UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES DIFFÉRENTES MANIÈRES DE S'INSCRIRE DANS L'ESPACE CITOYEN CHEZ LES JEUNES QUÉBÉCOIS.ES ET FRANÇAIS.ES, ORIGINAIRES DU MAGHREB : UNE ÉTUDE COMPARATIVE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

KAMYL OSMANE

JANVIER 2020

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.10-2015). 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

À priori, je tiens à diriger mes remerciements aux douze participant.e.s qui ont généreusement accepté de participer à mon étude, ainsi qu'à tou.te.s ceux et celles qui ont manifesté leur intérêt mais qui, pour des raisons pratiques ou autres, n'ont pu participer au projet.

Je remercie particulièrement mon directeur de maîtrise, Paul Eid, pour tout son soutien, le temps qu'il a passé à me guider, avec gentillesse et clairvoyance. Ses conseils m'ont fortement aidé à orienter mes idées et à mener cette étude dans les meilleures conditions. Bien que l'égarement m'ait tantôt guetté, Paul a toujours su avoir les bons mots et agir à titre d'excellent mentor. Ses encouragements et son support ont étés indispensables tout au long de mon cheminement, dès les premiers mots rédigés, jusqu'à l'analyse des données, merci et encore merci Paul ! J'espère que nous aurons l'occasion de continuer de collaborer au sein d'autres projets dans le futur.

À mon père, qui a abandonné un statut social très favorable en Algérie, afin de permettre à ses enfants d'avoir les meilleures conditions d'émancipation possibles, je le remercie du fond de mon cœur. Ainsi que pour son soutien, tout au long de mon mémoire, bien que la vie ne l'ait pas épargné de nombreux soucis, il a toujours su rester positif et par conséquent m'inculquer cet optimisme si précieux lorsque nous sommes confrontés à un défi, de quelconque nature. Mille mercis Papa!

À ma mère, qui a surmonté tant d'épreuves et qui a toujours cru en moi, qui m'a toujours soutenu et s'est toujours faite toute petite afin de ne pas interférer dans mes études. Ma mère a été une de mes plus importantes motivations, je te remercie du plus profond de mon être, pour tout Yima !

Merci à Adnane et Malik, mes deux frères, mes deux autres « moi », qui ont toujours été là dans les moments les plus durs, lorsque mon mode de vie devenait insoutenable, mixant études et travail. Merci Adnane, bien que tu vives loin depuis maintenant un bon moment, tu m'as inspiré et tu m'as donné cette force qui m'a permis d'aller de l'avant et de repousser toutes les limites. Merci Malik, pour toutes ces soirées de longues discussions philosophiques, politiques, éthiques, qui venaient clore de longues journées incessantes, merci d'avoir été un coussin moral, d'avoir été à mon écoute et d'avoir été une des personnes les plus humbles que j'ai connu dans ma vie. Tu m'as tellement inspiré !

Et bien évidemment, je ne saurais oublier Chaimae. Merci d'avoir cru en moi avant même que je n'entreprenne quoi que ce soit, de m'avoir épaulé, de m'avoir supporté bien que je n'ait pu en faire autant à son égard. Merci de m'avoir accompagné dans toutes les émotions que j'ai pu vivre durant ces années de recherche et de rédaction. Sans qui, les choses auraient certainement été extrêmement difficiles. Malgré ta petite taille, tu as une force incommensurable. Merci Chaimae!

DÉDICACE

À mon neveu adoré, qui nous a quitté, si jeune, en ange, quelques jours avant ce dépôt final. Qu'Allah t'accueille dans son vaste paradis mon Sultan adoré.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES viii

RÉSUMÉ ix

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I Objet et question de recherche 4

CHAPITRE II Problématisation 13

2.1 Le contexte français : laïcité (républicaine) ou catho-laïcité 14

2.1.1 Le passé colonial 14
2.1.2 Laïcité et néo-laïcité 18
2.1.3 Le consensus républicain et sa construction 21
2.1.4 La dernière étape du processus néo-laïcisant : la loi du 15 mars 2004 ... 25

2.2 Le cas du Québec 27

2.2.1 La naissance de l'idéologie catho-laïque et du débat identitaire 28
2.2.2 Les projets de loi 60, 62 et 21 : le droit au service de la laïcité identitaire 33
2.2.3 La non-reconnaissance et ses conséquences 36

2.3 La question de recherche 39

CHAPITRE III Le cadre théorique 41

3.1 Nationalisme, éthnicité et citoyenneté 41

3.2 La non-reconnaissance et l'identification/catégorisation 48

3.3 L'islamophobie 52

CHAPITRE IV Méthodologie 54

4.1 Méthode et univers d'analyse 54

4.3 Mode de recrutement 56

4.4 Déontologie de recherche 57

4.5 Structure et réalisation des entretiens 59
4.6 Grille d'entretien 59
4.7 Procédure d'analyse des données 61
4.8 Présentation des répondant.e.s 61
4.9 Limites de la recherche 63

CHAPITRE V Analyse des résultats 65
5.1 Le cas du Québec 66
5.1.1 Sentiment d'appartenance, autodéfinition identitaire des participant.e.s 66
5.1.2 Rapport à l'ensemble citoyen 68
5.1.3 Parcours professionnel et cheminement social 78
5.1.4 Discriminations perçues 85
5.2 Le cas de la France 92
5.2.1 Sentiment d'appartenance, autodéfinition identitaire des participant.e.s 92
5.2.2 Rapport à l'ensemble citoyen 102
5.2.3 Parcours professionnel et social 116
5.2.4 Discriminations perçues 129
5.3 Le rapport à la citoyenneté chez les Français.es et Québécois.es originaires du Maghreb : analyse comparative des résultats 139
5.3.1 Sentiment d'appartenance 139
5.3.2 Rapport à l'ensemble citoyen 142
5.3.3 Parcours professionnel et cheminement social 149
5.3.4 Discriminations perçues 150
5.3.5 Le rapport à la citoyenneté 153

CONCLUSION 156

ANNEXE A FORMULAIRE DE CONSENTEMENT 161

ANNEXE B GRILLES D'ENTRETIENS 167

ANNEXE C FICHES DESCRIPTIVES 173

ANNEXE D AFFICHES DE RECRUTEMENT 176

BIBLIOGRAPHIE 180

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

CDPDJ	Commission des droits de la personne et de la jeunesse
IFOP	Institut français d'opinion public

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour objectif de mettre en lumière les perceptions qu'ont les jeunes Québécois.es et Français.es musulman.e.s d'origine maghrébine de la place qui leur revient et qui leur est réservée dans l'espace citoyen. Il s'agit d'une recherche de type comparative entre les perceptions des deux populations à l'étude. Nous nous demandons plus précisément comment, en France et au Québec, se déclinent les différentes manières pour ces individus aux appartenances multiples de négocier leur identité citoyenne dans un contexte où, depuis le 11 septembre 2001, l'islam et les populations catégorisées comme musulmanes font l'objet d'une forte réprobation, voire d'une stigmatisation, sociale, politique et médiatique ? Afin de répondre à cette question, nous avons procédé à des entretiens semi-dirigés de type qualitatifs auprès de six Québécois.es et de six Français.es né.e.s ou ayant grandi principalement au Québec et en France respectivement. Les principaux résultats ont démontré qu'il existe diverses manières de se situer dans l'espace symbolique de la citoyenneté chez les personnes interrogé.e.s. On observe toutefois chez les deux groupes, à quelques exceptions, un désir d'être reconnu.e comme membre à part entière de la communauté citoyenne, un désir doublé, dans le cas des Français, d'une identification plus marquée à la nation, tant sur les plans identitaire que culturel. Mais ce désir de reconnaissance contraste, chez les deux groupes, avec le sentiment que leur « islamité » - réelle ou imaginée - constitue un frein à leur pleine reconnaissance citoyenne par le groupe majoritaire. Notons enfin qu'au Québec, les hommes se sentent davantage sujets à la non-reconnaissance et à la discrimination que les femmes dans l'espace citoyen, alors qu'en France, on observe la tendance inverse.

Mots clés : Citoyenneté, Catégorisation, France, Québec, Maghreb, Reconnaissance

INTRODUCTION

Les débats au sujet de la présence musulmane ainsi que les controverses associées à la visibilité des membres de cette communauté sont de plus en plus communs dans le monde Occidental[1]. On peut affirmer que bien avant le 11 septembre 2001, un travail de dépréciation des Arabes et des musulmans existait ; il s'agit de ce qu'Edward Said s'est chargé d'expliquer dans son fameux ouvrage sur l'Orientalisme (Said, 1969). Ce travail de dépréciation a pris une ampleur bien plus importante à la suite de l'attaque du World Trade Center. Depuis, les discours antimusulmans (islamophobes[2]) et anti-migrations se manifestent de façon de plus en plus décomplexée. Certains acteurs politiques, et les médias en général, participent à ce phénomène en construisant les minorités musulmanes comme un problème social et en projetant sur elles une image stigmatisante, ce qui peut déboucher sur leur exclusion et leur marginalisation sociales. Ils contribuent ainsi à ce qu'un courant et des schèmes de pensée islamophobes s'imposent en tant que croyance collective (Hajjat & Mohammed, 2013, 102). Qui plus est, il est possible de constater, dans les États occidentaux, une recrudescence de l'instrumentalisation de la présence et/ou de la visibilité musulmane à des fins

---

[1] Afin de ne pas reproduire la dichotomie Orient–Occident, imaginée et impérialiste, telle qu'expliquée par Edward Said (Said, 1963), nous tenons à préciser que tout au long du mémoire, lorsque nous utiliserons le terme *Occident*, cela fera référence aux États historiquement euro-chrétiens, sans que nous conférions à cette catégorie une quelconque unité ou cohérence ontologique.

