines ethnoculturelles.

La déception par rapport à ce pays [l'Algérie] est tellement immense. Je ne peux pas dire vraiment que j'ai un attachement. Non. Non. J'ai plus d'attachement ici, pour le Québec. [...] Et peut-être qu'au fond de moi, il y avait une certaine distance que je voulais garder par rapport à mon vécu... J'ai émigré, mais c'était pour me fondre dans la population québécoise. (Leyla, Laïciste anti-islamiste)

...quand je suis partie, l'Algérie était derrière. Je ne la regarde plus, c'est fini. C'est le conservatisme, les musulmans, l'islam. [...] [Vous sentez-vous en liens, ou proches, des gens et de la culture de votre pays d'origine?] [sans hésitation] Non, non. [...] Ça ne m'intéresse pas! C'était plus douloureux qu'autre chose. (Hafida, Laïciste anti-islamiste)

En outre, les débats sur la laïcité dans leur pays d'adoption sont une occasion propice, pour certaines femmes de cultures musulmanes, de brouiller les frontières avec le groupe majoritaire en faisant valoir leur conformité aux valeurs, aux normes et aux discours dominants véhiculés par le groupe dominant, en vue de s'y intégrer (Lauzon, 2011, 89; Taboada-Leonetti, 1990, 73) et d'en retirer certains privilèges de

visibilité/audibilité dans l'espace public (6.1; 6.3.2). Le désir de *similarisation* au majoritaire est très présent chez les « *Laïcistes* » et, dans une moindre mesure, chez les « *nationalistes républicaines* », comme en témoignent les extraits suivants: « *Moi, je ne veux pas affirmer ma différence ici. Je veux être partie prenante du peuple québécois. Les différences, moi, je les garde chez moi, et je les enferme à double tour.* » (Leyla, *Laïc*); « *J'ai vraiment envie de m'enraciner ici. Je ne veux pas être déchirée entre deux cultures* » (Lila, *Laïc*); « *Je suis beaucoup plus proche des Québécois que des Algériens. [...] je suis très Québécoise. Je vis comme les Québécois, je ne vis pas avec la communauté...* » (Nora, *Répub*).

Ce genre de discours traduit une tendance de ces répondantes à essentialiser leur culture d'origine, en en faisant un bloc monolithique incompatible avec la culture québécoise (*Camilleri et Cohen-Emerique, 2003, 371*). Pourtant, les modèles culturels sont changeants et contestés à l'intérieur même des groupes culturels (*Narayan, 1997, 494; Volpp, 2001, 1192*); la culture n'a donc pas de contours facilement délimitables. Tel que l'exprime Narayan :

many of us assume that we know as a simple matter of fact to what 'culture' we and others belong. [...] sharp differences in values often exist among those described as members of the same culture while among those described as 'members of different cultures' there are often strong affinities in values, opening up liberating possibilities with respect to cross-cultural feminist judgments (2000, 1085-1086).

Corrélativement, on retrouve aussi, parmi ces participantes désireuses de « rompre » avec leur culture, une homogénéisation des cultures, des valeurs et des modes de vie des résident·e·s du Québec.

Parmi les femmes rencontrées pour notre recherche, Nabila est certainement celle dont le discours reflète le plus un désir de *blanchiment* par un processus de similarisation avec les Franco-Québécois·es de la majorité, qu'elle appelle les « *vrais Québécois* »,

ethniquisant au passage les frontières entre les Québécois-es de la majorité et « les autres ». Tout au long de notre entretien, elle ne manque pas une occasion de faire valoir son appartenance aux Québécois-es majoritaires : le quartier où elle a choisi de vivre (à majorité francophone d'ethnicité canadienne-française), son domaine d'emploi (où très peu de femmes racisées percent); son identification à la cause souverainiste québécoise, etc. À plusieurs reprises, elle énumère « ses preuves de *Québécoisie* ». En voici quelques extraits qui reflètent cette forte volonté de *similarisation* :

Mon pays, c'est le Québec. Je ne me suis jamais sentie Canadienne. Je me suis toujours sentie Québécoise [...] Tous mes amis sont Québécois, ma job, ma langue... Je ne parle plus arabe vraiment, j'oublie. [...] Je me considère comme majoritaire, moi! Je ne me considère pas comme une minorité visible, je m'excuse! Je suis beaucoup plus proche de la majorité que de la minorité! [...] Tout a changé pour moi! Même ma bouffe. Je suis une vraie Québécoise. Et même les hommes que j'ai rencontrés dans ma vie, ils me disent : "Mais t'es pire que les Québécoises! Tu es plus Québécoise que les Québécoises!" (Nabila, Laïciste)

À travers son témoignage, nous discernons, pour parler en termes hagiens, un désir exalté d'accumuler du *capital national symbolique* dans l'espérance de gagner en reconnaissance et en légitimité aux yeux du groupe culturel dominant (Hage, 1998, 53). Puis, on décèle que son rapport au groupe majoritaire s'est transformé de la sorte à la suite d'expériences marquantes de racisme. Elle signifie son besoin de reconnaissance et son profond désir d'acceptation au sein des Québécois-es de la majorité après avoir relaté des commentaires dévalorisants et hostiles envers la langue arabe lus dans sa classe à l'école, ainsi que du traitement différencié infériorisant vécu de la part d'agents d'immigration aux frontières lors d'un voyage organisé :

Et c'est là que je me suis dit que je dois tout faire pour qu'on m'aime, pour qu'on m'accepte comme je suis. Je n'ai pas envie de vivre dans un pays qui me perçoit mal, qui me voit comme une ennemie, qui me voit comme quelqu'un de moche. Pas juste différent, mais quelqu'un qui est dangereux, ouais, qui n'est pas désiré. J'ai envie d'être aimée, d'être désirée. J'ai multiplié les efforts, justement... Parce que sinon, il vaut mieux aller vivre dans un autre pays, ou retourner. J'ai même pensé retourner dans mon pays! (Nabila, Laïciste anti-islamiste)

Ainsi, malgré leur volonté de *blanchiment*, ces féministes immigrantes peuvent à tout instant se faire rappeler par la majorité l'altérité qui leur est assignée. Par conséquent, elles subissent toutes plus ou moins la stigmatisation de leur condition minoritaire (tentative de *blanchiment* ou non) et sont confrontées à l'impossibilité d'être totalement assimilées et traitées comme les membres de la majorité, et ce, malgré leurs efforts en ce sens. Par exemple, plusieurs répondantes « *laïcistes* » déplorent que leur faciès ou leur accent non-qubécois « trahissent » leurs origines « étrangères ». Cette citation de Radia [*Laïc*] traduit bien ce rapport : « *Des fois, on a envie de s'intégrer, mais on est aussitôt profilé·e, vous comprenez?* ». Comme le décrivait Albert Memmi sur « l'impossibilité de l'assimilation » des colonisé·e·s (Memmi, 1957, 138), et tel que l'exprime Jaquet :

l'inclusion dans le « nous » de certaines personnes racisées n'est jamais complète, puisqu'il leur faut prouver qu'elles appartiennent au « nous » et en partagent les valeurs, ce qui est pris pour acquis pour les membres du groupe dominant ainsi blanchis (Jaquet, 2016, 362).

Reste que, malgré le stigmate de femmes 'non natives' dont elles peuvent rarement se défaire, nous verrons que les « *Laïcistes* », et dans une moindre mesure les « *nationalistes républicaines* », demeurent convaincues de leur rôle d'administratrices de la diversité » à jouer dans la société québécoise.

Dans les prochaines sections, nous aborderons, dans le sillage de Hage (1998), comment les féministes « *laïcistes* » en sont venues à *objectifier* les femmes musulmanes qui revêtent le foulard, c'est-à-dire à s'autoriser à définir qui sont les *sujets légitimes* de la nation et qui sont des *objets indésirables* qui nécessitent l'intervention de l'État afin de faire advenir *ce que la nation devrait* représenter pour elles. Parmi nos informatrices en faveur du PL60, les pratiques nationalistes se mettent en place notamment par une pensée politique qu'on pourrait presque croire nativiste, malgré même que nos répondantes soient elles-mêmes issues de l'immigration. Examinons

leurs réactions vis-à-vis de l'arbitraire de leur origine nationale, celles-ci variant entre autres selon leur attachement *actif* ou *passif* au territoire d'adoption.

2.2 Les patrouilleuses des frontières : l'arbitraire de l'origine nationale

Hage remarque que le fait même de devoir *acquérir* la nationalité rappelle, jusqu'à un certain point, l'état de non-appartenance nationale des personnes qui n'y ont pas eu accès dès leur naissance, traduisant une frontière entre les personnes natives et les personnes non natives (1998, 50-51). Pourtant, Bochra ne semble guère embêtée par ces subtilités :

Je me présente aussi comme Québécoise, même si je n'ai pas la citoyenneté canadienne. Je n'ai pas de papiers. Pour moi, c'est rarement une affaire de papiers, l'appartenance. [...] je suis attachée autant à la France, qu'à la Tunisie, qu'au Québec. [...] [mes appartenances nationales] n'enlève[nt] surtout rien à ma citoyenneté ou à ma façon de concevoir la société, tu vois? Pour moi, ce n'est pas une division. (Bochra, Pluraliste radicale)

Elle semble reconnaître qu'en dépit de la possibilité de naturalisation, la citoyenneté demeure insatisfaisante pour rendre compte du sentiment d'appartenance national des gens (Bannerji, 2000, 66). Manifestement confiante quant à sa propre valeur et la place qu'elle occupe dans la société, Bochra n'apparaît aucunement complexée par son stigmate de femme immigrante vis-à-vis du reste de la population non immigrante. Elle se sent à l'aise dans la négociation de ses appartenances nationales multiples, processus au terme duquel elle indique y avoir trouvé son équilibre. De toute façon, tel que Hage le dénote, l'acquisition de la nationalité ne garantit pas pour autant une acceptation sociale [« *communal acceptance* »] par le groupe dominant (Hage, 1998, 50). En dépit des critères formels valorisés par les États dits démocratiques, ce sont la plupart du temps les origines ethnoculturelles (réelles ou présumées) de l'individu-e qui conditionnent son acceptation dans les sphères communautaires et sociales (*ibid*). Ce rapport de pouvoir symbolique est d'ailleurs relevé par plusieurs répondantes, surtout par les « *Laïcistes* » aspirant au *blanchiment* (2.1).

Prenons, par exemple, cet extrait de Nabila [Laïc], où elle exprime son sentiment d'admiration pour le Québec et la place qu'elle s'y voit occuper : « *Moi, quand je suis arrivée ici, je me suis tout de suite dit "C'est ici que j'aurais dû être née!"* ». La répétition de ce type d'expressions par la locutrice laisse penser qu'elle s'évertue à « prouver son appartenance » à une société qu'elle estime supérieure à celle dans laquelle elle est née. Le Québec est donc le territoire qu'elle a pleinement choisi et dont elle a *fait sien* il y a déjà 20 ans (Hage, 1998, 44). Précisons que cette répondante est très consciente de son différentiel de *ressources nationales symboliques* avec ses concitoyen·ne·s majoritaires (certes, avec les femmes blanches, mais encore davantage avec les hommes blancs), du simple fait que ces dernier·e·s sont né·e·s à l'intérieur des frontières de l'espace national. Hage développe, à ce propos, la question de la « naturalisation » de la classe des privilégié·e·s (*id*, 62). De même que fut l'idéal aristocratique d'antan, une aptitude 'naturelle' (non-méritée) est concédée aux blanc·he·s d'exercer leur gouvernementalité sur le territoire occupé, tel un pouvoir qui leur est en quelque sorte prédestiné (*id*, 64). On peut lire un passage de Nabila à cet égard, ici :

Moi, si j'étais une Québécoise, peut-être que ç'aurait pu être beaucoup plus facile pour moi dans ma job. [...] C'est parce que je ne suis pas née ici. Ils favorisent... Même si tu as d'autres origines, tu dois au moins être née ici. Mais le fait que tu n'es même pas née ici, que tu es immigrante de la première génération... En plus, tu es arrivée à 30 ans et tu as un accent...! Parce que ceux qui sont nés ici, ils n'ont pas l'accent. Ils parlent québécois [...] C'est beaucoup, beaucoup plus facile que moi. Oui, oui! [...] Je vis beaucoup de discriminations à cause de ça. [...] moi, je suis l'humoriste la plus pauvre! (Nabila, Laïciste)

Cette conscience de la discrimination dont elle fait l'objet semble susciter chez Nabila une pointe d'apitoiement sur sa position sociale et le stigmate qui y est associé. Pour ainsi dire, son envie « *d'être née ici* » ne sous-tend pas seulement le désir de vivre « *dans ces valeurs-là* » en se joignant à la 'nation québécoise', mais aussi de bénéficier des *privileges* des personnes natives, de leur ressembler, de passer pour *elles*.

On remarque d'ailleurs, chez plusieurs répondantes⁷⁶, cette tendance au déploiement de stratégies diverses dans une visée (consciente ou non) d'améliorer leurs *ressources symboliques* et *matérielles*, en fonction de l'inégalité fondamentale de leur origine nationale dévalorisée.

Dans la même veine, certaines d'entre elles ressentent le besoin de justifier leur admissibilité à l'immigration en précisant l'aspect « en règle » de leur demande. Nous pouvons entendre deux « *laïcistes* » à cet effet : « *Donc, on a fait la demande au Québec. On a ex-ac-tement raconté, mais sans rien mentir, hein! On a dit complètement la vérité! Je pense qu'effectivement, le dossier [de notre demande] est assez solide.* » (Lila); « *Je suis réfugiée, oui. [...] La juge a vu dans mon dossier que je ne suis pas un risque. Comme maintenant avec les réfugiés syriens, ça n'a aucun rapport [avec ma situation]. [...] J'ai tout livré. Ce n'était pas illégal. C'était vraiment dans toutes les normes.* » (Nabila). Ces ajouts spontanés d'informations (dont il n'avait pas été mention dans la grille questionnaire) semblent refléter une volonté de *légitimer* leur place au Canada en tant que résidente reçue ou réfugiée. Tandis que, parallèlement, elles peuvent tenir des propos qui reflètent une volonté de se dissocier d'autres migrant·e·s ou réfugié·e·s, jugé·e·s moins 'méritoires' qu'elles. Nabila suggère que, *contrairement à elle*, les réfugié·e·s syrien·ne·s comportent « *un risque* »⁷⁷. Illustrant une trame discursive représentative des « *laïcistes* », la Québécoise d'origine tunisienne n'est pas la seule à (re)produire ce type de propos hiérarchisant entre

⁷⁶ On le remarque de façon très marquée chez les « *Laïcistes* », mais également chez les « *Nationalistes laïques républicaines* » et à l'occasion chez les « *Pluralistes interculturelles* ».

⁷⁷ Indiquons que les propos de Nabila s'inscrivent dans un contexte politique empreint d'une logique sécuritaire et de fermeture des frontières partout dans le monde et particulièrement dans les États du Nord global (Bigo, 1998; Simon, 2008, 225). Soulignons d'ailleurs que les politiques migratoires canadiennes s'avèrent particulièrement restrictives, surtout à l'égard des demandeur·e·s d'asile (Atak, 2012).

personnes non natives au Québec. Dans cet ordre d'idée, Hafida semble tout de même vouloir démontrer sa bonne foi envers les réfugié·e·s dans l'extrait suivant :

Qu'est-ce que vous pensez, vous par exemple, des réfugiés syriens? Moi, demain, j'irais prendre une famille [en parrainage], je vous assure. [...] Mais est-ce que j'aime l'idée qu'on ramène n'importe qui? [voix dénote le malaise] Non... Et puis, plus de musulmans qu'autre chose, là? Non! C'est... C'est... [semble submergée] (Hafida, Laïciste)

L'arrivée de ces étrangè·e·s au Canada semble provoquer une certaine anxiété chez notre interlocutrice. Ici, elle trace donc ses limites : indépendamment du besoin derrière la demande, il y aurait un besoin de trier les étrangè·e·s qui veulent bénéficier de 'notre' nation en fonction de leurs croyances religieuses, pour ne pas accepter plus de musulman·e·s que de gens d'autres confessions (ce qui peut sous-entendre qu'il y en a déjà trop) (6.3).

Les répondantes en question ne tiennent pas un discours explicitement exclusionniste, mais leur volonté de *neutraliser les différences* 'menaçantes », tantôt islamistes, tantôt islamiques, affleurent de différentes manières à la surface de leurs discours. Si elles s'autorisent à diffuser ce genre de propos, c'est dans la mesure où elles prétendent incarner 'la voix' de la volonté collective au sein de cet « espace commun ». Cet espace qu'elles s'approprient et à l'intérieur duquel elles s'imaginent occuper une position centrale de *sujet* national légitime, de pair avec les Franco-Québécois·es blanc·he·s au Québec.

2.2.1 Les droits sur la nation

En outre, les individu·e·s d'origine arabe ou de confession musulmane sont souvent implicitement marqué·e·s, tant par les membres du groupe majoritaire que parfois de la part des femmes de cultures musulmanes, comme ayant des différences irréductibles et immuables (Potvin, 2008, 45), d'où l'idée de vouloir contrôler leur présence démographique au Québec avant qu'elles n'occupent tout l'espace. Ainsi, plusieurs

répondantes opposées au PL60 [*Répub, PlurInter et PlurRad*] témoignent d'expériences négatives, voire tragiques, relatives à des amitiés brisées avec des membres du groupe franco-québécois blanc suite à la manifestation de leur racisme anti-musulman·e, spécialement durant les débats cycliques de la dernière décennie sur les PdeV ou les AR dans les médias. Par exemple, Farida essuya le rejet inattendu d'une de ses amies proches dans le contexte de la 'crise' des AR autour de 2007. Malgré leur neuf années de relations d'amitié profonde, son amie, plus âgée qu'elle et que Farida considérait littéralement comme sa mère, lui lança abruptement :

—"Vous, les musulmans... Vous êtes trop visibles! [...] Vous êtes trop visibles, il faudrait que vous changiez. » [...] —"*Est-ce que pour vous, ce serait mieux que je disparaisse du décor...pour que vous vous sentiez mieux...?* » [pause] *Puis là, elle ose me dire oui. C'a été un choc pour moi, vraiment... Je pense que j'ai pleuré toutes les larmes de mon corps, beaucoup plus par cette phrase-là, par cet échange, qu'au décès de ma mère! C'est pour dire, hein?* (Farida, *Pluraliste radicale*)

Pourtant, comme le rapportait Bilge (2006, 12), « *la complexité des clivages intra-femmes [...] [est] loin de reproduire les frontières ethnoculturelles entre majorité et minorités* », ce qui fait en sorte qu'on a souvent plus en commun avec un groupe qu'on croit « étranger » qu'avec certaines personnes à l'intérieur même de notre groupe d'appartenance nationale (Narayan, 1998; Nagel, 1994). Certaines répondantes cherchent ainsi à déconstruire ces polarisations 'culturelles' entre les musulman·e·s et les non-musulman·e·s au Québec. Pour ce faire, elles dé-essentialisent les marqueurs identitaires dits « musulmans » pour démontrer que ces pratiques ne sont pas *en marge* des pratiques communes majoritaires. Les discours de Leila et de Bochra démontrent cette tendance en rapport à leur identité minorisée.

« *...l'aumône, j'en fais tout le temps – mais on n'a pas besoin d'être musulman pour le faire* » (Leila, *nationaliste laïque républicaine*)

...ce que je garde de la religion en soi, c'est surtout un mode de vie. [...] C'est une façon de s'engager dans la société; c'est une façon de vivre la citoyenneté; c'est comment tu es avec les autres. C'est vraiment, pour moi, être conscient de son

environnement. Alors là, tu pourrais me dire : "Ouais, mais c'est un peu tout le monde qui devrait faire ça." Mais, pour moi, l'islam, c'est premièrement ça. (Bohra, Pluraliste radicale)

Il est à noter que ce rapport de « dé-marginalisation » se démarque des stratégies de *similarisation* vis-à-vis du groupe majoritaire adoptées par plusieurs répondantes aux sensibilités séculières et républicaines. En effet, le désir de sortir des marges témoigne d'une lutte contre l'infériorisation de son appartenance minorisée, et ces femmes agissent en atténuant la catégorisation « nous/non-nous ». Quant aux répondantes en quête de similarisation, elles atténuent les différences entre elles et les membres appartenant au groupe dominant, mais en accentuant à la fois l'écart avec les autres femmes racisées, particulièrement envers celles qui pratiquent une forme de voilement. Ce faisant, elles opèrent une dialectique identitaire oppressive en se définissant par la négative (« *je ne suis pas comme elles* ») à travers la dépréciation de ces dernières (4.2) (Mohanty, 1984; Saïd, 1979).

Ainsi, dans cette perspective, Leyla [Laïc] illustre dans son propre discours la construction des populations à majorité musulmane comme des groupes *fondamentalement différents* des populations vivant au Nord global, inassimilables et donc à tenir à l'écart. Elle fait valoir que les musulman·e·s intégristes « ont le droit de faire ce qu'elles veulent », aussi longtemps qu'elles se limitent aux frontières de *leur* pays⁷⁸.

[Au Qatar] là-bas, et bien, c'est leur vie! [...] C'est chez eux : c'est un État intégriste, fondamentaliste! Leur pays est comme ça, hein! Ils sont chez eux, donc on ne va pas essayer de faire une révolution là-bas, hein! [petits rires] Ce serait suicidaire! La problématique commence à partir du moment où ces gens-là immigrent dans des pays à traditions judéo-chrétiennes, en Occident. [...] [L]eur mode de vie est complètement

⁷⁸ Mentionnons que Lila, une répondante « *laïciste* » certes, se distingue des autres « *Laïcistes* », en ce sens qu'elle s'oppose farouchement à ce type de rhétorique qu'elle attribue au « relativisme culturel. »: « *C'est horrible! Ça, c'est du racisme!* [sur un ton qui caricature la complaisance] "Eh bien ! C'est comme ça que cela se passe chez eux." ».

en porte-à-faux avec les mentalités et le mode de vie qu'il y a dans les pays occidentaux qu'elles choisissent pour immigrer. [...] C'est ça qui ne marche pas. [...] On ne peut pas avoir quitté son pays pour fuir ces pratiques-là, cette idéologie, cette menace — parce qu'il s'agit d'une menace — pour choisir un pays où on veut vivre, ou on est bien... et puis, tout d'un coup, on voit ça arriver! [...] [L]es populations musulmanes [...] se heurtent assez souvent aux populations d'accueil. (Leyla, Laïciste)

Ainsi, Leyla n'a aucune gêne à circonscrire ces *intégristes* dans *leur* pays, aussi longtemps qu'ils ne franchissent pas *nos* frontières⁷⁹, soit les frontières nationales du Québec, desquelles elle se considère la *patrouilleuse*. Nora [Répub] tient aussi ce genre de discours visant à tenir à l'écart les figures menaçantes (« *les religieux ultra-conservateurs* »), mais elle tolère leur présence dans l'espace national, à la condition qu'elles demeurent ghettoisé·e·s « entre eulles » où elles ne pourront pas avoir d'emprise sur le reste de la société :

Il y a un problème du religieux ultra-conservateur... Peut-être que chez les juifs orthodoxes, ces ultra-conservateurs vivent entre eux; ce qui est bien, parce qu'ils sont bien entre eux : ils ont leurs quartiers, leurs écoles... Le problème, des ultra-religieux musulmans, c'est que n'importe qui peut devenir ultra-religieux et qu'il va imposer sa façon de vivre à sa famille, aux gens autour de lui; il va imposer à sa femme qu'elle ne travaille plus, qu'elle mette un hijab, qu'il n'y ait plus de photos, plus de musique chez lui... (Nora, nationaliste laïque républicaine)

Pour sa part, Nabila [Laïc] souhaiterait que les personnes musulmanes pratiquantes partent du Québec ou soient renvoyé·e·s "là où elles sont appelées à être », c'est-à-dire dans ces mêmes « États intégristes » auxquels Leyla a fait référence : « *Dans un pays laïc, il faut interdire [les signes religieux] partout. Les gens qui ont une religion qui ne tolèrent pas ça, qu'ils aillent vivre dans un pays, dans une place religieuse, comme l'Arabie saoudite...* ».

⁷⁹ Leyla laisse penser que les mesures répressives imposées par la volonté d'un État correspondent nécessairement à la volonté de ses citoyen·ne·s — un amalgame niant les tensions internes de chaque État.

C'est notamment animées par la *culture de l'Inquiétude* que certaines répondantes sont poussées à (ré)agir et se mettent à militer, revendiquant et usant de la laïcité et de l'égalité des sexes comme *pratiques nationalistes* (telles que l'entend Hage) afin d'enrayer la menace de l'« islamisation du Québec », ou du moins, la mettre à l'écart pour endiguer sa propagation sur le territoire national. Dans tous les cas, les aspirations à l'assimilation des femmes immigrantes de cultures musulmanes sont généralement socialement valorisées, car celles-ci tendent à « résoudre les conflits identitaires au profit du système social dominant » (*Camilleri, 1990, 36*).

La troisième partie de ce chapitre s'intéresse aux fondements, c'est-à-dire aux *idéaux « blancs »*, sur lesquels s'appuie la majorité des répondantes au capital *actif* pour façonner leur *fantasme de la nation blanche* au Québec. Ainsi, cette prochaine partie permettra de circonscrire quelques éléments spécifiques au Québec à partir desquels les répondantes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » accumulent un capital national symbolique, projetant au sein des frontières du Québec la réalisation (ou le maintien) de leur nation idéalisée (1.2).

3^e PARTIE : BLANCHITÉ & « QUÉBÉCOISIE »

Selon la vision de la majorité des partisanes du PL60, l'islam[isme] — et les PdeV dont plusieurs répondantes, surtout de type « *laïciste* », en font systématiquement le corollaire — devient « Le » facteur à éradiquer pour retrouver la 'nation québécoise' de jadis, celle qui avait enclenché sa sécularisation dans les années 1960 et qui, si ce n'avait été du recul considérable causé par l'islamisme, aurait été tout près d'atteindre la véritable égalité des sexes. La *nation-de-jadis* est en fait l'image qu'elles se font du Québec *avant* l'arrivée d'immigrant·e·s de confession musulmane au Québec. Dans l'optique de légitimer leur participation à la gestion nationaliste du territoire québécois, ces féministes immigrantes de cultures musulmanes « *laïcistes* » et « *nationalistes*

républicaines » accumulent — ou du moins *aspirent* à accumuler — suffisamment d'un capital national symbolique intimement lié aux idéaux blancs en contexte québécois. À cet effet, la '*Québécoisie*' s'est construite entre autres à travers le mythe⁸⁰ collectif de la *Révolution tranquille* (Bilge, 2012), l'idéologie de la « *survivance* » (Bilge, 2013, 312; Armony, 2012, 240) et la nostalgie du mouvement souverainiste (Pagé, 2015; Bilge, 2012) par la majorité d'ethnicité canadienne-française dans ce contexte. Certaines répondantes ne manquent pas d'y faire référence.

Par ailleurs, ajoutons que pour les répondantes (généralement partisans du PL60), l'expression *Québécois-es* fait uniquement référence aux Québécois-es d'ethnicité canadienne-française, faisant du groupe majoritaire l'identité commune et homogène *par défaut*. Il arrive parfois que certaines interlocutrices les identifient comme *Québécois-es de souche*. Les répondantes pourraient ne pas réaliser que l'utilisation du *de souche*, dénomination commune dans la langue courante, réaffirme la préséance des Franco-Québécois-es blanc·he·s en tant qu'« ethnicité fondationnelle » (Bilge, 2010) qui, en tant que telle, suppose un droit de contrôle sur 'son' territoire, au détriment des intérêts des peuples autochtones ou des minorités nationales (*id*, 2013, 172). Reste que ces appellations sont révélatrices des aspirations assimilatrices de plusieurs de féministes immigrantes de cultures musulmanes (généralement de type « *laïciste* » et « *nationaliste républicaine* »); la « culture commune » devient la « culture de référence » à partir de laquelle tou·te·s sont forcé·e·s de se définir (Laborde, 2008, 205).

⁸⁰ Puisant dans la sociologie des imaginaires collectifs, Geneviève Pagé reprend ainsi la description du « *processus de création des mythes sociaux* » de Gérard Bouchard: « *dans ce processus, un événement ou une séquence d'évènement (fréquemment un malheur ou un traumatisme) devient une expérience déterminante qui sert d'ancrage au mythe et laisse dans la conscience collective une empreinte prenant la forme d'émotions profondes* » (Pagé, 2015, 141-142). Cette empreinte renvoie à « *un ensemble de croyances, d'attitudes, de principes, de valeurs, d'idéaux, de normes et de visions du monde* » (Bouchard dans Pagé, *op.cit.*, 142).

3.1 Discours d'un « passé commun »

Plus largement, les « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » assoient leur *similarisation* aux Québécois·es de la majorité sur le récit d'une « *histoire commune* » avec le Québec, en dressant des parallèles entre la trajectoire politico-historique de leur pays d'origine (surtout dans le cas de l'Algérie) et celle du Canada/Québec. Ces femmes d'origines maghrébines évoquent notamment l'expérience du colonialisme et de la minorisation. La majorité de ces participantes étant d'origines berbères, elles mentionnent parfois la résistance berbère face aux conquêtes arabes⁸¹, qu'elles mettent en parallèle avec la « *survie des Franco-Québécois·es* » dans un Canada d'après conquête⁸². Par exemple, lorsque Radia est questionnée sur son choix d'immigrer au Canada, elle mentionne des comparaisons qu'elle a remarquées entre la Kabylie et le Québec.

...il y a une ressemblance entre, disons, la configuration culturelle de l'Algérie et du Canada. Comme je suis kabyle, malheureusement, l'Histoire a fait en sorte qu'on se sente différents dans notre propre pays... Minoritaires, et puis mal vus carrément! [...] Là, je me sentais beaucoup plus familière du Québec que de l'Australie [autre pays d'immigration envisagé]. Il y avait comme une continuité de ce que j'étais. (Radia, Laïciste)

Plusieurs répondantes font des parallèles entre les pressions d'*arabisation* des peuples berbères au Maghreb et la conquête britannique de la colonie de la Nouvelle-France. À cela s'ajoute l'idée d'une histoire d'oppression commune avec les institutions nationales religieuses. En ce sens, leur *fantasme de la nation blanche*, ce projet partagé

⁸¹ Castel évoque que les Berbères « *se définissent [majoritairement] par opposition aux "Arabes", considérés comme des envahisseurs historiques du Maghreb venus de la péninsule arabique alors qu'eux-mêmes se présentent comme les autochtones* » (Castel, 2012, 201).

⁸² Le statut de colonisateurs·trices des colons français·es est omis dans leurs discours, en ce qu'il précéda la conquête britannique de 1760 et fut imposé, dans les deux cas, aux multiples peuples autochtones déjà établis sur le territoire.

avec une partie considérable des Québécois·es blanc·he·s, se trouve conforté sur ces bases expérientielles dites communes, comme c'est le cas pour Lila :

En fait, nous partageons tellement de choses avec le Québec que je ne me suis jamais, jamais sentie exclue. [...] Je suis Québécoise de cœur, et je sais ce que c'est et je sais ce que veut dire "être minoritaire chez soi". Je le sais. Et c'est pour ça que j'ai quitté l'Algérie, parce que je ne voulais plus être minoritaire chez moi. (Lila, Laïciste)

Cette participante d'origines berbère algérienne exprime ainsi son fort sentiment d'appartenance au Québec, qu'elle associe à des caractéristiques communes aux Berbères d'Algérie et aux Franco-Québécois·es au Canada.

3.1.1 Héritage colonial français

En outre, ayant grandi sous l'occupation française, la majorité des femmes d'origine algérienne rencontrées (hormis Farida — et donc, celles qui sont de type féministe « laïciste » et « nationaliste républicaine ») sont fières de l'« héritage que la France [leur] a laissé » comme le dit Leila [Répub]. Hafida, par exemple, témoigne que les femmes algériennes de cultures musulmanes de sa génération (âgées dans la cinquantaine) sont moins portées à revêtir le *hijab*. Elle attribue cette tendance à la scolarisation française au temps du régime colonial, qu'elle préfère au système éducatif actuel en Algérie :

Il y a moins de voilées de mon âge, parce qu'on a vécu peut-être une période à l'occidentale où l'enseignement était en français, etc. Parce que l'école était encore "école". Après ça, ils l'ont arabisée... Puis, avec une langue vient aussi une culture. [...] Ça a changé complètement. Il n'y avait pas encore la mode [du foulard], et puis, les islamistes qui tiraient les ficelles, etc. (Hafida, Laïciste)

Dans tous les cas, les féministes ayant appuyé le PL60 valorisent leurs influences culturelles françaises, qu'elles estiment partager avec « le peuple québécois »⁸³. Tout

⁸³ Au Québec, le processus de communalisation s'est fondé sur « [l]a croyance subjective en une origine commune, fondée sur un passé historique commun », présument d'une homogénéité ethno-nationale à l'avantage des membres du groupe majoritaire de descendance française (Juteau, 2015, 93). Sans pouvoir développer sur ce point, nous mentionnerons seulement que ce récit historique a longtemps

au long de nos entretiens avec ces féministes de cultures musulmanes, leurs sensibilités laïques républicaines et leurs références à la France ressortent derrière leurs inspirations idéologiques et leurs idéaux nationaux qu'elles souhaitent voir appliquer à l'intérieur des frontières du Québec.

À l'inverse, les répondantes « *pluraliste radicales* » ayant déjà habité en France, comme Samira et Bochra, sont toutes deux très critiques de la France en matière de « gestion interethnique ». Pour y avoir vécu personnellement, elles se distancient du modèle républicain assimilationniste porté par la France. Bochra ressent malgré tout un grand attachement envers la France où elle a grandi. Or, du côté de Samira, celle-ci n'en garde pas de bons souvenirs et souhaiterait que les Québécois·es cessent de se comparer à la France : « *Est-ce qu'il faudrait qu'on ressemble à la France?! La France est le pire des exemples à prendre (!) dans toutes ses sagas : que ce soit l'immigration, l'intégration des immigrants, l'intégration des 2e, 3e générations citoyennes françaises; la ghettoïsation des immigrants; la laïcité; et j'en passe...! Tout, tout!* ». Les réticences de Bochra et Samira envers le modèle français (ou, plus exactement, l'idéal normatif néo-républicain) se retrouvent chez la majorité des répondantes ayant rejeté le PL60, à l'exception de Nora [*Répub*]. Cette dernière favoriserait, « *dans l'idéal* », un modèle de laïcité républicaine 'à la Française ». Militant activement pour faire connaître les obstacles vécus par les personnes racisées au Québec, Samira et Bochra témoigne des discriminations et du racisme qu'elles et leur famille y vécurent. Bochra s'est d'ailleurs dit « *hallucinée* » par la rapidité à laquelle le Québec « *a senti la France* » pendant les débats sur le PL60 en 2013-2014. Bochra eut l'impression que ses efforts de sensibilisation sur ces questions n'eurent pas les effets escomptés :

servi — et sert encore aujourd'hui selon le contexte — à *blanchir*, et ce faisant gommer, la diversité ethnoculturelle migratoire qui était néanmoins déjà présente en Nouvelle-France (par le biais de migrations volontaires ou forcées), et ce, depuis l'arrivée des premiers colons (*Simon, 1999, 143; Juteau, 2015, 94; Jacquet, 2016, 131*).

*Au début, quand je faisais mes conférences [...] je répétais toujours la même chose en disant : “Attention! En France, il se passe ça. Nous, au Québec, on doit faire attention à ça, ça et ça...” Puis, au début, j’avais toujours l’impression que les gens me prenaient un peu pour une débile. Genre : “Oh! Nous, on n’est pas la France! Faut arrêter de nous comparer à la France.” (Bohra, *Pluraliste radicale*)*

De manière diamétralement opposée, pour les féministes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* », les éléments contextuels soulevés plus hauts, soit le récit d’un « *passé commun* » avec le Québec et le fait qu’elles se réclament d’« *être de culture française*⁸⁴ », leur servent d’assise pour gagner en reconnaissance et en légitimité aux yeux du groupe culturel dominant au Québec. Évidemment, pour elles, ces éléments ne revêtent pas cette fonction, —, mais reste que l’opportunité demeure, surtout que la saillance de certaines appartenances identitaires est déterminée selon leur pertinence dans un contexte donné (*Taboada-Leonetti, 1990, 73; Nagel, 1994; 155*). Désireuses de *se blanchir* pour participer à ériger cet idéal national, certaines militantes engagées publiquement accumulent un capital symbolique permettant, par exemple, d’accéder plus facilement à une tribune médiatique pour porter leurs aspirations (6.1.1).

3.2 Mythe historique de la *Révolution tranquille*

La moitié des femmes interviewées, celles correspondant aux types « *laïciste* »⁸⁵ et « *nationaliste républicaine* » appuient leur prise de position concernant la laïcité sur un imaginaire glorieux du passé du Québec : de l’histoire mythique du nationalisme québécois, remontant jusqu’au mythe collectif de la *Révolution tranquille* (1960-1966) qui donna naissance à l’« identité québécoise » sécularisée actuelle (*Milot, 2002, 32; Juteau, 2015, 57*). Ce mythe historique est très présent dans le discours de ces

⁸⁴ Par exemple, Hafida [*Laïc*] dit revendiquer « *un petit côté français* »; ou encore, ce passage de Lila: « *Il y a beaucoup de culture française chez moi. Et avoir ce côté de culture française, d’être francophone et francophile, pour moi, c’est un plus.* » et celui-ci de Leyla: « *Je suis francophone et francophile ! Je suis vraiment de culture française [de France]. Absolument.* », etc.

⁸⁵ En excluant cependant Radia: cette dernière, à la différence des autres répondantes ayant appuyé le PL60, ne fait pas mention de la *Révolution tranquille* durant son entretien.

féministes et il apparaît comme un pilier de leur *fantasme de la nation blanche*; c'est-à-dire un espace national idéal où la religion [musulmane] est invisible, pour ne pas dire absente, comme nous le verrons plus en détail dans la 6^e partie. Voici deux passages révélateurs de la glorification de cette période de réformes au Québec à leurs yeux :

...je me suis mise à lire sur le Québec, sur sa révolution, sur René Lévesque... Oooh! Je me suis dit, 'mais quel peuple! C'est magnifique !' C'est vrai! Parce que je me dis mondieu! Ils se sont débarrassés de l'Église en 1960! Avoir fait tout ce chemin en si peu de temps! (Lila, Laïciste)

Et puis, le religieux avait beaucoup sa place, et [...] le Québec, en très peu d'années, a pu se sortir de là : en rejetant le religieux. C'est ce qu'on appelle la Révolution tranquille, c'est extraordinaire. (Leila, nationaliste républicaine).

Le mythe historique de la *Révolution tranquille* est envisagé par ces répondantes comme l'enclenchement d'une « rupture laïque et modernisatrice » avec le patriarcat religieux du groupe majoritaire (Jacquet, 2016, 21). Pour les répondantes démontrant une « appartenance active » au sein de la nation, la *Révolution tranquille* marque le point de départ où les femmes québécoises se sont émancipées — jusqu'à aujourd'hui, où le patriarcat ne serait plus que résiduel dans le cas de la population majoritaire (4.1).

Elles perçoivent leurs aspirations nationalistes comme une évolution historique linéaire dans un but à poursuivre au Québec, tel que le sous-entend ici Leila [*Répub*] par exemple : « *Il faut mettre des lois pour continuer sur quelque chose qui avait déjà commencé* ». Ce faisant, on remarque qu'elles intègrent leurs visions des luttes féministes à l'héritage social du mythe de la *Révolution tranquille*, inscrivant l'émancipation des femmes dans une continuité temporelle menant à la sécularisation. L'historienne Joan Scott avait remarqué ce glissement dans les débats publics faisant de la laïcité une condition nécessaire à la libération des femmes (Bilge, 2012, 307). Elle l'a qualifiée par le néologisme « *sexularism[e]* » (*ibid*). Certaines participantes de notre étude tiennent un discours *sexulariste* sans équivoque : « *Qu'on le veuille ou non, la*

laïcité est rattachée aux droits des femmes. » (Lila, *Laïc*); « *Ma conviction, c'est que l'égalité homme-femme, elle passe par la laïcité.* » (Radia, *Laïc*); « *Pour moi, la seule façon de s'émanciper, c'est de sortir du religieux* » (Leila, *Répub*). Pourtant, l'historienne Micheline Dumont, à travers ses nombreuses recherches sur l'histoire des femmes au Québec, a conclu qu'il est « impossible d'affirmer que la laïcité est nécessairement favorable aux droits des femmes » (Dumont, 2013, 48).

Par ailleurs, c'est une chose que de célébrer les avancées en matière d'égalité formelle des luttes féministes au Canada, mais c'en est une autre que de laisser croire que les rapports de pouvoir inégaux entre les sexes au Québec seraient à l'aube de disparaître. À ce sujet, la présumée 'orientation féministe' du processus de laïcisation ayant eu lieu dans les années 1960 au Québec apparaît davantage avoir été accolée *a posteriori* au mythe historique de la *Révolution tranquille* (Jacquet, 2016, 144). Tel que l'expose Jacquet, ces représentations du passé, amalgamant des éléments de l'histoire laïque et féministe, correspondent en fait à certaines relectures diffusées plus récemment, entre autres par le *Conseil du Statut de la Femme* (2011) ou encore, par la *CBT* (2008) (*id*, 142-143). Associer la libération des femmes à la laïcisation invisibilise les luttes féministes qui n'étaient d'ailleurs pas nécessairement laïques ou sécularistes (Jacquet, *op.cit.*). Plusieurs des répondantes rencontrées reproduisent en ce sens les biais de l'histoire québécoise dominante. Néanmoins, une des répondantes ayant rejeté le PL60, Samira, se méfie de l'instrumentalisation du mythe social de la *Révolution tranquille* comme récit fondateur de l'égalité des sexes au Québec.

...je comprends qu'il y a une histoire au Québec, qu'il y a un lourd vécu douloureux [avec la religion catholique]...qu'il y a la Révolution tranquille — quoiqu'elle était vraiment économique et qu'elle n'avait rien à voir avec le féminisme dans la réalité, mais qu'on l'octroie au féminisme aussi. Okay, on est d'accord. Mais ce n'est pas parce qu'on a jeté l'eau du bain avec le bébé aussi qu'on va demander aux autres de faire de même. (Samira, *Pluraliste radicale*)

Dans ce cas-ci, « le récit séculariste⁸⁶ et féministe “blanc” » de l’histoire du Québec, tel que qualifié par Jacquet (2016, 84) et auquel fait allusion Samira, sert à inciter à la distanciation, voire la rupture, avec la religion par tou-te-s les citoyen-ne-s. Ainsi, notre interlocutrice fait mention du « *lourd vécu douloureux* » des Québécois-es, une représentation historique courante du rapport à la religion catholique des majoritaires.