[2] Nous préciserons plus loin les définitions de certains termes qui reviendront, dont celui-ci.

politiques. D'ailleurs, la montée en popularité de l'extrême droite et les micro-agressions islamophobes sont des phénomènes qui doivent être analysés conjointement, en fonction de ce contexte de controverses publiques autour de l'identité musulmane/arabe. À cet égard, la France et le Québec ont beaucoup en commun sous ce rapport. Que ce soit en France, où le Front National a désormais un poids électoral considérable (Nouvel observateur, 2017), ou au Québec, avec les controverses politiques et médiatiques au sujet de la visibilité des musulmans dans l'espace public (qui débute avec les débats autour des accommodements raisonnables en 2006), l'islam et les musulmans ont été constitués en problème public qui appelle une attention et une réponse politiques. En outre, l'inquiétude que suscitent l'islam et les minorités musulmanes en France et au Québec découle d'une même logique nationaliste. Pour être plus précis, saisir les ressorts de la construction sociale de l'islam dans les deux sociétés nécessite une analyse de la nationalité entendue dans le sens entendu par Ghassan Hage (Eid, 2016, 82). Ainsi, tel que rapporté par Paul Eid : « [...] dans la plupart des États-nations occidentaux, le champ de la nation est dominé par un groupe politiquement majoritaire, comparable à une "aristocratie nationale" (les majorités dites "historiques"), dont les membres se perçoivent comme les héritiers naturels de la nation et, en l'occurrence, comme les dépositaires et les gardiens d'une culture occidentale blanche et chrétienne qui s'actualiserait de manière spécifique dans un territoire donné » (Eid, 2016, 83). Or, depuis la moitié des années 2000, l'islam et les minorités musulmanes sont de plus en plus érigées, sous l'impulsion d'un racisme anti-musulman (dit islamophobe), en une altérité radicale agissant comme repoussoir dans la définition du Nous national (Bilge, 2013; Delphy, 2008; Eid, 2016; Laborde, 2008).

Nous verrons plus loin, comment s'articulent nationalisme, racisme et même féminisme dans cette perspective. Qu'il s'agisse pour l'instant de remarquer que les impacts de cette islamophobie, que ce soit au Québec ou en France, sont multiples. En ce qui concerne la France, tel que nous le verrons un peu plus loin avec des statistiques publiés par l'IFOP (IFOP, 2011), l'islam et les pratiques qui y sont associées sont

généralement perçues négativement par le grand public. Quant au Québec, selon une étude menée par CROP (CROP-LaPresse, 2016), les musulman.e.s sont perçu.es négativement par 59% des répondants. Une telle proportion est très élevée, compte tenu du fait que, pour les Sikh, elle est de 37%, alors qu'elle est de 27% pour les Juifs. C'est donc à dire que l'image des musulman.e.s est deux fois plus dépréciée que celle des Juifs, qui eux aussi, souffrent pourtant d'un pourcentage élevé d'opinions négatives. Dans le cadre de ce mémoire, il nous importera d'explorer les conséquences de ce climat d'hostilité à l'endroit de l'islam et des musulman.e.s sur la construction identitaire et l'appartenance citoyenne des minorités ainsi catégorisées dans ces deux contextes nationaux.

CHAPITRE I
OBJET ET QUESTION DE RECHERCHE

Notre mémoire porte sur les perceptions qu'ont les Français.es et les Québécois.es musulman.e.s d'origine maghrébine quant à la dépréciation qu'ils subissent de leur identité, soit Arabe ou/et musulmane. Plus concrètement, il s'agit de réfléchir aux conséquences concrètes de cette dépréciation sur la perception qu'ils et elles ont de leur « valeur citoyenne ». Autrement dit, notre objectif dans cette étude est de questionner des citoyen.ne.s aux origines maghrébines, en France et au Québec, au sujet de leur perception quant à la reconnaissance citoyenne dont ils.elles considèrent faire l'objet dans un contexte sociopolitique marqué par des controverses incessantes sur l'islam et les musulman.es, un contexte qui diffère sensiblement cependant, tel que nous le verrons plus loin, au Québec et en France. Notre démarche consistera à laisser s'exprimer les acteurs et actrices afin de mettre en évidence leurs différentes manières de concevoir leur appartenance citoyenne[3] « québécoise » ou française. Nous voulons voir comment se déclinent les différentes façons de se concevoir citoyen.ne pour les membres de groupes qui font l'objet d'une stigmatisation multidimensionnelle dans un contexte où prévaut une islamophobie, qui est par ailleurs souvent déniée et banalisée.

Le rapport entre reconnaissance et citoyenneté est important à développer et à définir,

---

[3] On parle ici de citoyenneté au sens symbolique, c'est-à-dire dans le sens de l'appartenance à la nation, et non dans un sens juridique. Nous expliciterons cette idée plus loin dans le mémoire.

tant le contexte actuel – au Québec et en France notamment – oblige à une réflexion franche sur la question de la diversité culturelle et de la reconnaissance civique des minorités musulmanes au sein des nations dites occidentales. Ce que nous entendons par « contexte actuel » consiste en la montée spectaculaire, ces dernières années, du phénomène de l'islamophobie, ainsi que de l'institutionnalisation de mesures liberticides et discriminatoires ciblant des musulmans.e.s dans certains États, tel qu'au Québec avec le projet de Charte des « valeurs québécoises » (2013-2014), la Loi 62 sur la neutralité religieuse, adoptée en octobre 2017 ou plus récemment, le projet de Loi 21 proposé par le gouvernement majoritaire de François Legault. Tel que communiqué par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (ci-après « CDPDJ »), en 2013, sur toutes les plaintes de discrimination ou d'harcèlement fondé sur la religion reçues par cet organisme, 65% ont été déposées par une personne de confession musulmane (CDPDJ, 2015). Par ailleurs, dans une étude de testing de C.V. menée en 2011 par Paul Eid pour la CDPDJ, il apparait clairement que les personnes qui portent un nom à consonance arabo-musulmane sont sujets à une discrimination à l'embauche sur le marché du travail montréalais[4] (CDPDJ, 2012, 36). Ainsi, « [...] les probabilités du candidat majoritaire [au nom à consonnance canadienne-française] de se faire appeler en vue d'un entretien sont 1,72 fois supérieures à celles du candidat au nom à consonance africaine (38,1 % c. 22,1 %). Par comparaison, les probabilités que le candidat majoritaire reçoive un appel de l'employeur sont 1,63 plus élevées que celles du candidat au nom à consonance arabe (26,7 % c. 16,4 %), et 1,58 fois supérieures à celles du candidat au nom à consonance latino-américaine (26,1 % c. 16,5 %) » (Eid, 2012, 380). En France, une étude similaire rapportée par la CDPDJ a démontré que, à compétences égales, un.e candidat.e au nom à consonance « franco-

[4] Notons toutefois que selon cette étude, les individus qui portent un nom à consonance africaine (il est important de préciser que les noms africains testés sonnent bien souvent comme des noms musulmans également) sont les plus touchés par la discrimination à l'embauche au Québec. (Eid, 2012, 39)

française » a 4,5 fois plus de chance d'être convoqué à une entrevue qu'un.e candidat.e d'origine marocaine (Eid, 2012, 25).

Notons qu'il s'agit d'un phénomène transnational, du moins en Occident, qui semble se manifester à travers des schémas similaires, que ce soit dans la Vè république au passé colonial lié aux populations du Maghreb, ou dans les États nord-américains dont le contexte colonial diffère totalement. Dans les deux cas, la logique dépréciatrice s'articule autour d'une opposition « nous »/ « non-nous » qui oppose, respectivement, un supposé Occident civilisé à une altérité orientale barbare. Grosso modo, les « [...] rapports de genre et les sexualités racialisés sont venus jouer dans le traçage des frontières de la citoyenneté occidentale [...] » (Bilge, 2010, 198). Aussi : « [...] les discours libéraux des droits de la personne, plus spécifiquement des droits des femmes et des homosexuels, servent à réaffirmer la Kulturnation et à fournir un profil politique de l'individu qui est qualifié pour en faire partie et de celui qui doit y être adapté, quand ce n'est pas, plus radicalement, de celui qui doit en être exclu » (Bilge, 2010, 198). Or, le genre et les droits reliés à l'orientation sexuelle sont mobilisés dans les deux cas, tel que nous le verrons plus loin, afin de définir qui possède ou non, les valeurs « occidentales » qui permettent l'accès au « nous » national.

Afin de rendre compte de l'ampleur de la dépréciation identitaire des minorités musulmanes, les données qui suivent s'avèrent utiles. En 2011, selon une étude menée par IFOP en France, 68% des répondants ont affirmé croire que les musulman.e.s en France ne sont pas bien intégrés (IFOP, 2011). Parmi ces mêmes répondants, 61% d'entre eux ont affirmé que la cause de cette non-intégration serait le refus des musulman.e.s de s'intégrer à la société française (IFOP, 2011). En outre, 90% des répondants ont affirmé s'opposer au port du voile à l'école publique et 59% s'opposent au port du voile dans la rue (IFOP, 2011). Si on compare deux études distinctes, encore

menées par IFOP, l'une en 2011 et l'autre en 2015 (IFOP 2015), comportant la même question, à savoir « Diriez-vous que la présence musulmane est une menace pour l'identité française ? », on observe, dans l'intervalle, une légère hausse de 2% (42% en 2011 contre 44% en 2015) dans les proportions de répondants ayant répondu par l'affirmative à cette question.

Au Québec, les chiffres ne sont pas si différents. Selon un sondage réalisé en 2009, 45% des répondants ont affirmé qu'il serait inacceptable que leurs enfants prennent pour époux.se un.e musulman.e (La Presse, 2009). En outre, 68% des répondants ont affirmé avoir une opinion – soit « modérément » défavorable, soit défavorable – négative de l'islam (La Presse, 2009). Plus récemment, en 2016, une enquête menée par le quotidien La Presse en collaboration avec la firme CROP révélait que les catégories « Arabes » et « musulmans » sont celles qui suscitent le plus une opinion négative dans l'opinion publique québécoise, avec respectivement 54% et et 59% des personnes sondées ayant répondu en ce sens (CROP-LaPresse, 2016). En d'autres termes, aucun autre groupe ne suscite plus d'opinions négatives que le groupe catégorisé comme musulman. D'autres questions posées dans cette enquête révèlent également un malaise qui peut être interprété comme visant la communauté musulmane, si on les met en perspective avec les résultats précédemment rapportés. À titre d'exemple, les affirmations « les immigrants de certains groupes ethniques ou religieux ont des valeurs incompatibles avec celles de notre pays » ainsi que « les immigrants de différentes races et groupes ethniques devraient mettre de côté leur culture et essayer d'adopter la culture de notre pays », ont récolté chacune 75% d'accord (CROP-LaPresse, 2016). La première affirmation évoque des frontières identitaires infranchissables entre « notre » culture et celles de certaines minorités, alors que la deuxième nous rappelle l'injonction d'assimilation républicaine typique du contexte sociohistorique français.