Par ailleurs, cette idée que le Québec aurait *rejeté le religieux* durant cette époque est grandement à nuancer (Jacquet, 2016, 145; Milot, 2008, 75-76; *id*, 2002). Jacquet démontre entre autres que l’idée généralement soutenue durant cette période est la nécessité de *moderniser* le christianisme et l’Église catholique (dans une vision égalitaire et humaniste), et non pas de « se débarrasser » de la religion, comme certain-e-s voudraient le croire (Jacquet, 2016, 125 et 142). Selon Jacquet, on assista plutôt durant cette période historique à « une réorganisation des rapports inégalitaires entre les sexes » au Québec, plutôt qu’à une réelle atténuation (*id*, 145). Au final, la chercheure résume qu’avant les années 1990, la laïcité n’est que peu ou pas problématisée par les féministes d’ethnicité canadienne-française (*id*, 466). D’ailleurs, Milot ajoute que le concept de laïcité n’émergea réellement dans les débats publics qu’à partir de 2007, et ce, précisément en raison de la forte médiatisation de la ‘crise’ des AR (Milot, 2009, 55).

Il n’est donc pas surprenant que, compte tenu de leur poids politico-idéologique actuel, ces relectures féministes du passé québécois soient mobilisées par les répondantes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » dans l’optique de préserver leur *fantasme de la nation blanche*. Il s’agit ainsi pour elles de poursuivre dans la direction amorcée

⁸⁶ Jacquet démontre dans sa thèse que « *la place qu’a occupée la critique de l’Église tend à être surévaluée dans la mémoire féministe.* » (*id*, 293) puisque « *[l]a rupture opérée par les années 1960, parfois représentée comme moment inaugural de la laïcité, a été largement relativisée par [certains] courants historiographiques* » (2016, 24), notamment dans les travaux de Milot (2002).

au tournant des années 1960, pour ne pas laisser « les idéaux du Québec » se corrompre. Le mythe collectif de la *Révolution tranquille* colore leurs représentations de ce que fut le Québec et ce à quoi l'État devrait revenir. Tout se passe, à leurs yeux, comme si l'obligation juridique d'AR et l'acceptation des SRV dans l'espace public auraient entraîné une *déviaton* de la « destinée » du Québec. Hage analyse à partir de la même grille ce type de discours tenus par des Australien·ne·s blanc·he·s. Il nomme celui-ci la rhétorique du « *retour à la nation-de-Jadis* »⁸⁷ (« *how-it-used-to-be nation* ») (Hage, 1998, 39).

3.2.1 La rhétorique du « *retour à la nation-de-jadis* »

Ainsi, elles reprennent le mythe collectif de la *Révolution tranquille* pour faire valoir leurs motivations politiques, convoitant la cristallisation de la nation idéale imaginée. Cet extrait de Nabila [Laïc] en est une autre illustration : « *J'aime bien la Révolution tranquille. Votre Révolution tranquille, elle a été efficace. Donc, il faut tout le temps y aller comme ça. Il faut poursuivre dans ce chemin-là.* » Lila [Laïc] va dans le même sens : « *C'est le seul peuple au monde qui a fait une révolution tranquille : bravo, hein! [...] Ce sont toutes [des] belles choses que je ne voudrais pas que le Québec perde* ». Conformément à l'analyse de Hage (1998, 40), Lila ramène constamment l'idée qu'il y aurait « quelque chose de perdu qui a besoin d'être retrouvé », c'est-à-dire ce désir de retourner à un état antérieur de la nation — *avant* que les « islamistes » eurent gagné les médias et la scène politique québécoise. En guise de mot de la fin, lors de notre entretien, celle-ci conclut par cet extrait, d'une voix remplie d'émotions :

Je voudrais retrouver le Québec, tel que celui que j'ai connu en 2001... qu'on retrouve notre sérénité. Quand je suis venue ici, je savais que le Québec, ce n'était pas l'Algérie et je savais que le Québec n'était surtout pas l'Arabie saoudite. Et comme je n'ai pas

⁸⁷ Notre traduction libre.

de pays de rechange, je voudrais retrouver mon Québec. C'est très important. (Lila, Laïciste)

Cette nostalgie dont fait preuve Lila fut appelé par Hage « *spatial affective aspiration* » (*op.cit*, 42). Toutes les répondantes (médiatisées en faveur du PL60) témoignent de leurs craintes de perdre les 'acquis' du Québec, crainte qu'elles attribuent au « *retour du religieux* » chez les minorités et particulièrement dans les communautés musulmanes. De toute évidence, les participantes ayant soutenu le PL60 ciblent les immigrant·e·s et les ARMR comme responsables d'un 'déclin' de la culture québécoise dominante, se plaçant ainsi au diapason d'une part considérable des Franco-Québécois·es blanc·he·s (*Pagé, 2015, 145; Bilge, 2006, 5*). Nous pourrions citer à ce sujet les féministes « *laïcistes* » qui l'expriment en termes de « *recul* » ou de « *régression* » concernant les institutions Québécoises. Lila en offre l'illustration, pour ne prendre que cet exemple :

Je le sentais, avant, c'est vrai qu'il y avait cette protection des droits... Mais, depuis quelque temps, depuis les accommodements raisonnables, je trouve que ça s'effiloche beaucoup. [...] Je vous le dis : on est en train de régresser! [...] C'est cette tendance [islamiste] qui avance; qui fait des tentacules au niveau de la société québécoise, qui me fait craindre pour les droits des femmes. (Lila, Laïciste)

Ces répondantes semblent avoir intériorisé un certain discours nationaliste « blanc », dont celui découlé dans l'idéologie de la « *survivance* » (*Bilge, 2012, 317; Armony, 2012, 235 et 240*).

Émergeant d'un récit où on aurait « *noirci* » l'époque de la *Grande noirceur* du Québec (*Tahon, 2014, 81; Jacquet, 2016, 290*), cette identité nationale demeure liée au passé colonisé des Canadien·ne·s-Français·es, effaçant de l'Histoire l'antériorité de l'assujettissement des Premières nations (*Bilge, 2013, 172; Pagé, 2015, 138-139*). Nora [*Répub*], qui pourtant ne souscrit pas particulièrement au discours de victimisation des Franco-Québécois·es blanc·he·s, remarque en quelque sorte la *culture de l'inquiétude*, qu'elle décrit comme la fermeture des majoritaires à l'Autre et qu'elle conçoit comme

étant engendrée par les propres insécurités nationales de ces dernière·e·s : « ...j'ai lu presque tous les livres de la Révolution tranquille et c'est comme ça que j'ai compris le Québec profond. [...] Et donc, j'ai compris un peu cette fermeture que je compare beaucoup à la Kabylie. C'est quand un peuple souffre tellement qu'il se ferme à l'Autre. [...] Cette intolérance qui vient d'une peur ». Cet extrait de l'entrevue de Nora nous amène ainsi la question des perceptions de nos interlocutrices sur le racisme au Québec.

3.3 Questions de racisme

Plus de la moitié des répondantes (surtout celles qui ont rejeté le PL60, mais pas que celles-ci) perçoivent un rejet, ou autrement dit, une montée du racisme, envers les personnes arabo-musulmanes au Québec. Comme le démontre Hage, ceci s'explique entre autres par l'exacerbation d'une anxiété collective découlant d'un sentiment de perte de contrôle sur la nation, en l'occurrence, chez des Franco-Québécois·es (Hage, 1998, 69). Cette anxiété fut initialement dirigée vers les Canadien·ne·s anglais·e·s et s'est déplacée progressivement vers les personnes issues de l'immigration, surtout depuis la 'crise des AR' de 2006-2008 (Armony, 2012, 175-176; Pagé, 2015, 145). Ces insécurités se sont réactualisées à travers un sentiment de menace de ses « valeurs » » d'égalité homme-femme et de laïcité (1.2) (Bilge, 2013, 158; Pagé, *op.cit.*). Ainsi, au sujet des personnes immigrantes qui refusent de se conformer au nationalisme des Franco-Québécois·e·s, Leyla [Laïc] en conclut qu'elles sont venues pour affaiblir les institutions démocratiques du Nord global : « Et, regardez, même ici! Même ici, on est en danger! On se met en danger [en recevant ces gens issus des pays musulmans]. [...] Pourquoi ils sont venus ici?! Et côtoyer, chaque jour, la démocratie; si ce n'était pas pour la contrer, s'y opposer et la confronter. ». Le sociologue Victor Armony voit plutôt que si

[l]es « immigrants » sont perçus comme une menace [...] [c'est] en raison de leur capacité à mobiliser les ressources éthiques et juridiques des institutions dans le but de remettre en question le monopole culturel que détient la majorité (et qui lui permet de déterminer ce qui est « normal » dans la société) (*Armony, 2012, 179*).

Et, en ce sens, les féministes « pluralistes » (tant « *interculturalistes* » que « *radicales* ») tirent parti (du mieux qu'elles le peuvent) de leurs droits et de leurs recours institutionnels pour défendre leur place *légitime*, qu'elles revêtent le foulard ou non, dans les espaces publics et les institutions. Cependant, Bochra soulève le fait que l'existence de recours légaux pouvant bénéficier aux gens vulnérables de violences racistes n'empêche pas des Québécois·es d'être intolérant·e·s (*Hage, 1998, 86-87*). Ces sanctions n'empêchent pas *a priori* les membres du groupe dominant d'user de leur pouvoir « d'être racistes ».

On a heureusement des droits. On a une Charte des Droits et Libertés, on a une Commission des Droits de la Personne... [...] Donc, oui, je pense qu'on a des textes [de loi] qui protègent [les femmes des minorités]. T'sais la femme enceinte, la dernière fois, qui s'est fait cracher dessus et qui s'est fait bousculer [parce qu'elle porte un foulard], je crois qu'elle peut porter plainte. [...] Mais est-ce que les textes [de loi] qu'on a vont nous enlever de l'esprit le fait qu'on ne doit pas faire ça? Non. Ça, je pense que ça revient beaucoup, beaucoup à la responsabilité du politique. [...] Tant qu'on ne reconnaît pas leur présence [aux femmes qui portent le foulard] [...], il ne peut pas y avoir un changement dans les pratiques institutionnelles. (Bochra, Pluraliste radicale)

Sous ce rapport, plusieurs interlocutrices signalent l'écart actuel entre les droits formels et l'atteinte substantielle de ceux-ci.

Ainsi, outre le fait que ces recours soient insuffisants pour assurer la protection de leurs droits —, les « *Pluralistes* » contestent la monoculturalisation de l'identité « québécoise » que tente d'imposer la majorité blanche non-musulmane. Le principe latent de cette identité nationale est la recherche d'une homogénéité sociale (sous le couvert de l'*égalité*, de l'*intégration* ou de la *neutralité* de l'État) des citoyen·ne·s non-

blanc·he·s. Dans le passage suivant, Elsy revendique son droit d'exprimer sa foi et sa « différence » vis-à-vis du groupe majoritaire :

[Mon] foulard représente le droit à la différence. [...] ...tu me dis : “La laïcité de l'État, c'est important.” Puis, tu arrives et, de ce qu'on comprend de la laïcité, c'est : “Oh! Tu portes le voile, j'ai le droit de te mettre de côté.” Parce que toi, tu ne crois en rien, tu m'obliges à délaiss[er] [mes pratiques]? Tu m'imposes ta vision?! Elle est où la laïcité dans ta position? [...] ...une chance qu'on a la Charte des libertés canadiennes. (Elsy, Pluraliste interculturel)

Ce message d'Elsy semble avoir été parfaitement cerné par Naïma Bendriss (2009, 73) : c'est-à-dire qu'elle « réclam[e] le respect de [sa] différence, mais le droit à l'indistinction ». Mentionnons que le groupe dominant se représente souvent comme irreligieux, en opposition aux personnes immigrantes qui, elles, seraient religieuses à l'excès⁸⁸ (Meintel, 2014, 44-45). Ainsi, les répondantes « laïcistes » et « nationalistes républicaines » ayant, pour leur part, appuyé le PL60, tirent parti, en l'occurrence, de l'invisibilité de l'expression de leur foi — qu'elles réservent strictement à l'espace privé —, ou encore, profitent du fait qu'elles ne sont pas pratiquantes pour facilement se conformer aux exigences implicites de la majorité et participer à défendre les idéaux blancs de la nation.

3.3.1 Sentiment du « Déclin blanc »

La constitution de l'identité collective québécoise est très marquée par la question de l'affirmation nationale, en raison d'un « risque d'assimilation [qui] est vu comme un danger constant » par rapport aux Canadien·ne·s anglophones et d'origines britanniques (Armony, 2012, 235). Dans ce même ordre d'idées, les partisans du PL60 interviewées critiquent de manière plus générale « le multiculturalisme » dont elles se distancient et

⁸⁸ Certes, la religiosité du groupe majoritaire au Québec, c'est-à-dire des Blanc·he·s francophones de tradition chrétienne, s'avère relativement invisible (Meintel, *op.cit*). En revanche, cette dichotomie serait « un stéréotype assez répandu présentant, d'un côté, les Québécois natifs comme irréligeux, presque athées, bien qu'en fait, le taux d'athéisme demeure faible et, de l'autre, des immigrants orthodoxes, voire fondamentalistes et porteurs de signes religieux visibles » (*id*, 45).

qu'elles associent « au reste du Canada »⁸⁹. Il s'ensuit que les « *laïcistes* » et les « *nationalistes républicaines* » ciblent généralement les immigrant·e·s arabo-musulman·e·s (Arabes et musulman·e·s sont plus ou moins dissocié·e·s dans leurs discours) et, plus largement, les minorités ethnoreligieuses, comme étant les « non-nous » qui menacent *le plus* l'identité québécoise et les droits des femmes⁹⁰. Les féministes « *laïcistes* », en particulier, versent par moments dans le catastrophisme avec des discours alarmistes sur « la menace intégriste » au Québec⁹¹. C'est cette menace perçue qui nourrit leur conviction selon laquelle l'État québécois devrait se prémunir contre les « dérives multiculturalistes » qui laissent libre cours aux pressions politiques de ces immigrant·e·s *indésirables* et *nuisibles* au projet de la nation idéale québécoise. À défaut de quoi, la majorité courrait à sa perte.

Toujours est-il que les inquiétudes de Lila, par exemple, vis-à-vis de la gestion de l'espace symbolique de la nation semblent davantage concerner sa *propre* place au sein de la nation que celle des autres. Avec un discours martelant l'importance d'appliquer une « laïcité de foi civique »⁹², pour reprendre l'idéal type de Milot (2008, 59), notre

⁸⁹ Plusieurs chercheuses-eurs — qui plus est, de perspectives politiques variées, voire opposées — s'entendent pourtant sur le fait qu'en substance, les modèles politiques d'intégration que sont le *multiculturalisme* et l'*interculturalisme* s'avèrent assez similaires dans leur application, même si on a tenté, au départ, d'en faire des modèles très distincts relativement à leurs principes (Quérin, 2008, 133-134).

⁹⁰ En tête de leur liste de ces "non-nous" menaçants, elles placent les intégristes musulmans, les religieux ultra-conservateurs et les « islamistes. » (toutes appellations confondues). Elles estiment que les droits des femmes sont compromis par les ARM et que l'État n'en fait pas assez pour s'assurer de les protéger de la montée des intégrismes religieux — un argumentaire mainte fois analysé dans les débats opposant les droits des femmes aux modèles multiculturalisme/interculturalisme en lien avec les AR (voir notamment Volpp (2001), Weinstock (2014), Juteau (2008), Larouche (2012), Bilge (2006) et CDPDJ (2006)).

⁹¹ Une rhétorique répandue et analysée notamment par Cicerie (1998, 103), Lauzon (2011, 54-56), Leroux (2011) et Eid (2016).

⁹² Se basant sur les idéaux-types de Milot, Leroux résume ainsi la laïcité de foi civique: « Cette conception de la laïcité s'appuie sur l'importance accordée à l'appartenance citoyenne nécessitant une restriction de la MPAR [manifestation publique de l'appartenance religieuse] » (2011, 18).

interlocutrice termine son intervention en témoignant de sa crainte de se retrouver minorisée chez elle, au Québec :

Sinon, [entres toutes les demandes de chacun·e] est-ce que je vais [pouvoir] exister là-dedans? [...] Quels sont les intérêts qui se cachent derrière [les demandes d'AR]? Et qui est-ce qui est sacrifié? Ce sont les citoyens de cultures musulmanes ou les musulmans qui veulent vivre comme tout le monde. [...] Est-ce qu'il reste encore un pays où je peux aller? [...] Nous devons avoir un espace qui est nôtre et qui appartient à tout le monde! Et pour qu'il appartienne à tout le monde, c'est nos différences que nous devons exclure. [...] [I]l faut absolument qu'il soit neutre. (Lila, laïciste)

L'émoi de Lila, aussi manifesté chez les autres « *laïcistes* » ainsi que chez les « *nationalistes républicaines* », découle du fait de ne pas se sentir en contrôle (Hage, 1998, 187) face à cette 'présence indésirable' que sont les manifestations religieuses (de l'islam) dans l'espace public, entraînant le *déclin blanc* de la nation.

Un des éléments qui différencie les partisans du PL60 de ces opposantes, c'est entre autres que ces dernières relativisent beaucoup plus l'influence des intégrismes religieux sur les communautés musulmanes québécoises ainsi que sur les institutions étatiques de la province. Cela dit, Nora, une « *nationaliste républicaine* » qui se méfie des « *islamistes* », considère que : « *Dans le contexte québécois, je ne crois pas qu'un imam intégriste [montréalais] va proposer la Chari'a et remplacer la constitution canadienne, québécoise. Non, je ne crois pas.* ».

D'une manière moins tranchée que celle des « *Laïcistes* », Leila [Répub] témoigne de ses inquiétudes dans ce passage : « *La Charte des droits et libertés permet tellement de choses, que je ne suis pas en accord avec certaines choses. Je trouve que ça va loin.... les accommodements religieux... Ça va trop loin, la Charte des droits et libertés. Le 'free for all', comme on dit.* ». Pour Radia [Laïc], l'« *islamisation* » du Québec est déjà un fait accompli, qu'elle constate sur la base de quelques éléments: comme la visibilité des PdeV dans l'espace public, les représentations des femmes musulmanes dans les manuels scolaires et une multitude présumée de demandes d'ARMR: « *Si le [PL60]*

avait été adopté, [...] on aurait retrouvé une époque avant la déferlante islamisation. Quelque part, on aurait pu vaincre l'islamisation qui nous vient de... Je ne sais pas? L'Afghanistan, l'Iran, ou de je ne sais plus quoi... ». Pour sa part, Lila a la conviction que le gouvernement québécois actuel (*Parti libéral* de Philippe Couillard) « *a choisi le côté islamiste* » des communautés musulmanes; et plus largement même, « *l'Occident a choisi le wahhabisme* ». C'est ainsi que, prenant la défense des dominant·e·s, leurs discours adoptent la perspective d'une partie des nationalistes Québécois·es d'ethnicité canadienne-française, dont la culture serait menacée et en déclin à force de « trop de tolérance » et de « mollesse » envers les minorités ethnoreligieuses (*Bilge, 2013, 169*).

Dans le cadre des débats du PL60, quelques-unes des « *Laïcistes* »⁹³ ont explicitement conclu au *racisme inversé* dont seraient victimes les Franco-Québécois·es blanc·he·s de la majorité. Elles déplorent vivement les reproches d'islamophobie, qu'elles jugent injustes. Pour les partisans du PL60, les ARMR sont des *privilèges* injustement octroyés aux minorités qui produiraient un débalancement entre les rapports sociaux majoritaire/minoritaires. Par exemple, Nabila [*Laïc*] a l'impression que la liberté de religion empiète sur la liberté de conscience au détriment de la majorité : « *On laisse libre cours aux symboles religieux. On favorise la liberté de religion à la liberté de conscience. Les gens athées, les gens agnostiques, les gens qui ne sont pas croyants sont beaucoup moins considérés que les [gens] religieux — Encore maintenant, encore aujourd'hui, je trouve.* ». Les répondantes, surtout « *Laïcistes* », donnent raison aux membres du groupe culturel dominant qui se perçoivent victimes des demandes exagérées des minorités — une tendance corroborée par plusieurs autres recherches (*Lauzon, 2011, 92; Bilge, 2013, 177*). À ce propos, Goffman remarquait d'ailleurs que « [l'individu stigmatisé] peut s'allier aux normaux pour persuader les mécontents

⁹³ Surtout Lila et Hafida, et dans une certaine mesure, Nabila et Leyla aussi.

parmi les siens que les affronts dont ils se plaignent sont purement imaginaires » (Goffman, 1963, 145), ce qui est, en l'occurrence, fort révélateur du phénomène en question.

Sans surprise, pour Lila [Laïc], l'islamophobie est un concept servant à réduire au silence ceulles qui signalent l'oppression que subit la société Québécoise 'dominée' par les groupes musulmans intégristes *admis* sur 'son' territoire :

...aujourd'hui, l'islamophobie, c'est devenu un mot "bâillon". [...] Or, s'il y a une discrimination aujourd'hui; elle est faite envers les Québécois [majoritaires] et il faut la dénoncer. [...] Il est temps que les Québécois parlent! [...] Alors, qui est-ce qui est opprimé.e aujourd'hui? Bin, c'est la société québécoise qui est opprimée! Et si un Québécois parle? "Bin, il est raciste! Il n'aime pas les étrangers!" (Lila, Laïciste)

De surcroît, plusieurs répondantes⁹⁴ attribuent — partiellement ou totalement — la mauvaise presse des Franco-Québécois·es blanc·he·s en ce qui a trait au racisme comme résultant de la victimisation d'« *islamistes radicaux* » dans l'espace médiatique québécois au cours de la dernière décennie. Amplifiés en véritables sagas médiatiques, quelques cas d'imams controversés issus de l'immigration à Montréal et ayant eu des démêlées avec la justice ont été évoqués par plusieurs participantes. Ces répondantes estiment que ces imams profiteraient du contexte de tensions interethniques pour « instrumentaliser l'islamophobie afin de se victimiser » aux yeux du public. Sous ce rapport, Hafida estime que la population québécoise est « *accabl[ée] de ce qu'elle n'est pas, de tares qu'elle n'a pas, ou de défauts qu'elle n'a pas* ». Elle poursuit :

Ça me fait chier, parce que les victimes en ce moment, c'est la classe moyenne qui est contre l'asservissement des femmes — que ce soit les Québécois, ou moi... [...] Et à force de répétition, ça devient une vérité, comme : "Les séparatistes sont des racistes". [...] Et pour moi, ça, c'est un immense racisme; parce que [les Québécois] vous ne le voyez pas, vous êtes juste en train de vous dire : "On est-tu racistes? On est-tu racistes?" (Hafida, Laïciste)

⁹⁴ En l'occurrence, Lila, Hafida, Nabila [toutes Laïcistes] & Nora [Répub].

Qu'une récupération soit parfois avérée ou non (elle est certes possible), il reste que l'emploi du terme « islamophobie » désigne bel et bien un phénomène empiriquement observable au Québec. Certains discours des féministes « *laïcistes* » n'abordent l'*islamophobie* que comme un phénomène imaginaire, une victimisation servant les intérêts d'opportunistes. La notion de victimisation, en revanche, n'est jamais utilisée par ces répondantes pour nommer les manifestations concrètes d'*actes racistes* qui s'exercent dans la vie quotidienne des personnes musulmanes ou identifiées comme telles. Ces oppressions sont, au final, généralement occultées de leurs discours — à l'exception de Nabila qui ressent personnellement les effets du racisme et la discrimination dans son secteur d'emploi en tant que femme immigrante d'origine arabe et de cultures musulmanes (ce qui n'est pas du tout le cas généralement des autres répondantes ayant appuyé le PL60). Ayant été sondées sur leur rapport au racisme au Québec, certaines de ces femmes vont admettre percevoir depuis quelque temps un certain « *rejet* » du « *monde arabe [...] devenu infréquentable* » (Leila, *Répub*), ou encore, ressentir plus vaguement, « *quelque chose qui est contre les musulmans* » (Hafida, *Laïc*), mais sans plus. Et surtout, elles ne diront pas en faire l'objet — « sauf peut-être une fois ». Cette « oscill[ation] entre reconnaissance, déni et minimisation » de la portée du racisme anti-arabe et anti-musulman·e a aussi été remarquée dans l'enquête de Forcier (2014, 149) sur la discrimination perçue d'hommes immigrants maghrébins au Québec.

Soulignons que ces féministes de cultures musulmanes ayant soutenu le PL60 distinguent soigneusement leurs discours *sur l'islam* de leurs discours *sur les musulman·e·s*. Les propos de Nabila et Radia l'illustrent parfaitement : « *Mais les musulmans... Oui, il faut que je les critique pour qu'ils évoluent, pour que la mentalité change. Mais je ne suis pas contre eux. [...] Je suis contre le foulard, mais pas contre les femmes qui le portent.* » (Nabila, *Laïc*); « *Écoutez, je suis catégoriquement contre le*

voile islamique, mais... [...] *La femme-là, qui se retrouve sous le voile, je ne la condamne pas.* » (Radia, *Laïc*). Ainsi, elles prennent bien soin de dissocier les symboles religieux *des personnes qui les portent* (Tévanian, 2012, 86). Cette dissociation est très marquée chez les « *Laïcistes* » aux discours particulièrement virulents à l'égard des PdeV. Elles omettent par conséquent les *répercussions* matérielles — ne serait-ce qu'indirectement — que leurs discours sur la religion peuvent produire sur les gens qui la pratiquent.

À la lumière des observations qui précèdent, on peut dire qu'elles ne nient pas nécessairement le racisme anti-musulman·e, mais qu'elles ne prennent pas en compte la *nature systémique*⁹⁵ de l'islamophobie (Hajjat & Mohammed, 2013, 220-221). En ce sens, la manifestation d'insultes ou de préjugés envers les Québécois·es blanc·he·s est envisagée de manière *symétrique* au système de racisation, tel que l'illustrent ces propos de Lila :

Même si j'étais victime de discriminations, mes collègues québécois l'ont été aussi. [...] Quand on dit "islamophobie! islamophobie!"... Combien de femmes québécoises se font insulter en arabe sans comprendre ce qu'on leur dit? [...] Il y a un comité contre l'islamophobie? Eh bien, je crois qu'il faut qu'on crée un comité contre la "Québéco-phobie" ou je-ne-sais-pas-quoi. (Lila, *Laïciste*)

On aurait pourtant tort de croire que « *tout le monde peut être raciste* »⁹⁶. De toute manière, le racisme est beaucoup plus une question de distribution inégale du pouvoir

⁹⁵ C'est-à-dire qu'elles n'ont pas « *une appréhension élargie du rejet de l'islam* » réduisant le racisme anti-musulman·e à des agressions isolées et décontextualisées des rapports sociaux de race (Hajjat & Mohammed, *op.cit.*).

⁹⁶ Comme le rappelle Hage: « *Même si tout le monde peut perpétuer des stéréotypes ou essentialiser autrui, ce n'est pas tout le monde qui a le pouvoir de subjuguier et d'user de son racisme à des fins discriminatoires* » [Notre traduction] (1998, 33). Autrement dit, les personnes arabo-musulmanes *peuvent* porter préjudices aux personnes non-racisées et racisées à un niveau interpersonnel ou individuel. Cependant, il existe un différentiel de pouvoirs à l'échelle socio-systémique entre les personnes non-blanches et les blanc·he·s d'un groupe dominant — ce qui n'est pas pris en considération par la majorité des répondantes ayant appuyé le PL60.

qu'une question d'idéologies ou de simples préjugés (*Sivanandan dans Hage, 1998, 33*). Pour tout dire, les discours islamophobes s'inscrivent dans des contextes sociaux, politiques, historiques précis et surtout, prennent place au sein de conditions sociales qui *permettent* la diffusion et la banalisation du racisme systémique. À cet égard, par exemple, Bochra estime que la Commission publique du PL60 et les débats autour de ce projet furent « *posés de manières irresponsables* » :

...je crois quand même en des façons de converser dans la société; des façons démocratiques de se dire "On n'est pas d'accord." Et j'ai juste l'impression qu'une certaine façon de faire politiquement n'a pas aidé la société à accepter non seulement sa pluralité, mais à faire que sa pluralité se parle. Et ça, je crois qu'il y a une responsabilité politique énorme au Québec. [...] la Charte [des Valeurs] a été une irresponsabilité politique et institutionnelle majeure. [...] C'était une stratégie politique, plus qu'un intérêt à parler de ça, socialement. (Bochra, Pluraliste radicale)

C'est un point de vue partagé par les répondantes ayant rejeté le PL60, telles que Nora [Répub] : « *Je crois qu'une société laïque, on peut la renforcer de façon différente que par des débats [publics] qui amènent beaucoup de haine. Moi je trouve que ç'a été une erreur [les] Commission[s]* ».

L'analyse de la rhétorique du *racisme inversé* permet de jeter un nouvel éclairage sur les inquiétudes de la majorité blanche concernant l'immigration et l'intégration de ses « étrangers » (*Bilge, 2013, 170*). Cette victimisation des dominant·e·s, selon laquelle le groupe majoritaire serait assiégé par ses minorités envahissantes (*Lauzon, 2011, 95*), permet en l'occurrence aux Franco-Québécois·es de se déresponsabiliser de tout racisme et d'évacuer les rapports de pouvoir asymétriques entre majorité et minorités (*Bilge, 2013, 177*).

Qui plus est, c'est par l'adoption du discours démagogique de victimisation « à la Mario-Dumont⁹⁷ » — tel qu'analysé avec justesse par les sociologues Sirma Bilge (*id*, 165-173) et Maryse Potvin (2008, 251-252) — que s'exprime le sentiment de perte nationale, autrement dit le sentiment du 'déclin blanc' (Hage, 1998, 22), chez les répondantes de types « *laïciste* » et parfois « *nationaliste républicaine* ». Farida, une féministe ayant rejeté le PL60, se souvient avec tristesse des effets stigmatisants des discours de ce politicien durant la 'crise' des AR en 2006-2008 et de leur impact délétère sur les rapports entre les minorités musulmanes et la majorité blanche du Québec :

...j'ai commencé à sentir cette division, cette scission entre le "nous" et le "vous" [...] notamment lorsqu'il y a eu le discours de Mario Dumont. C'a été un discours vraiment, extrêmement xénophobe, raciste (moi, ce que j'avais senti). C'est là où j'ai commencé, vraiment, à me sentir mal. [...] Les gens ont commencé, ces dernières années, à se permettre dès qu'ils voient un petit peu, ou qu'ils devinent que vous êtes musulmans, là... [...] à faire quelque chose qu'[ils] n'auraient jamais fait avec une Québécoise. (Farida, Pluraliste radicale)

Bilge corrobore l'impression de Farida : le discours de Mario Dumont a contribué à l'éveil d'une « nouvelle sensibilité conservatrice » au Québec (*id*, 173). Il a donné une « voix respectable » à un ressentiment non avoué chez le groupe dominant envers les minorités non blanches en réinstaurant une dynamique « nous/non-nous » dans les discours publics⁹⁸ (*id*, 168). Ainsi donc, quelques répondantes « *laïcistes* » reprennent, parallèlement, les rhétoriques polémiques de Dumont⁹⁹ et soutiennent que les institutions du Québec contribuent à l'assujettissement de la « majorité silencieuse »,

⁹⁷ Anciennement chef de l'*Action Démocratique du Québec* (ADQ), qui était un parti politique provincial jusqu'à sa dissolution dans la *Coalition Avenir Québec* (CAQ) en novembre 2011. Sa plateforme idéologique était résolument anti-immigration et parmi les plus assimilationnistes vues au Québec depuis les années 1960 (Bilge, 2013, 168).

⁹⁸ Ce genre de propos avait pourtant été évacué de la sphère publique, devenu tabou suite à l'intervention racialisante sur « *l'argent et le vote ethnique* » par Jacques Parizeau lors de la défaite du référendum de 1995 (Bilge, 2013, 165 et 174).

⁹⁹ Un fait également observé par Maryse Potvin avant nous (2008, 252).

soustrayant aux Franco-Québécois-es les moyens de « se défendre » (*id*, 170). À cet égard, Lila [Laïc] fait référence au « vieux réflexe du minoritaire » lié au passé du peuple canadien-français « refermé sur lui-même » et « manquant de courage politique » (*id*, 171) : « *Alors vous pensez que les Québécois vont répondre [aux insultes]?! On a une Commission des Droits de la Personne qui donne toujours tort aux Québécois! Mais bien sûr qu'ils ne répondent pas. [...] [d'un ton découragé] Il suffit de dire à un Québécois : "Tu es raciste!" Et puis, il se tait. Il se referme sur lui-même.* ». De même, Leyla [Laïc], qui était présente au Québec lors de la 'crise des AR' en 2006-2008, elle reprend presque exactement les mêmes envolées discursives de Mario Dumont à l'époque pour inciter les Québécois-es d'ethnicité canadienne-française à agir contre ces « non-nous » qui tentent de prendre le pouvoir (voir *Bilge*, 2010, 221) : « *Moi, je veux dire aux Québécois de mettre leurs culottes! Et de s'affirmer. Et d'arrêter d'avoir peur d'être traités de racistes et de xénophobes. De dire exactement ce qu'ils pensent de cette montée de l'intégrisme qui a atteint le Québec!* ». Plus encore, Lila [Laïc] se croit aussi victime, de pair avec les Québécois-es de la majorité, de la « rectitude politique » des élites politiques Québécoises (voir *Id*, 2013, 177) : « *...il y a une bienpensante qui règne ici au Québec et tout en Occident. Puis, si vous n'êtes pas dans le 'politiquement correct'; si vous n'êtes pas dans la pleurnicherie victimaire, vous n'êtes pas écoutés! [...] Il faut avoir le courage de dire : "Non!" à ce retour du religieux assez rampant qui s'incruste...* ».

En somme, de toute évidence, la couverture médiatique sensationnaliste faite des AR, notamment lors de la 'crise' de 2006-2008, a produit des effets durables sur l'argumentaire des participantes ayant appuyé le PL60 dans notre étude (*Potvin*, 2008). Qui plus est, le traitement médiatique négatif et stigmatisant des minorités ethnoreligieuses (*ibid*) a nourri et, fort probablement, réaffirmé des croyances déjà présentes dans leur esprit. Le sociologue Vincent Geisser nomme « facilitat[rices] de

l'islamophobie » ces individu·e·s issues de minorités de cultures musulmanes qui valident les discours populistes racialisant et victimisant des Blanc·he·s majoritaires (Geisser, 2003, 96). Analysant des débats analogues en France, le sociologue l'expose ainsi :

Force est d'admettre, même si cela peut surprendre, qu'il existe aujourd'hui dans la société française une forme d'*islamophobie musulmane* ou, plus exactement une tendance de certains leaders musulmans médiatiques à cautionner les dérives islamophobes d'acteurs non musulmans (*id*, 95-96).

S'il peut être vrai que ces féministes ne sont pas motivées par l'idée d'exclure qui que ce soit de l'espace public, leur approche « préventive » contre les intégrismes religieux « favorise un racisme anti-musulman[·e] latent qui se cache, le plus souvent, derrière [leur] islamistophobie », tels que le présente Geisser (*id*, 96). Ainsi, elles se retrouvent à défendre et cautionner un projet de loi qui fut mis en place par les membres de la majorité en faveur d'une gouvernementalité racisée (Bilge, *op.cit.*). Par ailleurs, leur vision du sexisme peut aussi fournir quelques pistes d'explications quant à leur engagement pour la laïcité dans les débats publics, tout en nous éclairant sur leur engagement national au Québec.

4° PARTIE : RAPPORT AU(X) PATRIARCAT(S) ET À L'ETHNICITÉ

4.1 Survol des perceptions de la présence du sexisme au Québec

D'une part, toutes nos répondantes s'identifient comme féministes. Ceci dit, leurs perceptions de la présence du sexisme sont parfois très variables selon les groupes ethnoculturels dont il est question. Leur éventail de réactions va de la reconnaissance tout en subtilité de tous les patriarcats¹⁰⁰, majoritaire et minoritaires, à une certaine

¹⁰⁰ De ce point de vue, nous adhérons à l'analyse matérialiste des catégories (Kergoat, 2009, 77-78), selon lequel "le" patriarcat — singulier en tant qu'outil d'analyse normatif — se transforme selon le contexte et se manifeste différemment selon les spécificités historiques, sociales, politiques, économiques et culturelles de chaque groupe (Walby, 1990, 2).

réticence à admettre l'existence même d'inégalités de genre parmi les Québécois-es blanc·he-s francophones de la majorité. Toutes ont cependant identifié des discours et des pratiques sexistes au sein des communautés arabo-musulmanes, à la différence de Farida [*PlurRad*] — (celle-ci reconnaissait le sexisme, en avait vécu à certains moments, mais admettait n'en avoir jamais vécu spécifiquement au sein des communautés musulmanes qu'elle côtoie).

Ensuite, il apparaît que certaines répondantes présentent une plus grande tendance que d'autres à minimiser le poids du patriarcat au Québec et à fortement l'attribuer aux minorités arabo-musulmanes : il s'agit des féministes de type « *laïciste anti-islamiste* »¹⁰¹ et « *nationaliste laïque républicaine* »¹⁰². Celles-ci font de la laïcité leur cheval de bataille contre l'intégrisme musulman et l'islam politique, qu'elles identifient plus ou moins fermement comme responsables de leur marginalisation et de leur subordination. Dans l'ensemble, cette tendance à cibler « l'islamisme » comme la source des rapports inégaux entre les sexes est bien présente chez les répondantes ayant appuyé le PL60. Ceci dit, ce phénomène d'*ethnisation* du sexisme ressort aussi chez une répondante ayant rejeté le PL60 : le discours de Nora est patent à cet effet.

En comparaison, les autres répondantes rencontrées, c'est-à-dire les féministes « *pluralistes* », ne cherchent pas à présenter le patriarcat minoritaire comme un sexisme 'exceptionnel' (*Delphy, 2008; Diallo, 2011*). Bien qu'elles aient toutes rejeté le PL60, elles luttent contre la subordination des femmes, mais sans cibler une/des communauté(s) ethno-culturelles ou religieuses en particulier. Autrement dit, elles ne rattachent pas une religion spécifique ou une ethnicité au sexisme au sens large,

¹⁰¹ Ensemble de répondantes médiatisées d'origine maghrébine composé de Leyla, Lila, Hafida, Radia & Nabila, ayant toutes milité en faveur du PL60.

¹⁰² Il s'agit de l'ensemble correspondant à deux répondantes médiatisées d'origine algérienne, Leila (ayant *initialement* appuyé le PL60), ainsi que Nora, l'ayant rejeté.

contrairement aux féministes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* ». Il ne fait pas de doute que les cultures islamiques et arabes n'échappent pas aux influences androcentristes ambiantes, voire misogynes – tout comme le reste du monde n'en est pas exempté non plus (*ibid*).

Par ailleurs, les répondantes ayant appuyé le PL60, croyant que le patriarcat majoritaire au Québec ne serait plus que « résiduel » (*Delphy, 2008, 199*) (3.2; 4.2), pensent se rapprocher d'autant plus de la nation idéalisée que celle-ci leur semble à leur portée. Dans ce paradigme, les femmes musulmanes qui revêtent le foulard portent atteinte à l'image égalitariste que ces féministes nationalistes se sont faite de la nation. Leur rejet des PdeV est donc net et tranché en contexte québécois, d'autant plus qu'elles attribuent généralement une signification fixe et univoque à ces pratiques (5.2).

Nous verrons dans la prochaine partie comment elles ont construit une image du Québec en concordance avec leur idéalisation de la 'nation blanche', une nation au sexisme « résiduel » au sein de laquelle elles-mêmes peuvent tenter d'occuper une place privilégiée en tant que femmes 'émancipées' et désireuses de *se blanchir*.

4.2 L'ethnicisation du sexisme

À la lumière de ce qui précède, on remarque qu'une nouvelle rhétorique émerge chez plusieurs répondantes, surtout parmi les « *Laïcistes* ». Nous l'appellerons *la figure de la musulmane 'émancipée'*. Celle-ci se présente comme l'incarnation de la femme « orientale » *libérée* comme cas exceptionnel, par opposition aux « autres musulmanes » perçues comme soumises et aliénées (*Hadj-Moussa, 2004, 406-407; Guénif-Souilamas, 2006, 111; Bendriss, 2009, 64*). Cette figure de la femme arabo-musulmane émancipée n'est possible que parce que les effets du patriarcat au Québec sont sous-estimés et que le sexisme est ethnicisé, étant réduit à une forme d'oppression qui ne concerne que les minorités ethnoreligieuses ou encore les populations des États

du Sud global (Bilge, 2010). Ceci est bien illustré dans ces commentaires d'Hafida et de Nabila : « *Le sexisme, où? Ben ici, je trouve, c'est magnifique. [...] [avec une voix envieuse] Tu as vu comment les femmes ont leur place par rapport aux hommes? Le sexisme, je peux vous en parler : il est terrible en Algérie.* » (Hafida, *Laïciste*); « *...ça change la mentalité des Québécois de voir une femme de cultures arabo-musulmanes, une femme surtout, qui prend position; une femme libre; et qui dit les choses ouvertement, sans tabous, en toute liberté!* » (Nabila, *Laïciste*). Il va sans dire que cette rhétorique est imprégnée d'un certain néo-orientalisme (Saïd, 1979; Mohanty, 1984) et surtout, s'inscrit dans un discours typique du *fémonationalisme*¹⁰³.

Ainsi, certaines femmes immigrantes de cultures musulmanes, dont plusieurs participantes de notre recherche, se complaisent généralement à incarner des musulmanes « *affranchies* » aux yeux des blancs des pays du Nord-global, non seulement parce qu'elles ont « échappé » à leur pays d'origine dit misogyne en émigrant, mais aussi parce qu'elles se sont distanciées de leurs communautés ethnoreligieuses d'appartenance nationale une fois installées au Québec. Plusieurs répondantes font référence à leur pays d'origine en termes de « sociétés patriarcales », comme si un tel qualificatif ne correspondait pas aussi au Québec. En traçant les contours des « sociétés patriarcales » et implicitement, à l'inverse, celles des « sociétés non-patriarcales » (Delphy, 2008, 211), leurs discours révèlent une *racisation* du sexisme : « *Moi je viens quand même d'une société patriarcale où c'est les hommes qui ont le pouvoir.* » (Leila, *Répub*); « *...je n'étais pas faite pour être dans un pays patriarcal conservateur.* » (Nora, *Répub*) En quelque sorte, leurs propos renforcent

¹⁰³ "Mesurer" le sexisme en hiérarchisant les pays; autrement dit, de faire du statut des femmes l'indicateur permettant de juger et de hiérarchiser les Nations dans le monde, sans resituer ces dernières dans leur contexte historique, politique, social, culturel et économique chaque États (Gharaibeh, 2013).

l'orientalisme et les hiérarchies internationales déjà présentes entre un soi-disant « Occident » émancipé, et un « Monde Arabe » barbare et misogyne (Bilge, 2012, 307).

Ces informatrices adoptent une logique du « *c'est tellement pire ailleurs* [qu'au Québec] », remarquée aussi dans l'enquête de Bendriss (2009, 65). Par exemple, à plusieurs reprises, Lila [*Laïc*] manifeste une vive indignation envers les médias et les gouvernements qui détiennent un pouvoir symbolique d'assignation identitaire renforçant la stigmatisation des musulman·e·s (2^e partie) (Van Dijk cité par Potvin, 2008, 46). Or, lorsque ce pouvoir (symbolique et matériel) cible des Québécoises de confession musulmane qui portent le foulard, elle laisse paraître une indifférence déconcertante vis-à-vis des violences perpétrées spécifiquement envers ces femmes. Nous percevons même une pointe d'irritation dans le passage suivant : « *Il y a des gens qui pleurnichent ici sur les femmes voilées parce qu'on leur arrache leur voile. Et encore faut-il avoir des preuves de ça! Moi, je plains beaucoup plus celles qui sont [en Algérie], parce qu'elles ont tout contre elles : la société et les lois!* ». Ici, Lila « se fait la juge » des situations d'agressions rapportées¹⁰⁴ par des musulmanes qui portent le foulard et elle se permet de mettre en doute la véracité des dénonciations des victimes. Ensuite, elle sous-entend une hiérarchisation de l'attention qu'on devrait porter aux violences faites aux femmes en fonction du groupe de femmes affecté. Ce faisant, elle réduit symboliquement les musulmanes aux SRV à des *objets indésirables* de la nation sans droit de se plaindre, comme si certaines victimes étaient plus légitimes d'être défendues que d'autres, ou comme si certaines agressions étaient justifiables et ne

¹⁰⁴ Par exemple, en octobre 2013, au moment des débats sur le PL60, l'R des centres de femmes du Québec signalait dans plusieurs communiqués l'« *augmentation d'intolérance, de violence et de racisme, et ce, tout particulièrement à l'endroit des femmes musulmanes qui portent le voile. [...] Les centres de femmes témoignent du fait que des femmes sont bousculées, insultées et dénigrées. Certaines se sont même fait cracher au visage. Les impacts du débat autour de la proposition de la Charte sont indéniables. Déjà plusieurs dizaines d'incidents ont été rapportés, bien que la Charte soit encore au stade de projet.* » (R des centres de femmes, 2013).

méritaient pas qu'on s'y attarde. Autrement dit, sa révolte envers les violences faites aux femmes est variable et sélective. La violence raciste que Lila *ne subit pas* directement¹⁰⁵ et dont la reconnaissance nuierait à « sa cause » (soit combattre l'islamisme et les SRV) est niée, renvoyée au statut de « *pleunicheries victimaires* »¹⁰⁶ comme elle l'exprime en entrevue.

Manifestement, en contexte nord-américain à majorité blanche, plusieurs répondantes banalisent l'ampleur du sexisme (et du racisme qui y est imbriqué) au Québec et déresponsabilisent, jusqu'à un certain point, le groupe dominant/majoritaire, en l'occurrence les Franco-Québécois·es blanc·he·s non immigrant·e·s, de la perpétuation du patriarcat. Une des répondantes ayant rejeté le PL60, Farida, dénonce ce type de rhétorique :

C'est qu'on essaie de focaliser sur ce qu'on présume être l'inégalité en islam, en disant des femmes musulmanes : "Elles ne sont pas égales. Donc, nous [Québécoises de la majorité non-musulmanes], on est dans l'égalité". Et ça, de dire : "Nous, on est dans l'égalité" : ça 'nous' conforte, et on ne voit pas 'notre' propre sexisme; et l'écart qui existe; et l'inégalité qui existe. (Farida, Pluraliste radicale)

La figure de la musulmane 'émancipée' permet à certaines répondantes d'être reçues avec une plus grande ouverture par la majorité blanche lorsqu'elles se présentent via la rhétorique du « *je suis comme vous* », tel que rapporté par Naïma Bendriss (2009, 67) (5.4). Un exemple explicite de cette dynamique se manifeste durant l'entretien avec Hafida [Laïc]. Lorsqu'il fut question des pressions sociales de porter (ou de ne pas porter) le foulard, Hafida s'identifia spontanément à l'intervieweuse — une jeune

¹⁰⁵ À ce propos, dès les années 1970, l'afroféministe étatsunienne bell hooks appelait à ce que les intérêts individuels soient supplantés par des préoccupations collectives plus englobantes; que tou-te-s les féministes s'impliquent dans la lutte aux oppressions, même celles qui ne les affectent pas directement en tant qu'individus (*bell hooks, 1986, 138*).

¹⁰⁶ Elle dit reprendre l'expression d'Abdenour Bidar, un philosophe de l'islam, et écrivain français, qui s'avère un auteur marquant dans le parcours intellectuel de Lila.

femme blanche francophone issue de la majorité au Québec : « *Je vis ma vie comme bon me semble, comme vous, là. [...] Je n'ai jamais vu des femmes vraiment libres en islam. C'est ça l'idée là-dedans...* ». Ce qui retient l'attention ici, sur le plan sociologique, ce n'est évidemment pas de savoir si l'interviewuse et Hafida sont effectivement similaires ou différentes, mais bien le fait que cette dernière ait présupposé d'emblée que celle-ci était *de facto* une femme « libre » (exerçant ses propres choix), de par la simple présomption de son appartenance au groupe majoritaire. Le discours de plusieurs répondantes laisse entendre que les femmes blanches de la majorité seraient émancipées ou à l'aube de l'être, puisqu'il ne s'agirait plus, pour parachever le processus d'égalité, que d'implanter certaines mesures comme l'équité salariale¹⁰⁷. Tout se passe comme si, pour ces répondantes, l'« égalité » était un état à *atteindre*, et non un processus à constamment réactualiser à travers les rapports sociaux.

Évidemment, plusieurs pistes peuvent nous éclairer quant à savoir pourquoi plus de la moitié des répondantes manifestent une sensibilité *amplifiée* envers le sexisme dans leurs communautés d'origine et minimisent relativement celui des Québécois·es d'ethnicité canadienne-française. Nous avons constaté que, pour la majorité des répondantes, la construction de leur appartenance féministe s'est déployée dans une dynamique dialectique : soit entre leurs expériences d'oppression de sexe dans leur milieu de naissance (et pour certaines, aussi durant leur séjour en France) et celles vécues dans leur milieu d'adoption; ou encore, en contexte québécois, entre leur communauté minoritaire et la population majoritaire. C'est le cas d'Elsy [*PlurInter*], par exemple, qui désigne la 'prégnance' du féminisme au Québec comme une influence mobilisatrice qui l'a inspirée à prendre sa place en tant que femme musulmane qui porte

¹⁰⁷ À ce propos, aux yeux de plusieurs participantes (Lila, Hafida, Radia et Nora), l'iniquité salariale serait presque *la seule* entrave persistante à l'atteinte de l'égalité entre les sexes en contexte québécois.

le foulard dans la société et au sein de sa communauté ethnoreligieuse : « *En voyant la liberté de la femme québécoise aussi, en voyant que la femme québécoise est très émancipée, en voyant le combat des femmes ici : ça m'a fait prendre conscience que Hey! Je ne veux pas que ce soit un homme qui décide [pour moi].* ».

Il y a aussi le récit de Leila [Répub], par exemple, qui explique que, pour elle, c'est en vivant au Québec qu'elle a pris conscience du système patriarcal dans lequel elle est née et qu'elle a quitté à l'âge de 36 ans. Elle définit donc le sexisme « par contraste » entre sa perception du statut des femmes là-bas (son pays d'origine) et sa perception du statut des femmes vivant au Québec, notamment sur le plan juridique : « *C'est en arrivant ici, en voyant les lois ici, les droits ici, que j'ai pris conscience de ce qu'on n'avait pas, de la différence qu'il y avait entre nous et les femmes là-bas...* » La vision de Leila sur les rapports institutionnels entre les femmes et l'État s'inscrit dans un contexte de rapports de pouvoir post/néo-coloniaux à l'échelle internationale, où les pays du Nord global sont rarement visés lorsqu'il est question de violations des « droits humains universels des femmes » (Volpp, 2001; 1212). Dans ces circonstances, les droits des femmes sont souvent utilisés comme marqueur de différence afin de mesurer le « progrès » entre les pays du monde (Volpp, 2006, 1631), ce qui renforce un discours développementaliste unilinéaire s'apparentant au fémonationalisme. D'ailleurs, le discours latent de plusieurs répondantes reprend une lecture culturelle évolutionniste de l'histoire et de l'idée de « progrès » des cultures (Bilge, 2013, 161). En ce sens, certaines répondantes sont fières de se dire *libérées* de leur « différence anachronique » (Bendriss, *op.cit.*; Volpp, 2001, 1201).

...je me considère comme une femme arabe libérée [...] c'est pour montrer aux gens qu'on peut être arabe, musulman, sans pour cela être fanatique, ou chercher à imposer des pratiques moyenâgeuses qui ne devraient même pas exister! [...] [Le voile] est quelque chose de totalement anachronique : ça s'est passé à l'époque du Prophète, donc... Actuellement, ça n'a probablement plus sa raison d'être. (Leyla, Laïciste)

Dans [l]es livres [scolaire du cours d'Éthique et Cultures religieuses], des musulmanes comme moi n'existent pas! [s'indigne] Puis, quand elles existent, on les appelle des "musulmanes occidentalisées". Est-ce que la modernité ne peut être qu'occidentale?! [...] Vous pensez que le prophète portait un jeans? Vous pensez qu'il portait un costume cravate? Pourquoi fau[drait]-il que, moi, je m'habille comme il y a quatorze siècles?! [...] Donc, il y a un costume pour l'homme qui a évolué, mais il y a un costume pour la femme qui n'a pas évolué. (Lila, Laïciste)

Dans son discours, Lila vise néanmoins à déconstruire la dichotomie orientaliste qui oppose la modernité à l'islam. Cependant, dans sa critique, elle *classifie* du même coup les musulmanes qui ont fait le choix de porter une forme de voile, en les renvoyant à un temps « arriéré », associant leur éthique vestimentaire à une pratique qui aurait besoin d'« évoluer ». De nombreuses chercheuses féministes postcoloniales ont soulevé les conséquences dommageables que peut entraîner le fait de concevoir, de manière réductrice, la « modernité » en opposition aux « traditions », comme si la première pouvait corriger les secondes (Volpp, 2001, 1196).

Comme nous le verrons ci-après, le discours de certaines répondantes en ce qui a trait aux violences faites aux femmes nous offre également une illustration parfaite de cette ethnicisation du sexisme, ce qui n'est pas sans rappeler la représentation stéréotypée de la « femme arabe battue » signalée par Bendriss dans sa thèse (2005, 274-280). Le discours de plusieurs féministes de cultures musulmanes rencontrées — associées à la figure de la musulmane 'émancipée' — sous-entend que les Québécois·es blanches de la majorité « *ne tolèrent pas* » la domination masculine, alors qu'à l'inverse, les femmes musulmanes pratiquantes sont dépeintes comme étant conditionnées à la docilité. Les femmes ne sont pourtant pas passives vis-à-vis les oppressions et la domination (Mohanty, 1984, 345; Volpp, 2001, 1211). Le discours de Nora reflète bien par moment cette idée que les Québécoises de la majorité « ne se laissent pas faire » devant des injustices machistes, contrairement aux femmes musulmanes, présumées dominées et sujettes aux violences masculines :

Ouais, si tu frappes ta femme, ou si tu la trompes, c'est sûr qu'une Québécoise ne va pas accep-ter ça. [...] Les femmes ici dans la communauté [arabo-musulmane] souffrent beaucoup. Il y a beaucoup de divorces, de violences conjugales... [...] Même au niveau des femmes soumises, il y a plein de femmes parrainées, des femmes immigrantes, qui paraissent tout à fait belles et sexy, et qui vivent l'horreur là... Ce n'est pas juste les femmes en hijab [qui sont soumises]. Il ne faut pas s'arrêter aux signes ostentatoires. (Nora, nationaliste laïque républicaine)

Dans ce passage, Nora cherche à dire que les femmes qui portent le foulard ne sont pas les seules susceptibles de vivre de la violence machiste¹⁰⁸. En effet, le port du foulard n'est pas un indicateur *a priori* de l'oppression ni de l'émancipation des musulmanes (Boutin, 2011). En ce sens, des femmes peuvent subir de l'oppression, qu'elles revêtent une forme de voilement ou non (Romani dans Cyr, 2013). Cela, les féministes qui ont rejeté le PL60 en sont d'ailleurs très conscientes. Par contre, Nora, comme plusieurs autres répondantes, suppose que les violences faites aux femmes ne concerneraient que les femmes immigrantes, dont les femmes dites 'voilées', et non les femmes blanches de la majorité. À ce propos, Elsy dénonce le stéréotype de « La » femme 'voilée' comme étant « la plus opprimée de toutes ».

...la violence à l'endroit des femmes est partout sur la planète, et elle prend différentes formes. J'ai l'impression que quand on ramène toujours ça au voile, c'est comme si on disait que "les femmes musulmanes, c'est les plus soumises"! [...] [Considérant] les statistiques de nombres de femmes battues au Québec, les statistiques de victimes de violence conjugale¹⁰⁹... T'sais, on ne peut pas prétendre que la violence conjugale est l'exclusivité des hommes arabes ou musulmans. (Elsy, Pluraliste)

¹⁰⁸ Sa formulation laisse supposer qu'elle imagine que toutes les femmes qui portent le *hijab* (et certaines femmes immigrantes) seraient "soumises". Or, il y a tout lieu de croire qu'il s'agit d'un quiproquo. Nora ajoute plus tard: « Je connais deux, trois filles qui portent [le foulard]... Mais ce n'est pas vraiment des amies: des connaissances. Elles sont très actives et très féministes [rires]. C'est pour ça que, vraiment, je ne suis pas quelqu'un qui va dire: "Ce sont toutes des femmes soumises" ».

¹⁰⁹ Selon les statistiques, «les membres de minorités visibles et les immigrants affichent des taux de violence conjugale légèrement plus faibles.» que le reste de la population canadienne (Statistiques Canada, 2016). Au-delà de ces données quantitatives, il demeure que le patriarcat est présent au Québec et au Canada et, même s'il s'y manifeste différemment qu'au Maghreb, il n'est certainement pas attribuable qu'aux minorités immigrantes (Delphy, 2008). À travers ce genre de propos, Nora reconduit la hiérarchie dichotomique orientaliste par laquelle la figure de la femme racisée victime de sa culture, de sa religion et de sa communauté d'origine, fait office de faire-valoir pour faire émerger, par contraste,

Qui plus est, les partisans du PL60 ont tendance à limiter les mesures de préventions et les campagnes d'information pour contrer la violence masculine aux seul·e·s nouveaux et nouvelles arrivant·e·s, ce qui revient non seulement à négliger la responsabilité de toute la société dans la reproduction de cette problématique sociale (Bilge, 2010, 207), mais également à opérer une dissociation entre la violence sexiste des immigrant·e·s, qui demanderait des mesures correctives *exceptionnelles*, et la violence sexiste 'ordinaire' des Québécois·es natifs et natives (Delphy, 2008, 191). Comme l'a signalé Delphy : « On prend pour acquis que [la violence des non-blancs] ne peut être comparée à et incluse dans la violence masculine ordinaire » (id, 192). Les féministes ayant appuyé le PL60, de paire avec les médias, insistent sur l'origine ethnique et la croyance religieuse des personnes immigrantes comme *principe explicatif* des problèmes de violences masculines chez les minorités, obscurcissant ainsi le rôle joué par des facteurs sociaux, politiques et économiques (Volpp, 2001, 1208 et 2006, 1631), tels que la pauvreté ou des politiques publiques androcentrées¹¹⁰, dans la production sociale du phénomène (Côté dans Carbonneau, 2005, 216). Certes, certaines oppressions vécues par les femmes dans le monde peuvent être liées à la religion — il n'est pas question ici de le nier, —, mais on ne pourrait réduire ces oppressions à cette seule constante, compte tenu en particulier de l'imbrication des différents systèmes d'oppression et de domination affectant la vie des femmes (Volpp, *op.cit.*).

la figure de la femme blanche *libérée* et en possession de ses moyens d'émancipation (Mohanty, 1984, 338).

¹¹⁰ On peut penser, entre autres, aux politiques d'immigration canadiennes, qui vulnérabilisent énormément les femmes immigrantes à certains égards (Demczuk dans Carbonneau, 2005, 109). Mentionnons, par exemple, le cas des aides-familiales étrangères au Canada (Bals, 1999) ou encore, la loi encadrant le parrainage par regroupement familial (Côté, Kérisit et Côté, 2001).

En revanche, certaines féministes s'étant opposées au PL60, telles que Samira et Farida — deux répondantes de profession libérale — ont souligné à de nombreuses reprises lors des entretiens l'importance de l'autonomie financière des femmes. Leila est également de celles qui considèrent que l'insertion en emploi est l'enjeu prioritaire pour les personnes issues de l'immigration au Québec. Cette dernière avait initialement promu et défendu au sein du PQ le PL60 en 2014. Cela dit, lors de notre rencontre (près de deux ans plus tard), elle s'est ravisée pour plusieurs raisons, estimant entre autres que le PL60 « *ne réglait pas le problème d'intégration* » et que l'interdiction du port de SRV dans la fonction publique et parapublique ne lui apparaissait plus réaliste ni raisonnable. Elle précise ici sa pensée :

Je ne pense pas qu'il faut procéder de cette façon aujourd'hui. C'est dans l'application [du PL60] que je ne suis plus d'accord. [...] mon implication là-dedans, c'est plus d'aider les gens à s'intégrer et à avoir leur place, à se trouver du travail. Parce que les difficultés que rencontrent les immigrants ici, c'est plus ça. Donc, si les gens arrivent à s'intégrer, à se trouver du travail, on a déjà gagné beaucoup. Donc moi, franchement, c'est sur cet aspect-là que je voulais travailler. (Leila, nationaliste laïque républicaine)

Pour sa part, Nora, ayant elle-même eu à passer à travers le processus de parrainage dans un contexte des plus difficiles, fait remarquer l'isolement des femmes parrainées. En sommes, ces répondantes signalent le fait que l'autonomie financière peut prévenir les situations de vulnérabilité dans lesquelles se retrouvent certaines femmes immigrantes ou, à l'inverse, peut permettre à celles déjà vulnérabilisées de s'émanciper. Au fond, Bilge vise juste lorsqu'elle souligne, à propos des discours culturalistes et ethnicisant :

[...] fournissant des motifs d'explication culturels au débat sur l'intégration, de tels discours permettent à la « société d'accueil » de se disculper de l'échec de ses politiques économiques d'intégration des immigrants et de dissimuler des barrières structurelles persistantes et des faits de racisme systémique (Bilge, 2010, 204).

Au final, l'ethnicisation du sexisme, combinée à une relativisation du poids du patriarcat majoritaire, permettent aux « *Laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » de se positionner dans le champ de la blancheur. De plus, non seulement leur rapport au(x) patriarcat(s) sous-tend une certaine dynamique dialectique majorité/minorités, mais en ce qui a trait à leur rapport au(x) féminisme(s) islamique(s), certaines expériences antérieures issues de leur pays d'origine peuvent également largement avoir influé sur leurs perceptions des mouvements féministes dans l'islam, comme nous le verrons dans la prochaine section.

5e PARTIE : RAPPORT À L'ISLAM[isme](s) EN TANT QUE FÉMINISTE DE CULTURES MUSULMANES

5.1 Le rapport à la religion musulmane

Les femmes « *laïcistes anti-islamistes* »¹¹¹ et, dans une moindre mesure, les « *nationalistes laïques républicaines* »¹¹², c'est-à-dire majoritairement celles ayant appuyé le PL60, entretiennent des représentations très négatives de l'islam, qu'elles associent au conservatisme. Il ne fait pas de doute que, pour elles, l'islam se résume à des interdits, un peu comme l'exprime Hafida [Laïc] par exemple : « [*La pratique de l'islam,*] ça veut dire : "J'ai réduit ma vie à certains comportements." ». Précisons que la religion et les cultures arabes/maghrébines semblent s'imbriquer et se confondre dans leurs témoignages, et que la plupart de ces répondantes, étant presque toutes originaires d'Algérie, ont vécu la conjoncture tragique de la guerre civile dans les

¹¹¹ Ensemble de répondantes médiatisées d'origine maghrébine composé de Leyla, Lila, Hafida, Radia & Nabila, ayant toutes milité en faveur du PL60.

¹¹² Il s'agit de l'ensemble composé des répondantes médiatisées d'origine algérienne Leila (ayant initialement appuyé le PL60), ainsi que Nora, l'ayant rejeté.

années 1990, caractérisée par l'imposition parfois violente du port du foulard aux femmes¹¹³.

Toutefois, il importe de souligner que les subjectivités des répondantes médiatisées « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » n'épuisent pas le large spectre des différentes modalités de rapports à l'islam qu'on observe chez les musulmanes d'origine maghrébine installées au Québec. À titre d'exemple, Farida, une répondante « *pluraliste radicale* »¹¹⁴ ayant migré dans la quarantaine et originaire d'Alger, tient un tout autre discours. D'abord, parce que son rapport à l'islam se rapporte davantage à un désir de croissance personnelle sur le plan individuel — et ensuite, parce qu'elle porte un regard très différent sur des thèmes abordés aussi par les Algériennes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » : par exemple, sur la montée des PdeV à l'époque de la *décennie noire* (voir section 6.2.1). Le discours de Farida se distingue fortement du fait qu'il est axé sur les résistances performées par les femmes (6.3) plutôt que sur leur statut de victimes vis-à-vis de ces événements passés. D'ailleurs, Farida ne se reconnaît pas du tout dans les témoignages médiatisés de certaines militantes d'origine algérienne appuyant le PL60 au Québec :

Je pense à une Djemila Benhabib, qui se dit musulmane — C'est son droit, et moi je ne lui conteste pas ce droit-là. — Elle est présentée comme étant quelqu'un "de l'intérieur", c'est ça qui est important. [...] Moi, quand je l'entendais parler [...] je me disais : attends [...], mais ce qu'elle est en train de raconter, je ne l'ai pas vécu. D'où elle a tiré tout ça? [...] elle parle d'une période de vie qui concorde avec la période où j'étais en Algérie, —, mais je ne voyais pas du tout ce qu'elle voit! (Farida, Pluraliste radicale)

¹¹³ Une seule des répondantes ayant appuyé le PL60, soit Nabila, est originaire de la Tunisie. Par conséquent, à la différence des autres « *Laïcistes* » d'origine algérienne, son témoignage ne concerne pas l'imposition du foulard à proprement parler — au contraire, les PdeV étaient prohibées par l'État tunisien dans certains espaces publics dès 1981 et ce, jusqu'en 2011. Nabila relate plutôt ses expériences en lien avec la répression politique lors de ses activités militantes « anti-islamistes », ainsi que « *l'absence de la liberté de conscience* », qu'elle rapporte en tant qu'athée au sein de la société tunisienne.

¹¹⁴ Ensemble composé des répondantes d'origine maghrébine Samira, Bochra & Farida, anti-PL60.

Ce n'est qu'un exemple de l'importance de considérer les différentes structures sociales, historiques et géopolitiques en lien avec le positionnement social qui a façonné la subjectivité de chacune de ces répondantes : classes sociales, zones urbaines/zones rurales, ethnicités (berbère ou arabe), histoire coloniale, etc.

Cette question épistémique est d'autant plus importante que, tel que le signale Farida, les gens ont tendance à accorder arbitrairement une légitimité à *certain*s témoignages de Maghrébines de cultures musulmanes, plus qu'à d'autres (6.3.2) : « *[L]es gens sont plus confiants en ce qu'elle [Djemila Benhabib] dit qu'en ce que moi je pourrais dire; et c'est assez inquiétant* ».

Le rapport à l'islam est beaucoup plus hétérogène parmi le groupe des opposantes au PL60 que parmi le groupe de ses partisans qui, tel que nous l'avons mentionné ci-haut, partagent, somme toute, une vision assez homogène (et relativement hostile) de l'islam, en dépit du fait que la majorité d'entre elles s'identifient comme croyantes. Ce qui unit les féministes opposées au PL60, en revanche, c'est notamment leur foi religieuse, ou pour le moins, leur appréciation de la religion musulmane — aucune ne s'est dit athée ou agnostique. Nous pensons notamment à Bochra [*PlurRad*] pour qui l'islam remplit certes un certain besoin de spiritualité, mais dont l'attachement au religieux relève davantage du lien social, autour de pratiques collectives rassembleuses et communautaires.

Examinons rapidement le rapport à l'islam des féministes « *pluraliste radicales* », dont Samira (qui porte le foulard) et Farida qui, soit dit en passant, apparaissent comme les plus pieuses des douze femmes de cultures musulmanes interviewées dans le cadre de notre étude. Loin de considérer l'islam comme un amoncellement d'interdits contraignants, Farida conçoit sa démarche spirituelle comme « *une éthique du comportement* » qui vise à être alerte « *dans [s]es moindres gestes [et] [s]es moindres*

pensées », afin de « *prendre conscience* » de ses implications dans le monde et dans ses interactions interpersonnelles. À cet effet, elle déploie énormément d'efforts au quotidien, « *vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis d'autrui* », pour demeurer sensible à favoriser l'harmonie et respecter l'intégrité des autres. Farida [PlurRad] poursuit : « *Quand on essaie un petit peu de respecter [cette éthique liée à l'islam], c'est quand on essaie d'établir une certaine cohésion avec autrui pour qu'il n'y ait pas cette conflictualité dans le rapport.* ». Le rapport à l'islam entretenu par Farida rejoint aussi en quelque sorte celui de Bochra, en ce sens qu'il s'agit d'« *une façon d'être au quotidien* », « *un mode de vie* »; et rejoint aussi celui de Samira, en ce sens que leur religiosité est *fondamentale* dans leur vie. Ainsi, elles recherchent toutes les deux à se rapprocher d'une plénitude spirituelle à leur manière; en cultivant leur foi, surtout dans *son fond*, mais aussi, comme dans le cas Samira, en parfaissant *sa forme*, telle une discipline du corps axée sur le dépassement de soi¹¹⁵.

Enfin, leur engagement pour la justice sociale et l'équité, en concordance avec leurs valeurs religieuses, sont aussi au cœur de la vie de ces « *Pluraliste radicales* ». Cela nous amène à aborder leurs appuis, voire leurs adhésions, aux *féminismes islamiques*, qui cherchent à concilier foi musulmane et égalité des sexes. Il s'agit d'une démarche encore controversée dans certains milieux féministes, même de ceux originaires du Maghreb, comme nous le verrons dans la prochaine section.

5.2 Le rapport à la conciliation *Féminisme & islam*

En lien avec leur trajectoire sociale, plusieurs répondantes (surtout les féministes « *laïcistes* ») ont en fait rejeté le(s) féminisme(s) islamique(s)¹¹⁶ à la suite

¹¹⁵ À ce sujet, voir les recherches de Saba Mahmood sur la piété (2005).

¹¹⁶ Sommairement et pour paraphraser Ali (2012), les féministes islamiques militent pour l'émancipation des femmes à l'intérieur du cadre religieux musulman. Elles appellent à une relecture des textes sacrés pour promouvoir l'égalité des sexes et en distancier les interprétations qui ont été

d'expériences vécues dans leur région d'origine, le Maghreb. En l'occurrence, celles-ci déplorent « *l'instrumentalisation du féminisme par les islamistes* ». Par exemple, Nora raconta qu'elle avait assisté à une tournée de classes dans les écoles au Maroc par des femmes portant le foulard et qui se réclamaient du féminisme islamique, mais qui préconisaient des systèmes normatifs¹¹⁷ qui lui apparaissaient ultra-conservateurs au regard des rapports de genre. Ceci étant dit, cette répondante, qui est à la fois engagée dans la lutte contre l'intégrisme religieux et contre la montée de l'islamophobie, tient un discours beaucoup plus nuancé sur les féministes islamiques que celui des « *laïcistes* ». En ce sens, Nora dénonce le militantisme de celles qui s'identifient comme des *féministes islamiques* à des fins qu'elle estime prosélytes, mais considère qu'il existe aussi des militantes musulmanes qui font avancer « *la cause féministe* ». Elle en témoigne dans cet extrait : « *Quand même, j'ai beaucoup voyagé et puis j'ai vu des féministes incroyables en Turquie, au Maroc, partout là... Elles sont hyper féministes, elles font un travail incroyable et puis elles portent le hijab. C'est pour ça qu'il faut aller au-delà de ça.* ».

Il reste que lorsque nous avons questionné nos interlocutrices sur ce qu'elles pensaient de manière générale du/des féminisme(s) islamique(s), près de la moitié des répondantes (médiatisées en faveur du PL60) n'y croyaient pas du tout, faisant parfois référence à des événements semblables à celui susmentionné par Nora et qui ont probablement marqué leur contact avec ces mouvements hétérogènes. Dans cet extrait, Leyla [Laïc] ricane suite à la question : « *C'est une joke, sérieusement! Elles se sont*

élaborées à travers le temps à partir d'une grille de lecture masculine et sexiste. Précisons que nous avons présenté cette définition aux participantes de notre étude lors des entretiens.

¹¹⁷ Le politologue François Burgat attestait aussi dans ses recherches au début des années 1990 de la présence de féministes *islamistes* dans les pays à majorité arabo-musulmane (Burgat, 1995). Il les décrit comme des militantes modernes qui adhèrent consciemment et délibérément au système de représentations et de socialisation islamistes (*id.*, 213). Toutefois, l'auteur reste évasif quant à savoir comment s'articulent l'égalité des sexes et les exigences éthiques issues des mouvements islamistes (*id.*, 222). À ce propos, la lecture de Mahmood (2005) est recommandée.

saisies du terme [féministe]. Elles se sont approprié le terme dans une tentative que je trouve malhonnête au départ, pour essayer de convaincre les gens [...] Je pense que c'est une superbe tricherie et une manipulation. ». Quant à Radia [Laïc], elle prévient : « *C'est de la poudre aux yeux ça. [...] Si vous voulez, c'est un nouveau marketing, mis à jour et tout.* ». Leurs expériences négatives ayant teinté durablement leur vision des féminismes islamiques, ces répondantes ne peuvent entrevoir les différentes subjectivités des femmes musulmanes; elles ne peuvent en particulier concevoir que des femmes musulmanes puissent aborder l'islam à partir d'une perspective d'égalité des sexes. Et pourtant, si on se penche sur le discours de Lila¹¹⁸, sur le rapport intime qu'elle entretient avec l'islam, on peut déceler à certains moments que ses convictions d'égalité entre les sexes imprègnent sa foi et ses interprétations personnelles de sa pensée musulmane.

Or, pour Lila [Laïc], l'islam et le féminisme demeurent deux entités *irréconciliables*, voire antinomiques. Elle saisit la possibilité de leur coexistence sous forme d'identités *séparées* chez l'individu-e : s'identifier musulmane « *et* » féministe, mais jamais les deux imbriquées. Elle précise : « *...je suis d'accord pour faire une relecture du Coran. [...] Mais une fois que tu le changes, ce n'est plus le Coran. [...] Ce n'est plus l'islam. [...] Si on réforme les versets, ce n'est [pas] du féminisme 'islamique' : c'est du féminisme-tout-court* ». D'abord, mentionnons que cette conception est un élément central du féminisme « blanc », où l'idéal d'universalité requiert une scission hégémonique d'avec les particularités (Mohanty, 1984). C'est dans ce sens que Lila est irritée par les féministes musulmanes qui souhaitent « se différencier » des 'féministes-

¹¹⁸ Lila représente la répondante, parmi les féministes rencontrées ayant appuyé le PL60, qui manifeste le plus sa foi musulmane dans son discours et qui démontre un attachement intime à l'islam.

tout-court' : articuler le féminisme à la religion le rend « moins féministe », car moins universalisable, moins « pur »¹¹⁹.

Maintes fois décrié depuis les années 1970 par les féministes « subalternes » (*Bouamama, 2012, 169-173*), cet idéal universaliste empêche de reconnaître les inégalités à l'intérieur même des mouvements féministes (*bell hooks, 1986, 127-128*). Or, pour Lila, la dignité humaine passe par l'universalisation des conditions sociales. Cependant, cette universalité ne semble s'appliquer qu'unilatéralement en regard des rapports Nord/Sud globaux, c'est-à-dire selon une logique de nivellement au profit de la norme dominante (« Occidentale blanche »). En ce sens, nous décelons que la posture universaliste de Lila semble être suscitée *en réaction* à l'infériorisation de sa position de féministe issue de l'immigration postcoloniale. Les passages suivants illustrent sa posture défensive, notamment du fait d'être taxée d'être « occidentalisée » :

[Le problème,] c'est le relativisme culturel, c'est : "ce qui est bien pour moi ne peut pas être bien pour toi." [...] [c'est] que tu refuses que je puisse avancer [dans la modernité], que je puisse progresser, que je puisse aspirer à quelque chose de meilleur! [...] À la limite, c'est comme si on me disait : "Écoute, Leila, pourquoi est-ce que tu veux ressembler à une Occidentale?" Mais qu'est-ce qu'une "Occidentale"!? (Lila, Laïciste anti-islamiste)

Rappelons qu'il est courant dans les pays du Sud global que les femmes qui revendiquent des réformes en faveur d'une égalité des sexes aient à se défendre d'accusations stigmatisantes d'« occidentalisation » et de « trahison » à la nation, dans un contexte où « le féminisme » est assimilé à l'« Occident » (*Narayan, 1997, 494; Abu-Lughod, 2002, 788; Tamzali, 2006, 357*). Ces représentations datant de l'époque coloniale et opposant « la culture occidentale » (rattachée aux valeurs d'égalité et de liberté) aux « cultures » des pays du Sud global demeurent toujours présentes dans les

119

Merci à Gabriel Dubé pour nos discussions à cet effet sur l'universalisme et l'essentialisme.

représentations contemporaines (Narayan, 1997, 483). Or, pour Lila, mettre de l'avant ses idéaux universalistes est un moyen de brouiller ces divisions nationalistes binaires qu'elle dénonce et qui ont été construites entre sa culture d'origine et la culture dite occidentale. C'est ainsi sa manière de contester cette forme d'orientalisme (Saïd, 1979) parfois ranimée par les mouvements anticoloniaux des pays du Sud global¹²⁰. Il s'ensuit que, de la perspective de cette répondante, il ne fait pas de doutes que « le féminisme islamique » émane d'une tentative pour mettre les féministes de cultures musulmanes à l'écart du mouvement féministe 'mainstream' (« blanc », « Occidental ») :

Moi, cette culture musulmane, je pense qu'elle est beaucoup plus dans la tête des Occidentaux : comme c'est eux qui ont beaucoup créé l'orientalisme, qui ont fantasmé sur l'orientalisme. Nous, de notre côté, qui sommes nées là-bas, on ne se voit pas du tout comme ça. [...] Le féminisme islamique n'est pas né dans les pays musulmans¹²¹. Le féminisme islamique est né en Occident, en Europe. Ce sont les Occidentales, encore une fois, qui ont décidé qu'on ne devait pas avoir le même féminisme qu'elles, et qu'on devait avoir un féminisme 'islamique' ». (Lila, Laïciste)

C'est ainsi que Lila (et les « laïcistes ») refuse de tenir un discours sur la reconnaissance des spécificités en tant que minorité racisée ou féministe musulmane car, de son point de vue, soulever ses propres distinctions, c'est s'inférioriser. Perçue comme une « sous-catégorie » du féminisme, appartenir aux « féministes

¹²⁰ La féministe postcoloniale Uma Narayan explique qu'en réaction au racisme des puissances coloniales, des mouvements nationalistes anticoloniaux « ont inversé le mépris colonialiste pour les "cultures indigènes" en un mépris pour la "culture" de leurs colonisateurs (1997, 484) [...] opposant la "culture" indigène et "ses valeurs" à la culture et aux valeurs de l'Occident (id, 483). [...] [C]ertaines évolutions et perspectives sont arbitrairement attribuées à une "occidentalisation" quand d'autres ne le sont pas. Cet "étiquetage sélectif" [...] traduit des intentions politiques sous-jacentes. » (id, 492).

¹²¹ Réfutant ces propos, la sociologue Zarah Ali atteste qu'« il y a bien eu un féminisme endogène aux sociétés musulmanes tout d'abord en tant que mouvement intellectuel réformiste musulman qui a émergé à la fin du 19ième siècle, puis sous la forme de mouvements sociaux dans le contexte des luttes nationalistes et anti-coloniales du début du 20ième siècle [...] [L]e féminisme tel qu'il s'est exprimé dans les sociétés musulmanes n'a pas succédé, encore moins suivi le féminisme européen, mais il est né au même moment, et s'est exprimé à travers une posture anti-coloniale et nationaliste » (2012).

musulmanes » la fait se sentir *marginalisée* par rapport au groupe majoritaire dominant auquel elle s'identifie.

De surcroît, les relectures « à teneur égalitaire » qui pourraient être apportées aux textes sacrés de l'islam sont considérées par Lila comme une *dénaturalisation* de l'islam et du féminisme, une altération qui nierait l'*essence patriarcale* de l'islam, mais aussi, et surtout, l'*essence universelle* qu'elle attribue au féminisme. Autrement dit, Lila voit l'islam comme *intrinsèquement* et *fondamentalement* misogyne, figé ainsi dans le Coran comme racine immuable (Tevanian, 2013, 50). Sa vision entre vraisemblablement en conflit avec les démarches de réinterprétation des textes sacrés entreprises par les féministes islamiques (Ali, 2012). Ce constat est lourd de sens puisque, paradoxalement, bien que cette répondante ait une visée militante laïque « anti-islamiste », son interprétation des textes religieux — dont elle désapprouve certes le contenu — correspond étonnamment à la rigidité religieuse d'une vision fondamentaliste (Milot, 1998, 160-161).

Il en va de même avec la réaction de Nabila [Laïc]; l'idée même que des femmes puissent *s'autoriser* à réinterpréter les textes sacrés lui apparaît totalement aberrante. Elle s'exclame, visiblement énervée par le sujet : « [fermement] *Non! Pour moi, c'est de la bullshit.* [...] [insiste] *C'est qui elles pour modifier le Coran?!* [sur un ton énervé] *C'est qui elles?!* [...] [Selon] *les textes [sacrés], elles n'ont même pas le droit d'être théologiennes... Une femme...!?* » Et pourtant, à l'inverse de Lila, Nabila se dit plutôt athée; ce qui les rassemble, néanmoins, c'est qu'elles considèrent cette interprétation conservatrice de l'islam comme le seul islam *légitime* (Tevanian, 2013, 50) — tout en l'accusant parallèlement de mener au terrorisme¹²². « S'érige[ant] en théologien[ne]s

¹²² D'après cette interprétation de l'islam, l'islamisme n'est pas une "déviation" du courant religieux musulman, mais au contraire, en serait sa forme la plus "pure", appliquant rigoureusement le Coran tel quel, sans présumer de quelconque symbolismes ni métaphores (Geisser, 2007, 147).

suprêmes » du Coran (*Romani dans Cyr, 2013*), ces féministes de cultures musulmanes « laïcistes » laissent supposer que toute « réappropriation du savoir religieux par les femmes » (*Ali, 2012*) ou encore, toute 'transgression' de la lecture littéraliste sont inadmissibles, niant aux féministes islamiques leurs modalités mêmes d'émancipation. Ainsi, l'« essence » de l'islam pour les féministes ayant appuyé le PL60, ne concerne pas *ce qui est*, soit la pluralité des pratiques et des subjectivités musulmanes, mais plutôt sur *ce qui doit être*, conformément aux systèmes de croyances totalisants dans lesquels l'islam est censé s'incarner aux yeux de ces répondantes (*Tevanian, 2013, 49*).

À la lumière de ce qui précède, on peut se poser la question quant à la finalité (assumée ou non) que recherchent certaines féministes de cultures musulmanes dans l'application de mesures exclusionnistes telles que le PL60; comme dans cette réflexion exprimée par la militante féministe musulmane Asmaa Ibnouzahir :

Insister autant sur le principe d'égalité femmes-hommes lorsqu'il s'agit des pratiques des minorités religieuses, alors que notre société regorge de phénomènes et de pratiques qui y contreviennent, laisse croire que ce n'est pas tant l'égalité que l'on cherche à atteindre par cette charte [des valeurs], mais plutôt un certain modèle unique de l'« émancipation » des femmes et des relations entre sexes (*Ibnouzahir, 2015, 237*).

Après cette longue digression, revenons-en donc à notre propos initial. Dans les circonstances où certaines répondantes auraient été témoins d'une récupération des luttes féministes à des fins politico-religieuses répressives au Maghreb¹²³, on peut mieux comprendre d'où proviennent les réactions de méfiance et de suspicion des partisans du PL60 vis-à-vis des mouvements féministes se réclamant du champ religieux. Ce genre de témoignages peut nous permettre de mieux expliquer les bases

¹²³ Burgat fait brièvement allusion à ce type de « récupération de la "cause des femmes" », dénoncé par certains groupes de militantes algériennes et tunisiennes (*op.cit, 219*).

expérientielles sur lesquelles se fondent les réticences¹²⁴ des « *Laïcistes* » et les « *nationalistes républicaines* » à cet égard.

En ce qui a trait aux « *pluralistes interculturalistes* »¹²⁵ et aux « *pluraliste radicales* », non seulement elles n'ont jamais mentionné ce type d'expériences négatives vis-à-vis des mouvements féministes islamiques, mais elles estiment ces derniers pertinents et nécessaires. C'est le cas de Farida, par exemple, qui aspire « à ce qu'il n'y ait plus un monopole masculin du religieux ». Par la voie des écrits conciliant égalité des sexes et foi musulmane, cette « *Pluraliste radicale* » a trouvé sa place parmi les mouvements féministes. Il en est de même pour Aïcha [*PlurInter*] qui a relaté en particulier qu'« *avant, [elle avait] toujours eu l'impression que [le féminisme] était un "truc" de Blanc.he.s* ». Comme l'expose Zahra Ali, « dans un contexte où le féminisme dominant est perçu comme un outil supplémentaire de domination néocolonial et raciste » (*op.cit.*), la posture des répondantes (opposées au PL60) prend tout son sens; elles voient d'un bon œil les féminismes islamiques — ne serait-ce que comme un outil supplémentaire pour « *lutter pour l'égalité des droits et des sexes, en utilisant une référence religieuse [...] [et] un langage que [les communautés musulmanes] connaissent* », telle que l'avance Aïcha. Certes, les féministes islamiques et musulmanes (ou les musulmanes réformistes¹²⁶) sont plurielles et leurs luttes pour l'émancipation des femmes peuvent s'inscrire dans une visée transformatrice, plus ou moins radicale, des rapports sociaux

¹²⁴ Cependant, cela n'excuse certainement pas les généralisations hâtives, voire les accusations préjudiciables (se référer notamment aux écrits d'Ibnouzahir (2015b)) et la négation de reconnaissance, arbitraire et violente, envers l'existence même des féministes musulmanes et islamiques (Benhadjoudja, 2015, 45) — particulièrement en contexte québécois où l'ampleur et l'influence des mouvements intégristes s'avèrent faible (Eid, 2016, 102; Antonius dans Bélisle et Roy, 2015).

¹²⁵ Ensemble composé des répondantes d'origine machrekienne, Aïcha & Elsy, s'opposant au PL60.

¹²⁶ Certaines femmes musulmanes s'identifient parfois en tant que "féministes", comme c'est le cas des participantes de notre recherche. Or, il arrive que certaines autres préfèrent ne pas utiliser ce terme, en raison de la connotation "occidentale" qu'il reflète pour elles (Ali, 2012).

de sexes (Ali, 2012; Djelloul, 2013). Ainsi, sans nécessairement remettre en cause la différence des sexes (certaines le font, mais pas toutes), elles embrassent pour le moins une perspective de revalorisation de la place des femmes dans les textes religieux et dans la société (Ali, *op.cit.*). Dans tous les cas, les musulmanes rencontrées de types « *pluraliste radicale* » et « *pluraliste* » partagent en commun certains principes féministes qui sont aux fondements de leurs démarches pour l'égalité des sexes : soit, entre autres, la liberté de choix, l'autonomie et l'autodétermination des femmes. Il en sera question à la *partie 6.3*.