Bref, en France comme au Québec, nous notons de la méfiance à l'endroit de certaines populations issues de l'immigration et, en particulier, à l'endroit de l'identité et des communautés musulmanes. Ces études révèlent un malaise, au sein des populations québécoises et françaises, lorsqu'il s'agit, pour les citoyen.ne.s de ces pays, de reconnaître les membres de la communauté musulmane comme leurs égaux. Sur la base de ce constat, nous nous interrogeons sur la manière dont les individus dont l'identité est dépréciée réagissent à cela.

Notre questionnement consiste à nous interroger sur le rapport qui existe, chez des individus dont l'identité fait l'objet d'une dépréciation, entre une reconnaissance négative[5], et le sentiment d'appartenance à l'ensemble citoyen. Comment s'articule ce rapport entre non-reconnaissance et citoyenneté dans un tel contexte ? C'est à ce rapport qu'il nous incombera de réfléchir au cours de la recherche sur laquelle repose notre mémoire. Mais dans un premier temps, il s'agira pour nous de mettre en évidence le contexte et les processus sociaux, politiques et idéologiques qui peuvent expliquer une telle dépréciation. À la suite de nos lectures sur les questions de racisme, d'islamophobie, de non-reconnaissance, de laïcité et de citoyenneté, nous avons décidé d'aborder notre objet de recherche à partir d'une approche socio-historique, seule à même de rendre sociologiquement intelligibles ces phénomènes.

Pour ce qui est de la France, il s'agira d'identifier les angles morts dans la manière dont les musulman.es français.es aux origines maghrébines conçoivent leur identité

---

[5] Dans le sens honnethien du terme, revisité par Caillé et Lazerri, tel que nous le verrons plus loin.

citoyenne – française – en réponse à cette dépréciation. Cette dépréciation peut être illustrée non seulement sur les plans discursif et symbolique, mais également à travers des manifestations empiriques concrètes qui expriment une « panne de l'intégration », telles que la ségrégation urbaine, la formation de poches de chômage, la misère, la discrimination à l'embauche, etc (Terray, 2004, 105; Lamchichi, 2006, 26-27). Une étude quantitative mesurant l'insertion socioéconomique de Français d'origines diverses et de natifs indique que, toutes choses étant égales, les Franco-maghrébins de deuxième génération constituent le groupe le plus désavantagé sur le marché du travail[6] (Silberman, Alba, Fournier, 2007, 13). D'ailleurs, Robert Castel, qui récuse l'étiquette d' « exclus » des jeunes de banlieues, dira qu'ils : « ne se situent pas en dehors de la société française, ils ne sont pas non plus pleinement dedans, faute d'une place reconnue et surtout de l'absence de perspectives » (Castel, 2007). En outre, les enquêtes de « testing » menées par Jean-François Amadieu confirment qu'il existe réellement une discrimination à l'embauche ciblant les populations d'origine maghrébine en France, et ce, malgré une législation l'interdisant (Castel, 2007).

Dans le cas québécois, il conviendra de procéder de manière similaire afin d'isoler les variables qui nous permettront de réfléchir sur les conséquences, sur le plan identitaire, de l'islamophobie que subissent les musulman.e.s dans la province canadienne. Toutefois, il s'avèrera nécessaire de contextualiser leur cas, qui est différent de celui des Franco-Maghrébin.e.s. Si le contexte géopolitique international post-2e guerre mondiale – création d'Israël, impérialisme américain au Moyen-Orient, les Guerres du Golfe, la guerre en Afghanistan, le cas de l'Iran, les attentats du 11 septembre – forme

---

[6] Dans cette étude, les Français de descendance maghrébine sont comparés aux Pieds-noirs, Portugais, Européens, Turcs, Sud-asiatiques, Sub-Sahariens et Français de plusieurs générations.

un arrière-plan contextuel pertinent pour l'analyse des cas français et québécois, le passé colonial, quant à lui, ne peut être mobilisé pour expliquer la dépréciation de l'islamité au Québec. Toutefois, l'influence de l'idéologie républicaine française « catho-laïque »[7] doit être prise en considération pour comprendre les liens étroits qui, dans l'imaginaire national québécois, lient le Québec post-Révolution tranquille à la France postcoloniale. Ce serait à travers ces liens, décrétés au nom de la Francophonie entre autres, que ce fond idéologique commun se serait formé et que, conséquemment, l'idéologie républicaine aurait pu s'installer dans les esprits : « Cela a pris plusieurs décennies pour que l'élite intellectuelle et politique québécoise, avec un certain appui de la France, puisse refonder le Québec comme une société républicaine, au sens dérivé de la Révolution française, et plus particulièrement, de la Cinquième république » (Leroux, 2013).

Certes, cette influence républicaine héritée du modèle français est particulièrement forte au Québec, mais nous partons du constat général que plusieurs États occidentaux malgré leurs différentes politiques d'intégration officielles (assimilation républicaine, interculturalisme québécois, multiculturalisme canadien, australien ou néo-zélandais) ont construit leur identité nationale, à des degrés divers bien sûr, de manière à dissuader, voire empêcher, les citoyen.ne.s appartenant à certaines minorités d'exprimer leurs particularismes ethnoculturels dans l'espace public. Il s'agit d'un effacement des allégeances communautaires concurrentes au profit d'une injonction de conformité au

---

[7] Nous utilisons l'expression « catho-laïc » dans le sens exprimé par Jean Baubérot. Il s'agit d'une laïcité intransigeante à l'endroit du fait religieux musulman dans l'espace public, mais très complaisante à l'endroit des signes ou traces hérités du passé catholique, signes dont on dira, dans cette logique, qu'ils appartiennent à un patrimoine « culturel » sécularisé. (Baubérot, 2015)

groupe majoritaire (Juteau, 2000, 11), une injonction qu'on ne peut ignorer qu'au risque de ne pas être reconnu.es comme citoyen.nes à part entière.

La pertinence sociopolitique de notre objet de recherche découle des différentes conséquences sociales engendrées par la tendance à la non-reconnaissance et à la stigmatisation des musulmans dans les sociétés occidentales. Qui plus est, ce problème de non-reconnaissance est nié par de nombreux intellectuels, journalistes et politiques, dont plusieurs préconisent parallèlement, au nom de valeurs et de principes libéraux, des mesures ayant un impact discriminatoire à l'encontre de membres de la communauté musulmane, en France comme au Québec, comme nous le verrons plus loin. Selon Caillé et Lazerri, la « reconnaissance négative » qui est ainsi engendrée peut impliquer une blessure morale qui met en évidence la vulnérabilité, soit d'un individu, soit d'un groupe social, face aux dépréciations dont il est l'objet (Caillé & Lazerri, 2004, 46). Un tel déni de reconnaissance pourrait avoir un effet dissuasif sur les minorités musulmanes en Occident qui, par ailleurs, subissent constamment une injonction à mieux « s'intégrer » et à développer des sentiments d'affiliation nationale et citoyenne (Laborde, 2008).

Le choix de la population à l'étude, des individus d'origine maghrébine de deuxième génération, est justifié par le rapport colonial qui a existé entre le Maghreb et la France. Il est intéressant de procéder à cette étude auprès de cette population, étant donné le rapport de proximité socioculturelle particulier qui lie ces jeunes nés en France à leur société. Malgré le fait qu'ils sont nés en France, ces jeunes se voient imposer un statut de corps étranger à la nation à la faveur d'un racisme hérité de la période coloniale. Dans le contexte québécois, un tel choix se justifie notamment par les conditions socio-économiques difficiles que vivent les individus d'origine maghrébine au Québec (Forcier, 2014, 2). Il se justifie aussi par le fait que ces derniers subissent aussi la

racisation et le racisme à titre d'Arabo-musulman.e, ce qui a pour conséquence une triple marginalisation : politique, culturelle et économique (Antonius, 2008). S'agissant du Québec, Rachad Antonius dira que : « Dans les débats publics sur l'immigration et l'intégration au Québec, c'est en tant que musulmans qu'on les a interpellés et qu'on les a sommés de s'intégrer » (Antonius, 2008, 14). Précisons par ailleurs que la racisation des musulman.e.s n'est pas l'apanage de la France et du Québec, dans la mesure où, partout dans le monde occidental, les musulman.e.s sont aujourd'hui identifiés comme musulman.e.s avant tout.

Dans un contexte occidental où le racisme, comme problème systémique, tend à être nié[8] à la faveur d'une idéologie libérale triomphante « colour-blind » (Bonilla-Silva, 2006) nourrissant le mythe selon lequel nous vivrions dans des sociétés « postraciales », nous trouvons sociologiquement et socialement pertinent de nous interroger sur l'impact de la racisation et de la stigmatisation subies par les jeunes musulman.e.s en France et au Québec sur leurs constructions identitaires et, plus spécifiquement, sur leur rapport à l'identité citoyenne.

---

[8] À titre d'exemple, il est pertinent d'évoquer la controverse que suscite au Québec le projet de Commission sur le racisme systémique. Richard Martineau écrit : « Personnellement, je trouve que cette consultation bidon (il n'existe pas de racisme systémique au Québec comme il n'existe pas de culture du viol) [...] ». (Martineau dans Journal de Montréal, mai 2017). Jean-François Lisée, chef du PQ, s'insurge quant à lui contre une commission sur le racisme systémique qui mettrait les Québécois.e.s sur le « banc des accusés ». D'après le journal Métro, « M. Lisée a qualifié l'exercice de «procès en racisme qui va être organisé par l'État québécois contre les Québécois ». (Journal Metro, mars 2017)

CHAPITRE II
PROBLÉMATISATION

Ici, nous serons amené à problématiser notre objet de recherche à la lumière des contextes politique, historique, social et genré dans lequel il s'inscrit, en France et au Québec. A priori, il est important de noter que les contextes d'émergence de la construction sociale des minorités musulmanes et/ou arabes [9] comme problème diffèrent d'une société à l'autre. Dès lors, il s'avère nécessaire d'établir dès maintenant une cartographie de chaque contexte, afin de mettre en évidence ce qui les distingue ainsi que ce qui les rend similaires. Pour ce faire, une approche socio-historique s'impose. Aussi, il importera de mettre au jour les politiques officielles et les débats publics qui mêlent laïcité et féminisme, afin de mettre en exergue l'imbrication des deux concepts dans la justification d'idées et/ou politiques qui tendent à stigmatiser les minorités musulmanes au Québec et en France. Silma Bilge dira, au sujet du Québec, qu'il est possible d'évoquer l'émergence de technologies de gouvernementalité racialisée[10], à travers des discours associant féminisme et multiculturalisme, laïcité et

---

[9] C'est-à-dire qu'en France et au Québec, la construction de l'identité arabe et/ou musulmane en tant que problème, diffère selon les contextes socio-historiques. Alors qu'en France nous passons d'un problème immigré(en provenance de l'Afrique du Nord) vers un problème Musulman, tandis qu'au Québec, le contexte est tout à fait différent tel que nous le verrons au cours de cet essai. De plus, il existe une confusion qui tend à faire l'amalgame entre les deux termes.