5.3 Le rapport à l'islamisme

De prime abord, il fut surprenant de constater la *prégnance* des références à « l'islamisme » dans les discours de plus de la moitié de nos répondantes, c'est-à-dire chez les féministes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* ». Leur rapport avec les mouvances islamistes, et surtout intégristes, nous a apparu un thème incontournable et dont nous ne pouvions faire l'économie dans l'analyse, eu égard au poids substantiel de ces questions dans les préoccupations de ces féministes de cultures musulmanes engagées dans l'espace public. Ainsi, leur motivation à s'engager publiquement et médiatiquement pour l'interdiction des pratiques de voilement (PdeV) en contexte québécois prend racine dans une part très intime de leurs subjectivités, profondément marquées par certaines expériences pré-migratoires. Mais d'abord, tentons de cerner qui sont « ces islamistes » auxquelles ces répondantes de cultures musulmanes font constamment référence dans leur discours.

Les « *Laïcistes* » et les « *Nationalistes républicaines* » réfèrent souvent sans nuance à « un tout » qu'elles appellent « les islamistes ». Par conséquent, ces locutrices semblent utiliser de manière interchangeable 'islamiste', 'intégriste' et parfois 'fondamentaliste' pour désigner les groupes ou les individu·e·s 'indésirables', voire 'dangereuses-eux ». Dans leurs discours, qui relève de la *culture de l'Inquiétude*,

l'« islamiste » semble incarner tou-te-s musulman-e-s dont la pratique religieuse est perceptible dans le domaine public¹²⁷. Tevanian observe que « [l]e terme [“islamiste”] n’a pas de sens précis : dans ses usages dominants en tout cas, il ne signifie rien d’autre que “mauvais musulman”, c’est-à-dire musulman *ostensible* et *indocile* » (*ses italiques*; Tevanian, 2016). Qui plus est, cette tendance à amalgamer la terminologie apparaît généralisée dans les débats publics et médiatiques au Québec comme en France (*Romani dans Cyr, 2013*; *Antonius dans Bélisle et Roy, 2015, 11*; *Geisser, 2007, 148*; *Deltombe, 2005, 312-314*; *Tevanian, 2005, 116*). Cette confusion dans les termes entraîne « une peur diffuse d’un islam insaisissable et incompréhensible » (*Diallo, 2011, 124*). De prime abord, l’*islamisme* désigne l’utilisation de l’islam à des fins politiques (*Tahon, 1999, 98*). Toutefois, dans le discours des « *Laïcistes* » et des « *Nationalistes républicaines* », cette désignation s’avère englober des mouvements variés issus de divers pays à majorité musulmane (tels que l’Arabie Saoudite, l’Iran, l’Algérie, l’Égypte, l’Afghanistan, etc.) et à différentes époques. Cela a pour effet de décontextualiser complètement les dimensions géopolitiques de la constitution de ces groupes et de déshistoriciser les conjonctures sociopolitiques ayant présidé à l’émergence de chacun de ces mouvements sociaux politico-religieux (*Jacquet, 2016, 396-387*). En définitive, cette formulation reproduit l’essentialisation d’une « menace intégriste », ramenée à « un ennemi parfait aussi inexistant qu’inexact » (*Romani dans Cyr, 2013*), qui donne l’impression d’enserrer la nation (*Jacquet, op.cit.*).

En comparaison, les répondantes d’origine maghrébine « *pluraliste radicales* » ont peu fait mention des islamistes, tandis que les jeunes d’origines machrekiennes

¹²⁷ Dans l’ensemble, ce sont surtout les demandes d’ARMR, réelles ou supposées, qui sont décriées par ces participantes de notre étude. Elles semblent confondre les accommodements raisonnables à proprement parler (tels que définis juridiquement) et les ententes informelles surmédiatisées, qui reposent souvent sur des lectures fallacieuse des événements. À ce propos, consulter notamment les recherches de Maryse Potvin sur le traitement médiatique des débats sur les accommodements raisonnables (*Potvin, 2008, 247-254*).

« *pluralistes interculturelles* » n'en ont pas parlé du tout. En revanche, il est notable de signaler que les quelques répondantes opposées au PL60 qui ont abordé la question ne nient pas pour autant la présence possible de musulman·e·s intégristes et fondamentalistes au Québec. Ceci étant dit, certaines répondantes, comme Samira, tiennent à faire la distinction entre des musulman·e·s aux interprétations religieuses rigoristes et conservatrices et des « terroristes » à proprement parler : « [*Être*] *intégriste, fondamentaliste : c'est revenir aux fondements, c'est être littéral, prendre la lecture telle quelle est. Ce n'est pas dangereux! [...] Ça ne me dérange pas, en autant que ça ne mène pas à la violence. [...] Le radicalisme peut ne pas être violent.* ». De même, certain·e·s sociologues corroborent que « la violence ne caractérise pas l'islamisme en particulier [...] on peut être conservateur sans être violent » (*Antonius dans Bélisle et Roy, 2015, 10-11*), tout comme l'islamisme « n'est pas, en soi, terroriste » (*Tahon, 1999, 98*). Du reste, la plupart des répondantes (opposées au PL60) estiment qu'on observe en effet « *une montée de l'intégrisme sur le plan international* ».

5.3.1 La question des pressions communautaires et sociales

Les participantes « *laïcistes* » et « *nationalistes républicaines* » ont abondamment témoigné de la lourde pression sociale dans leur pays d'origine, de la censure des mœurs et du harcèlement moral¹²⁸ qui pesaient sur elles, surtout en ce qui a trait au port du foulard. Nos interlocutrices ont parlé de leur sentiment d'être, en tant que femmes, constamment épiées, jugées et contraintes par les regards, les commentaires et les impératifs imposés généralement par des hommes, principalement ceux des

¹²⁸ La psychiatre féministe Marie-France Hirigoyen, spécialiste française de la violence psychologique, définit le harcèlement moral comme suit: « *toute conduite abusive qui se manifeste notamment par des comportements, des paroles, des actes, des gestes, des écrits, pouvant porter atteinte à la personnalité, à la dignité ou à l'intégrité physique ou psychologique d'une personne, [...] dégradant le climat social* » (*Hirigoyen, 1998, 67*).

membres de leur famille, mais aussi par des inconnus. Plusieurs estiment qu'il y a reproduction de ce climat oppressif en contexte montréalais, dans les communautés musulmanes issues de l'immigration. Ou encore, que ces pressions se sont perpétuées, en dépit de la distance géographique du pays d'origine et de la famille qui y est restée. À ce sujet, certaines rapportent, comme Nora [*Répub*] et Radia [*Laïc*], que l'internet et les réseaux sociaux ont notamment facilité la continuité de la surveillance et de l'ingérence du réseau familial dans la vie des migrantes d'origine maghrébine. Elsy, une participante « *pluraliste* », rapporte aussi l'ingérence qu'il lui arrive de vivre de la part des membres de sa communauté concernant ses choix et ses pratiques, particulièrement les hommes.

On dirait que, même chez les hommes arabes, quand tu ne portes pas le voile, ils ne s'en mêlent pas trop. Quand tu portes le voile, ils ont l'impression qu'ils peuvent s'en mêler. [sur un ton ironique] Tu portes le voile, fait que tu es comme la vierge Marie! C'est comme s'ils pensaient que tu prétendais être à la hauteur de la perfection! Ce n'est pas ça du tout! (Elsy, Pluraliste interculturelle)

Toutefois, cette féministe musulmane donne sens à ce rapport du fait qu'elle ait choisi de porter le foulard, ce qui ne signifie pas qu'elle y consente ou qu'elle se laisse mener par ceux-ci sans rien dire. Au contraire, elle ne se gêne pas pour les remettre à leur place :

Les femmes voilées ont le droit de changer de parcours, elles ont le droit de se remettre en question, elles ont le droit de faire leurs choix. [...] Je [les] vis dans mon quotidien, ces frustrations, envers les hommes qui essaient de me contrôler. [...] Mais, moi, dans ma religion, j'ai des outils aussi pour contrer ça. [...] Je crois beaucoup que l'islam donne énormément de droits à la femme, mais que c'est tombé entre les mains d'hommes qui ont tiré ça à leur avantage. Ça, c'est quelque chose que je dénonce beaucoup. (Elsy)

De son côté, Aïcha porte le foulard depuis son adolescence et elle apporta beaucoup de nuances quant à la question sensible des pressions communautaires liées aux prescriptions religieuses :

[V]eux, ne veux pas, quand ton entourage, quand toute ta famille est relativement pratiquante, tu es un peu guidée là-dedans aussi. [...] Je pense que ce serait mentir que de dire qu'il n'y a pas une certaine pression. Mais ce n'est pas une pression... Mmmh... contraignante, ou étouffante. [...] Il y a une pression dans le sens où on t'en parle, on essaie de transmettre certaines valeurs... [...] Chez certains musulmans chiïtes, le voile est très important : on nous l'inculque, on nous en parle tellement que ça peut être vécu comme de la pression. (Aïcha, pluraliste)

Dans cette dernière phrase, la jeune féministe renvoie aux différentes subjectivités possibles et comment un même contexte social peut être vécu et interprété différemment selon chaque individu·e. Ces deux jeunes femmes, Aïcha et Elsy, qui revêtent le foulard, n'ont visiblement pas vécu dans le genre de contextes religieux conservateurs décrits par certaines femmes d'origine maghrébine issues d'une autre génération. Aïcha perçoit ses pratiques religieuses comme une partie intégrante de sa socialisation dans un milieu familial musulman pratiquant. En contexte minoritaire, celle-ci comprend d'autant plus l'importance que peut prendre la transmission familiale d'un certain héritage culturel et religieux : « *On accorde une valeur différente à la pratique, parce qu'on est minoritaire.* ». Déracinée de ses cadres de références d'origine, la famille assure un lien de continuité dynamique fondé sur une (re)négociation entre les générations (Vatz-Laaroussi et al, 1999, 156; Saint-Blancat, 2004). À cet effet, dès le début de l'entrevue, Aïcha spécifia que :

[C'est important pour moi de pratiquer] dans la mesure du possible. Pratiquer ce qui me convient. Je ne "m'étouffe" pas dans les pratiques. C'est important pour moi de faire les choses parce que j'ai envie de les faire – et pas parce que je me sens obligée. [...] [L'islam] occupe une place importante [dans ma vie], sans nécessairement dicter ma conduite. (Aïcha, pluraliste)

Cette dernière n'est certainement pas la seule musulmane 'voilée' qui adhère à une lecture plus libérale de l'observance religieuse. Elsy, à peine plus âgée qu'elle, confie entretenir le même genre de rapport au religieux :

Je trouve ça important [de pratiquer], mais pas la religion comme on l'entend, ou comme on la voit : pas dans la dictature; pas dans les règles; pas dans les lois — dans la conviction. Comprendre les choses... Et ça, l'islam le favorise, elle dit: « Va comprendre avant de pratiquer. » (Elsy, pluraliste interculturel)

Dans le même ordre d'idée, les répondantes opposées au PL60 ne nient pas que cette pression communautaire *puisse* exister au Québec (2^e partie). Pour sa part, Bochra [PlurRad] invite à redoubler de circonspection relativement à « *ce qui apparaît comme être (sic) une pression sociale* », du fait que les femmes immigrantes peuvent aussi être sujettes à « *l'intériorisation d'[une] sociabilité* » issue de leurs pays d'origine. En ce sens, la Montréalaise d'origine franco-tunisienne remarqua, lors de ses recherches doctorales, que nombre de femmes d'origine maghrébine, généralement immigrantes, se conforment à un certain modèle socioculturel de rapports entre les sexes, qui peut être minoritaire en regard des codes sociaux de l'environnement « *majoritaire/dominant* ». Ainsi, bien qu'il soit possible pour ces femmes de se départir d'un ordre préétabli qui *pourrait paraître* comme contraignant pour elles — encore faudrait-il le leur demander —, il semblerait que la reproduction de certains modèles genrés (de même que d'autres structures sociales, culturelles, etc.) peuvent, dans certains cas, s'avérer rassurants; en ce sens qu'ils conviennent à la recherche de stabilité des femmes en contexte post-migratoire, souvent marqué par un déracinement entraînant la perte des repères traditionnels (Vatz-Laaroussi, 2000). Partant donc de ses observations — relevant d'un phénomène, par ailleurs, théorisé en sociologie féministe (post)structuraliste¹²⁹ —, Bochra estime que : « *...en tant que femmes, on intériorise aussi certaines des limites. [...] Je crois que beaucoup des femmes intériorisent des choses — et se les réapproprient, si tu veux — plus qu'elles ne sont pressurées de*

¹²⁹ Précisons que les observations de cette répondante relèvent d'un phénomène théorisé en sociologie structuraliste, qu'on pourrait nommer « *l'intériorisation des structures symboliques de la domination masculine* », et dont on peut lire les écrits d'auteur·e·s (pro-)féministes notoires, tels que Nicole-Claude Mathieu (1985), Pierre Bourdieu (1998) ou encore, Andrea Dworkin (1983) pour ne nommer que ceulles-ci.

l'extérieur. ». Elle ajoute que les femmes n'ont pas toutes la même aptitude (ni les mêmes ressources) pour subvertir les structures symboliques dans lesquelles elles ont été socialisées, d'autant plus que les femmes prennent aussi part simultanément à un ordre social patriarcal qui restreint leur agentivité. Dans tous les cas, notre interlocutrice souligne que l'on doit tout de même concéder que : « *l'intériorisation des limites est parfois plus grave que la pression sociale qui peut être faite.* ». En somme, les répondantes s'étant opposées au PL60 témoignent toutes qu'elles, *personnellement*, ne se sont jamais senties contraintes de pratiquer et qu'elles n'ont jamais ressenti que ce genre de pressions s'exerçait envers quelqu'une d'autre de leur entourage. Aïcha [PlurInter] l'illustre bien : « *Dans certaines familles, cette pression de porter le foulard existe et c'est important d'en avoir conscience. Mais ce n'est pas mon cas et je ne crois pas que ce soit la norme.* ».

Parallèlement, outre les pressions sociales subies dans l'espace public de leurs pays d'origine, les « *Laïcistes* » affirment généralement n'avoir jamais été forcées par leurs proches de pratiquer la religion (ex. faire la prière). Reste que dans certains cas, comme celui de Radia [Laïc] par exemple, des pressions familiales pour *ne pas porter* le foulard étaient aussi présentes. Cette dernière relate que sa mère lui a déjà dit : « *Si tu portes le foulard, tu n'es plus ma fille.* ». Or, Radia, qui témoigne n'avoir jamais eu « envie » de le porter, n'a pas ressenti cette interdiction parentale comme une quelconque *contrainte à sa liberté* — même si ç'aurait pu en être une, dans le cas où elle aurait souhaité le revêtir. De toute façon, à propos de cette question de « l'envie personnelle » assimilée à la « liberté », nous faisons nôtre cette interrogation fort pertinente de l'anthropologue Lila Abu-Lughod, soulignant la construction sociale du sujet :

What does freedom mean if we accept the fundamental premise that humans are social beings, always raised in certain social and historical contexts and belonging to particular communities that shape their desires and understandings of the world ? (Abu-Lughod, 2002, 786)

5.3.1.1 Pressions d'enlever le foulard

De retour en contexte montréalais, il est important de rappeler qu'au sein d'une population généralement sécularisée et peu pratiquante, plusieurs femmes musulmanes témoignent de pressions sociales ambiantes exercées sur celles qui portent le foulard *pour qu'elles l'enlèvent*.

Ces pressions proviennent généralement, et surtout, de la part du groupe majoritaire non-musulman. Plusieurs répondantes ont mentionné connaître des Québécoises de confession musulmane qui avaient fini par enlever leur *hijab* pour échapper aux insultes, aux agressions et au harcèlement quotidien : « *Ma meilleure amie l'a enlevé à cause de ça. Elle n'était pu capable! Elle était tannée. Elle voulait vivre sa vie. Elle était juste tannée de se faire regarder tout le temps.* » (Elsy, *Pluraliste*). En outre, ce type de pressions peut aussi survenir « à l'intérieur" de leur communauté, par exemple lors de l'union (par le mariage) de différentes familles. L'absence de centralisation doctrinale a entraîné des références normatives hétérogènes liées aux pratiques dans l'islam (*Amircaux, 2003, 88*). Compte tenu de la fragmentation géographique et historique des courants islamiques, le contexte d'immigration québécois favorise particulièrement la rencontre d'une diversité de manières d'être musulman·e (*ibid*), sans compter les différences pré-existantes entre les classes sociales au sein des groupes ethniques d'une même nation. Elsy racontait que certains milieux musulmans pouvaient faire pression sur la femme pour qu'elle renonce à son foulard, si cette pratique y est mal vue parmi ceux-ci. Parfois, c'est le mari de la musulmane qui incite son épouse à l'enlever, notamment en raison de la stigmatisation subie (par elle, mais aussi par lui) en contexte minoritaire. Nora [*Répub*] indique qu'« *ici au Québec, il y a des maris qui disent: "Bin moi, quand je vais au parc avec ma femme, tout le monde me regarde de travers; c'est comme si elle est soumise et que je la tabasse."* ».

Nos interlocutrices, tous horizons confondus, s'indignent à propos de ces situations où des gens tenteraient de les convertir à leurs croyances ou, au contraire, de les faire adhérer à leurs non-croyances. Dans tous les cas, il semblerait que, d'après une majorité des femmes interviewées, la subjectivité des un·e·s s'avère oppressante lorsqu'on tente de l'universaliser à tou·te·s.

5.3.2 L'effet « déclencheur » (« trigger »¹³⁰) de la visibilité du foulard islamique

Les participantes ayant appuyé le PL60 ont manifesté une réelle peur à l'égard de ceulles qu'elles appellent « les islamistes ». En contexte de guerre civile ou de régimes politiques répressifs, certaines de ces répondantes d'origine maghrébine ont vécu des expériences traumatiques lourdes (menaces de mort, viols, torture, assassinats de proches, massacres et impunité) qu'elles ont canalisées dans un « militantisme anti-islamiste ». Ainsi, la section qui suit nous apparaissait essentielle pour mieux saisir d'où elles puisent (en partie) le sentiment d'insécurité qu'elles manifestent, sentiment qui relève de la *culture de l'Inquiétude* des majoritaires, en l'espèce celle des Franco-Québécois·es (Hage, 2003). Comme on le verra ci-après, chez la majorité d'entre elles — hormis Leila — cette inquiétude est principalement attribuable à la visibilité des PdeV dans l'espace public.

130 Un équivalent en français de ce que la littérature anglophone nomme l'effet « trigger » pourrait être un « déclencheur », un « choc psychologique », en réponse à un stresser imprévisible rappelant un événement traumatique passé. « Trigger », ou « Trauma trigger », est un terme issu du champ psychiatrique, voir entre autres les écrits de Bessel van der Kolk (1994). Le terme « déclencheur » est devenu plus usuel grâce à l'internet dans certains milieux (même francophones) entourant la santé mentale ou encore dans les milieux féministes, surtout pour parler des répercussions du viol chez les victimes. L'expression s'est surtout popularisée sous la forme de « trigger warning/content » pour avertir du contenu sensible d'une présentation (textuelle, visuelle, etc).

Voir cet article journalistique de la BBC news, « Trigger warnings: What do they do? », publié le 25 février 2014 [en ligne] <http://www.bbc.com/news/blogs-ouch-26295437> (consulté le 18 août 2016) ou encore celui-ci, du webzine *Everyday Feminism*: Gilian Brown, « Not Sure What People Mean By 'Triggering?' This Article Is Your One-Stop 101 », publié le 7 juin 2015 [En ligne] <http://everydayfeminism.com/2015/06/guide-to-triggering/> (consulté le 18 août 2016)

Soulignons d'emblée que les « *laïcistes* » tendent à adopter une perspective légaliste des rapports sociaux et comptent sur l'instauration de mesures légales comme le PL60 pour régler « tous leurs problèmes ». Les propos suivants de Leyla, suivis de ceux d'Hafida l'illustrent bien : « *C'est un mode de vie, l'islam! Il intervient dans votre vie de tous les jours. Il est intrinsèquement lié à la vie d'un musulman. Alors, la seule solution pour s'en débarrasser [...] [c'est que] ça soit fait dans la sphère privée. La laïcité, c'est la réponse. Moi, je n'en vois pas d'autres. [...] c'est le remède à toutes ces pressions, toutes ces contraintes qui existeraient* » (Leyla); « *[Ma finalité, c'était d'obtenir] une Charte de la laïcité, pour contrer un retour à la religion. La pire des religions que j'ai vécue.* » (Hafida)

Cela dit, leur 'rhétorique salvatrice' (6.3) qui vise les musulmanes 'voilées', ou leurs discours sécuritaires qui ciblent les islamistes (5.3; 6.2), semblent taire en quelque sorte leurs désirs de *se libérer* de l'effet de « déclencheur » qui est provoqué chez elles à la vue du foulard 'islamique'; autrement dit, elles semblent réagir au foulard comme si elles avaient été exposées à *stresseur émotif* ou soumises à « un acte d'agression » (Scott dans Bilge, 2010b, 18). En fait, ce dont les répondantes « *laïcistes* »¹³¹ témoignent lors des entretiens n'est pas qu'une simple aversion pour les PdeV, mais un rapport plus apparenté à un effet de stress post-traumatique (van der Kolk, 1994). Plus précisément, plusieurs associent symboliquement le *hijab* à des drames de leurs expériences vécues, suscitant des *flashbacks* bouleversants et envahissants, des souvenirs violents qui leur sont remémorés chaque fois qu'elles sont confrontées à la vue d'un foulard porté par une musulmane — qu'elles désignent plutôt comme une *islamiste* (5.3). À cet égard, Lila [Laïc] fait part de sa perspective sur le voile : « *Le voile*

¹³¹ Rappelons que l'idéal-type « *laïciste* » correspond à cinq de nos informatrices médiatisées (Lila, Radia, Leyla, Hafida & Nabila), et que leurs expériences personnelles ne sont pas généralisables aux autres participantes de notre recherche, et encore moins aux femmes de cultures musulmanes en générale, qu'elles aient appuyé des mesures comme le PL60 ou non.

pour moi et pour vous n'est pas pareil. Moi, chaque fois que je vois une femme voilée, c'est dix années de terrorisme qui me montent... Donc, pour moi, en tant que musulmane et de cultures musulmanes, on m'impose à voir ce qui a été une horreur pour moi en Algérie. C'est horrible! ». Leyla va dans le même sens, témoignant de son fort sentiment d'envahissement :

La religion est partout! Elle nous envahit de partout! Ce n'est pas possible! C'est terrible! Il ne faut pas que la religion fasse partie de nos vies de cette manière-là. C'est invivable. [...] À la base, c'est quelque chose qu[e] [mon entourage et moi,] on aimerait ne pas voir autour de nous. C'est une manifestation qui nous contrarie... [...] c'est agressant pour nous, à chaque fois... pour ce que ça représente. (Leyla, Laïciste)

Les féministes de cultures musulmanes « *laïcistes* » préfèrent éviter d'être confrontées à la vue d'un foulard, de manière à s'épargner l'émoi que la visibilité de ce signe religieux leur provoque chez elles. Ainsi, Radia [*Laïc*], à la vue d'une musulmane qui porte le foulard dans un rassemblement de femmes féministes, exprime aussi son inconfort : « *Je me suis sentie agressée. Sincèrement. [...] c'est une aberration.* ». À plusieurs reprises, ces femmes ont usé d'images très violentes pour qualifier le *hijab* ou encore le *niqab*. Par exemple, Hafida dit que le port du foulard, c'est « *porter des chaînes.* ». Leyla parle du « *voile taché de sang* », Lila compare le foulard à la croix gammée nazie et Radia assimile le *niqab* à « *un linceul, ce qui recouvre un cadavre* ». Pour certaines féministes ayant appuyé le PL60, les pratiques de voilement sont synonymes de l'effacement¹³² des femmes et de déshumanisation : « *Ce n'est pas une femme : c'est un voile.* » (Hafida, *Laïc*). « *Si [la femme] on la cache, ça veut dire qu'elle est absente, ça veut dire qu'elle n'existe plus, qu'elle n'a plus de personnalité.* » (Nabila, *Laïc*). Et Radia d'ajouter qu'une musulmane qui porte le foulard, c'est qu'« *elle a renoncé à sa vie* » et s'est « *amput[ée] de [s]on âme* ». L'expérience du foulard est

¹³² Ce qui ne manque pas de soulever un certain paradoxe, considérant que ces mêmes féministes déplorent la "grande visibilité" des musulmanes qui portent le foulard au Québec.

crystallisée dans les événements dramatiques de leur vécu, devenant ainsi à l'épreuve de la polysémie de l'usage des pratiques de voilement :

Parce qu'il y avait des femmes en Algérie qui se faisaient abattre, égorgées, parce qu'elles refusaient de le porter. C'est ça qui me dérange finalement. Parce qu'il y a beaucoup de femmes dans les pays musulmans qui se battent pour ne pas le porter [...] aux risques de mourir, de se faire abattre, carrément! (Leyla, laïciste anti-islamiste)

Mais ce qui me heurte, ce qui me déchire le coeur, c'est quand je pense aux filles qui ont été égorgées puis violées [...] parce qu'elles n'ont pas cédé aux menaces [de porter le voile]. Qu'il y ait des filles qui le revendiquent aujourd'hui, ça, je trouve ça malheureux et triste. C'est comme si on tuait une deuxième fois ces femmes-là. (Radia, laïciste)

Radia, en particulier, tient un discours qui laisse transparaître des aspirations inattendues : pour elle, l'instauration d'une laïcité républicaine au Québec, ce serait comme « *guérir l'Algérie* ». Elle perçoit la laïcité comme un moyen d'« *honorer nos morts* » et « *tourner la page* »; « *enlever son hijab, c'est effacer la décennie noire*¹³³ *d'Algérie*. ». Pour tout dire, sa position politique sur le PL60 et la laïcité en général apparaît intimement liée aux drames vécus en contexte pré-migratoire. Elle ajoute : « *Toutes les tragédies que j'ai vécues, j'aurais pu ne pas les vivre aussi tragiquement si mon pays était laïc.* ». Dans ce cas-ci, la laïcisation imaginée par Radia – qui, selon elle, reste à inventer en Algérie et reste à parachever au Québec, lui sert de stratégie de mise à distance avec ses expériences traumatiques vécues en Algérie.

Au terme de nos entretiens avec les répondantes médiatisées en faveur du PL60, il apparaît que c'est « l'islamisme » qui constitue la menace fondamentale pour ces féministes d'origine algérienne et tunisienne. Ayant quitté (pour la plupart entre 1988 et 1995) leurs pays d'origine alors qu'ils étaient secoués par de violents troubles politico-religieux et sociaux – dont elles tiennent responsables « les islamistes » –, ces femmes immigrantes cherchent à tout prix à endiguer l'influence des mouvances

133

La décennie noire représentante l'époque de la guerre civile en Algérie durant les années 1990.

islamistes dans leur pays d'établissement, pour prévenir la reproduction de ces violences sur d'autres femmes et jeunes filles au Québec.

Or, dans l'espace public, force est de constater que leurs opinions prennent beaucoup de place et qu'on n'en laisse que très peu pour le *vécu* des gens en tant que contexte d'émergence de leurs opinions. Ainsi, la lourdeur des expériences de ces répondantes est probablement un des moteurs qui les motivent à agir et à militer; mais cette souffrance est aussi transposée indirectement dans l'espace public québécois par une surexposition médiatique de leurs discours (*Geisser, 2008; Lauzon, 2011, 65; Frégosi, 2009, 59*). Qu'elles en aient conscience ou non, elles nourrissent les peurs et l'anxiété collective des Québécois de la majorité envers l'islam et les musulman.e.s à travers leur visibilité publique (*Geisser, 2007, 151 et 2008; Lauzon, 2011, 91*).

6^e PARTIE : ESPACES NATIONAUX & VOLONTÉ NATIONAL[ist]E

Nous verrons dans les prochaines sections comment certaines féministes de cultures musulmanes — « *Laïcistes anti-islamistes* »¹³⁴ & « *nationalistes laïques Républicaines* »¹³⁵, et à l'occasion les « *Pluralistes interculturalistes* »¹³⁶ — participent à la construction de représentations des minorités musulmanes, et particulièrement des femmes qui pratiquent un certain type de voilage comme des objets pour lesquelles elles peuvent prendre des décisions. Les participantes ayant appuyé le PL60 ont des représentations plus ou moins stéréotypées, concevant ouvertement ou non les musulmanes qui revêtent un foulard comme des victimes ayant besoin d'être sauvées

¹³⁴ Ensemble de répondantes, ayant appuyé le PL60, composé de Leyla, Lila, Hafida, Nabila & Radia.

¹³⁵ Il s'agit de l'ensemble de répondantes correspondant à Leila (ayant initialement appuyé le PL60), généralement Nora (l'ayant rejeté).

¹³⁶ Ensemble composé d'Aïcha & Elsy, toutes deux issues du Machrek, opposées au PL60.

(6.3), ou des *indésirables* de la nation, voire comme des figures *dangereuses* compromettant l'unité de la nation (2.3.1; 6.2.1) (Hage, 1998, 28).

Les « *Laïcistes* » et les « *Nationalistes républicaines* », ayant démontré leur valeur nationale (sections 1.2; 3^e; 5,4) et leur loyauté pour le groupe majoritaire (2.1; 3.3), extériorisent de plus en plus une expression d'appartenance *active* au Québec, s'attribuant une liberté grandissante d'incarner le rôle de *Patrouilleuses des frontières*¹³⁷ et *Gestionnaires de l'ordre national* (Hage, *op.cit.*; Thériault & Bilge, 2010; Bilge, 2010, 200). C'est ainsi que ces répondantes luttent, par convictions et au nom de la préservation de la 'nation québécoise' (3.2.1), contre l'islamisation qui s'incarne entre autres, selon elles, par la recrudescence de la visibilité des PdeV dans l'espace public (6.2.1). Cette hantise de l'islamisation nous amène à soulever une nouvelle figure-type qui se dessine parmi les féministes « *laïcistes* » : une sorte de « *résistantes rebelles anti-islamistes* ». Puisqu'elles se présentent généralement comme des survivantes des « islamistes » et, s'étant ainsi elles-mêmes émancipées de leur mainmise, les « *Laïcistes* » manifestent un engagement public qui s'inscrit souvent dans une attitude « guerrière », de « rébellion ».

6.1 La lutte « "anti-islamiste" » : les *résistantes laïcistes* et leur rébellion antivoile

À l'instar du sociologue Vincent Geisser, avec sa figure de la « martyre de l'islamisme » (2007, 151) et Franck Frégosi avec sa figure de musulman·e « laïciste radicale » (2009, 59), ainsi que de plusieurs autres auteur·e·s qui nous ont précédées (Burgat, 2007; Bendriss, 2009, 67; Lauzon, 2011; Bilge, 2006; Thériault et Bilge, 2010; Hadj-Moussa, 2004; Guénif, 2006), nous avons également remarqué une tendance récurrente parmi nos répondantes. Celles appartenant à l'idéal type des

¹³⁷ Expression utilisée par Thériault et Bilge (2010) désignant les individu·e·s qui sont « à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, dans le groupe majoritaire, mais néanmoins à sa marge » (Thériault et Bilge, 2010; 12).

« *laïcistes* » tendent à s'identifier et à projeter une image d'elles-mêmes en tant que rebelles « dissidentes » de l'islam (pour reprendre l'expression¹³⁸ de Geisser (2007, 147) et résistantes survivantes des islamistes.

Il ressort de nos entretiens avec les répondantes « *laïcistes* » que la manière dont elles s'auto-représentent est parfaitement en phase avec la manière dont plusieurs militantes féministes de cultures musulmanes qui se disent en lutte contre l'islamisme sont perçues par une part du public du Nord global et de ses médias: à savoir comme des exemples de courages et d'héroïsme (Lauzon, 2011, 65; Geisser, 2007, 153). En effet, elles sont applaudies dans les médias et dans l'espace public pour oser critiquer l'islam[isme] dont elles ont été personnellement victimes et pour avoir risqué leur vie en défendant leurs convictions féministes et les « valeurs occidentales » (1.2) (Geisser, *op.cit.*). On perçoit un peu leur sentiment d'incarner cette résistance et cette rébellion dans les courts extraits suivants : « *Je n'ai pas cédé à la déferlante islamiste. [...] Je préfère mourir.* » (Radia, *Laïc*); « *Même si je devais mourir sous les balles de ces assassins, je voudrais que ce soit moi qui meurs. Et pas "une autre" qui ne me représente pas. Donc, je ne porterai jamais le foulard. Jamais.* » (Lila, *Laïc*). Les « *Laïcistes* » rencontrées se présentent comme des résistantes de longue date à l'« envahissement » de pratiques religio-culturelles qu'elles jugent, par principe, illégitimes — le *hijab* en faisant partie. Nabila, en particulier, s'identifie et s'inspire d'une figure féminine historique ayant résisté à l'« islamisation » du Maghreb, la reine guerrière berbère Kahena, pour justifier ses implications publiques et son militantisme médiatique au Québec et en Europe:

¹³⁸ Règle générale, tel que l'avance Geisser: « *la formule de 'dissidents' s'applique à des individus ou des groupes qui ont choisi de se mettre en marge du 'système' pour le contester ou carrément le changer en profondeur* » (2007, 147).

[...] *c'était une femme qui a chassé les musulmans et qui a tué des musulmans quand ils sont arrivés pour coloniser la Tunisie. C'est pour ça que moi, maintenant, je veux carrément m'appeler la Kahena du XXI^e siècle, parce que je suis une Kahena. [...]* [E]lle est morte au front. [...] *Elle a milité jusqu'au bout et je suis pareille. Je vais militer contre [l'intégrisme musulman] jusqu'au bout, et je serai toujours contre [le voile].* (Nabila, *Laïciste*)

Pour elle, lutter contre le port du *hijab* au Québec, cela s'apparente même au combat contre l'expansion islamique qui eut lieu en Afrique du Nord au VII^e siècle.

En outre, les « *Laïcistes* » retirent une dose de fierté considérable à l'idée de contribuer à *rassurer* les Franco-Québécois·e·s sur la légitimité de leurs tentatives d'appliquer des mesures d'exclusion ciblant les personnes à l'appartenance musulmane visible (comme le PL60 en rapport aux SRV). À cet effet, Nabila dit que ses interventions publiques « *soulagent* » les Québécois·es de la majorité, puisqu'elle leur démontre qu'il est possible d'« *être une femme de cultures arabo-musulmanes libre* ». Ce faisant, elle renforce l'idée selon laquelle les *autres* femmes musulmanes ont *besoin* d'être sauvées, contribuant ainsi à justifier des mesures comme le PL60 (6.3). À cela, nous pouvons ajouter ce passage tiré de l'entretien accordé par Leyla, qui témoigne de la forte impression que ses interventions médiatiques (depuis les débats des années 1990 jusqu'à aujourd'hui) produisent sur les Québécois·es issu·e·s du groupe dominant :

[Des Québécois·e·s] me disaient : "Vous êtes courageuse! Vous dites tout haut, ce que plein de gens pensent tout bas!" [...] [*Les médias disaient :* "Elle a de la gueule." [...] *Et c'est ça, les médias, ils font des scoops avec ça. [petit rire] [...]* [*J]e recevais du courrier [en appui]! Ils me faisaient parvenir du courrier des Québécois de partout : Sept-Îles, Gaspésie, Québec...! [...]* [ton satisfait] *Ah les Québécois... Un appui inconditionnel.* (Leyla, *Laïciste*)

Ces femmes de cultures musulmanes « *laïcistes* » confortent les majoritaires dans leurs positions et, circulairement, ceulles-ci valorisent énormément leurs prises de parole. À ce sujet, nos informatrices « *pluraliste radicales* » et « *pluralistes* » n'ont pas de doutes que les militantes de cultures musulmanes « 'anti-Charte » n'ont pas été traitées de la

même façon que les militantes « pro-Charte » dans les débats médiatiques. Nous pouvons entendre Aïcha à ce propos :

La manière dont on est traité dans les médias n'est pas pareille! Ces femmes-là sont vénérées! Tu sais, elles disent qu'elles ont été victimes d'intimidation, et de ci, et de ça! [...] Je les crois. Puis, elles peuvent avoir ressenti de l'intimidation et une panoplie d'émotions négatives durant les débats sur la Charte. Mais le traitement que j'ai eu droit, moi et d'autres femmes musulmanes durant ce débat-là, à mon avis, ça n'a rien à voir avec le traitement qu'elles ont reçu. [...] Ces femmes n'ont jamais conscience de c'est quoi vivre cette xénophobie-là, parce que je ne pense pas, premièrement, qu'elles le vivent...jusqu'à un certain point. (Aïcha, Pluraliste interculturel)

Les interventions publiques et médiatiques des femmes immigrantes de cultures musulmanes en faveur du PL60 tendent à être reçues très positivement dans l'espace public et, en revanche, le soutien dont lui fait preuve en retour « Monsieur-Madame-Tout-le-monde » valide leur sentiment de mérite et d'aptitude à gérer les *indésirables* de la nation (Hage, 1998).

Survivantes d'un douloureux passé lié à leurs expériences antérieures dans un pays à majorité arabo-musulmane, plusieurs féministes « *laïcistes* » font reposer la légitimité de leur prise de position politique concernant la laïcité sur leur position épistémique, c'est-à-dire en tant que femme d'origine maghrébine et de cultures musulmanes, telle une « *insider/native informant*¹³⁹ » auprès des médias et des institutions étatiques. Leyla y fait allusion dans l'extrait suivant : « [C] » *est important [de prendre part aux débats publics] parce que ça vient d'une personne qui est de cette culture-là, et qui, en fait, remet en question toutes ces pratiques [...] on choisit de [se] battre et de confronter ce qu'on essayait de nous imposer.* ». Leyla, comme la plupart des

¹³⁹ Dans une perspective anthropologique, l'informatrice « native » ou « de l'intérieur » agit généralement à titre de médiatrice interculturelle auprès des chercheur·e·s « extérieur·e·s » (Bilge, 2010b, 25).

« *Laïcistes* », se perçoit comme une 'dissidente' de l'islam, insoumise aux intégristes islamistes.

Il ne s'agit pas ici de discréditer leur vécu – il est tout à fait légitime que ces femmes s'expriment sur les violences qu'elles ont pu vivre et qu'elles dénoncent publiquement la manière dont certains discours idéologiques et politiques, assortis de pratiques de domination, peuvent avoir des impacts terribles sur leur vie (*Bendriss, 2009, 66*). Là n'est pas notre propos. Il s'agit plutôt de prendre en considération le *contexte d'énonciation* et les répercussions de la réception de leurs témoignages dans la sphère publique (*Alcoff, 1995, 105; Hajjat & Mohammed, 2013, 126-127*).

6.1.1 *La gestion du rapport aux médias*

Soulignons que les contestations et les remises en question d'aspects de l'islam – faits « *de l'intérieur* » par des musulman·e·s – ne sont pas des phénomènes exceptionnels (*Geisser, 2007, 143*). Au contraire, ces critiques sont généralement sous-entendues par un désir d'améliorer le système de normes et de pratiques religieuses dans lequel ces réformistes musulman·e·s s'insèrent (*Abu-Lughod, 2006, 1627; 2002, 786*). D'ailleurs, certaines féministes musulmanes, telles que Farida [*PhurRad*], s'impliquent au sein de groupes de dialogues inter-religieux et participent parfois à des tables-rondes portant sur l'islam. Certaines de nos interlocutrices, comme Elsy, témoignent des causes féministes qui leur tiennent à cœur et qu'elles portent « *de l'intérieur* » de leur communauté.

Je vais être dans des rassemblements musulmans et je vais être celle qui va parler d'abus sexuels au sein de la communauté. Les gens vont me regarder : "On ne parle pas de ça, c'est tabou." [...] Ça ne veut pas dire que je dois faire le rejet de ma religion, le rejet de mon port du voile. Ça, c'est ma façon à moi de vivre ma féminité, mon féminisme. (Elsy, Pluraliste interculturelle)

En fait, c'est aussi cette conscience des résistances intracommunautaires qui fait en sorte que des militantes féministes, telles que les « *Pluralistes* », jugent que des

mesures étatiques (comme le PL60) ne sont pas adéquates pour répondre aux enjeux. Cependant, à la différence des « *Laïcistes* » pour qui les dénonciations publiques représentent une stratégie pour inciter aux changements à l'intérieur des communautés arabo-musulmanes, ce rapport aux dénonciations est beaucoup plus ambigu parmi les « *Pluralistes* ». Certaines féministes médiatisées, comme Aïcha par exemple, estiment qu'il vaut mieux pour elles de se censurer dans l'espace public à ce propos; et particulièrement dans les forums médiatiques. Cette féministe « *pluraliste interculturel* » craint de nourrir davantage l'islamophobie, déjà très présente dans l'espace médiatique et public au Québec, si elle critique publiquement sa religion; elle évite donc de laisser paraître dans l'espace public « *mainstream* » ces luttes internes, dans une perspective de solidarité anti-raciste.

C'est toujours le dilemme entre "Faut dénoncer ça!", mais je ne peux pas dénoncer ça, là, publiquement! Parce que ça alimente les stéréotypes. Je ne peux pas! En tant que militante, c'est dur. [...] Oui, tout le monde sait qu'il y a du sexisme, mais on ne peut pas "sortir ça de la famille", disons. On se protège entre nous. Donc, on n'en parle pas trop. [...] Je t'en parle à toi aujourd'hui, mais je ne dirai pas ça aux médias; pas parce que je suis menteuse ou hypocrite, mais parce que, justement, tout est tellement caricatural autour de l'islam. Moi, je ne suis pas pour donner des munitions à ces gens-là! Je ne peux pas faire ça! Je serais en train de juste empirer le problème de l'islamophobie, du racisme. (Aïcha, Pluraliste interculturel)

De même pour Elsy : « *Des fois, c'est des choses que je n'ose pas dire, parce que je sais que ça va être mal compris [...] avec le groupe majoritaire. Parce que je le sais que le monde juge, puis ce n'est pas ça que je veux. Si non, dans ma communauté, je ne me gêne pas pantoute! Regarde-moi!* ». Ces deux répondantes préfèrent se taire dans l'espace public par crainte que leurs contestations féministes attisent la haine envers leur communauté ethnoreligieuse. D'autant plus que, depuis plusieurs années, on remarque que des « *dissidentes anti-islamistes* » à qui on octroie une visibilité considérable dans l'espace public semblent moins préoccupées à réformer leur religion

de l'intérieur, c'est-à-dire en dialogue avec leurs coreligionnaires, qu'à « pointer du doigt les “dérives” des musulmans d'Occident » (Geisser, *op.cit.*).

Dans tous les cas, les répondantes « *laïcistes* » se présentent foncièrement comme des rebelles qui défient les conventions sociales et les tabous de leur communauté d'origine.

[E]n général, dans [les] communauté[s] musulmane [et] maghrébine, le linge sale, ça se lave “en famille”. [...] Moi, je le lave où je veux! Je ne me mets pas de limite par rapport à offusquer... Bon, moi, c'est ce que je pense. Il n'y a personne qui peut m'empêcher d'émettre mon opinion. [...] Ça serait gravissime de me renier. Ne pas dire ce que je pense parce que ça pourrait poser problème [à certaines personnes], ce serait m'empêcher d'être ce que je suis. [...] À partir du moment où je dis quelque chose dans un contexte donné, c'est dit. C'est réglé pour moi. Je l'ai dit. C'est terminé. [...] C'est sûr que mes propos peuvent être repris. Mais ça ne m'appartient pas. (Leyla, laïciste)

Insistons sur le fait que ces dernières peuvent dénoncer, à juste titre, les oppressions et les injustices ayant lieu dans leurs pays d'origine, ou encore la répression exercée par certains régimes (les pays du Golfe persique, l'Iran, le Soudan...). Cependant, d'un point de vue sociologique, le contexte sociopolitique et historique dans lequel ces figures 'rebelles' de cultures musulmanes, s'insèrent pour prendre la parole n'est pas à négliger. Geisser (2007, 155) soulève pertinemment la question quant à savoir à qui s'adressent réellement ces 'dissidentes' de l'islam : à leur communauté de foi ou à la société (au sens plus large)? Bochra exprime des questionnements similaires :

Pour moi, l'erreur majeure d'une “Djemila Benhabib”, ce n'est pas de parler de ces problèmes. Elle a le droit de parler de ces problèmes! Elle fait ce qu'elle veut. Mais à qui elle parle de ces problèmes? Et au détriment de qui elle tente de lutter? Si elle va parler aux non-musulmans, pour dire : “[Chez] les Musulmans : il se passe ça.” Bin, il y a une problématique. C'est-à-dire que ta perspective c'est de changer les choses pour les améliorer, ou c'est juste de les “blaster” [les dénigrer] pour te construire une expertise? (Bochra, Pluraliste radicale)

En réalité, en contexte du Nord global, ces résistantes « *laïcistes* » agissent moins comme des « dissidentes » que comme des productrices de 'cautions morales' pour la

majorité dominante (Geisser, 2007, 148), cette dernière étant toujours soucieuse de ne pas être accusée de racisme ou d'intolérance à l'endroit des minorités ethnoculturelles avec lesquelles elle doit cohabiter. Le racisme anti-musulman·e est en croissance dans la plupart des pays du Nord global et ces discours issus *de l'intérieur* servent d'opinions 'éclairées' pour le groupe dominant dans les débats publics (*ibid*).

Tel qu'exposées dans notre problématisation, les conditions de diffusion de leur prise de parole sont souvent réduites aux intérêts du groupe majoritaire dans les débats médiatiques sur les PdeV, l'islam, l'égalité homme-femme et la laïcité. Peu importe si elles souhaiteraient plutôt dénoncer les discriminations en emploi ou le racisme ambiant à l'égard des musulman·e-s, l'espace médiatique ne veut qu'entendre leurs dénonciations du terrorisme et d'un certain islam politique — *lorsque* les médias leur offrent une tribune où s'exprimer. Hafida et Nabila en témoignent :

Moi, je ne dis pas que je suis venue ici à cause des islamistes et des terroristes. Je suis là à cause de l'islam et du conservatisme. Je suis très claire là-dessus : je ne peux pas vivre dans un pays musulman. [...] Et ça, ça n'a jamais pris. Je l'ai dit 3-4-5 fois dans les médias, mais jamais... Ce n'est pas "winner" si ce n'est pas les terroristes, les kamikazes... (Hafida, Laïciste)

J'ai fait énormément d'entrevues, mais ils coupent. Ils font un montage à chaque fois et ils coupent et gardent ce qu'ils veulent garder. Ils gardent juste la partie où j'insulte [petits rires] les musulmans, mais ils ne gardent pas là où je dis : "Hey, les musulmans et les Arabes sont discriminés! Il n'y a pas de job pour les musulmans!". Ils ne gardent pas ça. (Nabila, Laïciste)

Ainsi, si certains médias de masse continuent de mettre de l'avant certaines féministes de cultures musulmanes de type « *laïciste* », c'est que ces dernières confortent certains discours xénophobes anti-musulmans et anti-arabes déjà présents dans l'espace public. L'interpellation médiatique des femmes de cultures musulmanes est presque systématiquement restreinte aux mêmes questions : les pratiques de voilement des musulmanes dans l'espace public et la présomption systématique d'inégalité en islam. Par conséquent, cette 'similarisation' manifestée par ces femmes leur donnent accès à

des tribunes que les femmes musulmanes qui revêtent le foulard ne se voient accordées que très rarement (*Burgat, 2007, 218*), à moins d'être exotifiées (*Potvin, 2008, 39*) ou « jetées dans la fosse aux lions », comme l'ont rapporté certaines répondantes portant le *hijab*. En revanche, les répondantes « pluralistes » sont très critiques de l'apport de ces militantes de cultures musulmanes ayant défendu le PL60 dans les débats médiatiques. Farida exprime les dynamiques qu'elle perçoit entre les médias et les femmes de cultures musulmanes :

Moi, je pense que ce qui intéresse les médias, c'est d'avoir quelqu'un qui tient le même discours qu'eux. [...] Si vous êtes dans un discours qui conforte et qui reconforte, oui, on va vous inviter. [...] [Si] je venais parler de l'islam, enfin pas des islamistes, mais d'autre chose qui soit en faveur de l'islam, je ne pense pas que j'aurais ni la scène, ni le micro, ni l'auditoire! [...] Il y a comme une espèce de mandat [rires] qui est donné à la personne musulmane. Si le mandat correspond bien sûr aux objectifs du mandataire, il n'y a pas de problème! Si cela ne correspond pas, eh bien non. Ça devient vraiment un grand obstacle. On n'offre pas la parole... (Farida, Pluraliste radicale)

De surcroît, le politologue François Burgat rapporte que, souvent, les femmes de cultures musulmanes qui soutiennent des positions très critiques de l'islam[isme] et des communautés musulmanes dans les débats publics incarnent les interlocutrices « natives » préférées des médias du Nord-global, voire parfois les seules sources d'information mobilisée par les médias au sujet des groupes islamistes ou des enjeux féministes dans l'islam, et ce, nonobstant le fait qu'elles ne représentent qu'une fraction des féministes de cultures musulmanes (*Burgat, 2007, 218*). D'ailleurs, Bochra estime que l'espace civique national n'est tout simplement pas l'endroit adéquat pour aborder des enjeux internes à certaines minorités. En fait, ce sont plutôt des principes d'autogestion¹⁴⁰ et de non-ingérence qui apparaissent au cœur de l'argumentaire de cette répondante, au diapason des autres féministes ayant rejeté le PL60.

¹⁴⁰ Par exemple, prenons les propos de Bochra, qui reflète la position de la plupart des répondantes opposées au PL60, selon laquelle la société devrait impliquer davantage les communautés (en

[J]e pense que dans une société, il y a des choses qui peuvent se faire en public, il y en a d'autres : non. Je pense qu'elles peuvent tout simplement se régler à l'intérieur de la dynamique que ça concerne¹⁴¹. [...] Mais donc, sur la place publique, je ne vois pas pourquoi je parlerais des problématiques des musulmans. [...] [J]e crois que le changement des communautés musulmanes vis-à-vis de certaines considérations — par exemple, pour les femmes, etc. — ne peut venir que de l'intérieur. (Bohra, Pluraliste radicale)

À cet égard, Bohra exprime une vive critique envers les interventions de certaines militantes de cultures musulmanes ayant défendu le PL60 sur la place publique.

Je ne crois pas que [le changement] puisse venir d'une pression médiatique, ou d'un déballage médiatique... Ou de quelqu'un comme Djemila Benhabib ou une autre qui va dire : "Oui, mais moi, j'ai vécu ça de l'intérieur..." — Okay, mais quand tu as vécu ça de l'intérieur : qu'est-ce que tu as fait pour "l'intérieur"?! Il y a des façons de régler des problématiques, puis c'est une forme de résistances. Il y a tellement de femmes musulmanes qui résistent de l'intérieur, dans les lieux de prière... Il y a déjà plein de trucs qui sont juste déjà en résistances à l'intérieur. Fait que pour moi, je trouve que c'est inadmissible de faire, communément, "laver le linge sale en public". De faire ça, c'est une façon de ne jamais retourner sur les lieux de la problématique. Moi, c'est une des choses sur lesquelles je les ai trouvées absolument irresponsables, ces femmes-là! (Bohra)

Ainsi, pour Bohra, avoir recours à des dénonciations *publiques* dans l'espoir que les choses changent revient en réalité à se déresponsabiliser, tout en offrant aux non-musulman-e-s une occasion de s'immiscer auprès de communautés déjà en position de subordination par rapport à la majorité blanche. Pour cette militante de cultures musulmanes, il s'agit d'une façon d'esquiver les rapports sociaux qui sous-tendent ces

partenariat) dans la construction et la gestion des ressources communautaires adaptées aux réalités spécifiques des femmes immigrantes ou racisées: « Je crois que c'est encore une question de pluralité. Il y a des choses parfois qu'on comprend, et puis, d'autres qu'on comprend moins. Et je pense que certaines réalités qui appartiennent aux femmes musulmanes, comme celles qui appartiennent aux femmes en générale, peuvent parfois être desservies par les communautés elles-mêmes. ».

¹⁴¹ Bohra précise que ça dépend aussi du contexte: « Je n'applique pas ça à tout, évidemment. T'sais, par exemple, je pense, sur la question de la violence conjugale par exemple. Parce que c'est nécessairement qu'il y ait des institutions qui soient externes; mais je crois qu'il est nécessaire qu'il y ait des institutions un peu entre les deux, qui peuvent autant comprendre les clientèles, leurs problématiques, leurs backgrounds, d'où elles viennent, etc. sans poser de regards ou de jugement sur ces femmes. ».

problématiques, plutôt que de s'y attaquer dans une perspective de transformation des relations de pouvoir parmi les personnes concernées directement.

6.2 L'idée d'« être chez soi »

Comme nous avons pu le relever dans la section 5.3.2 en lien avec l'effet « déclencheur » qu'elles peuvent ressentir vis-à-vis la présence de PdeV dans l'espace public, plusieurs répondantes « laïcistes » tiennent des propos explicites sur leur sentiment d'« être envahies » par la présence de l'altérité musulmane au Québec, qu'elles qualifient souvent d'« islamiste » ou « intégriste » et qu'elles ne reconnaissent pas comme légitime (5.3; 6.2.1). Hafida témoigne qu'elle s'était mis, un jour, à compter les femmes qui portent le foulard qu'elle croisait sur son chemin à Montréal :

Ç'a empiré... [...] de voir plus [de femmes voilées]... de prendre l'auto et de dire : "Oh, aujourd'hui, il y en a cinq que j'ai vues dans la rue". Puis la semaine d'après : "Comment ça se fait que j'en ai vu dix?" Puis je me suis dit : "Faut vraiment que je milite." Puis la dernière fois [que] je suis allée au métro Pie-IX, et puis j'ai commencé à compter, il y en avait une tous les 10 personnes. Heille! Je suis rentrée chez mes copines, je leur ai dit : "C'est grave, l'affaire-là! Plus grave que ce qu'on pense..." (Hafida, Laïciste)

Certes, des expressions quantitatives telles que « trop de foulard », « il y en a partout » peuvent découler de croyances racistes, mais elles dénotent essentiellement une manière de concevoir la gestion du territoire, au sein de rapports de pouvoir inégaux [« *empowered spatiality* »] (Hage, 1998, 38 et 89). Dans l'optique des analyses hagiennes, ces subjectivités 'gestionnaires' s'inscrivent dans la croyance assumée de l'existence d'une territorialité spécifique où le « trop partout » est arrivé à un point intolérable (*id.*, 37). L'*objet indésirable* (les femmes 'voilées' objectifiées) se doit d'être appréhendé dans son rapport avec un territoire (pré)défini dans lequel il est marqué en tant qu'indésirable (*ibid.*). En ce sens, certaines choses et personnes sont indésirables dans certains lieux, et désirables (ou indifférent) à d'autres endroits (*paraphrase*

[traduite] de Hage, *op.cit.*). Il y a toujours un point de référence auquel on se rapporte pour situer une classification (*ibid.*). Comme le dit Hage :

In the desire to send the other 'home', subjects express implicitly their *own* desire to *be* at home. In every 'go home', there is a 'I want to and am entitled to feel at home in my nation' (*op.cit.*, 40).

Il ne s'agit plus ici de se réclamer d'*appartenir à la nation*, mais de faire savoir que *la nation leur appartient* (*id.*, 45). Le *fantasme de la nation blanche* agit comme valeur de référence, mais aussi comme objectif éventuel à atteindre (*id.*, 41). De plus en plus explicitement, on décèle dans leur discours un mode d'expression d'attachement national dans une posture *active* tel qu'en parle Hage [« *governmental belonging* »] (*id.*, 46). Croyant avoir *acquis leur droit sur la nation* (de par leur similarisation aux majoritaires et la loyauté de leur appartenance au Québec dans le temps), les féministes appuyant le PL60 s'autorisent les pouvoirs de juger de *qui* peut bénéficier des ressources de *leur* nation et *qui* ne peut y accéder (2.3.1), selon leurs critères et leur niveau de tolérance (6.3). Ainsi, l'espace approprié est toujours défini en termes nationaux (« *C'est chez moi ici.* ») (*id.*, 38), c'est-à-dire un espace *désiré* qui serait « vraiment laïc », « sans voile », « sans accommodent religieux » selon les aspirations de plusieurs de nos informatrices (*Laïc et Répub.*).

Ce rapport 'gestionnaire' se distingue des féministes au mode d'appartenance nationale *passif*, comme dans le cas des « *Pluraliste radicales* », puisque celles-ci ne cherchent pas à *dominer sur* d'autres immigrant·e·s ou résident·e·s du Québec. En effet, ce qui ressort est que ces répondantes ne renvoient pas aux mêmes types de rapports au territoire national et à ses frontières, témoignant d'une appartenance plutôt 'cosmopolite'.

D'abord, par exemple Samira [*PlurRad*], plutôt que de chercher la similarisation avec les majoritaires (2^e partie) et atténuer ses distinctions religieuses et culturelles,

s'accommode très bien de la « transfrontalisation » de ses pratiques (*Kerrou dans Simon, 2008, 193*), tout en se montrant très ancrée¹⁴² au Québec. Ainsi, Samira est fière de reproduire le « *climat culturel marocain* » dans sa résidence: par le décor, l'ameublement, la nourriture, son habillement, l'exposition de ses savoir-faires, etc. C'est une façon pour elle de préserver un *environnement familial* dans lequel elle se sent bien et du coup, de faire connaître, lorsqu'elle reçoit des invité·e·s, sa culture d'origine. Contrairement aux « *Laïcistes* » qui perçoivent la préservation des spécificités culturelles comme l'édification de barrières avec autrui, Samira y voit plus positivement une opportunité d'échanges interculturels et d'ouverture aux différences. Elle considère qu'elle « *pourrai[t] vivre n'importe où et [s]'adapter* ». Nous remarquons, en outre, que Samira considère toujours le Maroc comme étant chez elle, à la différence de beaucoup de répondantes qui ne se sentent plus vraiment « chez elles » dans leur pays d'origine après plusieurs années à ne plus y résider. Cela dit, dans un contexte québécois sociopolitique souvent hostile envers les femmes musulmanes qui revêtent le foulard, notre interlocutrice semble se représenter son pays d'origine surtout comme un refuge contre le racisme qu'elle endure depuis son émigration :

Quand je suis déprimée, je suis nostalgique, [et] je me dis : pourquoi j'ai quitté mon "chez moi"? C'est certain. Et quand on voit toute la montée de la xénophobie et tout ça, [en levant les bras par consternation] on se dit qu'on aurait pu rester chez nous! On n'aurait pas à subir ça. (Samira, Pluraliste radicale)

Pour sa part, Farida, par exemple, plutôt que d'attester de son attachement national, relativise sa présence au Québec en spécifiant l'arbitraire de son lieu de naissance : « *[M]oi, je me dis que je suis née en Algérie de manière accidentelle. [rires] J'aurais pu naître ailleurs!* ». Attribuée au hasard, la nationalité est déliée de la notion de mérite.

¹⁴² Pour ne donner que quelques exemples, Samira est très impliquée socialement et dans différentes communautés, elle suit beaucoup l'actualité (locale & nationale), elle a développé un réseau de contact considérable (devenant une personne-ressource pour beaucoup de gens), se garde informée des lois, du système québécois, etc.

Notre interlocutrice indique de surcroît : « [J]e n'aime pas cette expression "immigrant" [...] [et] je ne veux pas parler [des] "de souche", [mais plutôt] les Québécois qui sont déjà sur place et les Québécois qui viennent de s'installer ». Cette remarque, qui apparaît banale, reflète pourtant très bien le rapport 'horizontal », non-hiérarchique, que Farida entretient avec autrui. Elle se désole d'ailleurs que les débats publics des dernières années (sur le PL60 et la CBT¹⁴³ par exemple) n'ont qu'exacerbé les tensions intergroupes. Elle appelle à l'ouverture aux dialogues et la participation de chacun·e sur une base citoyenne égalitaire :

[O]n était en train de rater une opportunité de pouvoir s'asseoir ensemble [...] pour pouvoir, justement, redéfinir un nouveau projet de société. Et un projet de société qui se fasse ensemble, pas les uns par rapport à d'autres. [...] Donc ce serait intéressant de pouvoir discuter ensemble — pas en aparté, puis imposer à d'autres. (Farida, Pluraliste radicale)

Sa conception de la nation québécoise n'attribue pas une légitimité plus importante ou un statut supérieur aux Québécois·es d'ethnicité canadienne-française (qui cherchent à imposer leur culture en référence normative de la nation blanche). Farida refuse que, sous prétexte de leur « pré-existence territoriale » imaginée (*id*, 32) et de leur majorité démographique sur le territoire québécois, les majoritaires l'assignent à une position subalterne du fait qu'elle pratique une religion minoritaire et qu'elle soit issue de l'immigration postcoloniale :

[Q]uand il y a eu la CBT, [...] il y avait quelqu'un qui m'avait dit à l'époque : "Retourne chez toi, tu n'as pas le droit de parler". — Je suis désolée; je suis chez moi et j'ai le droit de parler. [...] Moi aussi, je peux apporter; ce n'est pas juste eux [le pays d'accueil] qui me donnent! Moi aussi, j'ai une expérience de vie. Je ne suis pas quelqu'un qui est "neutre" [dans le sens d'une page blanche] qui sort de nulle part,

¹⁴³ Il est à noter d'ailleurs que Charles Taylor, co-président en charge de la CBT en 2006-2008, n'endosse plus aujourd'hui, en 2017, les recommandations qui furent présentées à l'époque et déplore la stigmatisation à l'encontre des musulman·es qui suivit ces débats. Voir le texte d'opinion « *Le temps de la réconciliation* » écrit par Taylor dans la section Débats de LaPresse+ le 14 février 2017, [en ligne] <http://plus.lapresse.ca/screens/36c5c72e-28b9-49df-ba29-514fc56d647a%7CpUtyV30bPPsb.html>

d'une bouteille comme un génie! [...] [Parce qu'immigrante,] je suis frappée d'un discrédit dès le départ. (Farida, Pluraliste radicale)

Cette ancienne avocate connaît ses droits, la place qui lui revient et, dans ce cas-ci, c'est justement sur le statut de citoyenneté¹⁴⁴ qu'elle soutient sa résistance à l'encontre de ceulles qui aspirent à l'inférioriser: « ...qu'[ils] le veuille[nt] ou non, une fois qu'on a la citoyenneté, on est tous égaux au niveau juridique, au niveau de la loi. On est tous égaux. » (Farida, *PlurRad*). Au demeurant, l'égalité de droit et la citoyenneté dite « universelle » ne règlent pas les inégalités sociales qui découlent du système économique (Young, 1989; Nakano Glenn, 2002). En dépit du fait que le marché du travail, structuré au profit du groupe majoritaire dominant, parvienne « matériellement » à subordonner Farida — en lui privant, entre autres, des moyens de poursuivre sa carrière professionnelle d'avocate —, celle-ci demeure convaincue de sa valeur sociale, de ses compétences et ses aptitudes en tant que personne qui mérite le respect et la reconnaissance au sein de la société. La réaction nationaliste des dominant·e·s à ce type de résistances peut se résumer par ces propos d'Ibnouzahir :

[Les Majoritaires dominant·e·s] sont alors outré.e.s lorsqu'ils ou elles constatent que ces immigrant.e.s tiennent un discours sur la citoyenneté, réclament des droits (les mêmes que les autres citoyen.ne.s), s'engagent en politique... bref, se mêlent des affaires du « Nous »! C'est ce qui explique cette idée de l'"immigrant.e » éternellement invité.e (et ce, même si la personne en question est née au Québec) (Ibnouzahir, 2015, 227).

Incidemment, on retrouve la rhétorique de l'« immigrant·e éternellement invité·e » parmi nos répondantes ayant appuyé le PL60. Lila reprend cette même analogie, mentionnant que les personnes non natives au Québec ont un statut de personnes *en visite* quelque part *hors de chez elles*.

¹⁴⁴ Pour lire une analyse critique de l'idée de 'citoyenneté universelle', Voir entre autres Young (1989) et Nakano Glenn (2002).

Par exemple, vous êtes là, chez moi [faisant référence à l'intervieweuse sur place], vous êtes la bienvenue... Mais si vous dites "Moi, je veux m'asseoir sur votre fauteuil avec mes chaussures" Je vous dirai : "Non, ici, on ne fait pas ça." Il y a des règles de vie communes que nous devons respecter pour qu'on puisse continuer le chemin ensemble. [...] [A]lors, je vous demande de changer vos habitudes. [...] Même si ça ne m'affecte pas, c'est le principe. Je n'ai pas été malhonnête. Je vous ai dit : "Chez moi, voilà comment on vit." et si vous ne les changez pas, c'est vous qui êtes racistes, xénophobes, c'est vous qui êtes malhonnêtes. (Lila, Laïciste)

Notre interlocutrice renvoie ainsi, à plusieurs reprises, à des parallèles entre l'espace privé — où le/la propriétaire du lieu est en droit d'établir ses propres règles — et l'espace public — où tou-te-s les citoyen-ne-s seraient tenu-e-s de se soumettre aux seul-e-s « *sujets* souverains » du territoire national (Bilge, 2013, 166), la « neutralité » étant assimilée à la *blanchité*. Armony explique les dynamiques de pouvoir sous-jacentes à ce type de raisonnement :

Le ressortissant local se fait une image de l'immigrant qui, souvent de manière implicite, entraîne une stricte distribution de rôles, de droits et de devoirs. L'immigrant *devrait* faire ceci, et *ne devrait pas* faire cela. Comme le propriétaire de la maison, il veut que les règles de l'endroit soient respectées et que l'invité ait la courtoisie de s'adapter au nouvel environnement (Armony, 2012, 9).

Au regard des répondantes ayant appuyé le PL60, une hiérarchie s'opère donc entre les personnes non natives en fonction de leur conformité culturelle aux majoritaires native-ifs. En ce sens, les minorités ethniques devraient s'accommoder de l'hégémonie culturelle des Franco-Québécois-es formant le groupe majoritaire, et la reconnaître comme siégeant au sommet d'une hiérarchie « allant de soi », et ce, pour « le bien » de l'harmonie sociale collective.

6.2.1 Le rapport à la présence des PdeV au Québec

À la lumière de la structure affective des imaginaires nationaux détaillée dans le *Tableau 2.1* (page 46), nous pouvons analyser chez nos informatrices de cultures musulmanes leur rapport à certaines PdeV qui se présentent comme des pratiques

indésirables (menaçantes, inconnues) pour elles ou une présence visible qu'elles préféreraient garder à l'écart, c'est-à-dire à laquelle elles ne s'identifient pas. Nous aborderons donc dans la présente section le sens, selon les schèmes nationaux décrits par Hage, que confèrent pour les répondantes de notre recherche l'augmentation de la visibilité des PdeV dans les communautés musulmanes au Québec, puisque ce thème semble apparaître au cœur de leur structure affective en rapport à la nation fantasmée.

Il ressort des témoignages personnels des répondantes « laïcistes » qu'elles contestent le foulard de style *hijab*¹⁴⁵, qu'elles estiment illégitime et d'autant plus *intolérable* en sol québécois (« ça s'est répandu jusqu'ici! ») par son essence foncièrement « étrangère » (exogène) à leur propre culture musulmane issue des traditions islamiques du Maghreb. D'emblée, nos interlocutrices ayant appuyé le PL60 font toutes remarquer le caractère « non familier » de cette pratique « importée » du Moyen-Orient qu'elles associent à des régimes de terreur (passés et actuels) et à des violences lors de la *décennie noire* (5.3.2). En raison de leurs trajectoires sociales particulières, ces féministes ont rejeté le foulard dit islamique dès le début de sa popularisation dans les pays d'Afrique du Nord. Plusieurs chercheur·e·s retracent effectivement la montée de la popularité du port du *hijab* au Maghreb au cours des années 1970 et 1980 (*Benkheira, 1996, 15; Tahon, 1999, 96; Boutin, 2011, 41*). En somme, cette PdeV particulière fait figure d'une altérité non désirée et inconvenante pour ces participantes, minant leur sentiment de familiarité avec l'islam de leurs origines, à l'inverse des PdeV traditionnelles. À cet égard, Leyla [laïque] résume bien la position de nos informatrices (ayant appuyé le PL60) : « [*Le haïk*]¹⁴⁶ *était vraiment culturel. On ne voyait même pas*

¹⁴⁵ Porté dans sa façon, pour ainsi dire, plus "orthodoxe", c'est-à-dire qui entoure la tête, enserre le visage (qui demeure visible) et qui couvre les cheveux et le cou.

¹⁴⁶ Longue étoffe blanche en laine ou en soie, couvrant tout le corps et la tête, ainsi que la partie inférieure du visage. Il peut toutefois varier selon les régions. Il existe aussi une version en noire appelée *maya*.

ça comme quelque chose qui avait à voir avec la religion. Et puis, on était habituée à ça. Et surtout, ça n'était relié à aucun mouvement politique. »

En comparaison aux partisans du PL60 qui insistent, dans une perspective de rupture des traditions, sur la transition subite des formes ancestrales de voilement vers la forme plus « orthodoxe » du *hijab*, certaines répondantes opposées au PL60, comme Farida par exemple, présentent cette tenue vestimentaire dans une certaine continuité¹⁴⁷ des pratiques de voilement qu'elles (re)connaissent, la rendant « banale » et ultimement non menaçante.

Ma mère, elle était voilée. Elle portait un voile qui était particulier à la région d'Alger, le haïk. Moi, j'ai toujours vu ma mère voilée; donc, pour moi, ce n'était pas quelque chose d'[exceptionnel.] [...] Donc, cette question de voile n'était pas une question qui était posée. [...] Ça faisait partie du décor. C'était quelque chose qui existait et qui était tout à fait normal. (Farida, pluraliste radicale)

En relativement peu de temps, le foulard a remplacé les tenues coutumières de leurs ancêtres¹⁴⁸, devenant l'incarnation dominante d'un « voile moderne » (Boutin, 2011, 43). Ce fut dans le contexte de l'émergence d'un islam visant le retour aux bases scripturaires de la religion islamique que cette forme de voilement se vit réaffirmée (Tahon, 1999, 95; Benkheira, *op.cit*). D'ailleurs, pour Elsy (par ailleurs d'origine libanaise), le *hijab* représente une pratique qui « pendant longtemps, [...] avait été délaissée ». Elle ne la perçoit donc pas tant comme étant étrangère (« non familière »)

¹⁴⁷ Elles précisent tout de même que les formes de voilement traditionnelles s'inscrivent dans des contextes très différents et portent des significations qui n'ont rien à voir avec le *hijab* d'aujourd'hui; une perspective qui est validée par plusieurs recherches d'ailleurs (Boutin, 2011, 41; Benkheira, 1995).

¹⁴⁸ Durant les dernières années, il y a par ailleurs des mouvements de femmes en Algérie qui revendiquent le retour du *haïk*. Voir entre autres l'article journalistique de Sarah Oran, « En Algérie, des femmes souhaitent un retour au voile de leurs ancêtres », publié le 13 mars 2015, [en ligne] <http://observers.france24.com/fr/20150312-algerie-femmes-haik-hijab-tradition-patrimoine-culturel> (consulté le 2 septembre 2016)

tel que la perçoivent les répondantes médiatisées en faveur du PL60, mais seulement comme ayant été *oubliée* par les générations précédentes¹⁴⁹.

Pour les féministes ayant appuyé le PL60, la recrudescence de la visibilité du foulard dans la sphère publique québécoise est un signe avant-coureur de la « *propagation de l'islamisme* » dans le monde. Par exemple, Leila [Répub] le rapporte ainsi : « *Ce sont les gens de là-bas [des pays musulmans] qui sont venus ici, et qui ont ramené cette façon [d'être musulman·e]. Ceux qui sont nés ici, ils ont été influencés par ces mouvements. Vous savez, ce mouvement, cet islamisme wahhabite, a conquis le monde actuellement.* » En fait, c'est l'inquiétude qu'elle ressent envers « *la montée de l'intégrisme* » qui a fait en sorte qu'elle s'est intéressée aux débats sur la laïcité une fois installée au Québec : « *[Depuis] les évènements en Algérie, la détresse, la violence qu'il y a eu... [La laïcité], ça m'a beaucoup interpellée, énormément. [...] [Du fait de] voir aussi que ça commence à s'exporter [l'intégrisme & les PdeV].* » Pourtant, les musulmanes qui revêtent un type de voilage et qui sont ciblées par les « *laïcistes* » sont loin de représenter une menace à la cohésion nationale. Comme le fait valoir la chercheuse Leila Benhadjoudja, non seulement, « *porter un signe religieux n'est pas révélateur de l'état de la croyance des individus ni de leur niveau de religiosité* » (Benhadjoudja, 2014, 63), mais la croyance selon laquelle les PdeV seraient nécessairement des manifestations d'« *intégrisme* » relève de l'amalgame.

¹⁴⁹ En outre, des enquêtes de terrain ont démontré que les musulmanes qui ont initialement adopté le *hijab* au Maghreb trouvaient ce type de voilage beaucoup plus commode, en ce sens qu'il s'agit « *d'une tenue qui n'entrave pas les mouvements d'une femme active* » à l'inverse des formes de voilement traditionnellement portées par leurs grand-mères (Tahon, *op.cit.*). De plus, le port du foulard de type *hijab* fut généralement « *une pratique initiée par les femmes elles-mêmes* », ce qui ne fut pas le cas des types de voilage ancestraux (Boutin, 2011, 42). Contrairement au système coutumier qui perdurait depuis des siècles, le *hijab*, certes proné initialement par les courants fondamentalistes (au sens propre), permet le décroisement des espaces jadis ségrégués entre les sexes (Benkheira, 1996, 20). En ce sens, plusieurs de nos interlocutrices, telles que Farida [PlurRad] et Leila [Répub], perçoivent la recrudescence du port du foulard comme une stratégie pour accroître l'autonomie des musulmanes dans l'espace publique de leur pays d'origine.

Tel qu'il fut décrit plus tôt (5.3.2), le port du *hijab* fait écho à certaines expériences traumatiques du passé des féministes « laïcistes » d'origine algérienne et, par conséquent, il ne semble concevable pour ces dernières de revêtir le foulard que si l'on est forcée de le faire. Peu importe la forme prise par la contrainte (intimidation, harcèlement sexuel, manipulation, aliénation), le fait est que, pour elles, il s'en exerce *nécessairement* une, que les femmes qui le portent en soient conscientes ou non d'ailleurs. Les propos de Leyla [Laïc] en sont une illustration : « *Il faut faire preuve d'honnêteté intellectuelle : on ne peut pas parler de liberté. Si on est un tant soit peu informé·e, si on a compris l'idéologie qui se tient derrière le port de ces vêtements-là, on ne peut pas parler de liberté.* ». En ce sens, les partisans du PL60 situent les musulmanes « voilées » comme étant des victimes de la montée de l'islamisme politique, ou alors comme agentes de « l'expansion » de ce phénomène politico-religieux. Cette pensée s'inscrit résolument dans une logique binaire « musulmane victime » *versus* « islamiste agresseur·e » (Bilge, 2010b, 10). Or, nombreuses sont les recherches en sciences sociales et humaines (dont les études féministes postcoloniales) qui ont discrédité ces représentations réductrices et *infériorisantes* des musulmanes qui pratiquent un type de voileage. Nous ne développerons donc pas plus sur ce point.

Dans tous les cas, l'amalgame « foulard = intégrisme » pousse à la conclusion que le port du foulard au Québec reflète une présence dangereuse sur le territoire national. Ces répondantes s'en retrouvent affectées dans leur sentiment de sécurité au sein de la « nation québécoise » (*id*, 40). D'ailleurs, pour Hafida [Laïc], le port du foulard dans l'espace public, c'est « *pour marquer une présence* ». De même, Lila [Laïc] perçoit le port de signes religieux visibles comme « *une façon de gagner l'espace* ». Autrement dit, il empiète sur *son* espace. Son sentiment de sécurité est déstabilisé par la possibilité que puissent *augmenter* les PdeV au Québec et que les « intégristes » deviennent *hors de contrôle* (*id*, 92). Dans cette perspective, le PL60 vise bien davantage qu'à assurer de

la « neutralité religieuse » des institutions étatiques; ce projet fait figure de mesures pour lutter contre l'intégrisme musulman. Prenons les propos de Leyla [*Laïc*], par exemple :

Si une femme est prête à sacrifier son travail, parce qu'elle ne veut pas enlever son voile, eh bien, ça, c'est de l'intégrisme. [...] C'est juste qu'il faut qu'elle s'ajuste. Mais si elle est prête à perdre son salaire et son travail à cause du voile qu'elle a sur la tête : eh bien, [...] elle n'aurait pas sa place dans une société laïque. (Leyla, laïciste)

De ce point de vue, l'interdiction des SRV sert presque à « détecter » les intégristes dissimulé-es parmi les musulman-es « raisonnables ».

Les sociologues Gaspard et Khosrokhavar expliquaient dès 1995 l'importance de situer dans leurs contextes locaux et régionaux, en l'occurrence de leurs enquêtes en France, les questions liées aux PdeV :

[C'] est dans l'espace français qu'il convient d'analyser cette affaire du foulard. Non qu'il faille, bien entendu, négliger ce qu'il représente en soi et ce qu'il signifie ailleurs, notamment là où il est imposé par l'intimidation ou la coercition. Mais parce que c'est dans un pays non musulman et dans un État démocratique que se pose aujourd'hui la question de l'interdit. [...]

Le foulard est désormais un phénomène français. Les tentatives pour y voir un fait extérieur méconnaissent cette réalité. Celui-ci, contrairement au voile islamiste, est tolérant de la diversité. Ces jeunes filles voilées ont des amies non voilées et ni les premières ni les secondes ne ressentent un sentiment de supériorité ou d'infériorité à ce sujet. Il y a désormais un *voile français* qui marque la spécificité d'un vécu irréductible à une influence étrangère, que ce soit de l'Algérie, du Maroc, de la Tunisie ou de l'Iran (*leurs italiques; Gaspard & Khosrokhavar, 1995, 193 et 205*).

Les femmes immigrantes de type « laïciste » exercent certainement une résistance en refusant de pratiquer une forme de voilement (5.3.1), mais cette rébellion n'est efficace que dans un *contexte précis* où les PdeV n'auraient qu'un sens, soit leur sens fondamentaliste patriarcal. En ce sens, l'anthropologue Mohammed H. Benkheira explique effectivement que c'est la beauté féminine, dont la chevelure en est le symbole

absolu, qui est ciblée par les PdeV dans le système théologique fondamentaliste (androcentré, ajoutons-nous) du Maghreb (*Benkheira, 1996, 22*). C'est dans ce contexte que les réactions des « laïcistes » prennent tout leur sens, lorsqu'elles s'insurgent, comme dans ces extraits :

Pourquoi est-ce que mes cheveux auraient quelque chose d'indécent, ou bien auraient quelque chose de diabolique sur le sentiment de l'homme? Si mes cheveux devaient créer un malaise, ou une réaction physiologique, ou je ne sais pas comment on peut l'appeler chez un homme, mais c'est à lui d'aller se faire soigner. Ce n'est pas à moi à me raser la tête. (Lila, Laïciste)

[Cacher mes cheveux,] ce serait faire la volonté des hommes. Mais moi, je veux me faire respecter pour ce que j'ai dans la tête, pour mon intellect, pour mes idées, pour la femme que je suis. Pas parce que j'accepte de me cacher pour éviter d'exciter les hommes. [...] Comment se fait-il que les hommes musulmans dans les pays musulmans ont du mal à se contrôler, à contrôler leurs hormones? Et c'est nous qui portons l'odieux de ce manque de contrôle, c'est nous qui devons nous voiler! [...] Parce que c'est un attrait érotique pour eux?! [...] Pourquoi ce n'est pas eux qui se cachent?! (Leyla, Laïciste)

Or, nombre d'enquêtes ont démontré que la migration au Nord global provoque une réorientation des croyances et un réaménagement des pratiques des musulman·e·s en contexte minoritaire (*Milot & Venditti, 2012, 252-259; Mandaville, 2003, 136*). L'espace pluri religieux nord-américain est aussi propice au renouvellement critique des traditions religieuses d'origines, de manière à prendre en compte les réalités contemporaines propres aux minorités musulmanes (*Mandaville, 2003, 128-136*). Ainsi, les jeunes musulmanes qui grandissent dans les pays du Nord-global sont plus susceptibles de renégocier la signification de leur pratique de voilement en dehors des « hégémonies islamiques » (*id, 131*) et des variantes normatives de l'islam issues des pays à majorité musulmane (*Eid, 2015, 4*). Considérant qu'il s'exerce moins de pressions sociales au regard des prescriptions religieuses en contexte de forte mixité sociale et de diversité intramusulmane, Eid soutient que les jeunes Montréalaises de confession musulmane bénéficieraient donc de « plus de liberté pour faire valoir une identité religieuse synchrétique » (*id, 13*).

D'ailleurs, le port du foulard d'Aïcha [PlurInter] et spécialement celui d'Elsy [PlurInter] semble tout à fait s'insérer dans ce type de processus de « renégociation synchrétique » de leurs pratiques religieuses.

6.2.1.1 L'« esthétisation » des PdeV

Elsy et Aïcha, ces deux jeunes femmes originaires du Machrek que nous avons rencontrées et qui revêtent le foulard, ont été majoritairement socialisées au Québec. Elles se réapproprient ainsi certains codes vestimentaires islamiques de leur culture d'origine qu'elles fusionnent avec certaines tendances de la mode vestimentaire locales pour incarner des identités musulmanes distinctes, ancrées dans le contexte montréalais (Mossière, 2012, 116). Sous ce rapport, Elsy témoigne des fois où elle a entrepris la renégociation de nouvelles pratiques d'expression vestimentaire et corporelle (*legging*, *hijab fleuri*, *piercings*, *tatouages*, etc.) les rendant aujourd'hui beaucoup plus acceptées et communes parmi les femmes qui revêtent le foulard dans sa communauté montréalaise. Elsy et Aïcha cherchent notamment à assouplir les attentes communautaires et élargir les possibilités de vivre leur islamité, afin qu'aucune femme musulmane ne subisse de pressions ou ne regrette ses choix.

Pour les féministes « laïcistes », cette façon pour les femmes musulmanes de « déroger » en quelque sorte aux tendances vestimentaires dites fondamentalistes (au sens propre) des PdeV relève d'une stratégie des islamistes pour « propager » encore plus leur idéologie intégriste, la rendant plus attrayante pour les femmes. Nabila le dénonce fermement :

[Les islamistes] ont tout fait pour le propager au maximum. Ils ont changé la façon de le promouvoir, okay? Le voile, c'est intégriste; qu'il soit fleuri, qu'il soit avec des oiseaux...! [rires] [...] [sur un ton moqueur] Celles qui mettent des foulards avec des couleurs, qui les mettent assortis, et qui se maquillent, qui mettent des fleurs, tout ça; c'est pour faire de la pub au voile! [...] C'est fait exprès. [...] C'est pour faire joli, pour attirer l'attention et pour dire "Voilez-vous, les femmes! Regardez, c'est joli, ces fleurs! C'est à la mode!" (Nabila, laïciste)

Cette posture réduit toute visibilité des PdeV à une logique de prosélytisme, où *tous* les choix faits par les femmes sur l'expression de leur foi seraient assujettis à l'approbation des personnes non pratiquantes. Dans cette optique, la blancheur fournit implicitement un cadre de référence central et normatif, par rapport auquel les motifs de voilement des intéressées sont évalués. Or, les motivations des femmes à revêtir le foulard peuvent se situer ailleurs, y compris comme le résultat de pratiques dévotionnelles personnelles et intimes (*Bilge, 2010b, 22*).

Parmi les répondantes « laïcistes », certaines (telles que Lila et Leyla) conçoivent très bien que les musulmanes aux SRV puissent avoir une conscience et une volonté qui leur sont propres. Cependant, elles renvoient *aussitôt* cette agentivité à des actions mal intentionnées et dangereuses, présumant de l'ingérence religieuse des islamistes sur ces femmes¹⁵⁰. Il est alors présumé que les femmes qui sont vêtues du *hijab* auraient des « intentions cachées », comme si l'expression de leur appartenance religieuse sous-tendait une volonté de convertir autrui¹⁵¹. À cet effet, la chercheuse Leïla Benhadjoudja rappelait que

les phénomènes de conversion étant des processus complexes, il n'est pas possible de démontrer que porter un signe religieux pourrait signifier une volonté de convertir ses collègues (*Benhadjoudja, 2014, 62*).

D'ailleurs, les féministes « pluralistes interculturalistes » considèrent que porter un foulard coloré, avec des imprimés par exemple, leur permet non seulement d'exprimer leur individualité et leur identité culturelle et religieuse synchrétique, mais semble

¹⁵⁰ Il s'agit d'une tendance observée par plusieurs enquêtes dont celle de Lauzon (2011, 51).