[10] Traduit du texte original en anglais, le terme utilisé est : « technologies of racialised governmentality ».

droits humains (Bilge, 2012, 303). Ci-après, nous verrons comment ces technologies de gouvernementalité racialisée se manifestent concrètement, au Québec comme en France, et comment ces dernières affectent les populations minoritaires musulmanes dans ces deux sociétés.

2.1 Le contexte français : laïcité (républicaine) ou catho-laïcité

2.1.1 Le passé colonial

Procéder à un retour sur le contexte colonial de la France s'avère nécessaire afin d'orienter notre réflexion. Le passé colonial français, nous pensons, est une variable importante à analyser ici, puisqu'il a induit, et induit encore, un rapport de pouvoir et de domination sur l'Autre, le colonisé, un rapport qui, selon nous, n'est aujourd'hui pas totalement déconstruit. Ce rapport de pouvoir et de domination a laissé des séquelles importantes qui peuvent être identifiées en mettant en lumière, comme nous nous y emploierons ci-après, différents aspects de la domination coloniale qui peuvent être structurants dans l'islamophobie contemporaine en France. Un tel exercice s'impose d'autant plus qu'en France, les questions qui gravitent autour du thème de « l'intégration» des « non-intégrés/non-intégrables » concernent principalement – pour ne pas dire uniquement – des individus dont les parents ou grands-parents sont originaires des ex-colonies françaises. Nous pensons, avec Thomas Deltombe et Mathieu Rigouste, que la visibilité de la religion musulmane ainsi que le souvenir de la guerre d'Algérie sont des éléments structurants dans la peur de l'islam en France (Deltombe, Rigouste, 2005, 263) ou dans la dépréciation de l'identité musulmane.

Il sera donc question, dans ce qui suit, de se pencher sur les vestiges idéologiques d'une période coloniale violente et toujours taboue d'ailleurs [11], en tant que facteurs structurants, ou du moins, influents, dans l'actuelle dépréciation de l'islam et de la « musulmanité » (réelle ou imaginée). Nous tentons pour ce faire d'isoler deux niveaux de la domination qui s'imposaient jadis et qui, encore aujourd'hui, s'inscrivent dans la continuité de l'ère coloniale : la domination culturelle et économique. Qui plus est, ces deux dimensions de la domination coloniale comportent l'imbrication de trois paliers d'oppression ; genre/sexe, race et classe. Par conséquent, il s'agit d'en faire une analyse intersectionelle. Recourir à l'analyse intersectionelle est pertinent, dans la mesure où cela permettra de mettre au jour l'imbrication entre différents systèmes d'oppression dans la dynamique de la domination coloniale.

Tel que souligné dans notre introduction, un travail de dépréciation et de déformation de l'islam et du monde musulman dans le système de représentations occidental est accompli par divers acteurs [12] depuis bien longtemps dans les champs politique, artistique et scientifique. À titre illustratif, cet orientalisme (Saïd, 1979) peut être trouvé dans divers ouvrages philosophiques, dont ceux de Boulainvilliers en 1730, de Voltaire en 1736, de Volney en 1787 ou de Montesquieu en 1748 (Hajjat & Mohammed, 2013, 167-8). Les réflexions intellectuelles ou philosophiques de ces auteurs et de nombreux autres ont servi les intérêts politico-idéologiques de l'entreprise coloniale qui se mettra

---

[11] On peut faire référence aux nombreuses fois où, en France, telle ou telle personnalité publique s'indignait qu'on puisse remettre en question les bienfaits de la colonisation. Plus récemment, on peut se référer aux réactions d'indignation des différents courants politiques – surtout de droite – à la suite des propos d'Emmanuel Macron qui, lors de la campagne présidentielle, déclara que la colonisation en Algérie fut un crime contre l'humanité (Journal Le Monde, 2017).

[12] Nous ne féminisons pas le texte par souci de cohérence, étant donné que nous parlons ici d'hommes blancs

en branle au siècle suivant. La justification de la colonisation et de la domination qui s'ensuivit prît alors une allure et un verni « scientifique ».

L'empire colonial français maintenait sa domination sur l' « indigène » à travers des assises juridiques basées sur l'idée d'une supériorité raciale et civilisationnelle. Ceci dit, le système colonial fonctionnait en expulsant hors de l'espace citoyen les « indigènes », tout en leur assignant un statut juridique subalterne dans l'espace national. Il s'agit, dans ce cas, d'une définition raciale de la nationalité et de la citoyenneté : « [...] les indigènes musulmans vaincus sont, d'un point de vue juridique, à la fois nationaux (sujets de l'Empire) et des non-citoyens (ils n'ont pas le droit de vote et d'éligibilité) qui sont soumis à un code pénal d'exception (code de l'indigénat) : cette discrimination légale s'explique par la volonté de conserver le monopole du pouvoir politique [...] » (Hajjat & Mohammed, 2013, 170). Bourdieu dira que : « Considérée synchroniquement, la société coloniale fait songer à un système de castes. Elle est composée en effet de deux « communautés » juxtaposées et distinctes » (Bourdieu, 1961, 128).

Cette discrimination juridique, imposée par l'empire colonial, permettait, dans le cas des indigènes, de restreindre l'exercice de divers droits, dont le droit à l'éducation. Benjamin Stora évoque à ce sujet les représentants des colons jadis, pour qui l'accès à l'instruction des indigènes est dangereux pour la colonie : « Ils suggèrent, en 1894 que l'enseignement doit avoir pour but "de procurer aux colons des valets de ferme, des maçons et des cordonniers adroits" » (Stora, 2004, 99). Afin de rendre compte empiriquement des conséquences du non-droit à l'instruction des indigènes en Algérie coloniale, Stora nous informe qu'en 1945, soit plus de cinquante ans plus tard, sur 4000 étudiant.e.s inscrit.e.s aux universités algériennes, seuls 150 étaient des Algérien.ne.s musulman.e.s (Stora, 2004, 99). En plus de la domination culturelle – illustrée plus haut à travers l'exemple de l'accès restreint à l'instruction, mais dont on pourrait encore citer maints exemples -, la domination de l'empire colonial s'affirmait aussi à travers

une domination économique. Par exemple, certaines lois servaient les intérêts économiques des colons au détriment des musulmans, dans une optique de dépossession matérielle. Ces lois marginalisaient l'individu colonisé et le poussaient à l'exil : « [...] Cette politique coloniale va avoir comme conséquences la concentration des terres entre les mains d'une couche étroite de colons, [...] et le chômage massif pour les Algériens, contraints de s'exiler en France » (Stora, 2004, 42).

La dimension genrée de la domination coloniale nous intéresse particulièrement, tant elle est présente aujourd'hui dans l'idéologie néo-orientaliste et/ou islamophobe. Telle que mise en évidence par Moos, la pratique du voilement des musulmanes est perçue, à travers une grille de lecture néo-orientaliste, comme une soumission de ces dernières à l'égard des hommes et, plus globalement, comme une pratique appartenant à un système de valeur archaïque (Moos, 2011, 25). Nous avons donc affaire, tant avec l'idéologie (néo)coloniale qu'avec sa déclinaison (néo-)orientaliste, à une dichotomie entre moderne et archaïque, civilisé et non civilisé. Afin de franchir la barrière de l'archaïsme, puis atteindre la lumière de la modernité, la femme colonisée de jadis pouvait être contrainte de participer à des rites symboliques de passation vers le monde moderne et libre. Mbembe soulignera qu' : « À toutes les étapes de sa vie de tous les jours, le colonisé fut astreint à une série de rituels de la soumission les uns toujours plus prosaïques que les autres. Il pouvait, par exemple, lui être demandé de tressaillir, de crier et de trembler, de se prosterner en frémissant dans la poussière, d'aller de lieu en lieu, chantant, dansant et vivant sa domination comme une providentielle nécessité » (Mbembe, 2006, 120). Par exemple, l'un de ces rites eut lieu à Alger en 1958 ; il consistait à faire chanter à des Algériennes « soyons comme les femmes françaises », et leur faire retirer publiquement leur voile dans un geste de renoncement ostentatoire (Moos, 2011, 27). Cette même rhétorique salvatrice issue de l'ère coloniale, qui consiste en un sauvetage de la femme de couleur par l'homme blanc (Grosfoguel & Mielants, 2006, 6), est aujourd'hui encore à l'œuvre dans l'univers néo-orientaliste. Concrètement, en France, une telle rhétorique se manifeste à travers la volonté

d'effacer de l'espace public la visibilité de l'islamité par l'assise juridique, ou même aux États-Unis lorsqu'Oprah Winfrey – il y a de cela quelques années seulement – préside la cérémonie de dévoilement de « Zora » : Oprah « [...] lui ôte lentement son vêtement infâmant et le laisse tomber sur le sol. [...] Zora est symboliquement délivrée de son attribut oppressif par l'icône nord-américaine de l'émancipation féminine, Oprah Winfrey » (Moos, 2011, 26).

Nous pourrions continuer d'énumérer des caractéristiques de la domination coloniale, mais ce n'est pas nécessaire. Ce qui est essentiel à retenir ici est que, à la suite de la colonisation – et même durant la colonisation - l'exil économique vers la France était important pour les (ex)colonisés, principalement les Maghrébins, dans la mesure où les opportunités d'émancipation socioéconomique et citoyenne étaient bouchées dans les colonies, avant et même après les indépendances. Le contexte international – fin récente de la deuxième guerre mondiale et reconstruction des États impliqués – exige des bras afin de servir de main-d'œuvre, initialement prévue comme temporaire. C'est à partir de cet exode massif vers l'ancienne métropole que naît le « problème immigré », qui fera place, à partir de la fin des années 1980, au « problème musulman » (Hajjat et Mohammed, 2013, 103).

2.1.2 Laïcité et néo-laïcité

En France, le thème de la laïcité est central dans le discours qui prône une invisibilité de la foi dans l'espace public. C'est pourquoi nous croyons qu'il est nécessaire d'interroger de manière critique ce concept, afin de saisir les usages sociopolitiques et idéologiques qui en sont faits dans un contexte de dépréciation de l'identité musulmane. Cet exercice a pour objectif d'affermir la compréhension de notre problème de recherche. La construction du « problème musulman », qui se substitue au « problème immigré », a mené – entre autre – à la mise en place de la « Commission Stasi » en

2003. Cette commission constitue l'aboutissement de plusieurs épisodes de « problématisations »[13] de l'identité de l'Autre musulman. Grosso modo : « Depuis la fin des années 1980, une multiplicité d'acteurs individuels et collectifs ont élaboré des connaissances et construit des mobilisations pour résoudre le "problème musulman" [...] » (Hajjat & Mohammed, 2013, 143). Mais plusieurs institutions, en sus des médias, des partis ou des associations, ont aussi joué un rôle déterminant dans ce processus, notamment la Commission Marceau Long sur l'"identité nationale" (1987), le Haut Conseil à l'Intégration (HCI, 1989) et la Commission Stasi (2003) (Hajjat & Mohammed, 2013, 143). Selon Mohammed et Hajjat, ces trois différentes institutions se sont structurées en fonction d'une prise de conscience de la présence musulmane en France conçue comme un problème social à résoudre.

Plusieurs sociologues de la laïcité s'accordent pour dire que c'est la présence musulmane « visible » dans l'espace public qui a conduit aux débats qui se sont succédés, soit sur l'identité, soit sur l'intégration, soit sur la laïcité en tant que telle. Alors que, dans les années 1950, le chanoine Kir ou l'abbé Pierre : « [...] pouvaient être députés et porter une soutane, sans que cela soit considéré comme une " atteinte à la laïcité " » (Baubérot, Milot, Schlegel, 2011, 82), aujourd'hui, la visibilité de l'expression de la foi est considérée tout autrement. Nous assistons, selon Milot et Baubérot, à un phénomène nouveau, caractérisé par un contexte où la visibilité religieuse dans la sphère publique devient désormais la principale menace à la laïcité. Or, cette visibilité fait évidemment référence presqu'exclusivement à la visibilité musulmane :

---

[13] Ici, ainsi que tout au long de ce mémoire, nous utiliserons le terme problématisation en faisant référence à un processus de construction d'un phénomène comme problème social.

> [...] il s'est opéré un double changement. D'abord, le système de communication de masse, devenu très prégnant : sa force de frappe est sans commune mesure avec celle qu'il possédait il y a quarante ou cinquante ans. Là ou les "visibilités" religieuses prennent donc une ampleur démesurée par rapport à la réalité. Ensuite le changement de contenu imposé médiatiquement est aussi une conséquence du changement de cible, ou à propos de la religion dans le "collimateur" des médias. À cause du poids historique du catholicisme, ce changement a certes été lent [...] mais il est très sensible maintenant : en arrière-fond de la situation actuelle (en 2011), il y a l'idée que ce sont les musulmans français qui ne le sont pas tout à fait - "Français" – et qu'ils doivent acquérir une sorte de brevet laïque (Baubérot, Milot, Schlegel, 2011, 82-83).

Cette idée de l'incompatibilité entre signes religieux « ostentatoires » et laïcité se serait construite en fonction d'une visibilité « non-républicaine » de l'appartenance religieuse musulmane.

Cela dit, il est permis de se demander pourquoi les soutanes ont longtemps été tolérées dans l'institution laïque, tandis que l'expression de signes « ostensibles » musulmans remettrait en question l'adhésion aux valeurs républicaines. Selon Cécile Laborde, c'est à travers ce qu'elle appelle le paradigme du « consensus républicain » qu'il est possible de répondre à cette question. Elle dira que les arguments déployés par les protagonistes de ce consensus : « [...] relèvent d'une dangereuse culturalisation des valeurs républicaines – par laquelle les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité sont réalisés, non dans le respect du droit de la république, mais dans l'allégeance à une culture spécifique, la culture française "catho-laïque", qui prescrit les comportements publics et privés » (Laborde, 2008). En d'autres termes, il s'agit d'une problématisation de l'aménagement de l'espace public en fonction de référents universalistes figés dans une culture française et son histoire catholique. C'est ce que Laborde appelle le particularisme « catho-laïque » français (Laborde, 2008).

2.1.3 Le consensus républicain et sa construction

Pour comprendre comment s'est installé ce « consensus républicain » au sein des esprits en France, il est nécessaire de situer certains évènements. Selon Micheline Milot, la construction d'une néo-laïcité consécutive aux débats identitaires en France trouve ses racines en 1989 : « Le point de départ fut les premières « affaires » du voile islamique à l'école (1989 en France et 1995 au Québec). Depuis, on assiste à une forte médiatisation de chaque événement relatif à la manifestation publique de l'appartenance religieuse. On constate aussi que la notion de laïcité est depuis lors véritablement entrée dans l'usage social en France [...] » (Milot, 2013, 17-18). Selon nous, faire débuter la problématisation du problème musulman en 1989 ne permet pas de comprendre les subtilités qui ont permis un tel processus. En d'autres mots, cela reviendrait à faire tabula rasa de l'entièreté des paramètres ayant conduit à la croyance que l'Islam n'est pas compatible avec la République. À notre avis, l'idéal serait de remonter jusqu'au début de la colonisation française en Algérie. Toutefois, il est quand même possible de saisir cette problématisation sans remonter aux racines coloniales, mais tout en n'oubliant pas la fonction structurante du contexte colonial dans la construction des enjeux identitaires, en France, autour du praradigme républicain. Mais chose certaine, postuler que le début du « problème musulman » intervient en 1989 serait erroné, tel que le soulignent pertinemment Hajjat et Mohammed dans l'extrait suivant:

> La plupart des travaux considèrent 1989 comme l'année inaugurale des controverses sur l'Islam, avec la première "affaire du voile" à Creil et l'affaire des *Versets sataniques*. On serait passé subitement de la question immigrée à la question musulmane à cause du port du hijab par des collégiennes et de la fatwa de Khomeiny contre Salman Rushdie. Ainsi, certains expliquent ce basculement par les transformations des formes d'auto-identification des immigrés postcoloniaux : une "identité musulmane" se substituerait à une "identité immigrée". [...] S'il y a "problème musulman", c'est finalement à cause des musulmans eux-mêmes qui s'enferment dans un "repli identitaire" ou dans le "communautarisme" musulman,

> phénomènes inquiétants auxquels les "élites" n'auraient fait que réagir en tout légitimité. (Hajjat et Mohammed, 2013, 105)

Tel que mentionné par Marwan Mohammed et Abdellali Hajjat, afin de comprendre comment s'est structuré un débat identitaire autour de la visibilité de la foi musulmane dans l'espace public, il est juste d'en faire une lecture qui éclaire comment le « problème musulman » s'est graduellement substitué au « problème immigré ». Toutefois, pour ces auteurs, la problématisation institutionnelle du « problème musulman » trouve dans l'affaire du voile au lycée en 1989, non pas sa source, mais sa culmination. En fait, la première problématisation de l'islam en tant que corps étranger incompatible à la république et ses valeurs – dans un contexte postcolonial – doit être située au moment des grèves ouvrières des usines Citroën, au tout début des années 1980 : « [...] les licenciements sont confirmés et les ouvriers immigrés occupent les usines et mènent un conflit dur, plus ou moins suivis par les syndicats. C'est dans ce contexte que la question musulmane fait irruption dans le débat public : le conflit religieux se substitue à la lutte des classes [...] » (Hajjat et Mohammed, 2013, 106). La revendication d'un lieu de prière, parmi les nombreuses autres revendications des grévistes, ainsi que : « [...] les images d'ouvriers faisant la prière à l'usine et l'utilisation, par les leaders syndicalistes maghrébins, de la langue arabe et de références religieuses pour mobiliser les ouvriers, sont les faits tangibles sur lesquels s'appuient les adversaires des grèves pour les dénoncer et les stigmatiser » (Hajjat et Mohammed, 2013, 106). Par conséquent, il est possible d'affirmer que la problématisation de l'Islam en France trouve ses racines dans les grèves ouvrières du début des années 1980, au cours desquelles différents entrepreneurs idéologiques et politiques cerneront la variable « musulmanité » en tant qu'élément perturbateur principal, alors qu'en réalité il s'agissait d'abord et avant tout d'un conflit de classe. La compagnie PSA, représentant le pôle patronal, affirmera à travers sa direction qu' : « [...] il existerait [...] un "problème musulman" qui justifierait non seulement

l'intervention des forces de police, mais aussi les expulsions des ouvriers immigrés hors du territoire français » (Hajjat et Mohammed, 2013, 107). Du côté des médias, on présente et on jauge les grèves à l'aune de l'actualité internationale, particulièrement la révolution islamique en Iran. La sphère politique ne fait pas exception : « En janvier 1983, le ministre de l'Intérieur Gaston Defferre dénonce " des grèves saintes, d'intégristes, de musulmans, de chiites ". En février, le Premier ministre, Pierre Mauroy, dénonce les travailleurs immigrés qui sont " agités par des groupes religieux et politiques qui se déterminaient en fonction de critères ayant peu à voir avec les réalités sociales françaises" » (Hajjat et Mohammed, 2013, 107).