¹⁵¹ À ce propos, les recommandations de la CBT stipulaient que « *ce qu'il faudrait proscrire, dans le cas d'un employé portant un signe religieux et faisant du prosélytisme au travail, ce serait le prosélytisme et non le port du signe religieux* », réaffirmant que le port d'un SRV « *n'est pas en soi un acte de prosélytisme.* » (CBT, 2008, 150). Nora [Répub] a adopté cette même perspective sur l'enjeu des SRV dans l'espace public, selon laquelle la problématique se situerait au niveau du prosélytisme et non du port de SRV en tant que tel.

rendre du même coup leur tenue musulmane plus « socialement acceptable » aux yeux du groupe majoritaire. En ce sens, il s'agit aussi pour elles d'une stratégie d'*acceptabilité sociale*; autrement dit, une manière de diminuer le stigmate lié au port du foulard au Québec (Goffman, 1963). Aïcha témoigne que ses sœurs et sa mère, qui revêtent une tenue plus traditionnelle qu'elle, sont moins bien perçues par la société dominante et subissent même des agressions auxquelles elle n'a jamais été confrontée personnellement :

[J]'ai un style vestimentaire qui passe mieux. Ç'a l'air con à dire, mais mon voile, quand il est coloré, des fois quand il est attaché un peu plus lousse, des fois attaché en turban; les boucles d'oreilles, le maquillage... Veux, veux pas, on dirait que ça adoucit les gens. [...] [M]es sœurs et ma mère m'ont raconté des affaires qui leur arrivent : t'sais, j'ai jamais été confrontée à ça, moi. Leur voile est plus traditionnel, puis leurs vêtements aussi. (Aïcha, pluraliste interculturel)

Elsy témoigne aussi qu'elle tente d'*ajuster* sa tenue pour éviter l'ostracisme dans les milieux qu'elle côtoie :

Dans un contexte musulman majoritaire, tu as moins la pression de te faire accepter. Dans un contexte minoritaire, tu as une petite pression de te faire accepter. Tu essaies de trouver une façon que tu n'aies pas l'air trop "musulmane", "trop méchante", trop ci... Tu sais? Tu essaies de porter ça avec de la couleur... (Elsy, Pluraliste interculturel)

Dans une certaine mesure, les « pluralistes » se *similarisent* avec les majoritaires afin de devenir « passables » à leurs yeux, une façon de surmonter le marquage dont elles font l'objet. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'elles le font dans l'intention de favoriser leur intégration au sein de la société québécoise, ce qui n'a absolument rien à voir avec le fait de souhaiter « diffuser l'islam » au Québec. Finalement, quant à Samira, cette répondante d'origine marocaine qui a revêtu son foulard il y a déjà une vingtaine d'années, ses années d'expérience à naviguer en tant que minorité dans une société non musulmane l'ont convaincue que sa tenue vestimentaire ne peut plaire à tout le monde, et ce, même à l'intérieur des communautés musulmanes :

[Dans ma famille élargie,] j'ai des ultra-salafistes et [des personnes] pas du tout croyant[es]. Donc, dépendamment où ils se trouvent sur le "continuum" [religieux] et où je me situe pour eux, les gens vont me trouver "très musulmane" ou "pas assez musulmane" parce que je ne porte pas le niqab ou le tchador, par exemple. Je porte un pantalon; [d'un ton amusé] je suis très "contemporaine", très "moderne". D'ailleurs, on m'a déjà dit que j'avais un hijab "à la mode" : "Madame Hijab-à-la-mode". (Samira, pluraliste radicale)

Par conséquent, elle en conclut que le plus important demeure qu'elle assume ses choix de manière intègre et que ceux-ci la satisfassent.

6.3 Le rapport à l'autodétermination des femmes

Comme nous venons de le démontrer, pour nos informatrices ayant appuyé le PL60, le port du *hijab* au Québec mine leurs sentiments nationaux de sécurité et de familiarité au sein de leur imaginaire national. Ces répondantes perçoivent le port du foulard ultimement comme « *une présence nuisible qui affecte leur bien-être* »¹⁵² (Hage, 1998, 37). Or, à entendre leurs argumentaires, il semble que plusieurs d'entre elles sont convaincues que des mesures coercitives telles que le PL60 bénéficieraient davantage aux femmes musulmanes « voilées » plutôt qu'à elles-mêmes.

Ainsi, leur prise de position sur le PL60 s'appuie en partie sur leur conviction qu'elles militent en solidarité avec les femmes « voilées », victimes de l'oppression religieuse. Certaines, comme Hafida, tiennent un discours à cet effet sans ambiguïté :

J'y croyais vraiment! J'étais à 100 % pour [le PL60]. Je ne comprenais pas que les gens disent : "Oui, mais les pauvres femmes voilées vont pas trouver du travail."...!/? Mais les femmes voilées, on va les libérer là! C'est certain qu'elles vont trouver du travail après [avoir retiré leur foulard]. (Hafida, laïciste)

Et pourtant, les discours de plusieurs d'entre elles témoignent d'un désir de reconnaître l'autodétermination des femmes. Cependant, ces mêmes féministes tiennent aussi, plus

¹⁵² Notre traduction.

subtilement certes, une rhétorique salvatrice envers les musulmanes qui revêtent le *hijab* :

Tout ce que je fais, c'est pour les faire réfléchir en espérant qu'elles changent! [...] Elles peuvent être beaucoup plus épanouies, beaucoup plus libres! Elles vont gagner énormément de choses si elles enlèvent leur voile à mon avis! Si, elles, elles sont heureuses avec ça : eh bien tant mieux pour elles! Mais moi... Je ne suis pas d'accord! Okay? (Nabila, laïciste)

Je sais que s'il y avait une loi sur la laïcité, ou une "Charte sur la laïcité", ça permettrait à certaines femmes qui veulent, au fond d'elles, s'en départir de ce voile-là... [...] Ça va contribuer à soutenir ces femmes-là qui n'en veulent plus. [...] C'est ça qui m'a motivée [à intervenir publiquement]. [...] Si le projet avait été adopté, ç'aurait fait beaucoup de bien aux Québécois, notamment aux femmes musulmanes. (Radia, laïciste)

Il reste que ces répondantes semblent croire qu'elles savent plus ce qui serait bon pour les femmes qui portent le foulard que celles-ci ne le sauraient pour elles-mêmes. En ce sens, l'idée qu'elles se font de la solidarité avec les femmes musulmanes s'appuie sur la nécessité d'intervenir pour les « sauver », les « libérer » de leur voile, une attitude qui n'est pas sans nous rappeler les rhétoriques orientalistes soulignées par Saïd (1979). Certaines répondantes déplorent que des féministes issues du groupe majoritaire se soient opposées au PL60, nuisant selon elles à l'émancipation des femmes musulmanes qui revêtent un type de voilage :

Comment voulez-vous que ces gens-là l'aident [la femme voilée] à s'en sortir; à faire sa révolution intérieure, à ouvrir sa porte du changement qui ne s'ouvre que de l'intérieur? Comment voulez-vous que quelqu'un lui donne les clés? [...] Puis, je suis certaine que la révolution, elle nous viendra de la part de ces femmes-là qui ont ouvert la porte. [...] [J]e sais que [ma participation aux débats publics] a suscité pas mal de réflexions. [...] J'ai allumé une mèche. Je sais qu'il y a vraiment un travail de réflexion qu[e] [les femmes voilées] font. Je voudrais que ça continue, puis qu'elles n'aient pas peur de faire le changement sur elles. [...] Je n'entends pas par là dicter aux femmes ce qu'elles veulent faire de leur vie. Mais c'est juste... Je m'adresse aux femmes qui commencent à se poser des questions. (Radia, laïciste)

En dépit d'un discours qui tente de mettre de l'avant l'autodétermination des femmes (« "sa" révolution », « ouvrir "sa" porte "de l'intérieur" »), Radia présuppose que

celles qui revêtent une forme de voilement ne pourraient « s'émanciper » réellement d'elles-mêmes, puisqu'elles ont nécessairement *besoin d'aide* — des non-voilées de surcroît, voire des non-croyantes. La rhétorique salvatrice masque à peine le sentiment de supériorité de ceulles *qui sauvent*. L'anthropologue Lila Abu-Lughod l'exprime ainsi :

It is deeply problematic to construct the [veiled] woman as someone in need of saving. When you save someone, you imply that you are saving her from something. You are also saving her *to* something. What violences are entailed in this transformation, and what presumptions are being made about the superiority of that to which you are saving her (*ses italiques; Abu-Lughod, 2002, 788*)?

Or, nombre d'enquêtes de terrain ont démontré que les femmes qui pratiquent un type de voilage disposent elles aussi d'une capacité de réflexion et d'action, d'une *agentivité* dont les modalités d'expression sont tributaires de contextes sociohistoriques spécifiques (*Mohanty, 1984*). D'ailleurs, Aïcha critique, parmi d'autres répondantes ayant rejeté le PL60, l'approche coercitive préconisée par le projet de loi :

Le recours à la coercition n'a jamais été, à mon avis, un outil pour améliorer les sociétés. Employer la force pour imposer quelque chose à quelqu'un, si la personne n'est pas convaincue de cette chose... C'est assez incroyable. Surtout si cette chose-là ne nuit pas aux autres! Cette manière de vouloir contrôler un truc qui ne t'affecte même pas! [...] Ta sécurité n'est pas en danger. Ta liberté n'est pas en danger! (Aïcha, pluraliste)

Soulignons toutefois que la majorité des répondantes, soit les « pluralistes » (« radicales » et « interculturalistes ») et les « nationalistes républicaines », reconnaissent entièrement ou partiellement l'agentivité des femmes musulmanes aux SRV et leur capacité d'autodétermination.

C'est notamment sur ce point que se différencient entre elles les « nationalistes républicaines » des « laïcistes ». Les deux sont pourtant relativement méfiantes de

« l'islamisme » au Québec, mais les premières se distinguent quant à leur prise de position sur le PL60 : Nora¹⁵³ et Leila ont préféré rejeter ce projet de loi (*après les élections dans le cas de Leila*¹⁵⁴), et ce, malgré leurs affinités politiques communes les portant à préférer un espace public *idéalement* sans PdeV.

Contrairement à la position des « laïcistes » pour qui le port du foulard est synonyme d'intégrisme ou de victimisation, pour les « nationalistes républicaines », qu'une musulmane porte un *hijab* n'est pas un marqueur *suffisant* pour conclure qu'il s'agit d'une victime ou d'une « intégriste » (implicitement indésirable) et, corrélativement, qu'on devrait tenter de réduire son influence dans la sphère publique. Pour Nora et Leila, interdire les PdeV dans les institutions étatiques publiques et parapubliques ne règle pas « la source du problème », qui est la montée de l'intégrisme religieux :

Malheureusement, on ne peut pas être dans la tête de la personne qui porte le foulard. Donc, par défaut... [...] Il ne faut pas s'arrêter aux signes ostentatoires [pour combattre l'intégrisme]. [...] Le débat sur le voile, c'est vraiment un faux débat. Parce que si on lui donnait moins d'importance les islamistes l'utiliseraient moins. (Nora, nationaliste républicaine)

Moi je suis d'accord avec ça : qu'on ne porte pas le voile. [...] Mais dans la pratique, je dis qu'on ne peut pas demander à des femmes qui travaillent [et] qui portent le voile [de l'enlever]. On ne sait pas pour quelle(s) raison(s) elles portent le voile! (Leila, nationaliste républicaine)

¹⁵³ Nora, présentant un idéal républicain qu'elle n'oserait appliquer dans les faits, se retrouve davantage liée au type « *Pluraliste interculturel* » de manière pratique. Elle convoite, dans un "idéal théorique", une laïcité « à la Française », mais elle dit s'accommoder "raisonnablement" du modèle d'interculturalisme « à la Bouchard-Taylor » dans la pratique.

¹⁵⁴ En entrevue, Leila manifeste ses doutes vis-à-vis l'interdiction de SRV dans les institutions parapubliques, qu'elle estime inadéquate en regard à l'atteinte éventuelle des objectifs (de ne plus voir de SRV nulle part) et refuse donc d'appuyer le PL60 tel qu'il fut présenté à l'automne 2013. Dans tous les cas, elle revendique activement toutes les autres clauses du PL60 et, même plus, celle-ci souhaiterait l'abolition de l'obligation d'ARMR.

Ainsi, les témoignages de ces répondantes montrent qu'elles ont dû nuancer leurs positions au fil de leurs rencontres et de leurs échanges auprès des communautés musulmanes pratiquantes, tant au Québec que dans leur pays d'origine :

[T]u ne peux pas aller avec tes gros sabots dans des sociétés religieuses, imposer la laïcité, le féminisme... Il faut que ça se fasse d'une autre façon. [...] Bien que moi, j'ai tendance à être radicale, j'ai appris. J'ai appris en m'impliquant et en étant sur le terrain. [...] [Des féministes marocaines] me racontaient comme elles ont dû changer leurs façons de travailler sur le terrain pour approcher les femmes [et leur parler du féminisme et de la laïcité]. (Nora, nationaliste républicaine)

[Pendant la campagne électorale,] j'ai rencontré des femmes voilées et j'ai discuté. À Montréal-Nord, il y a une grande communauté, et beaucoup de femmes voilées. Beaucoup, vraiment. Ça, ça a été une surprise pour moi. Je ne m'attendais pas à ça. J'ai comme découvert Montréal. J'ai toujours habité à l'ouest, donc je n'ai pas été confrontée, vraiment, à cette population. Et donc quand j'ai vu ça, ça m'a choquée, j'avoue, de voir autant de femmes voilées ici à Montréal. [...] Puis finalement, j'ai posé des questions. [...] [E]lles font ce qu'elles veulent. Et, ce que j'ai remarqué, c'est qu'elles ne se laissent pas faire. (Leila, nationaliste républicaine)

Il reste que Leila, quoiqu'elle reconnaisse une part d'agentivité aux femmes musulmanes, demeure réticente à l'idée que certaines revendiquent leur libération féministe au sein du paradigme religieux, qu'elle estime tout de même restreignant (5.2). Or, une socialisation religieuse n'est pas le seul élément pouvant restreindre la liberté de l'individu·e, alors même que chacun·e d'entre nous est la combinaison et le produit de son histoire, de ses expériences et des structures de son environnement (*Abu-Lughod, 2002, 783*).

6.3.1 La question du libre choix

Si, d'un côté, les répondantes ayant appuyé le PL60 rejettent ou doutent de l'idée qu'on puisse choisir de son plein gré de porter une forme de voilement (un choix attribué à un conditionnement aliénant les femmes), de l'autre côté, les répondantes « pluralistes » (« radicales » ou « interculturalistes ») adhèrent unanimement au concept de libre choix des femmes de choisir leur tenue vestimentaire et leurs pratiques

religieuses. Bochra et Elsy résumant bien les types de postures présentées par nos interlocutrices ayant rejeté le PL60 : « *[P]our moi, [le port du foulard,] il revient à une question de consentement et de choix.* » (Bochra, *PlurRad*); « *Je crois en la liberté de choix des femmes de s'habiller [avec un foulard], de l'enlever; peu importe! [...] C'est important pour moi [...] qu'on ait cette liberté de choix.* » (Elsy, *PlurInter*) Le libre choix est mobilisé dans ces circonstances où le PL60 vise à réguler la tenue vestimentaire en interdisant le port de SRV auprès des agent·e·s de l'État dans ses institutions publiques et parapubliques.

Cependant, tel que Jacquet le souligne, cette revendication politique n'est pas sans écueil (*op.cit.*, 372-376). Non seulement elle dépolitise le contexte des rapports sociaux dans lequel les musulmanes sont motivées à pratiquer une forme de voilement, mais cet argument libéral risque aussi la disqualification. En ce sens,

[...] mettre l'accent uniquement sur le libre choix et l'autonomie des femmes qui portent un foulard ou un voile risque de disqualifier les femmes qui en portent pour d'autres raisons, notamment religieuses, ou celles qui en portent sans y donner de « raisons », comme non autonomes et victimes d'un patriarcat spécifique. [...] [E]n revendiquant le port d'un foulard et d'un voile comme constituant un *choix personnel* et non un *devoir religieux* (par exemple), cela renforce les discours (dont féministes) qui considèrent qu'il s'agit là d'une préférence personnelle qui n'a pas à être protégée par la liberté de religion (*ses italiques; Jacquet, 2016, 375*).

Or, pour certaines femmes « voilées », c'est spécifiquement la liberté de conscience et de religion qui est lésée (en tant que droit garanti par la *Charte des droits et libertés de la personne* au Québec) dans le cadre des débats sur le PL60. D'ailleurs, il s'avère que Samira, une féministe « pluraliste radicale », est la seule de nos répondantes dites « voilées » qui défend son éthique vestimentaire par devoir religieux : « *Moi, ma religion, je la vis avec moi-même. À part que je suis obligée de mettre mon hijab — parce que c'est indissociable! [...] Il fait partie de ma vie religieuse, je ne peux pas*

m'en dissocier! [...] *Le hijab, c'est une prescription parmi tant d'autres dans le Coran.* » Certaines militantes musulmanes sont embêtées vis-à-vis du discours de celles qui justifient le port de leur foulard comme étant « une obligation » de l'islam¹⁵⁵. Bilge adresse cet inconfort souvent ressenti chez les observatrices-eurs extérieur·es (*outsiders*) des femmes musulmanes qui donnent sens à leur pratique de voilage par le devoir religieux :

why does it seem so important to us to insist that veiled women are 'agents'? What kind of theoretical and political work do we achieve by insisting on their agency and by the avoiding their claim that they were 'made into' (veiled) Muslims by a supernatural force? Why do we discard this invocation of the supernatural causality (or divine agency), to explain their action of taking the veil? (*id*, 22).

Par conséquent, la sociologue fait référence à une expression appropriée pour les circonstances, soit l'« agentivité pieuse », autrement dit l'exercice d'une agentivité soumise à la divinité (*Bilge, 2010b, 23*). La recherche de Eid (2015) montre aussi que la majorité des jeunes filles « voilées » interviewées porte le *hijab* par soumission à Dieu, mais une soumission volontaire et non contrainte. De toute manière, la soumission au divin, qui sous-tend l'*obligation* de pratiques dévotionnelles selon l'interprétation théologique de la volonté d'un Dieu, ne signifie en rien consentir à se soumettre à un autre être humain (*Tenavian, 2013, 46*).

De toute façon, pour les « laïcistes », le *hijab* semble bien plus qu'un « *symbole de soumission* » (Leyla & Nabila, Laïc; Leila, répub.) ou une marque de « *l'asservissement des femmes* » (Hafida & Lila, Laïc) dont les féministes en faveur du PL60 se doivent de délivrer les musulmanes « voilées »; leur engagement public et médiatique « contre »

¹⁵⁵ Pour une illustration, voir notamment le témoignage d'Ibnouzahir: « *D'un côté, on entend souvent des femmes portant le foulard affirmer qu'elles le font par choix. D'un autre côté, lorsqu'elles expliquent l'origine de cette pratique, elles disent que c'est une "obligation" en islam, ce qui ne manque pas de paraître comme une contrainte. Lorsque je portais moi-même le foulard, j'avoue avoir moi-même participé à cette confusion, ou à cette apparente contradiction* » (*Ibnouzahir, 2015, 255*).

les PdeV dans l'espace public québécois témoigne aussi d'une certaine volonté de restreindre, à leurs manières, la place active que tentent de prendre les « objets nationaux indésirables » dans l'espace de la nation (Hage, 1998, 19).

6.3.2 Un contexte de *backlash* : la confiscation de la parole?

Ainsi, parallèlement à leur désir de « sauver » les musulmanes de l'oppression que représente le foulard à leurs yeux (6.3), les féministes « laïcistes » semblent chercher également à préserver leur propre bien-être, qu'elles sentent menacé, en purgeant l'espace public des PdeV. Les propos de Nabila, suivis par ceux de Radia, l'illustrent bien : « ... si [la religion] fait leur bonheur, tant mieux pour eux! Mais qu'ils ne m'écoeurent pas avec ça! Okay? » (Nabila, Laïc); « Chez toi, tu peux faire ce que tu veux; mais ne viens pas m'envenimer mon air. » (Radia, Laïc) Pour les « laïcistes », la visibilité de pratiques religieuses, tel un venin, s'immisce dans leurs espaces et indispose leur tranquillité d'esprit. Ces répondantes ont migré et traversé beaucoup d'obstacles pour prendre part à cette nation *sécularisée* et *égalitaire* à laquelle elles aspirent (1.2; 3.2); c'est donc sous ce rapport qu'elles envisagent ces musulman·e·s ou islamistes venu·e·s « gâcher » leur refuge anticipé.

Le rejet des PdeV témoigné par la moitié de nos répondantes s'inscrit dans un contexte social et politique de *backlash* observé par plusieurs chercheur·e·s au Québec, suite à un ensemble de circonstances :

en réaction à l'ouverture récente au pluralisme religieux (pluralisme qui existe dès la colonisation), à la délégitimation partielle des modèles assimilationnistes, à l'adoption des Chartes de droits, à l'obligation d'AR et aux mouvements sociaux organisés par ou avec les personnes racisées (Jacquet, 2016, 329).

Ce « processus de *backlash* [...] représente un recours au pouvoir coercitif pour regagner le pouvoir [...] qu'on a perdu » (Mansbridge & Shames citées dans *ibid*). Pagé indique que, « en période d'incertitude, la frontière entre le Nous et le Eux se

durcit, indiquant clairement *qui peut exercer un leadership légitime* et comment sera interprétée toute contestation de ce leadership » (*Nos italiques; Pagé, 2015, 143*). Les femmes musulmanes « voilées » qui oseraient affirmer une *agentivité* propre sont celles qui sont les moins tolérées (*Hage, 1998, 188; Goffman, 1963, 129*), tant par le groupe majoritaire que par les femmes musulmanes opposées aux PdeV. Durant la dernière décennie, plusieurs femmes de cultures musulmanes qui portent le foulard ont pris la parole publiquement ou dans les médias pour signifier qu'elles ne cherchent pas à « s'émanciper » de leurs pratiques religieuses. Une relative diversification des prises de parole de femmes de confession musulmane a alors pu entraîner un sentiment de perte de privilège chez les femmes de cultures musulmanes de type « laïciste » qui occupaient, jusqu'à récemment, la plus grande part de l'espace médiatique sur le sujet — lorsque les médias daignaient octroyer la parole aux femmes racisées de cultures musulmanes sur les questions de laïcité et de PdeV. Bochra se réjouit de cette récente visibilité publique de voix alternatives musulmanes :

[M]ême si des fois [l'espace médiatique] est un peu sur-occupé par certaines personnes — il y a quand même plusieurs personnes qui ont un peu plus droit au chapitre. [...] [L]es choses s'améliorent. Je pense qu'il n'y a pas longtemps, on entendait qu'une seule des parties. On entendait une vision de la femme arabo-musulmane dite "moderne", dite "émancipée", [...] "pro-laïcité", mais contre le voile et contre l'islam, tu vois? Des femmes musulmanes, par culture ou par traditions, mais qui ne vont avoir aucun lien avec la réalité de ce qu'est d'être une femme musulmane, par exemple, voilée. Je dirais que jusqu'à il n'y a pas longtemps, on avait principalement cette voix-là. [...] [J]e pense que la pluralité [des musulmanes] se représente de plus en plus. (Bochra, pluraliste radicale)

Par ailleurs, cette nouvelle visibilité de la parole médiatique de femmes musulmanes fait sentir certaines répondantes en faveur du PL60 lésées, invalidées, brimées quant à leur visibilité. Elles ont le sentiment d'être réduites au silence par les femmes musulmanes qui revêtent le foulard, particulièrement dans leurs rapports avec les médias : « *Certains médias ont fait leur choix. Je pense, effectivement, que si j'étais voilée, on m'écouterait beaucoup plus.* » (Lila, laïciste) Les partisans du PL60 ont

l'impression que leurs voix ne sont pas entendues et que les médias offrent davantage de tribunes aux femmes « voilées » qu'à celles qui ne portent pas de *hijab*; comme en témoigne également Leila :

« [sur un ton un peu boudeur] *Les médias, de toute façon, ils préfèrent interviewer les femmes voilées [...]. Les médias, ça ne les intéresse pas d'interviewer des femmes qui ressemblent aux Occidentales. Ils ne cherchent pas ça. Les médias cherchent le sensationnel, ce qui est différent, ce qui va polariser. [...]. [Les femmes voilées] sont plus visibles. On dirait qu'elles sont la majorité. Je trouve qu'on favorise beaucoup plus d'aller chercher l'opinion de ces femmes-là que des femmes comme nous [non voilées].* » (Leila, nationaliste laïque républicaine)

Rappelons que ces deux groupes de femmes de cultures musulmanes — celles qui portent le foulard et celles qui ne le portent pas — ne disposent généralement pas du même *capital social symbolique* au sein des rapports de pouvoir dans la société québécoise (2.1; 3.2; 3.3; 4.2), ce qui signifie que leurs prises de parole ne sont généralement pas *traitées* de la même façon par les médias, ni *reçues* de la même façon par les différents publics (5.4).

L'idée que la pluralité des subjectivités musulmanes mérite d'avoir l'espace pour s'exprimer semble presque unanimement appuyée par toutes nos participantes. Cependant, nous avons pu relever certaines exceptions. Par exemple, même si Lila [*laïc*] dit défendre l'idée que tout le monde devrait avoir son droit de parole, elle démontre de grandes frustrations à l'idée de laisser entendre les femmes portant le *hijab* dans le cadre de débats publics sur les PdeV. Elle les discrédite systématiquement (4.2; 5.2) et refuse de leur céder une place ou un accès à la parole. Lors des audiences de la CBT auxquelles elle était présente, la militante d'origine algérienne va même, concrètement, jusqu'à s'emparer du microphone pour imposer sa prise de parole, qu'elle juge compromise par le poids disproportionné accordé à celle des femmes qui revêtent le foulard. Elle s'explique ainsi :

[O]n favorisait beaucoup plus, déjà, [la prise de parole] [d]es femmes voilées et les hommes qui étaient de cultures islamistes [insiste] — pas musulmanes. Alors, avec mon conjoint, j'ai dit à la dame : "Soit vous me donnez la parole, soit je la prends de force." C'est tout! [découragée] J'ai dit : "Je la prends de force, ou je vais me mettre à crier dans la salle. Je ne vais pas mettre un foulard sur ma tête pour que vous acceptiez que je parle!" Et c'est là où on a témoigné. (Lila, laïciste anti-islamiste)

Dans ces circonstances, le respect de la pluralité des subjectivités n'est certainement pas mis de l'avant dans le discours et les agissements de Lila, bien au contraire — son seul souci semble de faire entendre sa propre voix; alors même qu'elle fait partie des militantes racisées en faveur du PL60 à qui les médias ont accordé de nombreuses occasions d'audibilité et de visibilité. Pour sa part, Aïcha s'est spécifiquement impliquée dans les médias après avoir constaté que sa parole, en tant que femme musulmane qui porte le foulard, semblait constamment appropriée par les autres actrices occupant l'espace public. Elle s'impliqua donc pour (re)prendre sa place et son pouvoir [empowerment] :

[À travers votre engagement dans l'espace public, quels sont vos objectifs, vos finalités?] Reprendre la parole qui est confisquée. Moi, j'ai horreur que quelqu'un parle à ma place. Puis, en tant que femme musulmane, au début de la Charte, tout le monde parlait des femmes musulmanes, tout le monde parlait à leur place. C'est pour ça que je me suis impliquée! Je me suis dit : Bin là! On peut-tu nous aussi [rires] dire ce qu'on a à dire?! Vu qu'on est concernées. Fait que c'était vraiment ça : c'est cette prise de parole-là, elle nous revient de droit, je crois. Quand tu parles d'un groupe d'individus, ce devrait être eux qui ont la priorité. (Aïcha, pluraliste interculturaliste)

C'était important pour Aïcha d'humaniser les discours publics par son engagement, son témoignage et ses points de vue :

C'était vraiment une touche humaine que je voulais apporter... Parce que, justement, quand tu parles sans arrêt d'un groupe social, sans jamais montrer de visages, sans jamais l'entendre; ce groupe-là, tu le déshumanises. J'avais juste l'impression de pouvoir être une de ces femmes, mettre une figure sur quelque chose... Tu sais, on en parle tellement de manières abstraites. Là, on voit l'humain qui est derrière ce fameux voile-là. (Aïcha)

Ce sentiment d'être déshumanisée par les débats publics sur les PdeV (et les questions de laïcité) est partagé par nos autres informantes s'étant opposées au PL60, comme l'atteste aussi Elsy [PlurInter]: « *[Q]uand tu as trop de visibilité, le monde te déshumanise. [...] [Les gens] ont l'impression qu'ils ont le droit de te critiquer parce que tu es un "personnage public". Tu n'es plus un humain public.* » À la différence des jeunes « pluralistes » « voilées » qui ont tout de même obtenu plusieurs tribunes où s'exprimer lors des débats sur le PL60 à l'automne 2013, Samira, qui est pourtant une militante très active depuis une quinzaine d'années dans divers milieux communautaires et politiques, et donc très présente dans l'espace public, s'est tout de même sentie invisibilisée en tant que femme qui revêt un *hijab* dans les médias :

[Les médias,] ils ont sollicité la participation d'autres personnes, beaucoup plus que moi. [...] On va beaucoup plus voir un Haroun Bouazzi¹⁵⁶ parler de ces questions-là — alors que c'est un homme : ce n'est pas lui le premier concerné. [...] Ce n'est pas que je ne veux pas qu'il parle; je trouve qu'il parle très bien. Ce n'est pas du tout ça. Au contraire, je trouve qu'il s'en sort vraiment bien. Mais c'est juste pour dire la difficulté que j'ai à percer versus un homme. [...] Et que même, par rapport à plusieurs [personnes issues] de la majorité, ils vont beaucoup plus l'écouter lui : justement parce qu'il n'y a pas l'obstacle du foulard sur la tête, que de m'entendre moi. Mais là, même juste à ça, il y a un problème! [élève la voix] Parce que c'est de moi dont vous parlez, c'est des "comme moi" dont vous parlez! Donnez-moi l'espace pour que je m'exprime! Vous parlez pour moi! Vous prenez des décisions à ma place! Mais je suis présente! [s'exclame] J'existe! (Samira, pluraliste radicale)

On peut comprendre le désarroi que ressent Samira et tant d'autres musulmanes, puisqu'elles « se voient freiner dans leur volonté de participer pleinement à leur société et souvent pousser [sic] vers la marge », tel que l'analyse Bendriss dans ses propres recherches (2009, 73). Cette invisibilisation des musulmanes qui portent le foulard est d'autant plus inquiétante, considérant que

¹⁵⁶ Co-président et fondateur de l'Association des Musulmans et des Arabes pour la Laïcité (AMAL-Québec).

[l]es médias disposent [...] d'un pouvoir symbolique déterminant, à titre de source principale d'information (et source d'autorité), sur les perceptions des élites et des citoyens ordinaires, qui se réfèrent aux médias pour construire leur opinion sur les minorités (Potvin, 2008, 46).

Dans ce contexte, l'accumulation de *capital national symbolique* par certaines féministes « *laïcistes* » leur permet d'accéder plus facilement à une prise de parole médiatique, régit par les membres du groupe majoritaire (Potvin, 2008). Néanmoins, toutes nos informantes (toutes positions confondues) ont déploré que la parole d'hommes, blancs et non blancs, soit plus présente dans l'espace public et médiatique que la leur en tant que femme.

En outre, certaines militantes musulmanes antiracistes, telles que Leïla Bdeir¹⁵⁷ (lors d'une de ses prises de parole publique), ont fait remarquer que *certaines* femmes musulmanes ont obtenu une tribune médiatique pendant les débats sur le PL60 au Québec. Cependant, lorsqu'il ne s'agissait pas de militantes laïcistes telles que celles que nous avons rencontrées, celles en défaveur du PL60 qui furent sollicitées par les médias donnaient l'impression de quasi systématiquement correspondre à certains standards normatifs de beauté centrés sur les subjectivités masculines blanches dominantes (le *white male gaze*) : c'est-à-dire qu'elles étaient généralement jeunes, jolies (selon les standards de beauté féminine valorisés par la culture dominante nord-américaine), à la mode, maquillées, partageant le même accent que la majorité, etc. Elsy & Bochra, par exemple, n'en sont pas dupes : « *Les médias m'apprécient parce que, selon eux — c'est vraiment en toute modestie que je le dis! — j'ai un rapport esthétique qui les intéresse.* » (Elsy, PlurInter); « *Moi, c'est sûr qu'avec mon look puis mes cheveux, tu sais, ça passe un peu mieux.* » (Bochra, PlurRad) Ces différents

¹⁵⁷ Leïla Bdeir est professeure de sciences humaines et sociales au Collège Vanier. Elle est aussi une militante musulmane anti-raciste active, notamment membre fondatrice de la *Collective des féministes musulmanes du Québec*. Elle détient une maîtrise en science politique. De plus, on peut la lire sur son blogue à l'adresse suivante: <https://lautre-feministe.wordpress.com/>.

positionnements sociaux attestent de la distribution inégale du *capital national* de chacune des répondantes dans le champ de la blanchité. Pour Bochra, ces tensions entre les personnes de cultures musulmanes au Québec à propos de l'espace que chacune occupe dans les médias doivent être abordées de front, mais elles revêtent, selon elle, un intérêt exclusivement intracommunautaire :

Je pense qu'il y a une réflexivité à avoir sur qui participe dans les médias, qui ne participe pas dans les médias. Mais, ça, à la rigueur, c'est plus une question intramusulmane, tu vois? C'est plus comme quelque chose qui ne peut pas venir de l'extérieur. C'est aux musulmans eux-mêmes de réfléchir à ça. (Bochra, pluraliste radicale)

À la suite de leurs implications dans les médias, plusieurs participantes de notre étude (toutes positions confondues) ont témoigné avoir été victimes de harcèlement ou d'intimidation, surtout sur internet et sur les réseaux sociaux, et parfois même de lynchage médiatique lié à leurs engagements politiques, comme dans le cas de Samira¹⁵⁸. Elsy [PlurInter] rapporte avoir subi de la diffamation sur le web. Elle regrette les répercussions que cette expérience a entraînées sur ses relations sociales pendant un temps : « *À chaque fois que je faisais quelque chose, ça pouvait se revirer contre moi. Après ça, j'étais tannée de toujours les avoir [les gens islamophobes] sur le dos. Ça m'a amené à m'isoler de ma communauté, malheureusement...* » Le coût de la prise de parole des femmes musulmanes, et particulièrement celles qui portent le foulard, peut être très cher. Par conséquent, beaucoup de femmes ne souhaitent plus participer dans les médias, suite à trop d'histoires de salissage. Samira [PlurRad] s'en désolé : « *Comment voulez-vous qu'aujourd'hui, après ce qui est arrivé [...] que d'autres filles*

¹⁵⁸ Se référer aux écrits d'Ibnouzahir (2015b) à ce sujet. Elle relate notamment des événements lors de débats internes sur la laïcité à la *Fédération des Femmes du Québec* (FFQ), dans laquelle Samira est aussi impliquée.

prennent la parole? ». La méfiance est palpable chez les musulman·e·s de Montréal à l'endroit de l'intérêt que manifestent les *outsiders* pour leurs communautés.

Dans ces débats cycliques sur l'immigration et la place des minorités ethnoreligieuses dans l'espace public, les femmes de cultures musulmanes se font assigner par le groupe majoritaire une place bien définie dans ces débats. Qu'elles aient appuyé ou rejeté le PL60, la place désignée et l'ampleur de la visibilité octroyée peuvent par conséquent varier, mais leur présence dans les médias « grand public » demeure très encadrée — pour ne pas dire *instrumentalisée* — selon les attentes du groupe dominant.

6.4 Les limites de la tolérance et le recours à la coercition

À défaut de pouvoir renvoyer les musulmanes « voilées » « là d'où elles viennent », certaines féministes, généralement les « laïcistes » et les « nationalistes républicaines », ajustent leurs pratiques discursives nationalistes en s'abstenant, dans une perspective de « tolérance », de préconiser l'application de mesures coercitives contre ces femmes. Comme nous le verrons, cet ajustement traduit parfois chez ces féministes leur désir personnel de respecter l'autodétermination des femmes (6.3). Dans d'autres cas, leur « tolérance » peut découler de motivations purement stratégiques dans le but d'apaiser les tensions actuelles et favoriser une approche d'« éradication » progressive des PdeV (autrement dit, à long terme) (3.2). Une telle posture est d'ailleurs bien illustrée par les propos de Nabila, qui recourent d'ailleurs ceux tenus par plusieurs autres féministes ayant appuyé le PL60 :

Oui, à mon avis [il faut interdire le voile partout]. Sauf qu'il faut y aller [doucement]... Tu ne peux pas brusquer les gens comme ça et y aller tout de suite. Il faut y aller tranquillement, progressivement. Par étapes. [...] Mais il faut, en même temps, faire de la sensibilisation, de la conscientisation, tatati tatata... Jusqu'à ce qu'on se rende à une étape où on enlève tout [les SRV dans l'espace public] carrément. (Nabila, laïciste)

Ainsi, certaines militantes « laïcistes » sont prêtes à tolérer à court terme la visibilité des PdeV au Québec en vue d'atteindre progressivement leur objectif final via divers moyens : par l'éducation et l'acculturation pour les « nationalistes républicaines » par exemple, ou par voies légales pour les « laïcistes ». Comme l'explique Hage : « *tolerance is guided by a process of evaluating both the benefits accruing from the act of toleration and what is perceived as negative and needs to be endured.* » (*op.cit*, 132). Il ne s'agit toutefois pas d'un acte passif de « laisser faire » (*id*, 88). Au contraire, pouvoir « tolérer » implique une certaine position d'autorité et une marge d'actions; c'est-à-dire être en mesure de juger ce qui est tolérable et être en mesure de réagir lorsque nos limites ont été traversées. Autrement, sans ce pouvoir d'action, comme le fait remarquer Hage, il ne s'agit plus ici de *tolérer*, mais d'*endurer* (*id*, 89).

Il est en outre intéressant de remarquer que, dans les perceptions des répondantes, le caractère « exagéré » de certaines mesures étatiques envisagées se trouve à varier, d'un idéal type de répondantes à l'autre, en fonction des sphères d'exclusion ou encore du type de voilage dont il est question (*voir tableau 6.1*).

Tableau 6.1 *Seuil de tolérance de la visibilité des SRV via les **mesures coercitives** applicables dans l'espace public pour chaque idéal type de féministes*

Domaines d'interdiction envisagés	Continuum des limites de la « tolérance » selon l'étendue des restrictions			
	<i>Pluraliste radicale</i>	<i>Pluraliste interculturel</i>	<i>nationaliste républicaine</i>	<i>Laïciste anti-islamiste</i>
<i>Postes d'autorité</i>		✓	✓	✓
<i>Secteur public</i>		Selon le type de voilage.	✓	✓
<i>Secteur parapublic</i>		Selon le type de voilage.	Selon le type de voilage.	✓
<i>Dans la rue</i>				Selon le type de voilage.
<i>Rapport à l'obligation d'ARMR</i>	Favorable	Mitigée/ À réviser	Défavorable	À abolir

Pour ne prendre qu'un exemple, pour plusieurs féministes « laïcistes », interdire les PdeV dans la rue serait exagéré, serait « trop » : *trop* contraignant pour les femmes et *trop* difficile à appliquer dans la pratique. Ce passage de Leyla reflète bien les propos de plusieurs « laïcistes » à ce sujet :

Le voile, ça, le hijab, ils ne peuvent pas l'interdire dans la rue; parce qu'il y a quand même des Occidentales qui portent des foulards sur la tête, alors bon... [...] Ça, ça serait extrêmement difficile de l'appliquer. Mais c'est tout! Par rapport au niqab, à la burqa, et au truc noir qu'elles portent là... Ça, ça serait interdit! Interdit! Aucune ouverture pour ça! Mais le voile, ce serait interdit au moins sur les lieux de travail, partout! (Leyla, laïciste anti-islamiste)

Si elles jugent qu'on ne peut interdire le port d'un foulard dans tous les lieux publics, c'est pour ne pas affecter les non-musulmanes majoritaires qui pourraient se couvrir les cheveux pour d'autres motifs (non islamiques). D'autres « laïcistes », comme Radia, tracent les limites de leur confort à recourir à la coercition en vertu de l'autodétermination des femmes qui doivent alors « *cheminer par elles-mêmes vers l'émancipation* ». Ainsi, il est légitime pour cette répondante de recourir à la coercition au nom de la « neutralité religieuse de l'État », mais pas dans le seul but de « libérer » les femmes en tant que telles, puisque cette libération doit venir des femmes elles-mêmes (6.3).

Dans la rue, non... Je ne voudrais pas être stupide. Dans ce cas-là, ce serait de la dictature à mon sens. [...] Si l'État interdit le voile dans la rue, ce serait comme l'Iran qui oblige les femmes à se voiler dans la rue. C'est à peu près le parallèle. Il a beau être le contraire, c'est l'obligation, oui. Si la politique oblige à quelqu'un... [...] [Alors que] le travail du voile, il revient à la femme. [...] Mais je garde au fond de moi un souhait, une espérance. Un jour, je pense que la rue serait plus belle avec des femmes heureuses [sans voile]. (Radia, laïciste anti-islamiste)

Le seuil de tolérance de ces militantes à l'endroit des pratiques de voilement est tributaire de leur idéal national imaginé (de type républicain ou pluraliste, par exemple) et du type de volonté nationale [*national will*] qu'il leur paraît légitime d'affirmer. Les limites normatives établies à l'échelle de la nation dépendent certes en partie du seuil de tolérance projeté par la classe dominante (Hage, 1998, 92). Et comme le soutient Hage, il n'y a pas d'intentions explicites ou conscientes de la part des agent·e·s d'être intolérant·e·s. Mais au fond, la tolérance ne s'exerce essentiellement qu'en rapport à des limites que *la personne qui tolère* estime raisonnables (*id*, 89). Par exemple, Nabila, conformément à son engagement ferme pour la laïcité, exprime une position intraitable :

J'ai le droit — comme pays laïque, comme gouvernement laïque, comme État laïque — j'ai le droit de t'empêcher de pratiquer ta religion en public. Tu ne viens pas dans la rue, tu mets ton tapis et tu fais ta prière. Non! Ça ne se fait pas, okay! Tu ne m'imposes pas d'avoir une salle [de prières]; tu ne m'imposes pas d'avoir une piscine

juste pour les [femmes]... Non, non. Ça ne se fait pas parce que [insiste sur chaque mot] c'est un État laïque! (Nabila, laïciste anti-islamiste)

C'est donc au sein de ce rapport entre "tolératrices"/tolérées que leurs attitudes gestionnaires se forgent et se déploient. Ces femmes ont leurs raisons d'agir ainsi (que nous avons tenté d'analyser sous certains aspects), et ce sont ces éléments de contexte qui rendent intelligible leur appréciation de la nécessité ou du degré d'acceptabilité du recours à la coercition à l'encontre des femmes voilées au Québec. En ce sens, elles cherchent à voir consacrées à l'échelle nationale les limites de leur tolérance personnelle à partir d'une perspective légaliste défendue collectivement.

L'exclusion n'est justifiée que dans la mesure où les « gardiennes de la nation blanche » estiment que ces « non-nous » ont *transgressé* ce qu'elles croient être le seuil de la tolérance à ne pas dépasser (*ibid*). D'ailleurs, au sujet des flux migratoires, plusieurs « laïcistes » soulignent qu'elles accepteraient sans problème la venue de plus de migrant·e·s musulman·e·s au Québec, à condition que ceulles-ci ne revêtent pas de SRV. En substance, tel que le fait valoir Hage, « les discours sur les limites de la tolérance tracent les frontières où les personnes "tolérantes" peuvent *légitimement* devenir intolérantes »¹⁵⁹ (*op.cit*, 91). Dans certains cas, la légitimité de leur prise de position s'incarne en quelque sorte à travers la légifération de leur seuil de tolérance, comme en témoigne l'extrait d'entrevue de Leila, puis celui de Radia :

Les lois, c'est important de les mettre en place et de baliser ces aspects. Parce que c'est quelque chose qui rentre en application, donc à ce moment-là les gens vont le respecter. Si c'est flou, c'est libre. Les lois sont là pour permettre de juger, justement, des choses qui ne se font pas selon la loi. [...] Puis, on n'a pas à avoir peur [d'appliquer ces mesures]. Je pense qu'il faut préparer les gens à venir ici, aussi. Au niveau de l'immigration, il y a du travail à faire; dire : [fermement] "Voici nos lois! Voici comment on vit! Acceptez-vous, oui ou non, de venir vivre ici...?" [...] Quand vous immigrez, on vous parle de l'hiver, on vous parle de ceci et de cela... Mais on ne

¹⁵⁹ Notre traduction.

vous dit pas "Nos lois, c'est ça." Je trouve que ça manque. (Leila, nationaliste laïque républicaine)

« Tu ne peux pas forcer quelqu'un à porter ou à enlever le hijab; sauf si c'est indiqué dans une loi ou dans un bureau qui dit que dans ton lieu de travail, tu n'as pas à manifester ta foi. » (Radia, laïciste anti-islamiste)

Ainsi, les musulmanes qui pratiquent une forme de voilement occupent « leur » nation, et les « nationalistes républicaines » et les « laïcistes » les acceptent dans la mesure où les musulmanes « voilées » se plieront à leurs attentes et leurs exigences (Hage, 1998, 89). Les féministes « laïcistes » tiennent un discours selon lequel les nouvelles-eaux arrivant·es au Québec doivent s'adapter à « nos » termes, comme si leur imaginaire national représentait déjà un consensus national (*id*, 187). Pourtant, le PL60 n'a jamais fait consensus au Québec — malgré un appui fortement majoritaire chez les Franco-Québécois·es (Eid, 2016, 94). Actuellement, le modèle d'intégration se prévalant officiellement (depuis au moins une décennie) au Québec demeure celui de l'interculturalisme (CBT, 2008), même si ce dernier apparaît de plus en plus contesté dans l'espace public (Bilge, 2013; Eid, 2016, 85).