Il est maintenant possible d'effleurer le point central de notre réflexion, à savoir que la construction d'un consensus autour de l'idée que « l'islam pose problème » a servi à justifier une renégociation de la norme « laïque » qui prévalait jusqu'avant. Le fait « musulman », maintenant rendu socialement visible, sert de levier à campagne visant à protéger et à rétablir l'ordre laïc, dont l'intégrité serait désormais menacée, ce qui exigerait impérativement un réaménagement des normes régissant la place du religieux dans l'espace public. Le « consensus républicain » au sens où l'entend Laborde; à savoir le consensus sur l'idée que l'islam pose problème, doit être compris en s'appuyant sur un cadre théorique issu de la sociologie des problèmes publics. Plus précisément, « [...] nous partons donc du principe que tout fait social n'est pas en soi ou naturellement un problème public, mais qu'il le devient dès lors que sont réunies, au travers d'un processus social complexe, les trois conditions de possibilité d'une croyance collective en l'existence d'un problème » (Hajjat et Mohammed, 2013, 102). En plus de nous permettre de déterminer comment s'est construit le « consensus » sur l'idée d'un islam pathologique en France, les trois conditions de possibilité d'une croyance collective, permettent chacune de cerner clairement comment toute la machine institutionnelle s'est mise en branle pour éventuellement aboutir à la loi du 15 mars 2004. Ces trois conditions sont les suivantes, selon Hajjat et Mohammed (2013, 102) :

- La croyance doit être le produit d'un immense travail de connaissance – sur l'Islam et les musulman - qui sélectionne et interprète les faits jugés problématiques à l'aune de ce qu'on appelle l' « archive antimusulmane »

- La croyance s'appuie sur la mobilisation d'acteurs multiples, individuels et collectifs, privés et étatiques, qui participent, sans se concerter, à alimenter l'idée que l'Islam pose problème.

- La croyance dépend d'une condition de norme de l'homogénéité nationale, censée être remise en cause par l'émergence d'une religiosité musulmane chez les immigrés postcoloniaux et leurs descendants.

Or, nous pouvons parler d'une mobilisation d'acteurs multiples (la deuxième condition mentionnée), qu'ils soient issus du monde politique ou médiatique. Pour ce qui est de l'immense travail de connaissance sur l'Islam et les musulmans, une multitude d'exemples existent. Par exemple, on a qu'à penser aux témoignages, lors de la Commission Stasi : « [...] de chef d'établissements, (d') enseignants, de personnels de santé et (d') autres agents publics se sentant "agressés" et "menacés" dans l'exercice de leur fonctions par des demandes d'accommodements religieux [...] » (Laborde, 2008). En dernier lieu, afin que la croyance en l'existence d'un problème musulman puisse prendre de l'importance, une opposition imaginée a dû émerger entre islam et laïcité. Au sein d'une telle opposition, la variable islamité est mobilisée pour démontrer une prétendue remise en question de la norme de l'homogénéité nationale. Selon les protagonistes de cette problématisation, la norme laïque qui prévalait jusqu'alors doit être renégociée en raison de la présence musulmane. Or, selon une étude menée par Sylvain Brouard et Vincent Tiberj, la grande majorité des musulmans de France ne voient aucune contradiction entre leur attachement religieux et la laïcité, bien au contraire : « [...] les valeurs de celle-ci étant pleinement admises et revendiquées » (Lamchichi, 2006, 31).

2.1.4 La dernière étape du processus néo-laïcisant : la loi du 15 mars 2004

L'aboutissement du long processus de problématisation de l'islam et des musulmans en France (en remplacement du problème immigré) s'incarne dans la recommandation principale de la « Commission Stasi », soit l'adoption d'une loi sur le port des signes religieux dans les écoles publiques (Laborde, 2008). Cette recommandation se concrétisera ensuite par l'entremise de la loi du 15 mars 2004 qui vient interdire le port de signes religieux ostentatoires dans les écoles publiques. Cette loi, malgré le fait qu'elle soit neutre dans sa formulation explicite, ne visait en réalité qu'à endiguer qu'une seule et même menace, celle du voile islamique – ou hijab – ainsi que les risques d'islamisation des banlieues et de l'école publique qui y sont associés dans l'imaginaire républicain. Cette loi signifie à la fois une volonté de discipliner les corps (par la régulation de la tenue vestimentaire) et les esprits. On assiste alors à un inversement de la lecture de ce qu'est la laïcité : « Alors que [...] la loi de 1905 garantit l'expression religieuse des élèves dans l'enceinte de l'école publique, la "nouvelle laïcité" entend au contraire la restreindre » (Hajjat et Mohammed, 2013, 145). Par conséquent, on constate que l'État tente d'imposer une discipline des corps ainsi qu'une discipline de l'esprit. Cela renvoie à une sorte de volonté d'homogénéisation des citoyens dans une perspective essentiellement ethnoculturelle catho-laïque « française », au sens exprimé par Cécile Laborde, tel que discuté préalablement. Il est alors question, avec la loi de mars 2004, de déconstruire « l'habitus culturel » des individus dès leur tendre enfance : « [...] il s'agit d'un "conflit pour le pouvoir symbolique qui a pour enjeu la formation et la réformation des structures mentales". Dès lors que l'on considère, de manière essentialiste, que les (présumés) musulmans sont supposés avoir un "habitus culturel" différent et des structures mentales spécifiques (fondées sur le dogme religieux), cela signifie qu'ils n'auraient pas intériorisé l'"habitus national" » (Hajjat et Mohammed, 2013, 151). Or, les musulman.e.s : « [...] refuseraient de s'adapter aux structures mentales "républicaines" et doivent donc faire l'objet d'une discipline particulière » (Hajjat et Mohammed, 2013, 151-152). À travers cette volonté de discipliner les corps,

on peut relever l'incohérence de cette néo-laïcité, qui : « [...] travestit l'idéal républicain » (Laborde, 2008), puisque le rapport Stasi : « [...] souffre de la tendance, caractéristique du consensus républicain français, à assimiler valeurs libérales démocratiques universelles et normes ethnoculturelles françaises, et à juger les pratiques des minorités selon des critères qui ne distinguent pas suffisamment entre les deux registres » (Laborde, 2008).

En somme, cette nouvelle conception de la laïcité « républicaine » (ou catho-laïque) ne prend son sens que par opposition à l'identité musulmane visible, étant donné qu'elle vise exclusivement à protéger l'espace public des individus affichant une appartenance à la foi musulmane. Notons ainsi que certaines entorses à la laïcité ne semblent pas émouvoir l'opinion publique et les politiques lorsque l'État accorde un traitement préférentiel à des religions autres que musulmanes, notamment le catholicisme. Par exemple, la Loi de 1905 oblige l'État à financer seulement l'entretien des lieux de cultes qui existaient lors de l'adoption de cette dernière, ce qui exclut directement l'entretien de l'immense majorité des lieux de cultes musulmans. De plus, lorsqu'il s'agit de l'Alsace-Moselle et son statut d'exception à la Loi de 1905, la néo-laïcité est appliquée avec souplesse : « [...] laïcité souple, susceptible d'atténuation sauf lorsqu'il s'agit, directement ou indirectement, de religion musulmane et en particulier de voile » (Hajjat et Mohammed, 2013, 160).

Nos lectures nous ont permis de creuser le rapport qui existe entre une nouvelle conception de la laïcité et l'islamophobie. L'intervention de l'État, à travers notamment le Haut Conseil à l'intégration (HCI), la « Commission Stasi » et de nombreuses autres

mesures politiques et législatives [14] ont participé, depuis environ une quinzaine d'années, à la redéfinition de la norme laïque en France, une norme désormais traversée par une dimension ethnoculturelle catho-laïque qui joue un rôle dominant dans la redéfinition de la place de la religion dans l'espace public.

2.2 Le cas du Québec

Rappelons d'emblée que le Canada n'est pas l'héritier d'un empire colonial tel que le fut la France. Il ne s'agit pas ici de nier l'héritage colonial Canadien et Québécois, mais plutôt de le replacer dans son contexte socio-historique. Le passé colonial Canadien et Québécois s'articule à l'intérieur d'un rapport de domination entre l'Européen colonisateur et l'Autochtone[15] (Scott, 2016). Il s'ensuit que le Québec (et le Canada plus largement), dans son passé colonial, ne porte pas les stigmates d'un rapport de domination le liant à l'Afrique du Nord et au monde arabo-musulman, comme c'est le cas pour la France. Ceci dit, notre réflexion nous amène à nous questionner sur les phénomènes sociohistoriques qui ont mené à la dépréciation de l'islamité au Québec. Pour ce faire, la démarche entreprise consiste à passer en revue les éléments structurants d'un rapport négatif à l'identité musulmane dans la Belle province.

---

[14] On peut ici énumérer à titre d'exemple : Les décrets et/ou règlements anti-burkini de l'Été 2016, la loi interdisant le port du voile facial intégral dans l'espace public, l'interdiction faite aux mères d'élèves d'accompagner les enfants lors des sorties de classes si celles-ci portent le voile, etc.

[15] Il ne s'agit pas non plus de nier le rapport colonial Anglais/Français qui a pris place avec la défaite de la France contre les Anglais et qui a permis un assujettissement des Québécois d'origine canadienne-française sur les plans politique et culturel, du moins jusqu'à la Révolution tranquille (Scott, 2016).

2.2.1 La naissance de l'idéologie catho-laïque et du débat identitaire

Le point de départ d'une problématisation de l'identité musulmane au Québec doit être situé, selon nos recherches, durant la crise fabriquée des accommodements religieux (Antonius, 2008, 13). En France, on l'a vu plus haut, la problématisation de l'islam et des musulman.e.s est le fruit – entre autres – d'un travail de dépréciation par des politiques et des médias. Le contexte québécois n'est pas si différent en ce sens. Tel que rapporté par Rachad Antonius, la responsabilité de la problématisation de l'islamité est partagée par trois pôles : médiatiques, politiques et opinions populaires entendus à l'occasion de la « Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles », présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor (Antonius, 2008, 13-14). Selon une étude de cas réalisée sur le contenu du traitement médiatique des accommodements raisonnables entre 2006 et 2007, l'influence des médias sur la construction de l'islam et des musulman.e.s comme menace et comme problème est indéniable (Brin, Giasson, Sauvageau, 2010, 380). Au sujet du débat sur les accommodements raisonnables, la sociologue Maryse Potvin soutient qu' : « Il a été produit par un ensemble de procédés, cadrages et stratégies commerciales des grands médias, qui sont loin d'avoir joué un simple rôle d'« espace public » de délibérations raisonnables entre citoyens » (Potvin, 2008, 197).

À partir de ces propositions, il nous incombe de penser comment ces différents pôles, politiques et médiatiques en particulier, ont contribué à la construction d'un problème musulman dans la Belle province. La « Commission Bouchard-Taylor » – à l'instar de la « Commission Stasi » – s'est construite à partir d'une problématisation de l'Autre étranger.ère musulman qui a impulsé une volonté de redéfinir le « nous » national: « Au Québec, la redéfinition éventuelle de ce "nous" collectif a pris la forme d'un vaste débat public autour de la question des accommodements raisonnables, attribuables

essentiellement, dans les médias, à la « communauté » musulmane en raison de sa propension naturelle à l'orthodoxie religieuse et à son refus d'intégration (Brin, Giasson, Sauvageau, 2010, 380). En fait, les musulman.e.s du Québec figurent parmi les groupes les moins religieux au Canada ; ils se classent au 21e rang sur 26 au classement de religiosité relative selon une étude menée pour le compte de la « Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse » (CDPDJ, 2007, 5), faisant ainsi partie des cinq groupes les moins religieux au pays (CDPDJ, 2007, 5). Ces données viennent sans doute s'opposer aux stéréotypes diffusés par les grands médias, qui ont tendance à problématiser une soi-disant orthodoxie religieuse importante chez la communauté musulmane.

Le débat sur les accommodements raisonnables au Québec aura aussi donné naissance à la figure de l'islam conquérant qui menace la majorité assiégée. À titre illustratif, Mario Dumont, chef de la défunte formation politique Action démocratique du Québec (ADQ) – dont les prises de position controversées ont été abondamment couvertes par les médias québécois (Potvin, 2008, 201) – réagit à un article au sujet d'un CLSC qui ne permet pas l'accès aux hommes lors des cours prénataux. Il dira le 17 novembre 2006 : « L'égalité des droits, on l'a, et il faut s'en féliciter. [...] Mais il y a une nuance entre ça, et s'effacer soi-même et dire que la majorité n'a plus le droit d'exister, d'avoir ses traditions, d'avoir ses façons de faire. Ça, pour moi, c'est un à-plat-ventrisme qui ne mène nulle part » (SRC, 2006). Il s'agit ici de mettre en évidence le début d'une période où le discours politique populiste, qui vise l'Autre comme menace à « nos » valeurs, prend forme concrètement. En parlant de « majorité qui n'a plus le droit d'exister, d'avoir ses traditions, ou ses façons de faire », Mario Dumont participe à la construction de cette altérité menaçante à l'égard des valeurs dominantes. Plus précisément, Mario Dumont, en : « [...] prétendant parler au nom de la majorité, a constamment, mais implicitement, légitimé un certain discours populiste, voire racisant, au sein de l'opinion publique » (Potvin, 2008, 201).

Il s'agit alors, dans cette optique, de protéger le groupe majoritaire, défini par son héritage culturel canadien-français, européen et, par extension, occidental. On peut désormais parler d'une ethnicisation de l'appartenance citoyenne. Tel que mentionné par l'anthropologue Marie-Claude Haince : « [...] la constitution du "sujet-immigrant" prend forme au cœur de ces deux catégories polarisées que sont la "commodité "et la "menace". Ainsi, ce n'est pas l'immigrant en tant qu'individu qui est recherché, mais son capital humain flexible. La catégorisation des immigrants s'opère à travers toute une série de mécanismes – légaux, politiques, sécuritaires. Les catégorisations officielles, plutôt larges, favorisent un partage polarisé des immigrants entre "commodité" [16] et "menace"» (Haince, 2014, 100). S'agissant des immigrant.e.s maghrébin.e.s au Canada – auxquels sont associés, par la racisation dont ils font l'objet, les deuxième générations – Haince remarque : « [...] les ressortissants de ces pays représentent, selon moi, la figure de "l'individu à risque", incarnant à la fois l'Arabe et le musulman, et pouvant être perçus comme étant une "menace" pour notre société » (Haince, 2014, 98).

Mentionnons également qu'au Québec, tout comme en France et ailleurs en Occident, la question de l'égalité des sexes est devenue un marqueur d'altérisation majeur des Arabo-musulmans et, par contraste, un marqueur distinctif de la culture occidentale. Sirma Bilge démontre ainsi comment ce qu'elle nomme le « nationalisme sexuel », s'affirme en opposant un Occident vertueux et équitable à une barbarie culturelle extérieure :

---

[16] Haince emploie ce mot dans le sens donné au mot en anglais « commodity », qui renvoie à une marchandise.

> The political myth of sexularism serves once again to define Western civilisation as the sphere of modernity and provides a more respectable, "civic" basis to advocates of stricter immigration/integration policies. (Bilge, 2012, 314)

Dans ce paradigme, les thèmes de nature populiste, tels que la question de l'intégration des immigrant.e.s et la menace posée par leur « culture » présumée insoluble dans « nos » valeurs nationales, s'invitent de plus en plus couramment dans les espaces médiatique et politique. Jusqu'à aujourd'hui, certain.e.s intellectuel.le.s Québécois.es qui s'inscrivent dans le paradigme idéologique catho-laïque, donc qui épousent une conception ethnoculturelle de la laïcité, incarnent bien cette tendance à poser l'islam et les musulmans comme menace à l'intégrité de l'identité et des valeurs nationales. Dans la sphère médiatique, on n'a qu'à penser à des journalistes comme Mathieu Bock-Côté (chroniqueur et sociologue), Richard Martineau (chroniqueur) Lise Ravary (chroniqueuse), Christian Rioux (chroniqueur), pour ne nommer que ceux-là. Selon l'analyse de discours menée par Mélanie Beauregard, en 2015, Richard Martineau, à travers ses chroniques parues entre 2006 et 2014 dans le Journal de Montréal, contribue à l'islamophobie à différents égards. (Beauregard, 2015, 111) D'autre part, Mathieu Bock-Côté, qui tient aussi une chronique dans ce même journal, participe – entre autres – à la négation du racisme antimusulman, et donc de l'islamophobie. Il dira avec ironie : « Les musulmans seraient victimes de persécutions avouées et inavouées ». (Bock-Côté dans Journal de Montréal, 2016) De nombreux autres exemples pourraient être cités au sein du champ médiatique, tel que Radio X à Québec. (Grondin, 2017) En plus de Mario Dumont, dont nous avons évoqué les propos ci-haut, l'orientation qu'a prise le Parti Québécois (PQ) ces dernières années et la Coalition Avenir Québec (CAQ) plus récemment, se situe dans le même registre. La Charte des « valeurs québécoises » a été au cœur des débats publics à partir de l'été 2014 et a permis la banalisation de l'islamophobie par divers acteurs – politiques et universitaires notamment – qui y ont adhéré, tout en ciblant les musulmans, tantôt explicitement, tantôt implicitement, dans

les débats publics visant à justifier la nécessité de son adoption. Guy Rocher, éminent sociologue, a vivement soutenu le projet du Parti Québécois (Rocher dans Le Devoir, 2013). Tel que souligné par Yolande Cohen, il s'agit d'une logique identitaire étroite qui structure la stratégie péquiste (La Presse, 2013). Selon le sociologue canadien Darryl Leroux, cette logique identitaire structurante de l'entreprise péquiste résulte d'un concubinage idéologique entre la France et le Québec (Leroux, 2013).

Toutefois, l'influence du républicanisme identitaire et laïciste à la française, dans l'espace politique québécois, ne concerne par que le Parti Québécois. Quelques années plus tard, en Octobre 2017, le gouvernement Libéral de Philippe Couillard adopte le projet de loi 62, dit Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes. Ce projet de loi s'inscrit dans la même logique de construction sociale du problème musulman, puisqu'il vise principalement certaines femmes musulmanes. Notons au passage que cette loi trahit l'esprit même de la laïcité qui, en principe, impose une neutralité religieuse à l'État, et non aux citoyens desservis par les institutions étatiques. Quant au projet de loi 21 proposé en 2019 par la Coalition Avenir Québec, il vise à interdire le port de signes religieux à certain.e.s employé.e.s de l'État en position d'autorité. Son objectif explicite, rendre l'espace public religieusement neutre, dissimule mal ses effets, voire son objectif plus ou moins inavoué, qui consiste à purger l'espace public d'un signe religieux en particulier, le hidjab, construit comme une menace à l'égalité des sexes.

En somme, que ce soit le Parti Québécois avec son défunt projet de Charte des valeurs, les Libéraux avec le projet de loi 62 (suspendu parce que contesté devant les tribunaux) ou le projet de loi 21 de François Legault (qui sera vraisemblablement adopté par le recours à la clause dérogatoire), plusieurs acteurs politiques de poids participent à cette stratégie de diabolisation et de dépréciation de l'identité musulmane.

Il faut donc convenir avec Leroux que la tendance idéologique qui définit les débats actuels sur la laïcité est influencée par des courants politiques et philosophiques trouvant leurs racines dans les idéologies républicaines françaises (Leroux, 2012, 68).

2.2.2 Les projets de loi 60, 62 et 21 : le droit au service de la laïcité identitaire

Ce ne sont pas tant l'égalité des sexes ni même la neutralité religieuse de l'État qui fondent et légitimaient le projet de Charte des valeurs du Parti québécois, et plus récemment le projet de loi 21 de la CAQ. Ces projets de loi sont surtout nourris par une conception ethnonationaliste de la société québécoise justifiant la neutralisation d'une menace incarnée dans l'Autre arabo-musulman, menace que l'État doit alors mettre à distance par le biais de son droit (Eid, 2016). Selon nous, la dimension ethnonationaliste de la Charte des valeurs ainsi que du projet de loi 21, peuvent être associés au républicanisme catho-laïc en France. Selon nous, ces projets participent des échanges idéologiques qui existent entre le Québec et la France. En prônant une laïcité « fermée » ou « ethnonationaliste » se traduisant par une volonté d'interdire le port de signes religieux dans la fonction publique, ou aux employés de l'État en position d'autorité en ce qui concerne le projet caquiste, les instigateurs de ces deux projets participent à la limitation des droits et libertés au nom d'une conception ethnocentriste - de tradition catholique - de la laïcité. En fait, la conception dominante de la laïcité, au Québec comme en France, est structurée par une histoire et un passé catholiques. Les projets des gouvernements Marois et Legault s'inscrivent en effet dans la même conception ethnonationaliste que la laïcité catho-républicaine française. Ces sociétés se sont toutes deux construites autour de la foi chrétienne et, par conséquent, l'argument du refus d'accommodement est conditionné par cette subjectivité historique. Par exemple, il ne s'agit jamais de remettre en question les congés fériés pour les fêtes

héritées d'un passé catholique (Noël, Pâques), ni la présence du crucifix à l'assemblée nationale – en ce qui concerne le crucifix le gouvernement caquiste prône son retrait[17]. Or, une laïcité stricte bannissant de l'espace public toute expression ostentatoire religieuse, qu'elle soit juive, catholique, musulmane ou autre, impliquerait une neutralité générale et non sélective. C'est en ce sens qu'il est possible d'établir un lien entre la Charte des valeurs ou le projet de loi 21 et une catho-laïcité à la française qui, paradoxalement, se réclame de l'universalisme libéral. Will Kymlicka affirme que le refus d'accommodement aux minorités musulmanes et juives, au nom de la « neutralité » de l'État n'est pas un argument valable : « Ayant organisé le travail sur la base de la foi chrétienne, on peut difficilement faire valoir le principe de séparation de l'état et de l'ethnicité pour s'opposer aux exemptions accordées aux juifs et aux musulmans. Ces groupes demandent tout simplement que leurs besoins religieux soient pris en considération, au même titre que ceux des chrétiens » (Kymlicka, 2001, 167).