À cet égard, les propos de Bochra [PlurRad] soulèvent l'importance de reconnaître l'hétérogénéité de la population québécoise : « *Je crois qu'il y a des problèmes, mais qui [ne sont] pas de l'ordre de la différence religieuse ou ethnique. Je crois que le problème réside dans la façon avec laquelle on n'a pas saisie, comme Québécois·es tou·te·s ensemble, à quel point on était une société plurielle.* ». En ce sens, la plupart des participantes de notre étude font l'éloge de la diversité au Québec. Ce qui les distingue entre elles concerne le type et le degré d'encadrement qu'elles jugent nécessaires pour qu'elles se sentent à l'aise de *côtoyer* et *faire entendre* cette diversité. C'est d'ailleurs ce que Hage évoque lorsqu'il distingue entre *être* diversifiée en tant que société — dont *tou·te·s* les membres peuvent naturellement participer à sa co-construction — et ce que les discours dominants prônent en tant que « diversité à

valoriser », soit selon leurs limites bien définies et dans une structure où chacune occupe une place bien précise entre *ceulles qui valorisent* et *ceulles qui sont valorisées*. Cette dynamique est toujours adossée à une culture dominante qui garde le pouvoir de choisir ce qu'elle accepte de valoriser en son sein (Hage, 1998, 139).

La visibilité/audibilité médiatique de ces féministes de cultures musulmanes – qui tenaient jusqu'à récemment un discours généralement *homogène* sur l'islam – n'est pas fortuite, mais bien souvent orchestrée par les médias de masse (Geisser, *op.cit.*; Lauzon, *op.cit.*; Burgat, *op.cit.*; Lorcerie, 2008; Tevanian, 2005). L'accès aux médias reflète en ce sens le contrôle exercé sur la prise de parole des sujets de cette « diversité » par le groupe majoritaire dominant. Farida expose à ce sujet l'inégalité de l'accès à la parole des femmes de cultures musulmanes selon leur prise de position politique et leurs pratiques religieuses visibles :

Comment est-ce qu'on pourrait faire pour que cet espace public soit un espace pacifique, un espace où tout le monde peut s'exprimer d'égale façon? [...] On parle d'égalité homme-femme, mais on ne parle pas d'égalité de parole?! Mais c'est quoi ma liberté d'expression? Est-ce que c'est ma liberté d'expression quand je dis ce que tu as envie d'entendre? Parce que là, ça devient "Tu me donnes une liberté d'expression". [...] Mais cette liberté, est-ce que moi je n'ai pas le droit de pouvoir dire autre chose que ce que toi tu as envie d'entendre? On n'est plus dans une égalité. Donc, on est en train de créer [...] une sous-citoyenneté encore pour les femmes voilées. (Farida, pluraliste radicale)

Farida ne pourrait pas mieux dire dans un contexte médiatique où les femmes de cultures musulmanes sont systématiquement affectées à certains débats bien précis, passant régulièrement pour « la musulmane de service » (6.1.1). En quelque sorte, la parole n'est pas toujours « prise » par les femmes de cultures musulmanes, étant plutôt « octroyée » selon le bon vouloir de la majorité blanche, dont les intérêts, les discours et les représentations sont prédominants dans la plupart des médias de communication et de diffusion. Le témoignage de Leila sur ses implications au sein du PQ en tant que candidate aux élections provinciales de 2014 est très révélateur concernant cette

tendance à la *tokenisation*¹⁶⁰ des femmes de cultures musulmanes dans le cadre des débats publics.

6.4.1 De l'ambivalence d'interdire le port du *hijab*

Comme il sera démontré, même les « pluralistes »¹⁶¹ participent, jusqu'à un certain point, à déterminer les limites du *tolérable* et de l'*intolérable* selon leurs propres critères subjectifs (*Hage, 1998, 90*), mais aussi en raison d'une certaine part d'intériorisation des critères « communément acceptés » au sein de factions du groupe dominant avec lesquelles elles se sont alliées ou au sein desquelles elles ont parfois été cooptées.

Une informatrice de notre recherche, Elsy, a admis avoir eu « à tempérer » sa position au regard du PL60 au fil du temps, des débats publics et de ses implications communautaires. Cette féministe « pluraliste interculturaliste » raconte qu'elle dût faire des concessions afin de défendre une position sur la laïcité plus « socialement acceptable » pour la majorité franco-qubécoise blanche. Elle témoigne : « *Bin, on dirait que mes positions ont un peu changé [en regard de la laïcité], parce que je sentais que, pendant le débat de la Charte, on dirait qu'on me reprochait de ne rien donner à la Charte. Fait que j'ai été obligée de modérer un petit peu ma position.* » « Modérer » sa position signifie ici reconnaître aux femmes qui revêtent un foulard un droit variable d'occuper un emploi dans la fonction publique selon qu'elles pratiquent ou non un métier en position d'autorité, tel que prôné par le rapport de la CBT. Elle semblait vouloir être plus nuancée, ou pour le moins, ne pas se faire taxer de « radicale » — ce qui pourrait avoir comme effet de la marginaliser encore plus.

¹⁶⁰ On pourrait traduire librement ce concept comme faisant référence à une certaine instrumentalisation de la position épistémique d'« *insider* » de femmes de cultures musulmanes dans les débats publics au profit d'intérêts de la majorité blanche.

¹⁶¹ Ensemble composé généralement des répondantes Aïcha & Elsy, pouvant aussi inclure à certains égards Nora pour les prochaines analyses. Elles ont toutes rejeté le PL60.

Cependant, plus elle y réfléchit et plus elle fait preuve d'un certain scepticisme vis-à-vis des arguments en faveur d'une interdiction du foulard dans ces domaines : « [pause]... *Mais en même temps, ailleurs dans le monde, il y a des policières qui portent le voile, et je ne pense pas qu'elles font moins bien leur job et je ne pense pas que c'est moins bien perçu.* » Son témoignage laisse penser qu'elle tente plutôt d'être conciliante envers la majorité blanche, nonobstant ses convictions personnelles.

De son côté, deux ans après les débats sur le PL60 en 2013, Aïcha témoigne qu'elle cherche moins qu'avant l'approbation d'autrui relativement à ses prises de position politiques et, par conséquent, qu'elle assume dorénavant son opposition à toute interdiction relative au port du foulard.

Avant je pensais qu'un juge, un policier – quelqu'un en position d'autorité – devait enlever son "habit religieux", whatever... Puis, là, encore une fois, avec le temps, mes positions sont plus tranchées. J'ai réalisé que non, que ce n'était pas un gage de neutralité que de ne pas porter d'habits religieux. [...] Puis, j'ai tellement eu la preuve dans la vie que "l'habit ne fait pas le moine". J'ai déjà été dans des lieux où quelqu'un qui ne portait pas d'habit religieux m'a servi d'une manière qui n'était pas neutre – je ne suis pas folle! Je suis capable de déceler le racisme. [...] Je suis bien placée pour savoir le fait que tu enlèves l'habit religieux de la personne, puis que tu l'habilles d'une autre manière, ça n'a aucune incidence sur son service ou sur sa manière d'être. (Aïcha, pluraliste interculturel)

Parallèlement, notre interlocutrice témoigne également qu'elle a vécu difficilement certaines de ses expériences avec les médias ainsi que les répercussions qui ont suivi ses interventions publiques (6.1.1). Elle en garde des souvenirs amers. L'ostracisation dont elle fit l'objet lors des débats médiatiques l'a amenée à ne plus essayer de plaire au plus grand nombre et à défendre ses conceptions de la justice.

[Avant,] j'avais vraiment un discours avec des gants blancs. Aujourd'hui, je ne suis plus de même. Au début, [prend un ton jovial, sarcastique] j'étais vraiment la fille qui voulait créer des ponts, qui voulait tendre la main, "moi je suis là dans une perspective d'ouverture, peace and love!" Ça complètement changé! [rires] Bin, pas "complètement"! [rires] Maintenant, j'ai un discours beaucoup plus radical, je dirais.

Je tolère moins... J'ai moins envie d'être fine, disons. [...] Un moment donné, c'est que cette expérience de la Charte m'a tellement traumatisée. (Aïcha, pluraliste)

Pour cette jeune femme musulmane désillusionnée, les débats sur la laïcité et le PL60 furent « *des vecteurs de haine* » et « *d'islamophobie* », dont elle tient particulièrement responsables les militantes de cultures musulmanes qui ont défendu ces mesures d'exclusion dans les médias. Avec le recul, toute cette expérience l'a amené à manifester encore plus son désir de se solidariser avec les femmes visées par ces interdictions.

À l'issue de ces débats houleux et de ce contexte de politisation intensifié, la solidarité s'est probablement renforcée entre les femmes qui portent le *hijab*, mais certaines musulmanes qui revêtent une forme de voilement atypique, telle que les voiles faciaux, semblent désavouées par une majorité de répondantes, qu'elles aient appuyé ou rejeté le PL60, à l'exception de certaines répondantes « pluralistes radicales ».

6.4.2 L'exception « raisonnable » d'interdire les voiles faciaux

Même pour la plupart des répondantes ayant rejeté le PL60, leur seuil de tolérance s'arrête au port du *niqab* en ce qui a trait aux travailleuses de l'État, qu'il s'agisse du secteur public ou parapublic.

Sous ce rapport, les féministes « pluralistes » laissent entrevoir à l'occasion une aspiration au « rôle d'administratrice » de la nation lorsqu'il est question de la présence de certains types de voilement dont elles désapprouvent la pratique (« *policing fantasies* » dans *idem*, 44). Ce que l'on remarque surtout dans le cas des « pluralistes », c'est que leurs aspirations gestionnaires transparaissent principalement lorsqu'il est question des prescriptions religieuses en islam et des demandes d'ARMR dans la sphère publique (demandes qu'elles estiment en général devoir être encadrées, conformément au discours dominant chez le groupe majoritaire). Toutefois, plutôt que de se référer à la neutralité religieuse de l'État ou à l'égalité des sexes comme le font

les répondantes en faveur du PL60, certaines féministes ayant rejeté le PL60, comme Nora [Répub], Elsy [PlurInter], voire parfois Aïcha [PlurInter], réagissent comme « administratrices » de la performativité rituelle de l'islam. En ce sens, elles affichent un sentiment de compétence assumée pour se prononcer quant à la forme idéale de *performer sa présence* en tant que *femmes de cultures musulmanes* dans l'espace public. Leur interprétation personnelle du *niqab* les conduit à y voir en fait une pratique non conforme à leur vision de l'islam. Conséquemment, le port du *niqab* fait figure de pratique religieuse qu'il est plus acceptable de bannir de l'espace public, selon ces répondantes médiatisées. Ainsi, Aïcha exprime des réserves vis-à-vis la pratique du voilement intégral en mobilisant des arguments théologiques et épistémiques de même nature que ceux mobilisés par les partisans du PL60 pour justifier une interdiction du *hijab* dans certains contextes.

Mon modèle [de laïcité] idéal à moi, ce n'est pas un modèle qui inclut des personnes qui se couvrent le visage [...] [parce que] je le sais que dans la religion – je le sais en tant que musulmane! – qu'il n'y a pas d'obligation à ce sujet-là! Non seulement, il n'y a pas d'obligation, c'est même déconseillé. J'ai l'impression que ces femmes-là [qui portent un niqab] vont un peu contre leur foi et elles le font passer comme si c'était pour leur foi! Alors que la religion, elle déconseille de se cacher le visage! (Aïcha, pluraliste interculturel)

De même qu'argue Nora [Répub] : « *Moi, je ne veux pas me faire servir par quelqu'un où on voit juste les yeux de la femme. Ce n'est même pas musulman.* »

Peu importe les raisons évoquées pour le bannissement du port des voiles faciaux dans les ou certaines sphères publiques, « ces objections nous en révèlent moins sur les musulmanes que sur les personnes *qui s'objectent* à ces pratiques. »¹⁶² (Bakht citée par *Jacquet, 2016, 384*) Le fait même que ces femmes médiatisées aient l'opportunité de s'objecter à la présence des résidentes québécoises intégralement « voilées » dans

¹⁶² Notre traduction libre.

l'espace public et qu'elles s'autorisent à « se positionner » sur la légitimité de leur présence est révélateur en soi du pouvoir qu'elles détiennent en quelque sorte (*id*, 90). À l'inverse, les femmes qui revêtent le *niqab* dans l'espace public n'ont généralement aucune place pour faire valoir leur point de vue dans l'arène médiatique. Débattre et partager son opinion sur l'accès (ou non) des musulmanes qui revêtent un voile facial à certaines sphères est devenu une banalité dans les rituels médiatiques et publics depuis des années au Québec.

Rappelons que l'« ordre national républicain », au même titre que l'« ordre national interculturel », entraîne l'*inclusion* et l'*exclusion* (partielle) de certain·e·s citoyen·ne·s, selon le modèle de référence auquel ces féministes se rapportent (modèle interculturel, idéal républicain, etc.). Ces informatrices *insiders* sont perçues telles des médiatrices entre leur communauté minoritaire et le reste de la société (*Thériault & Bilge, 2010, 12*). Plus de la moitié de nos répondantes manifestent une attitude plus ou moins administratrice envers des musulmanes plus socialement marginalisées qu'elles. Ici, elles se sentent en droit de déterminer les types de voilement légitime et permis dans la fonction publique et parapublique, en vertu d'un principe de « bonne cohabitation » et parfois même pour « le bien » de ces *objets* nationaux « inadaptés » aux normes sociales préétablies par les Franco-Québécois·es blanc·he·s, qu'illes soient d'aspirations laïcistes ou pluralistes.

« Tant que la personne, on voit le visage, parce qu'on est dans une société pour qui la communication non verbale est importante. [...] [Je l'interdirais] juste dans les institutions avec un rapport public, parce que ce n'est pas fonctionnel. » (Elsy)

Évidemment qu'il y a une distinction [entre les types de voilage]. [...] Pas parce que c'est une affaire de *niqab*; quelqu'un qui arriverait en cagoule, j'aurais la même pensée. Je sais qu'il y a un droit fondamental et tout. Mais il y a quelque chose dans les sociétés qui s'appelle "le rapport humain", puis ça passe par le visage... (Aïcha)

La chercheuse Natasha Bakht souligne à juste titre que « les femmes qui portent le *niqab* sont tout à fait aptes à communiquer et à participer à la vie publique. L'identité

ne disparaît pas en se couvrant le visage; c'est la construction sociale de ce que représente le *niqab* qui nie l'identité de la personne qui le revêt »¹⁶³ (citée dans Jacquet, 2016, 383). En outre, ce passage de la thèse de Jacquet met en évidence l'ethnocentrisme qui sous-tend cette façon de problématiser les voiles faciaux comme des obstacles à la communication et aux rapports humains :

[Au contraire,] pour plusieurs femmes portant un voile facial c'est celui-ci qui facilite la mixité sociale. C'est la construction sociale du voile facial qui en fait un instrument de ségrégation. Si ségrégation il y a, elle est d'abord dans le regard des personnes qui interagissent avec une femme portant un voile facial. [...] Plusieurs femmes qui portent un voile facial considèrent d'ailleurs que le port d'un tel voile invite à entrer dans un véritable dialogue, en ne jugeant pas les gens d'après leur apparence, mais d'après leurs paroles et leurs conduites (De Féo, 2010) (*id*, 382-384).

Néanmoins, Aïcha [PlurInter] est consciente de sa socialisation religieuse (chiite d'origine machrékienne) et est ainsi beaucoup plus hésitante à se positionner au sujet des voiles faciaux. Elle oscille visiblement entre son désir de respecter le droit d'autodétermination des femmes et sa vision de la pratique de l'islam. Notre interlocutrice nous fait part de ces contradictions :

Pour moi, que le visage soit découvert, c'est un minimum. En tant que fille musulmane qui porte un voile, je me sens souvent hypocrite et imposteur d'avoir ce genre de discours parce que je me dis : "Faut que je protège ces femmes-là!" – comme que, moi, je désire qu'on protège mon voile. [...] Ma pensée n'est pas claire [au sujet de l'interdiction du niqab dans les institutions]. Parce que j'ai le goût de dire : "Go! Liberté à fond!", mais en tant que personne pratiquante et croyante... [pause] Ma vision de la société, c'est qu'elle doit être régulée selon certaines normes. [...] Je comprends l'importance de mettre certaines balises et certains règlements. (Aïcha, pluraliste interculturel)

Comme le dit Jacquet, la reconnaissance de l'agentivité et du droit à l'autodétermination des femmes a beau être importante pour ces militantes, dans ce cas-ci, elle ne se traduit pas par des effets performatifs (*op.cit.*, 384). Il n'en reste pas

¹⁶³ Notre traduction libre.

moins qu'une loi qui enlève l'accès à certains secteurs d'emploi à des citoyennes déjà stigmatisées soulève des enjeux de droit qui ne sont pas toujours pris en compte par ces sujets : « [l]es conséquences *pour les femmes* qui portent un voile intégral sont [...] occultées ou [...] minimisées » (*ses italiques; op.cit.*). Dans ces conditions, les citoyennes revêtant un voile intégral deviennent *de facto* des subalternes faisant l'objet du discours de tou-te-s (nous, chercheur·e-s inclu·e-s). Tant que ces femmes qui portent un voile facial ne perturbent pas l'ordre public — autrement dit, tant qu'elles demeurent *invisibles* — leur présence à l'intérieur des frontières sera *tolérée* par les « gestionnaires de la nation blanche ». (*Hage, 1998, 136*)

Au demeurant, les « pluralistes interculturalistes » démontrent, la majorité du temps, une expression nationale plus ou moins « passive » de leur attachement à la société québécoise au regard des règles du « vivre-ensemble », particulièrement dans leurs interventions médiatiques et publiques. Aïcha témoigne d'emblée de son devoir de réserve devant les médias concernant son opinion sur les voiles faciaux :

[M]ême si je peux avoir certaines opinions tranchées sur le niqab, tu ne vas pas m'entendre dire à un journaliste : "ah ouin! Pfff... C'est quoi cette idée-là de se couvrir le visage?!" Parce que je crois qu'il doit y avoir une forme de solidarité, parce que j'ai conscience que mon discours peut être instrumentalisé [...] Je ne suis pas obligée de le dire sur la place publique, par respect pour ces femmes-là! De la même manière dont j'exige le respect, j'essaie de le donner aux autres femmes. (Aïcha, pluraliste interculturaliste)

Ainsi, il semble qu'Aïcha fasse une distinction claire entre ses idéaux personnels et ses prises de paroles qui affecteront d'autres personnes, notamment par ses déclarations médiatiques. Tout porte à croire que son sentiment d'*entitlement* — son sentiment de légitimité à s'octroyer cette liberté d'*agir* selon son opinion — n'est pas aussi fort que celui qu'on retrouve chez les « nationalistes républicaines » et les « laïcistes » — qui elles manifestent un sens de « *governmental belonging* », pour reprendre l'expression de Hage (*op.cit.*).

D'un autre point de vue, les féministes de type « pluraliste radicale » ne démontrent généralement aucune attitude gestionnaire ou de domination (« *passive homely belonging* »). Qui plus est, elles renoncent à exercer le pouvoir devenu banal de parler et de prendre des décisions pour les citoyennes qui revêtent un voile intégral. Leurs réactions vis-à-vis de nos questions sur les PdeV intégrales sont sans équivoque : Samira, par exemple, refuse non seulement de se prononcer sur le port vestimentaire des femmes, notamment en vertu de la liberté de conscience, mais elle considère son opinion non pertinente en ce qui concerne la tenue vestimentaire d'autrui.

Je veux dire, [la tenue vestimentaire des femmes,] ça ne me regarde pas! [...] Du moment où je suis féministe radicale, je ne peux pas avoir de modèle [de laïcité] idéal, parce que mon principe de base, c'est la liberté de conscience. Quelle que soit la question, qu'elle soit religieuse ou idéologique, je n'ai rien à dire là-dedans. [...] Je ne peux pas m'interférer dans les décisions [des femmes]. (Samira, pluraliste radicale)

Ainsi, il ne s'agit pas tant, pour cette participante, de « *laisser le choix aux femmes* » qu'ultimement, de ne s'arroger aucun droit de regard sur ces pratiques et, donc, de renoncer à exercer son pouvoir (qu'elle détient malgré tout). Certes, parce que Samira porte elle-même le foulard, on pourrait présumer qu'elle aura nécessairement un parti pris en défaveur du PL60, mais cela relèverait d'un raccourci logique¹⁶⁴. Indiquons que Samira soutient cette posture de non-ingérence envers *toutes* les femmes, dont celles qui portent le *niqab*. Néanmoins, le port d'un voile facial représente pour elle une pratique avec laquelle elle n'est pas particulièrement à l'aise, mais dont elle respecte la présence dans l'espace public :

Dans la même logique de "on a jeté le patriarcat, on ne veut pas se faire diriger, commander comment on veut être", c'est exactement la même chose pour les différents types de voiles. Je ne suis pas d'accord avec le niqab d'un point de vue religieux, mais

¹⁶⁴ Une répondante, Leila [*Répub*], a d'ailleurs témoigné de sa surprise lorsqu'une femme qui porte le foulard a milité à ses côtés en faveur du PL60 pendant sa campagne électorale comme candidate du PQ. Cette femme, que Leila ne connaissait pas personnellement, soutenait qu'elle le portait temporairement, sous la pression du foyer familial mais non par coercition, simplement par respect pour les principes de la maison, à titre d'accommodement en quelque sorte.

je ne peux pas demander à celles qui le portent de ne pas le porter. [...] [J]e ne peux pas leur exiger de l'enlever, même si je ne suis pas d'accord. Qui suis-je pour leur dire de l'enlever? [...] [Qu'une femme ait à] choisir un autre métier, c'est brimer sa liberté d'être. [...] [J]e refuse cette ségrégation-là. Je refuse cette limitation-là. (Samira, pluraliste radicale)

Ainsi, elle ne s'autorise pas à participer de quelque manière aux pratiques nationalistes. À cet égard, les féministes « pluralistes radicales » apparaissent comme les seules répondantes qui ne hiérarchisent pas les subjectivités des autres femmes. Les propos de Farida en sont un bon exemple. Concernant son propre choix de ne pas porter le foulard, elle précise qu'il s'agit d'un cheminement personnel à chacune :

Une interprétation c'est toujours personnel, c'est une interprétation individuelle. Donc, chacun de nous peut avoir une interprétation. La mienne est celle-là, et je m'en tiens, jusqu'à preuve du contraire, à celle-ci. [...] Je parle pour moi. [...] Mais je peux comprendre les personnes qui, elles, accordent de l'importance [aux PdeV] [...] c'est leur compréhension, que je respecte. (Farida, pluraliste radicale)

Ainsi, cette féministe musulmane relativise la portée de son interprétation des écritures coraniques en précisant que celle-ci ne s'applique qu'à elle-même, refusant ainsi de l'imposer à qui que ce soit d'autre. Ses propos, tout comme ses actions, se révèlent en harmonie avec son capital symbolique *passif* envers la nation. En substance, pour cette participante, le respect des différences implique de reconnaître que certaines femmes puissent vouloir *faire* différemment, avec des *moyens* différents et – ce qui est souvent le plus difficile à admettre – selon des *objectifs* différents (*id*, 788).

Tout bien considéré, Farida [PlurRad] et Samira [PlurRad] font figure d'exceptions parmi nos répondantes en démontrant un capital des plus passifs à ce sujet, car même Bochra [PlurRad] ne semble pas dérangée outre mesure par le fait que certains discours dominants cherchent à interdire le port du *niqab* parmi les employées des institutions gérées par l'État. Son désintérêt à défendre la liberté des musulmanes qui revêtent un voile facial semble provenir du fait que très peu de femmes (voire aucune) qui portent un *niqab* (par exemple) occupent un poste dans les fonctions publiques.

[L]a limite que je suis capable d'accepter c'est recevoir des services à visage découvert et donner des services à visage découvert. Ça, c'est ma limite. [...] En fait, le seul qui serait "banni" (mais qui est un non-problème), ce serait le niqab. Mais c'est un non-problème parce que, honnêtement, là, je ne crois pas qu'il y ait déjà eu des femmes en niqab qui ont postulé pour la fonction publique, tu sais... (Bohra, pluraliste radicale)

Par conséquent, cette interdiction lui apparaît *tolérable* dans la mesure où peu ou aucune femme qui revêtent le *niqab* ne travaillent actuellement dans la fonction publique et que peu de ces femmes risquent de postuler pour ce type d'emploi. Encore une fois, le seuil de tolérance relève de la subjectivité de l'agente, qui le fixe en fonction de divers critères qui, outre ceux de nature éthico-politique, peuvent traduire des soucis plus technocratiques ayant trait à l'ampleur du phénomène et son importance numérique (Hage, 1998, 92).

CONCLUSION

Au fil de cette étude, nous avons voulu analyser sociologiquement la nature des clivages discursifs et idéologiques entre les féministes immigrantes de cultures musulmanes dans le cadre des débats sur la place de la religion dans l'espace public. En prenant comme prétexte les débats féministes sur l'ancien PL60 déposé à l'automne 2013 par le PQ, nous avons cherché à éclairer, à la lumière de certains éléments de contexte, les prises de position politiques de celles s'étant engagées dans les débats publics et médiatiques concernant la laïcité, en lien notamment avec les PdeV au Québec. Nous avons choisi de nous pencher sur des féministes racisées et *médiatisées* puisque, d'un point de vue sociologique, l'analyse du discours de ces femmes soulève plusieurs enjeux intéressants en ce qui a trait, notamment, à la position privilégiée d'« *insider* » que plusieurs revendiquent et à la crédibilité médiatique qui leur est accordée corrélativement, etc. (Lauzon, 2011; Guénif-Souilamas, 2006; Geisser, 2007; Bilge, 2006; Bendriss, 2009; Hadj-Moussa, 2004; Bendriss, 2009; Burgat, 2007). Par ailleurs, le fait que plusieurs féministes musulmanes se soient explicitement opposées entre elles dans ces débats reflète la complexité de leurs argumentaires et, à certains égards, l'influence de leur *positionnement social* sur leur *positionnement discursif*. Nous avons également porté une attention particulière, dans le cadre de notre analyse, aux dynamiques majorité/minorités et intra-minorités dans lesquelles nos interlocutrices s'insèrent.

Afin de répondre à nos questions de recherche, nous avons à la fois mobilisé des approches anti-racistes et féministes postcoloniales ainsi que les études sur la blancheur (« *whiteness studies* »). En outre, la théorisation de Hage, sur l'articulation entre le(s) nationalisme(s) et le racisme, issue de son ouvrage « *White Nation. Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society* » (1998), sert de toile de fond tout au long de notre analyse thématique. Notre recherche s'est appuyée sur une méthodologie qualitative centrée sur des entretiens semi-dirigés avec 12 participantes féministes de

cultures musulmanes, ayant émigré majoritairement du Maghreb (à l'exception de deux répondantes, originaires du Machrek) et s'étant impliquées dans les débats publics ou médiatiques sur la place de la religion dans l'espace public au Québec. À travers une grille d'entretien thématique étendue et relativement souple, certains matériaux d'analyse sont ressortis de leurs réponses, notamment des éléments de contexte éclairants, tels que leurs inscriptions et leurs parcours sociaux, leurs trajectoires et leurs expériences migratoires et leurs motivations à migrer. La grille d'entretien a également permis de faire émerger leurs discours et leurs représentations en lien avec différents sujets interreliés, tels que la laïcité, l'islam, l'égalité des sexes, le racisme et leur rapport à l'identité ethnoreligieuse et québécoise.

À partir des douze entrevues retenues, nous avons ainsi construit une typologie regroupant quatre idéaux types de féministes de cultures musulmanes présentes dans les médias sur ces questions, et plus spécifiquement, concernant le PL60 :

- **les « *Laïcistes anti-islamistes* »**
Elles ont unanimement appuyé le PL60 et favorisent un modèle de laïcité résolument (néo)républicain et un idéal de société totalement sécularisée, sans ARMR.
- **les « *Nationalistes laïques (néo)Républicaines* »**
Par respect pour l'autodétermination des femmes, elles se sont abstenues d'appuyer le PL60. Malgré leur nette préférence pour un modèle de laïcité (néo)républicain, elles doutent que ces mesures auraient portées fruits, sans exacerber les tensions intragroupes.
- **les « *Pluralistes (pro-)interculturalistes* »**
Elles ont rejeté le PL60 et favorisent les fondements de l'interculturalisme, tel que défini par la CBT.

- les « *Pluralistes radicales* »

Elles ont unanimement rejeté le PL60 et promeuvent un modèle de laïcité de reconnaissance (particulièrement favorable aux ARM) où aucun groupe culturel ou religieux ne prédomine sur les autres.

D'abord, rappelons que notre échantillon n'épuise certainement pas l'ensemble des points de vue au sein des féministes de cultures musulmanes au Québec, compte tenu, d'une part, du nombre limité de participantes et, d'autre part, de notre intérêt à ne rencontrer que des féministes spécifiquement *médiatisées* dans le cadre de ces débats. Néanmoins, nos idéaux types nous ont permis de mettre en relief une certaine diversité quant aux rapports entretenus par des féministes de cultures musulmanes au Québec au regard des questions relatives à la place de la religion dans l'espace public. Les profils identifiés ont facilité l'analyse en permettant de dégager, chez les participantes, certaines prédominances idéologiques relativement au type de laïcité préconisée (*voir Chap.III – section 3.5*) ainsi qu'au type de posture nationaliste (au sens où l'entend Hage) sous-tendant leur perception du traitement que l'État devrait réserver aux particularismes religieux (islamiques en particulier) dans l'espace public. Entre les positions polarisées « pro » et « anti » PL60, généralement mis en scène dans les débats médiatiques et incarnées dans notre recherche par les Laïcistes et les Pluralistes radicales, nous avons pu remarquer des positions inermédiaires, plus ambiguës. À titre d'exemple, les féministes adhérant à un idéal de laïcité (néo)républicain, donc a priori réfractaires à l'expression du fait religieux dans l'espace public, n'appuient pas *systématiquement* les propositions de mesures coercitives à l'endroit des SRV dans les institutions publiques. D'autre part, nous avons aussi observé des féministes ayant rejeté le PL60 en raison de ses conséquences « exclusionnistes » sur les musulmanes qui portent le foulard, mais pour qui il serait justifié par ailleurs d'appliquer ses mêmes mesures d'exclusion à d'autres musulmanes, soit celles portant un voile facial ou intégral.

Tel que le fait valoir Hage, ces complexités dans leurs positionnements politiques indiquent des configurations particulières de la structure affective de leur imaginaire national. Ces configurations sont tributaires de la manière dont s'expriment et s'articulent, chez chaque sujet, les trois sentiments affectifs nationaux suivants : la 'sécurité', la 'familiarité' et l' 'appartenance à une communauté' (voir le tableau 2.1). Nous avons donc, à la lumière de cette grille de lecture, décortiqué *ce que révèlent* les imaginaires nationaux de nos interlocutrices afin de mieux comprendre les raisons derrière leurs prises de position sur ces questions polémiques. Chez plus de la moitié des féministes rencontrées (réparties entre tous les idéaux types, hormis les « *Pluralistes radicales* »), la structure affective de leur imaginaire national les conduit à adopter un mode d'attachement à la nation traduisant une certaine inquiétude relativement à l'avenir de la société québécoise et à leur appartenance au sein de celle-ci (Hage, 2003). Leurs rapports affectifs à la nation sont issus de leurs histoires, de leurs subjectivités actuelles et passées.

Comme nous l'avons démontré dans le chapitre d'analyse, les féministes de cultures musulmanes de type « *laïciste* » manifestent des craintes considérables vis-à-vis ce qu'elles ressentent comme « une montée de l'islamisme » (ou de l'intégrisme islamique) au Québec. Ces femmes ont généralement, dans leur pays d'origine, un lourd passé d'oppressions perpétrées au nom de la religion [Chap.IV - 5^e partie]. Suite à leur migration, elles se sont jurées qu'elles ne subiraient plus jamais les violences des islamistes et, conséquemment, cherchent absolument à préserver la nation idéalisée (laïciste et égalitaire) qu'elles avaient en tête lors de leur installation au Québec [Chap.IV - 1^e et 3^e parties]. Or, pour ces féministes, la médiatisation des demandes d'ARMR ainsi que l'accroissement de la visibilité des PdeV dans l'espace public en contexte postmigratoire ne peuvent être qu'une incarnation de la propagation de cette « menace islamiste internationale » s'insinuant dans les pays du Nord-global. Elles

souhaitent à tout prix empêcher la reproduction des violences islamistes sur d'autres femmes, allant jusqu'à vouloir « libérer » par la coercition les musulmanes voilées de l'emprise qu'exercent sur elles le hijab et le conservatisme religieux [Chap.IV - 6^e partie]. Par ailleurs, plusieurs motivations animent ces féministes dans leur engagement public et médiatique sur ces questions, comme en témoigne, notamment, le rôle d'interprète légitime de l'islam que, à titre de musulmane « émancipée », elles *se sont accordées* et qu'elles se sont *vues offrir* [Chap.IV - 2^e, 4^e et 6^e parties] par une partie importante du groupe majoritaire, que ce soit à travers les médias de masse ou encore au sein des partis politiques.

Quant aux féministes de type « *nationaliste républicaine* », bien qu'elles se rapprochent du type « *laïciste* » dans leurs idéaux nationaux [Chap.IV - 2^e et 3^e parties], elles se distinguent néanmoins des militantes « *laïcistes* » dans la mesure où elles ressentent moins que ces dernières l'« urgence d'agir » contre la montée de l'islamisme. Bien qu'il s'agisse de répondantes d'origine algérienne, elles n'ont pas vécu directement la guerre civile, contrairement aux « *Laïcistes* » de même origine nationale qui vécurent sur place et dans leur chair la Décennie noire. Les « *Nationalistes républicaines* » se sentent donc moins menacées par les SRV dans l'espace public, à la différence des « *Laïcistes* », pour qui il s'agit littéralement d'un « stresser » (« *déclencheur* ») [Chap.IV – section 5.3.2]. Il faut souligner que les importantes implications dans divers milieux communautaires ont amené ces féministes « *nationalistes républicaines* » à côtoyer des personnes aux profils hétérogènes, dont des musulmanes qui portent le foulard. Par ailleurs, elles se rapprochent des « *Pluralistes interculturelles* » dans leur reconnaissance de l'agentivité des femmes voilées [Chap.IV – section 6.3] et dans leurs désirs nationaux de familiarité au sein de la société [Chap.IV - 6^e partie]. Leurs références normatives

et identitaires puisent d'ailleurs à même la culture majoritaire des Franco-Québécois-es d'origines canadiennes-françaises [Chap.IV - 3^e et 4^e parties].

Portant le foulard, les féministes de type « *pluraliste interculturel* » que nous avons rencontré font, la plupart du temps, l'*objet* des débats sur la place de la religion dans l'espace public. Elles s'impliquent ainsi socialement et médiatiquement pour reprendre leur place comme *sujets* légitimes dans ces débats publics où elles ont souvent l'impression que leur parole est appropriée ou invisibilisée. Ces féministes musulmanes cherchent à être reconnues et respectées dans leurs pratiques minorisées. Cela dit, leur rapport au majoritaire est ambigu, puisque qu'elles manifestent une certaine ambivalence entre adopter une posture de « différenciation » et une posture de « similarisation » vis-à-vis des Franco-Québécois — une oscillation qui semble témoigner à la fois d'une crainte d'être jugées « trop différentes » et d'un désir d'éviter l'ostracisme dont elles ont souffert à plusieurs moments dans leur parcours migratoire. Par ailleurs, leur 'sens de la communauté' peut sembler susciter chez elles une certaine attitude de « patrouilleuses » quant aux manières idéales de *performer sa présence* dans l'espace public « en tant que » musulmane qui pratiquent une forme de voilage au Québec [Chap.IV – section 6.4]. En ce sens, elles reconduisent un mode d'appartenance gestionnaire à la nation, malgré leur opposition à l'ancien PL60 (qui pourrait suggérer un capital passif).

Enfin, les féministes « *pluralistes radicales* », dont l'expression d'attachement national est passif, sont généralement entraînées dans ces débats bien malgré elles. Si elles portent le foulard, elles se voient, sur un mode réactif, devoir défendre leur place en tant que *sujet* national légitime ayant le droit de prendre part aux processus démocratiques de la gestion de la nation et de jouir sans discrimination des mêmes droits et traitements que tou-te-s les autres citoyen-ne-s. Celles sans foulard sont poussées à démontrer diligemment leur solidarité envers les musulmanes 'voilées'

salariées dont on tente, dans le cadre du PL60, de purger la présence de la fonction publique et parapublique.

Au final, cette recherche a permis de mettre en lumière les enjeux de pouvoir intraminoritaire entre les féministes de cultures musulmanes qui s'opèrent dans les sphères publiques et médiatiques, en l'occurrence par le biais des débats publics entourant la place de la religion dans l'espace public québécois. Leur opposition sur ces questions peut difficilement être intelligible, sociologiquement parlant, sans prendre en considération le fait qu'elle s'exprime publiquement dans un contexte où ces femmes tentent de faire reconnaître la légitimité de leurs subjectivités musulmanes. Dans l'arène médiatique, qui est loin de favoriser la pluralité des discours, des standards normatifs prédisposent certaines à des « conditions facilitatrices » de la visibilité médiatique, *au détriment* d'autres dont la parole est davantage ignorée ou invisibilisée. De façon à accéder à une prise de parole publique et à défendre leurs intérêts sociopolitiques, certaines féministes de cultures musulmanes vont contribuer, de diverses façons, à l'objectification des musulmanes qui pratiquent une forme de voileage. Dans ces circonstances, des féministes prétendant « connaître » de l'intérieur l'islam et les musulman·e·s refusent en quelque sorte à leurs correligionnaires pratiquant·e·s leur statut de *sujet* capable de questionner ou réformer l'orthodoxie traditionnelle religieuse et ainsi redéfinir le sens que revêtent leur religion et leurs pratiques (Ali, 2012; Amiraux, 2003, 89). L'analyse de nos données a contribué à mettre au jour ces dynamiques de pouvoir.

Dans une recherche future, il serait intéressant d'analyser de plus près les dynamiques de pouvoir se reproduisant à l'intérieur des groupes militants *aux mêmes revendications* dans l'espace public, en y incluant cette fois l'analyse des rapports sociaux de sexe, de race et de classe entre les femmes et les hommes. Tel que le rapportaient les participantes de notre recherche, le système actuel semble privilégier

la prise de parole d'hommes (souvent blancs) à la leur, même en ce qui a trait à des sujets comme les PdeV. Ce type de recherches contribuerait à un changement de perspective en déplaçant l'attention portée aux femmes minorisées vers les conditions de re/production des hégémonies masculines blanches, de par un éclairage intersectionnel sur les conditions d'accès à la prise de parole publique et médiatique québécois.

En guise de mot de la fin, la chercheuse Naïma Bendriss souligne qu'« il ne s'agit pas [que] de donner la parole aux subalternes, mais de travailler contre l'existence même de leur position de subalternes » (*Bendriss, 2005, 313*), d'où l'importance de penser la reconnaissance en termes de *justice* et d'*égalité des chances*, ce qui présuppose un accès égal à la participation au sein de l'espace citoyen (*Fraser, 2004*). Ultimement, les ressources matérielles et symboliques des individu·e·s devront être équitablement réparties pour assurer l'autonomie et la possibilité de s'exprimer à tou·te·s et chacun·e (*id, 161-162*).

APPENDICE 1 SCHEMA D'ENTRETIEN

Questions sociodémographiques

1. Quel âge avez-vous?
2. Où êtes-vous née?
3. Où avez-vous grandi?
4. Où vos parents sont-ils nés (ou vécu avant, s'ils ont immigré)?
5. Quel métier ou profession occupent/occupaient vos parents?
6. Quand êtes-vous arrivé au Québec ? [année]
7. Dans quelle ville résidez-vous?
8. Situation familiale et conditions de logement actuelles
9. Quels sont vos antécédents en matière d'éducation/formation professionnelle? Dans quel(s) domaine(s)?
10. Quelles étaient vos occupations principales dans votre pays d'origine?
11. Occupez-vous un emploi au Québec?
12. Par le passé, quels genres d'emploi avez-vous occupés (s'il y a lieu)?

PARTIE I : Contexte et Parcours de vie

13. Avez-vous migré directement au Canada ou par l'intermédiaire d'un autre pays?
14. Dans quelle catégorie d'immigration avez-vous été admise au Canada?
15. Avez-vous immigré seule au Canada? Y avait-il de vos proches ou d'autres membres de votre famille avec vous?
16. Comment s'est déroulé votre départ?
17. Est-ce que la migration était un choix pour vous? Avez-vous choisi de vous installer au Québec?
18. Quelles sont les principales raisons qui ont motivé votre départ?
19. Que représentait pour vous le Québec (ou le Canada) avant de partir?
20. Quelles étaient vos impressions à votre arrivée ? [Accueil]
21. Retournez-vous à l'occasion dans votre pays d'origine?

22. Vous sentez-vous en liens (ou proche) avec votre pays d'origine (culture, gens, etc.)?
23. S'il y a lieu, quand est-ce que vos parents sont arrivés au Québec (ou au Canada)?
24. Dans quelle catégorie d'immigration vos parents ont-elles été admis.es au Canada?
25. Êtes-vous déjà allée dans le pays de vos origines ethno-culturelles? Si oui, y retournez-vous à l'occasion?
26. Quel rapport entretenez-vous avec ce pays?
27. Que représente le Québec pour vous? Vous y sentez-vous chez vous?
28. Comment décririez-vous votre/vos origine(s) ethnique(s)?
29. Est-ce que cet aspect de votre identité (origine ethnique) est important pour vous?
30. Provenez-vous d'un milieu religieux (croyances, pratiques)?
31. Est-ce que la religion est une partie importante de votre identité? Si oui, est-ce important pour vous de pratiquer?
32. La pratique du voilement est-elle (ou a-t-elle déjà été) une pratique courante dans le pays de vos origines?
33. Est-ce que vos croyances ainsi que vos pratiques religieuses ont changé depuis votre arrivée au Québec? ...durant les dernières années?
34. Vos ami.es, en général, ont-elles la même origine ethnique ou religion que vous? (au Québec) Est-ce que l'origine ethnique ou la religion est un facteur important de la formation de votre cercle d'ami.es?
35. Faites-vous partie (ou avez-vous déjà fait partie) de groupes ou d'organismes à caractère social ou à vocation politique? Vous impliquez-vous, même informellement, dans une/des associations communautaires, ethno-culturelles ou religieuses?
36. Ressentez-vous un écart culturel ou religieux avec le groupe majoritaire (« Québécois.es d'origines canadiennes-françaises »)?
37. Comment est-ce que vous vous sentez perçue en tant que personne de cultures musulmanes ou arabe dans la société québécoise?
38. Qu'est-ce que le racisme pour vous? De quelles manières se manifeste-t-il? Pouvez-vous donner des exemples, s'il vous plaît?
39. Estimez-vous avoir déjà vécu du racisme, des discriminations ou de l'exclusion au Québec? Si oui, pouvez-vous en donner des exemples, s'il vous plaît.

PARTIE II : Engagement dans l'espace public

40. Pendant les débats sur la « Charte des valeurs québécoises », à l'automne 2013, est-ce que les médias ont régulièrement sollicité votre participation?
41. Parlez-moi des gestes, des actions que vous avez posées/que vous posez dans les débats sur la laïcité. Est-ce que vous agissez davantage à titre individuel ou au sein d'un collectif? [si oui collectif] Le(s)quel(s)? Depuis combien de temps? À travers vos actions, quels sont vos objectifs? (Finalités) Est-ce que vous jugez vos actions efficaces?
42. Est-ce que vous jugez avoir une couverture généralement favorable ou défavorable dans les médias?
43. Pensez-vous que les idées que vous apportez sur la place publique inspirent d'autres femmes (de cultures) musulmanes?
44. Comment décririez-vous votre contribution aux débats publics sur la laïcité au Québec?
45. Croyez-vous que le fait d'être une femmes de cultures musulmanes facilite l'accès à la parole dans les médias, ou au contraire, nuit à l'accès à la parole sur les enjeux de laïcité et d'égalité des sexes?

PARTIE III : Rapport et représentations au port du *hijab*

46. Quel rapport entretenez-vous avec l'islam?
47. Est-ce que les femmes de votre entourage pratiquent/ont déjà pratiqué une forme de voilement?
48. Quelle importance votre entourage attribue-t-il au foulard? Quel est leur perception de celui-ci?
49. Avez-vous déjà ressenti une pression « ambiante » ou de la part de votre entourage pour porter un foulard? Si oui, c'était à quel(s) moment(s) et dans quel(s) contexte(s)? Connaissez-vous des/d'autres femmes à qui c'est arrivé?
50. a) [Celles qui portent un foulard] Avez-vous déjà ressenti une pression « ambiante » ou de la part de votre entourage pour vous inciter à enlever votre foulard?
 b) [Celles qui ne portent pas de foulard] Avez-vous déjà ressenti une pression « ambiante » ou de la part de votre entourage pour vous inciter à ne pas porter un foulard?
 Si oui, c'était dans quel(s) contexte(s)? Connaissez-vous des femmes à qui c'est arrivé?
51. Qu'est-ce que le foulard signifie pour vous? Quel sens lui attribuez-vous au Québec?
52. J'aimerais que nous tentions de cerner quelques éléments contextuels qui auraient pu influencer le sens que vous donnez au port du foulard. Plus précisément, quels sont les facteurs (événements, personnes, textes) qui auraient pu contribuer à forger votre perception du *hijab* aujourd'hui?

53. Quel rapport entretenez-vous avec les femmes musulmanes qui portent le foulard au Québec?
54. Voyez-vous différemment le port du foulard selon qu'il soit porté en contexte musulman majoritaire ou en contexte musulman minoritaire?

PARTIE IV : Féminisme et Égalité des sexes

55. Que signifie l'« égalité des sexes » pour vous?
56. Qu'est-ce que le sexisme/le patriarcat selon vous? De quelles manières se manifeste-t-il ? Pouvez-vous donner des exemples, s'il vous plaît?
57. Estimez-vous avoir déjà vécu du sexisme au Québec? [fréquence]
58. [Question initiale] *Vous êtes-vous déjà retenue de dénoncer le sexisme dans votre/les communauté(s) musulmane(s) par crainte que cela puisse nourrir l'islamophobie?*
[changée] Avez-vous déjà craint ou craignez-vous parfois que vos dénonciations publiques soient reprises ou instrumentalisées par des Québécois·es de la majorité à des fins racistes, contre les musulman·e·s?
59. Croyez-vous que l'État québécois protège suffisamment les femmes des minorités ethnoreligieuses afin d'assurer leur droit à la liberté de conscience? ...afin d'assurer leur droit à l'égalité des sexes?
60. Dans quel contexte êtes-vous devenue féministe? Quand avez-vous développé une sensibilité aux inégalités entre les sexes? [Des auteur.es/personnalités publiques influent.es en particulier? Des lectures? Des discussions avec des personnes de votre entourage? Des expériences personnelles, des éléments marquants?]
61. De manière générale, que pensez-vous du/des féminisme(s) islamique(s)?

PARTIE V : Rapport à la Charte et à la Laïcité

62. Qu'est-ce qui vous a amené à vous intéresser aux débats sur la laïcité au Québec?
63. D'où proviennent vos connaissances sur ces débats? Comment vous informez-vous, à partir de quelles sources?
64. Vous intéressez-vous à ces débats ayant lieu ailleurs dans le monde? Si non, pourquoi? Si oui, un/des endroit(s) en particulier?
65. Que désignez-vous par le terme « laïcité »?
66. Prônez-vous un « modèle de laïcité » en particulier? Y en a-t-il un qui vous inspire davantage?
67. Est-ce que votre « modèle » idéal de laïcité considère différemment (distingue)
- 67.1. ...les différentes pratiques de voilement? (par des mesures différenciées selon le port du *hijab*, du *niqab*, etc.)

67.2. ...les différentes sphères publiques ? (fonction publique, institutions politiques et scolaires, lieux publics en général, réception vs prestation de services publics, etc.)

68. D'où proviennent vos connaissances liées au concept de laïcité? Des auteur.es/personnalités publiques en particulier? Des lectures? Des discussions avec des personnes de votre entourage?
69. Y a-t-il des éléments (durant votre parcours de vie) que vous pouvez retracer ayant contribué à façonner votre compréhension de ce qu'est la laïcité? Des expériences personnelles?

Sur la « Charte des valeurs québécoises » (2013)

70. Quelle est votre position sur les débats concernant la « Charte des valeurs québécoises » (qui se voulait un projet de charte de la laïcité)?
71. Comment en êtes-vous venue à appuyer ou rejeter le projet de loi 60 dans les débats publics au Québec? Y a-t-il une ou des raison(s) en particulier qui motive(nt) votre choix? Des hésitations?
72. Quel.le(s) prémisses ou argument(s) partagez-vous avec les féministes de cultures musulmanes ayant adopté une position opposée à la vôtre?
73. Quel.le(s) prémisses ou argument(s) vous distinguent des féministes de cultures musulmanes ayant adopté une position opposée à la vôtre?
74. Considérant que la position dite « pro-charte » est parfois accusée par ses détractrices de racisme et d'exclure de la fonction publique les femmes musulmanes qui portent le foulard, et que les détractrices de la position dite « anti-charte » l'accusent parfois d'anti-féminisme et d'ignorer les pressions communautaires que certaines femmes musulmanes peuvent subir, comment votre position sur la laïcité concilie-t-elle les luttes anti-sexistes et les luttes anti-racistes? Que répondez-vous à ces accusations? En quoi votre position est-elle féministe ou n'est pas raciste?
75. Y a-t-il quoi que ce soit que vous souhaiteriez ajouter? Avez-vous des commentaires?

BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, Lila. (2006) *The Debate about Gender, Religion, and Rights: Thoughts of a Middle East Anthropologist*, *Modern Language Association*, Vol.121, N°5, Octobre 2006, p.1621-1630.

ABU-LUGHOD, L. (2002) *Do Muslim women really need saving ? An anthropological reflections on cultural relativism and its others*, *American Anthropologist*, N°104/3, p.783-790.

ALCOFF, Linda. (1995) *The problem of speaking for others*, in Roof, J. & R. Wiegman (dirs) « Who can speak ? Authority and critical identity », Illinois : University of Illinois press, pp.97-119.

ALI, Zahra. (2012) *Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques*, *ContreTemps*, Colloque « Penser l'émancipation », Lausanne, octobre 2012, [En ligne] <http://www.contretemps.eu/interventions/penser-l%C3%A9mancipation-par-religieux-f%C3%A9minismes-islamiques>

AMIRAUX, Valérie. (2003) *Discours voilés sur les musulmanes en Europe : comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes?*, *Social Compass*, Vol.50, no1/2003, pp.85-96.

ANTONIUS, Rachad. (2008) *L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation*, *Cahiers de recherche sociologique*, Sept 2008, N°46, pp.11-30.

ARMONY, Victor. (2012) *Le Québec expliqué aux immigrants*, Éd. revue & augmentée, Montréal : VLB éditeur, 268 pages.

ATAK, Idil. (2012) *La sécurisation des contrôles migratoires et le droit d'asile en Europe et au Canada*, dans M. Labelle, J. Couture et F.W. Remiggi (dir.) « La communauté politique en question : Regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir », Québec : PUQ, p.47-69.

BALIBAR, Étienne. (1988) *Y a-t-il un « néoracisme »?*, dans « Race, nation, classe. Les identités ambiguës », Paris, La Découverte, p.27-41.

BALS, Myriam. (1999) *Les domestiques étrangères au Canada : Esclaves de l'espoir*, Coll. Logiques Sociales, Montréal : L'Harmattan, 216 pages.

BAHRI, Deepika. (2006) *Le féminisme dans/et le postcolonialisme*, Chapitre XI dans Neil Lazarus (dir) « . Penser le postcolonial : Une introduction critique. », Coll. Hors collection, Éd. Amsterdam, p.301-330.

BANNERJI, Himani. (2000) *Geography lessons : On being an insider/outsider to the Canadian nation*, dans « The dark side of the nation: Essays on multiculturalism, nationalism and gender », Toronto: Canadian scholars' press, pp.63-83.

- BANNERJI, H. (1999) *A question of silence. Reflections on violence against women in communities of colour*, Chap.10 dans E. Dua & A. Robertson (dirs) « *Scratching the surface: Canadian anti-racist feminist thought* », Toronto: Women's press, pp.261-277.
- BELHASSEN MAALAOUI, Amel. (2009) *La reconnaissance des diplômes et des compétences : difficultés et impacts chez les femmes immigrantes*, Montréal : Action travail des femmes, 135 pages.
- BÉLISLE, Mathieu & Alain ROY. (2015) *L'islam et l'Occident : d'où vient le malentendu? : Entretien avec Rachad Antonius, L'Inconvénient*, no60/Été 2015, pp.8-13.
- bell hooks. (1986) *Sisterhood: Political Solidarity between Women*, *Feminist Review*, no23/Été 1986, Palgrave Macmillan Journals, pp.125-138.
- BENDRISS, Naïma. (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, no 33, pp. 59-76.
- BENHADJOUDDJA, Leïla. (2015) *De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement*, dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir) « *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe* », Montréal : Les éditions du Remue-Ménage, p.41-56.
- BENHADJOUDDJA, L. (2014) *Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre*, dans M.-C. Haince, Y. El-Ghadban et L. Benhadjoudja (dir.) « *Le Québec, la Charte et l'Autre : Et après?* », Montréal : Mémoire d'encrier, p.55-74.
- BIGO, Didier. (1998) *Sécurité et immigration : vers une gouvernementalité par l'inquiétude, Culture et conflits*, no31-32/automne-hiver, p.13-38. [En ligne] <http://conflits.revues.org/539>
- BILGE, Sirma. (2013) *Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality*, *Politikon: South African Journal of Political Studies*, vol. 40, no1, pp. 157-181.
- BILGE, S. (2012) *Mapping Quebecois Sexual nationalism in Times of Crisis of Reasonable Accommodations*, *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, no. 3, pp. 303-318.
- BILGE, S. (2010) *La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté*, *Sociologie et Sociétés*, vol. 42, no 1, pp. 197-226.
- BILGE, S. (2010b) *Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women*, *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, no1, pp. 9-28.
- BILGE, S. (2008) *Gender and Cultural Equality*, dans E. Isin (dir.), *Recasting the Social in Citenzenship*, 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, Montréal : Conseil du statut de la femme, pp. 89-98.

- BONILLA-SILVA, Eduardo. (2010) *Racism Without Racists. Colour-Blind Racism & racial Inequality in Contemporary America*, 3ème éd. 2003, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, p. 25-52.
- BOSSET, Pierre. (2007) *Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable*, dans M. Jézéquel (dir) « *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous* », Cowansville : Éd. Yvon Blais, p.3-28.
- BOUAMAMA, Saïd. (dir) (2012) *Dictionnaire des dominations de sexes, de race, de classe*, Collectif Manouchian (S. Bouamama, J. Cormont & Y. Fotia), Paris : Syllepse, 325 pages.
- BOURDIEU, Pierre. (1998) *La domination masculine*, Coll. Points, Éd. du Seuil, 177 pages.
- BOURHIS, Richard Y. & MONTREUIL, Annie. (2004) *Les assises socio-psychologiques du racisme et de la discrimination*, dans J. Renaud, A. Germain & X. Leloup (Éds.) « *Racisme et discrimination : Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable* », Ste-Foy, Québec : Presses de l'Université Laval, pp. 231- 259.
- BOUTIN, Jessica. (2011) *Un acte de foi, un acte pour soi : Regard sur les liens entre l'agencéité, les rapports de genre et le port du hijab à Québec*, (M.Sc.), Département d'anthropologie, Québec : Université Laval, 106 pages.
- BOUZIDI, Maria. (2009) *La représentation de l'islam au Québec : Analyse de contenu de mémoires présentés à la commission Bouchard-Taylor*, (M.Sc.), Département de sociologie de l'Université Laval, Québec, 172 pages.
- BRISSON, Caryne. (2011) *Féministe musulmane engagée au Québec : stratégies identitaires et paradoxes politiques*, (M.Sc.), Département de sociologie de l'Université de Montréal, Montréal, 145 pages.
- BULBECK, Chilla. (1998) *Re-Orienting Western feminisms: women's diversity in a postcolonial world*, Cambridge university press, 270 pages.
- BURGAT, François. (2007) *L'islamisme en face*, nouvelle édition revue, Paris, La Découverte.
- BURGAT, F. (1995) *L'islamisme et les femmes*, chap.11 dans « *L'islamisme en face* », Paris : La Découverte, p.210-226.
- BUSH, Melanie E. L. (2004) *Breaking the code of good intentions: everyday forms of whiteness*, Lanham MD, Rowman and Littlefield Publishers.
- CARPENTIER, Normand et Deena WHITE. (2013) *Perspective des parcours de vie et sociologie de l'individuation*, *Sociologie et sociétés*, vol. 45, no 1, 2013, p. 279-300.

CAMILLERI, Carmel. (2003) *La communication dans la perspective interculturelle*, dans Camilleri et 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.

CAMILLERI Carmel et Margalit COHEN-EMERIQUE (dir.) (2003) *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris : L'Harmattan.

CARBONNEAU, Johanne. (2005) *Violence conjugale : des spécialistes se prononcent*, Montréal : Éditions du Remue-Ménage, 244 pages.

[CDPDJ] EID, P. et al. (2010) Mémoire à la commission des institutions de l'assemblée nationale

projet de loi no 94, *loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements*, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 28 pages.

[CDPDJ] EID, P & P. BOSSET. (2008) *Document de réflexion : la Charte et la prise en compte de la religion dans l'espace public*, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 84 pages.

[CDPDJ] EID, P. (2007) *La ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux : une comparaison intergroupe*, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 78 pages.

[CDPDJ] EID, P. (2006) *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible?*, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 9 pages.

CERVULLE, Maxime. (2013) *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*, Éd. Amsterdam, Paris, 187 pages.

CHICHA, Marie-Thérèse. (2009) *Le mirage de l'égalité. Les immigrées hautement qualifiées à Montréal*, Rapport de recherche présenté à la *Fondation canadienne des relations raciales*, Montréal, 136 pages, [En ligne] http://www.cc-femmes.qc.ca/documents/MTChicha_MirageEgalite.pdf

CHICHA, M.-T. (2012). *Discrimination systémique et intersectionnalité : la déqualification des immigrantes à Montréal*, *Revue la femme et le droit/Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 24, no1, p. 82-113.

CICERI, Coryse. (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, Montréal : Université de Montréal.

[CBT] BOUCHARD, Gérard & Charles TAYLOR (présidents) (2008) *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*. Rapport de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec : Les publications du Québec, 307 pages.

- COLLINS, Patricia Hill. (1991) *Black Feminist Thought*, New York/London : Routledge, 384 pages.
- COLLINS, Patricia Hill et Margaret L. ANDERSEN (dirs). (1998) *Race, class, and gender : An anthology*, 3^e édition, États-Unis: Wadsworth Inc/Thomson, 562 pages.
- CÔTÉ, Andrée, Michèle KÉRISIT et Marie-Louise CÔTÉ. (2001) *Qui prend pays... L'impact du parrainage sur les droits à l'égalité des femmes immigrantes*, Ottawa : Condition féminine Canada, extrait : p.162-187.
- CÔTÉ-BOUCHER, Karine et Ratiba HADJ-MOUSSA. (2008) *Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec*, Cahiers de recherche sociologique , no 46/2008, p. 61-77.
- CYR, Marc-André. (2013) *Vincent Romani : par delà l'épée et la croix (partie I)*, Voir, Section « .mouvements sociaux. », publié le 8 octobre 2013, Montréal, [En ligne] <http://voir.ca/marc-andre-cyr/2013/10/08/vincent-romani-par-dela-l%E2%80%99epee-et-la-croix-partie-i/>
- DECHAUFOUR, Laetitia. (2008) *Introduction au féminisme postcolonial, Nouvelles questions féministes*, Vol.27, N°2/2008, p.99-110.
- DELPHY, Christine. (2008 [2006]) *Anti-sexisme ou anti-racisme? Un faux dilemme*, dans « Classer, Dominer : Qui sont les "autres"? », Paris : La Fabrique, pp.174-216.
- DELTOMBE, Thomas. (2005) *L'islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris : La Découverte, 382 pages.
- DESCARRIES, Francine. (2013) *Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïque dans leur lutte à l'égalité?*, dans Baril D. & Y.Lamonde (dirs) « Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec », Presses de l'Université Laval, pp.97-108.
- DIALLO, Rokhaya. (2011) *Racisme : mode d'emploi*, Coll. Philosophe, France : Larousse, 220 pages.
- DORLIN, Elsa. (2008) *Sexe, genre et sexualités*, Presses Universitaires de France, Paris, 153 pages.
- DUMONT, Micheline. (2013) *Pas d'histoire, les femmes! Réflexions d'une historienne indignée*, Montréal : Les éditions du Remue-Ménage, 219 pages.
- DWORKIN, Andrea. ([1983] 2012) *La promesse de la droite extrême*, chapitre 1 dans « Les femmes de droite », trad. de M. Dufresne & M. Briand, Coll. Observatoire de l'antiféminisme, Montréal : Éditions du Remue-Ménage, pp.23-43.

EID, Paul. (2016) *Les nouveaux habits du racisme au Québec : l'altérisation des arabomusulmans et la (re)négociation du Nous-national*, chapitre 4 dans D. Lamoureux et F. Dupuis-Déri (Éd.) « Au nom de la sécurité! Criminalisation de la contestation et pathologisation des marges », Montréal : M Éditeur, Coll. Mobilisations, pp.81-109.

EID, P. (2015) *Balancing agency, gender and race : how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab?*, *Ethnic and Racial studies*, Vol.38, no11/2015, pp.1902-1917.

FERBER, Abby L. (2007) *Whiteness studies and the erasure of gender*, *Sociology Compass*, 1/1-2007, pp. 265-282.

FORCIER, Mathieu. (2014) *Intégration socioéconomique et négociation des frontières ethniques : la relation entre déqualification, discrimination perçue et identification à la catégorie « québécois » chez les immigrants maghrébins à Montréal* (M.Sc.), Département de sociologie, Montréal : Université du Québec à Montréal, 260 pages.

FRANKENBERG, Ruth. (1993) *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota press, Ed. NED, 304 pages.

FRASER, Nancy. (2004) *Justice sociale, redistribution et reconnaissance*, *Revue du MAUSS*, Vol.1/2004, N°23, p. 152-164.

FRÉGOSI, Franck. (2009) *Formes de mobilisation collective des musulmans en France et en Europe*, *Revue internationale de politique comparée*, Vol.16, pp. 41-61.

GAGNÉ, Isabelle. (2009) *Au-delà des apparences : le corps investi par le voile. Discours, représentations et pratiques de femmes musulmanes originaires de l'Iran, du Maroc et de la Tunisie ayant immigré à Montréal*, (M.Sc.), Département d'anthropologie, Québec : Université Laval, 128 pages.

GAUSSOT, Ludovic. (2008) *Position sociale, point de vue et connaissance sociologique : rapports sociaux de sexe et connaissance de ces rapports*, *Sociologie et sociétés*, vol. 40, no 2/2008, p. 181-198.

GASPARD, Françoise & Farhad KHOSROKHAVAR. (1995) *Le foulard et la République*, Paris : La Découverte, 213 pages.

GEADAH, Yolande. (2007) *Droit à la différence et non différence de droit*. Montréal, Québec : VLB éditeur, 95 pages.

GEISSER, Vincent. (2007) *Des Voltaire, des Zola musulmans...? Réflexions sur les « nouveaux dissidents » de l'islam*, *Revue internationale et stratégique*, Vol.1, no65, pp.143-156.

- GEISSER, V. (2003) *Des musulmans islamophobes?*, chap.4 dans « La nouvelle islamophobie », Paris : La Découverte, p.95-112.
- GHARAIBEH, Roa'a. (2013) *Fémonationalisme : du paradoxe de la « libération » des femmes*, L'Observatoire des transidentités, Section *Articles*, publié le 6 avril 2013, [En ligne] <http://www.observatoire-des-transidentites.com/page-8621801.html>
- GINGRAS, Julie. (2017). *L'autonomie des femmes, un concept à géométrie variable : analyse de contenu des discours sur le foulard islamique et sur le travail du sexe/prostitution*, (M.Sc.) Département de sciences politiques, Montréal : Université du Québec à Montréal, 131 pages.
- GOFFMAN, Erving. ([1963] 1975) *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, trad. Alain Kihm, Coll. Le sens commun, Paris : Les Éditions de Minuit, 175 pages.
- GUÉNIF-SOUILAMAS, Nacira. (2006) *La Française voilée, la beurette, le garçon arabe et le musulman laïc. Les figures assignées du racisme vertueux*, dans N. Guénif-Souilamas (dir.) « La république mise à nu par son immigration », Paris : La Fabrique, pp. 109-130.
- GUILBAULT, Diane. (2008) *Démocratie et égalité des sexes*. Montréal : Sisyphé, Coll. Contrepoint, 138 pages.
- GUILLAUMIN, Colette. (1992) *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris : Côté-Femmes, Coll. Recherches, 239 pages.
- Idem.* (1972) *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris : Mouton.
- HADJ-MOUSSA, Ratiba. (2004) *Femmes musulmanes au Canada : altérité, paroles et politiques de l'action*, *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, vol.41/no 4, pp. 397-420.
- HAGE, Ghassan. (2003) *On Worrying: the lost art of the well-administered national cuddle*, *Borderland*, vol.2, no1/2003, récupéré d'*Academia.edu*, non paginé [en ligne] https://www.academia.edu/19329722/On_Worrying_Borderland_volume_2_number_1_2003
- HAGE, G. (1998) *White nation. Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Annandale, Australie: Routledge, 280 pages.
- HAINCE, Marie-Claude, Yara EL-GHADBAN et Leïla BENHADJOUJJA. (2014) *Le Québec, la Charte, L'Autre : Et après?*, Coll. Essai, Édition Mémoire d'encrier, 125 pages.
- HAJJAT, Abdellali et Marwan MOHAMMED. (2013) *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris : La Découverte, 302 pages.

- HALL, Stuart. (2007) *Identités culturelles et diasporas*, dans « Identités et cultures. Politique des Cultural Studies » (édition établie par Maxime Cervulle), Paris : Éditions Amsterdam, [1998], p. 227-241.
- HARAWAY, Donna. (1988) *Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective*, *Feminist studies*, N°14, pp.575-599.
- HARDING, Sandra (2004) *The feminist standpoint theory reader*, New York: Routledge, 379 pages.
- HARDING, S. (ed.) (1987) *Feminism and methodology*, Social science issues, Indiana University Press, 193 pages.
- HELLY, Denise. (2010 [2003]) *Une nouvelle rectitude politique au Canada : Orientalisme populaire, laïcité, droit des femmes, modernisme*, article original anglais HELLY, Denise, Robert F. BARSKY et Patricia FOXEN. (2003) « *Social Cohesion and Cultural Plurality* » traduit en français par R. F. Barsky et P. Foxen, initialement dans *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 28, N° 1, Hiver 2003, pp. 19-42; reproduit dans *Les classiques des sciences sociales*, Université du Québec à Chicoutimi, 56 pages.
- HIRIGOYEN, Marie-France. (1998) *Le harcèlement moral : La violence perverse au quotidien*, Paris : Syros/La Découverte, 251 pages.
- HIGGINS, Tracy E. (1996) *Anti-essentialism, relativism, and human rights*, *Harvard Women's Law Journal*, Vol.19, pp.89-126.
- HO, Christina. (2010) *Responding to Orientalist Feminism. Women's rights and the War on terror*, *Australian feminist studies*, Vol.25, N°66, Decembre 2010, pp.433-438.
- IBNOUZAHIR, Asmaa. (2015) *Des accommodements à la Charte*, sixième partie dans « Chroniques d'une musulmane indignée », Montréal : Fides, pp.224-252.
- (2015b) *Du Mythe de l'infiltration*, dans « Chroniques d'une musulmane indignée », Montréal : Fides, pp.165-192.
- IBNOUZAHIR, A. (2014) *Femmes, islam et Laïcité*, dans « *Religions et laïcité : Pour un nécessaire dialogue* » sous la direction de B. Demers & M. Lavigne, Fides, Canada, pp.203-234.
- JACQUET, Caroline. (2016, à paraître) *Représentations féministes de « la religion » et de « la laïcité » au Québec (1960-2013) : Reproductions et contestations des frontières identitaires*, version préliminaire fournie par l'auteure, (Ph.D), Département de science politique, Montréal : Université du Québec à Montréal, 544 pages.
- JUTEAU, Danielle. (2015 [1999]) *L'ethnicité et ses frontières*, 2e éd. Revue et mise à jour, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 306 pages.
- Idem.* (1999) *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, PUM.

- JUTEAU, D. (2008) *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*, Montréal : Bibliothèque nationale, 67 pages.
- KERGOAT, Danièle. (2009) *Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux*, dans E. Dorlin (dir) « *. Sexe, race et classe : Pour une épistémologie de la domination.* », Paris : PUF, p. 111-125.
- KHAN, Shahnaz.(1995) *The veil as a site of struggle: the Hejab in Quebec*, *Canadian Women studies*, 15,2/3:146-156.
- LABORDE, Cécile. (2008) *Social exclusion and the Critique of Republican nationalism*, dans *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, New York : Oxford University Press, p. 202-228.
- LABORDE, C. (2008b) *Virginité et burqa : des accommodements déraisonnables? Autour des rapports Stasi et Bouchard-Taylor*, 16 septembre 2008, [en ligne] lavedesidees.fr
- LABRECQUE, Marie France. (2006) *Féminicide et impunité à Ciudad Juárez, Mexique*, dans J. Trat, D. Lamoureux et R. Pfefferkorn (dir) « *L'autonomie des femmes en question. Antiféminisme et résistances en Amérique et en Europe* », Paris : L'Harmattan, p.71-89.
- LAPERRIÈRE, Stephanie. (2006) *Effets des politiques d'immigration Canada en matière de détermination du statut de réfugié et des politiques d'immigration Québec en matière d'intégration sur la vie quotidienne et la participation sociale des demandeurs d'asile. L'exemple des Colombiens à Québec depuis 1995*, Département des sciences historiques, Québec : Université Laval.
- LAROUCHE, Geneviève. (2012) *L'interculturalisme et l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles : Le cas des femmes portant le hidjab*, (M.Sc.), Département d'Études et d'intervention régionales, Chicoutimi, Qc : Université du Québec à Chicoutimi, 189 pages.
- LAUZON, Véronique. (2011) *Réduire l'écart entre les identités revendiquées et une identité assignée. Des femmes de cultures musulmanes engagées dans l'espace public québécois*, (M.Sc.), Département de sociologie, Montréal : Université de Montréal, 140 pages.
- LEGAULT, Guillaume. (2011) *La laïcité en France et au Québec : Les trajets historiques vers les commissions Stasi et Bouchard-Taylor*, (M.Sc.), Département de science politique, Montréal : Université de Montréal, 99 pages.
- LEROUX, Judith. (2011) *La manifestation publique de l'appartenance religieuse : L'argument d'opposants aux accommodements raisonnables*, (M.Sc.), Département de sociologie, Montréal : Université du Québec à Montréal, 167 pages.
- LEPAGE, Pierre. (2009) *Un territoire à partager*, chap.5 dans « *Mythes et réalités sur les peuples autochtones* », 2^e édition, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, pp.45-58.

- LIEBER, Marylène. (2008) *Genre, violences et espaces publics : La vulnérabilité des femmes en question*, Paris : Presses de Sciences Po, 324 pages.
- LIVVERNOIS, J. & Y. RIVARD, dirs. (2014) *L'Urgence de penser : 27 questions à la Charte*, Montréal : Leméac, 169 pages.
- LORCERIE, Françoise. (2008) *La « loi sur le voile » : une entreprise politique*, *Droit et Société*, N°68/2008, pp.53-76.
- 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.
- LORDE, Audre. (1984) *Age, Race, Class and Sex : Women redefining difference*, dans Patricia Hill Collins et Margaret L. Andersen, dirs. « *Race, class, and gender: An anthology* », 3^e édition/1998, États-Unis : Wadsworth Inc/Thomson, p.187-195.
- MAHMOOD, Saba. (2005 [2009]) *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, trad. par Nadia Marzouki, Paris : La Découverte, Coll. Genre & Sexualité,
- MAILLÉ, Chantal. (2007) *Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois*, *Recherches féministes*, vol. 20, no 2, p. 91-111.
- MANAÏ, Bochra. (2014) *Penser la reconnaissance malgré l'urgence : des défis et du déni*, dans Livernois, J. & Y. Rivard, dirs. « *L'Urgence de penser : 27 questions à la Charte* », Montreal : Leméac, p.89-94.
- MANDAVILLE, Peter. (2003) *Towards a critical islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse*, dans Allievi & Nielsen (dirs.) « *Muslim networks and transnational communities in and across Europe* », *Muslim Minorities*, Vol.1, Brill, pp.127-145.
- MATHIEU, Nicole-Claude. (1985) *Quand céder n'est pas consentir*, dans « *L'arrondissement des femmes : Essais en anthropologie des sexes* », *Cahiers de l'Homme*, p.169-245.
- McINTOSH, Peggy. (1988) *White Privilege : Unpacking the Invisible Knapsack*, dans G.B.Rodman (dir) [2014] « *The race and media reader* », New York : Routledge.
- MEINTEL, Deirdre. (2014) *Une Charte contre tous*, dans M.-C. Haince, Y, El-Ghadban et L. Benhadjoudja (dir.) « *Le Québec, la Charte et l'Autre : Et après?* », Montréal : Mémoire d'encrier, p.39-53.
- MEMMI, Albert. ([1957] 1985) *Les deux réponses du colonisé*, dans « *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur* », préface de Jean-Paul Sartre, France : Gallimard, Coll. Folio actuel, pp.135-154.

- MILOT, Micheline. (2010) *Quand la religion dérange. La laïcité en débat au Québec*, Nos diverses cités, N° 7, 90-95.
- MILOT, M. (2008) *La laïcité*, Montréal : Novalis.
- MILOT, M. (2009) *L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation*, dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot & S. Lebel-Grenier (dir.) « Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension », Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, pp.23-73.
- MILOT, M. (2002) *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*. Turnhout Brepols Publishers, coll. « Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses. ».
- MILOT, M. (1998) *Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde*, *Cahiers de recherche sociologique*, no30/1998, pp.153-177.
- MILOT, Jean-René & Raymonde VENDITTI. (2012) « *C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam* » : *Impact de la migration sur l'identité ethnoreligieuse de musulmans d'origine maghrébine*, Chap.6 dans L. Rousseau (dir) « *Le Québec après Bouchard-Taylor : Les identités religieuses de l'immigration* », Québec : Presses de l'Université du Québec, p.241-293.
- MOHANTY, Chandra Talpade. (2002) « *'Under Western Eyes' Revisited : Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles*, dans *Journal of Women in Culture and Society*, 2002/vol.28, no2, p.499-535.
- MOHANTY, C. T. (1984) *Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, *Boundary 2*, vol.12/13 [vol.12, no 3 – vol.13, no 1], p.333-358.
- MORRIS, Marika et Martha MUZYCHKA. (2002) *La recherche-action participative : un outil pour le changement social*, Institut canadien de recherches sur les femmes, Ottawa : CRIAW/ICREF, 78 pages.
- MOSSIÈRE, Géraldine. (2012) *Modesty and style in islamic attire: Refashioning Muslim garments in a Western context*, *Contemporary islam*, Vol.6, N°2/Juin 2012, p.115-134.
- NAGEL, Joane. (1994) *Constructing ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*, *Social problems*, vol.41, no1/Février, pp.152-176.
- NAKANO GLENN, Evelyn. (2002) *Citizenship : Universalism and Exclusion*, Chap.2 dans « *Unequal Freedom: How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor* », Cambridge, Ma. : Harvard University Press, p.18-55.
- NARAYAN, Uma. (2000) *Undoing the "Package picture" of culture*, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol.25, no4/2000, p.1083-1086.
- NARAYAN, U. (1998). *Essence of Culture and a Sense of History : A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, *Hypatia*, vol.13, no2, p.86-102.

- NARAYAN, U. (1997) *Les cultures mises en questions. "Occidentalisation", respect des cultures et féministes du tiers-monde*, dans Christine Verschuur (dir) "Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements des femmes", Cahiers Genre et Développement, N°7/2010, Paris : L'Harmattan, p.469-500.
- OLLIVIER, Michèle et Manon TREMBLAY. (2000) *Féminisme et épistémologie, Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*, Montréal : L'Harmattan, p.59-86.
- PAGÉ, Geneviève. (2015) "Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi?" : les féministes blanches et le désir de racisation, dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir) "Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe", Montréal : Les éditions du Remue-Ménage, p.133-154.
- PAQUIN, Sophie. (2006) *Le sentiment d'insécurité dans les lieux publics urbains et l'évaluation personnelle du risque chez des travailleuses de la santé, Nouvelles pratiques sociales*, Vol.19, no1/automne 2006, p. 21-39.
- PIRES, Alvaro. (1997) *Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique*, dans "La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques". Montréal : Gaëtan Morin, pp. 113-169, 405 pp.
- POIRIER Sylvie. (2004) *La (dé)politisation de la culture? : Réflexions sur un concept pluriel, Anthropologie et Sociétés*, vol.28, no1, pp.7-21. [En ligne] <http://www.erudit.org/revue/as/2004/v28/n1/008568ar.pdf>
- POLLIS Adamantia et Peter SCHWAB (1979) *Human rights : a western construct with limited applicability*, dans « Human rights : cultural and ideological perspectives », Michigan, É-U: Praeger, pp.1-17.
- POTVIN, Maryse. (2008) *Crise des accommodements raisonnables : une fiction médiatique?*, Montréal : Athéna, 277 pages.
- QUÉRIN, Joëlle. (2008) "Accommodements raisonnables" pour motif religieux : étude d'un débat public, (M.Sc.), Département de sociologie, Montréal : Université de Montréal, 163 pages.
- RAZACK, Sherene 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.
- R DES CENTRES DE FEMMES. (2013) *Intolérance, violence et racisme en augmentation suite à la Charte des valeurs*, [rcentre.qc.ca/Archives des notes/Octobre 2013](http://www.rcentres.qc.ca/Archives%20des%20notes/Octobre%202013), publié le 2 octobre 2013, [en ligne] <http://www.rcentres.qc.ca/public/2013/10/intolerance-violence-et-racisme-en-augmentation-suite-a-la-charte-des-valeurs.html>

ROMDHANE, Samar Ben. (2013) *Charte des valeurs québécoises : un mariage forcé entre laïcité et invisibilité des différences?*, Éthique Publique, vol. 15, no 2/2013, 4 pages.

ROUX, Patricia, Lavinia GIANETTONI et Céline PERRIN. (2006) *Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard*, *Nouvelles Questions Féministes* 2006/no 1, Vol. 25, p. 84-106.

SAÏD, Edward W. (1979) *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Coll. Points Essais, Paris : Éditions du Seuil 2005, 578 pages.

SAINT-BLANCAT, Chantal. (2004) *La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora*, *Social compass*, Vol.51, no2, pp.235-247.

SIMON, Gildas. (2008) *La planète migratoire dans la mondialisation*, Coll.U/Géographie, Paris : Armand Colin, 255 pages.

SIMON, Sherry. (1999) *L'appartenance hybride*, dans J. Lamoureux, C. Maillé & M. De Sève (ed.) « Malaises identitaires : Échanges féministes autour d'un Québec incertain », Montréal : Éditions du Remue-Ménage, pp.133-144.

SMITH, Dorothy E. (1987) *Women's perspective as a radical critique of sociology*, chap.7 dans S. Harding (Ed) « Feminism & Methodology », Indiana University Press, pp.84-96.

[Statistiques Canada] ALLEN, Mary. (2013) *Les crimes haineux ciblant les musulmans*, dans "Les crimes haineux déclarés par la police au Canada", sous-section de "Les crimes motivés par la haine d'une religion et déclarés par la police", Ottawa : Statistiques Canada, [en ligne] <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2015001/article/14191-fra.htm#a19>

[Statistiques Canada] BURCZYCKA, Marta. (2016) *Tendances en matière de violence conjugale autodéclarée au Canada, 2014*. Dans "La violence familiale au Canada : un profil statistique 2014", Ottawa : Centre canadien de la statistique juridique, Statistique Canada [en ligne] <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2016001/article/14303/01-fra.htm>

STEBEN-CHABOT, Joëlle. (2012) *Voile et divisions féministes au Québec*, Actes du Colloque Étudiant Féministe, Université Laval, p.177-188.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (1988) *Can the subalterns speak ?*, dans Nelson et Grossberg (dirs.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.

TABOADA-LEONETTI, Isabelle. (1990) *Stratégies identitaires et minorités*, dans C. Camilleri, "Stratégies identitaires.", Paris : PUF, pp. 43-83.

- TAHON, Marie-Blanche. (2014) *Une Charte misogyne*, dans M.-C. Haince, Y, El-Ghadban et L. Benhadjoudja (dir.) "Le Québec, la Charte et l'Autre : Et après?", Montréal : Mémoire d'encrier, p.75-88.
- TAHON, M-B. (1999) *Algérie : Pas d'État indépendant sans citoyenneté des femmes*, dans Lamoureux, Maillé & De Sève (dir) "Malaises identitaires", Montréal : Éditions du Remue-Ménage, p.79-102.
- TAMZALI, Wassyla. (2006) *L'énigme du Maghreb*, dans C. Ockrent (dir) "Le livre noir de la condition des femmes", postface de Françoise Gaspard, Paris : XO Éditions, pp.336-362.
- TEVANIAN, Pierre. (2016) *La racaille, l'islamiste, le revanchard et le censeur : Visite guidée dans l'imaginaire raciste républicain*, dans le collectif *Les Mots Sont Importants*, sections Études de Cas/Racismes, publié le 10 juin 2016, [en ligne] <http://lmsi.net/La-racaille-l-islamiste-le#nh3>
- TEVANIAN, P. (2013) *La haine de la religion, ou comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*, Paris : La Découverte, 133 pages.
- TEVANIAN, P. (2012) *Dévoilements. Du hijab à la burqa : Les dessous d'une obsession française*, Éd. Libertalia, France, 151 pages.
- TEVANIAN, P. (2005) *Le voile médiatique. Un faux débat : "l'affaire du foulard islamique"*, Éd. Raisons d'agir, Paris, 141 pages.
- THÉRIAULT, Barbara & Sirma BILGE (2010) *Les passeurs de frontières, Sociologie et sociétés*, Vol.42, no1/printemps 2010, p.9-15.
- TORRES, Fabien. (2009) *Les perceptions du pluralisme culturel et religieux au Québec*, (M.Sc.), Département de sociologie, Montréal : Université du Québec à Montréal, 193 pages.
- VAN DER KOLK, Bessel. (1994) *The body keeps the score: memory and the evolving psychobiology of posttraumatic stress*, *Harvard Review of Psychiatry*, vol.1, no5/janvier-février 1994, pp. 253-265. Récupéré de <http://www.uvm.edu/~cdci/best/readings/readings2012/joyal-reading1.doc>
- VATZ-LAAROUSSI, Michèle. (2000) *Femmes immigrantes et mondialisation : des enjeux structurels ou conjoncturels?*, dans M.A. Roy & A. Druelle "Lectures féministes de la mondialisation : contributions multidisciplinaires", Les cahiers de l'IREF, no 5, Montréal : Université du Québec à Montréal, pp.37-55.
- VATZ-LAAROUSSI, M., P.-A. TREMBLAY, L. CORRIVEAU et M. DUPLAIN. (1999) *Les histoires familiales au cœur des stratégies d'insertion : trajectoires de migration es Estrie et au Saguenay-Lac-Saint-Jean*, Sherbrooke : Université de Sherbrooke, 232 pages.
- VOLPP, Leti. (2011) *Framing cultural differences: immigrant women and discourses of traditions*, dans «*Differences: A journal of feminist cultural studies.*», Vol.22, no1, p.90-109.
- VOLPP, L. (2006) *Disappearing Acts: On Gendered Violence, Pathological Cultures, and Civil Society*, *Modern Language Association*, Vol.121, N°5/Octobre 2006, p.1631-1638.

VOLPP, L. (2001) *Feminism versus Multiculturalism*, *Columbia Law Review*, Vol.101, N°5/Juin, pp.1181-1218.

WADDELL, Amélie. (2008) *Breaking the Shell of Whiteness: Naming Whiteness in Québec*, (M.Sc.) École de travail social, Montréal : Université McGill, 126 pages.

WALBY, Sylvia. (1990) *Theorizing patriarchy*, Cambridge : Basil Blackwell, 229 pages.

WEINSTOCK, Daniel. (2014) *Le multiculturalisme augmente-t-il la vulnérabilité des femmes?*, dans Harper et Al (dirs) "*Violences envers les femmes : Réalités complexes et nouveaux enjeux dans un monde en transformation*", Presses de l'Université du Québec, Coll. Problèmes sociaux et interventions sociales, p.99-113.

YOUNG, Marion Iris. (1990) *The Scaling of Bodies and the Politics of Identity*, dans « Justice and the Politics of Difference », Princeton, N.J.: Princeton University Press, p. 122-155.

YOUNG, M. I. (1989) *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, *Ethics*, Vol. 99/Janvier, p.250-274.