En outre, la Charte des valeurs aurait eu pour objectif de baliser les demandes d'accommodements religieux. Notons que dans le Projet de loi 60 du PQ, le thème de l'égalité homme femme est mobilisé pour déterminer la validité d'un accommodement religieux (Projet de loi 60, 2013, a.15-2), bien que les tribunaux reconnaissent déjà l'atteinte aux droits d'autrui, dont le droit à la non-discrimination fondée sur le sexe, comme motif valable pour refuser un accommodement. Cette Charte ne vit jamais le jour, à la suite de la défaite du PQ aux élections. Le Parti Libéral du Québec (PLQ), en octobre 2017, réussit à faire adopter un Projet de loi similaire, le Projet de loi 62. Il est

---

[17] Il faut nuancer ce propos en ajoutant qu'il y a eu des voix qui se sont élevées au sein des prochartes pour réclamer qu'on retire le crucifix du Salon bleu de l'Assemblée nationale. Toutefois, à ce jour, ces demandes n'ont jamais été satisfaites par les partis au pouvoir, qu'il s'agisse du Parti québécois ou du Parti Libéral. De plus, il est intéressant de noter que, lors de l'adoption de la Loi 60 – sur la neutralité religieuse – Philippe Couillard annonçait officiellement qu'il refusait de retirer le crucifix de l'Assemblée nationale. Toutefois, le gouvernement Legault quant à lui prône le retrait du crucifix désormais.

similaire dans la mesure où, tel que son titre[18] l'exprime, il vise à favoriser la neutralité religieuse de l'État et à baliser les «accommodements religieux », sans oublier, qu'il prône l'obligation de donner et recevoir des services de l'État à visage découvert. (Projet de loi 62, 2015) Tout comme le défunt projet de Charte des valeurs du PQ, le Projet de loi 62 mobilise aussi le thème de l'égalité homme femme lorsqu'il s'agit de la question des accommodements religieux (Projet de loi 62, 2015, a.10-2). En sous-texte, derrière cette mobilisation d'arguments féministes se trouve le mythe de la femme musulmane, ou de couleur, qui vit dans un rapport inégalitaire à ses hommes, en raison de sa culture foncièrement patriarcale (Mohanty, 1984; Volpp, 2001) : « To talk as if patriarchy, as a system of gender domination, is external to the West and located in Islam is a historical Orientalist distortion that goes back to Western representations of Islam in the 18th century » (Grosfoguel & Mielants, 2006, 7). Autrement dit, ces projets de loi reposent sur une vision réifiée et néocoloniale de l'Autre musulman et, de surcroît, laissent supposer, à tort, que l'égalité homme-femme existe au Québec, puisque l'inégalité de genre est désormais conçu comme étant l'apanage de l'Autre. Tel que discuté précédemment à propos de la période coloniale et du catho-républicanisme français, les rapports de genre et l'égalité des sexes sont ainsi mobilisés en tant que véhicule central de la dépréciation de l'identité musulmane au Québec. En plus de viser l'effacement de l'identité musulmane dans la fonction publique, le défunt projet de Charte des valeurs et le Projet de loi 21 qui risque d'être adopté par l'Assemblée nationale – majoritairement caquiste – institutionnalisent une discrimination dans l'accès à l'emploi ou à l'espace public. Conséquemment, ces projets, justifiés au nom de la « neutralité religieuse », contribuent également à assoir

---

[18] Projet de loi 62, intitulé : Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes

une domination culturelle qui se traduit par un accès restreint à l'emploi et à l'espace public pour certaines femmes musulmanes.

Alors que les Arabo-musulman.es et les Noir.es sont parmi les individus les plus touchés par la discrimination au Québec (Bouchard et Taylor, 2008, 234; Eid, 2012) l'effet à anticiper de telles mesures est que l'intégration socio-économique des minorités construites comme musulmanes serait sérieusement compromise, plus qu'elle ne l'était déjà. Selon les statistiques existantes, les Maghrébin.es d'origines qui étaient établis au Québec depuis moins de cinq ans, en 2006, étaient touchés par un taux de chômage de 30% et ce, malgré la très forte proportion de francophones parmi eux et leur niveau d'instruction en moyenne très élevé (Bouchard et Taylor, 2008, 234).

2.2.3 La non-reconnaissance et ses conséquences

En France, la non-reconnaissance de l'identité musulmane se manifeste de diverses manières. Tel que discuté précédemment, la discrimination envers les musulman.e.s se manifeste, dans la sphère socioéconomique, à travers ce que Terray a appelé la « panne de l'intégration », mais également, au niveau institutionnel, par l'ingérence de l'État lorsque ce dernier tente d'institutionnaliser, par le droit, l'exclusion des minorités musulmanes des diverses sphères de socialisation et, par conséquent, de pouvoir. Quoique le phénomène soit plus récent au Québec, il se manifeste par une dépréciation construite par des acteurs et actrices des mêmes champs – médiatiques et politiques principalement – et se concrétise par des conséquences similaires de non-intégration dans l'espace public et de non-reconnaissance des capacités.

En plus d'avoir le monopole légitime de la violence (Birnbaum, 2006, 147), l'État doit être considéré comme le premier agent d'assignation identitaire, de catégorisation. Martiniello et Simon soutiennent que : « [...] l'État intensifie les identités ethniques et

joue un rôle crucial dans la mobilisation ethnique. Il est un acteur central dans la création, la reproduction et la mobilisation de l'ethnicité à travers la reconnaissance qu'il octroie ou dénie aux groupes identitaires et à travers les processus qu'il met en œuvre en vue de les institutionnaliser ». (Martiniello et Simon, 2005, 1) C'est ici qu'émerge une dimension centrale de notre questionnement, à savoir, comment se déclinent les différentes manières de se situer dans l'espace citoyen lorsqu'on est victime d'une dépréciation identitaire. Il s'agit de déterminer en quoi la dépréciation et la catégorisation stigmatisante dont les minorités musulmanes en France et au Québec font l'objet influent sur leur perception de leur citoyenneté. Grosso modo, il s'agit de comprendre en quoi la « non-reconnaissance » engendre des conséquences dans la conception citoyenne des catégorisé.e.s.

La reconnaissance et son contraire, la non-reconnaissance, passent par la perception qu'alter a d'ego ; pour qu'il y ait reconnaissance d'ego, il faut l'approbation d'alter. (Caillé et Lazerri, 2004, 12) On peut ici faire référence à Danielle Juteau, dont nous discuterons la théorisation de l'ethnicité. Pour Juteau, l'ethnicité résulte d'une relation dialectique entre catégorisation et identification dans le cadre de rapports entre majoritaire et minoritaires. La catégorisation, chez Juteau, tend à orienter les marqueurs identitaires sélectionnés par les membres du groupe minorisé dans le cadre de rapports de domination opérant sur les plans symbolique, politique et économique (Juteau, 1999, 132). Ces deux processus, la catégorisation et l'auto-définition, correspondent respectivement aux faces externe et interne de l'ethnicité et sont indissociables l'une de l'autre. Dans le cas qui nous occupe, la catégorisation stigmatisante de l'islam et des musulman.e.s peut contraindre les minorités musulmanes, soit à inverser le stigmate en se réappropriant fièrement la catégorie (l'islam), soit à rejeter la catégorie stigmatisée, soit à réinventer leur rapport à la religion en l'articulant, de manière non exclusive, à leur appartenance citoyenne ou nationale. Dans tous les cas, les jeunes de deuxième génération de foi musulmane, que ce soit en France (Frégosi, 2008) ou au Québec (CDPDJ, 2007, 2015), tendent à renégocier l'identité religieuse de leurs parents, de

manière à en sélectionner et à en combiner les éléments qui leur semblent les plus compatibles avec leurs valeurs et leur mode de vie.

À part les études de Frégosi, et de Eid (CDPDJ, 2007, 2015) précités, peu d'études ont déjà été menées au sujet de la construction identitaire chez les musulman.e.s en France et au Québec. Certaines études ont abordé le rapport entre l'identité et la culture arabo-musulmanes chez de jeunes montréalais.es (Benaiche, 2011), d'autres la construction identitaire de filles d'immigrant.e.s maghrébin.e.s au Québec (Pelletier, 2010), les dynamiques de l'identité chez les jeunes américain.e.s musulman.e.s (Kabir, 2013) ainsi que bien d'autres questions sous des angles d'analyses bien particuliers. Notre étude est unique en son genre, étant donné qu'elle se questionne sur le rapport entre les référents « islam » et citoyenneté/nationalité chez des musulman.e.s minorisés dans un contexte occidental. En d'autres termes, nous analyserons, dans une perspective comparative, les perceptions de la citoyenneté dans deux contextes – Québécois et Français – opposés par l'histoire, mais similaires par les mécanismes de dépréciation de l'identité musulmane. Si aucune étude comparative des constructions identitaires d'une même minorité dans ces deux contextes n'a été faite auparavant, il importe de mentionner que l'angle à partir duquel nous interrogeons notre objet de recherche recoupe celui adopté par la sociologue Nancy Venel dans son ouvrage Musulmans et Citoyens (2004).

En effet, les travaux de Nancy Venel (2004), se rapprochent de l'étude que nous voulons mener (la dimension comparative en moins). Nancy Venel s'est penchée sur la question du rapport entre islamité et citoyenneté en France, dans une perspective qui se rapproche de la nôtre, puisqu'elle questionne ce rapport dans un contexte de dépréciation de l'identité également. Dans la préface de son ouvrage, elle se pose deux questions fondamentales qui touchent directement à notre sujet. A priori, Venel se demande : « Comment être musulman dans un pays dont on pense qu'il vous nie, nie votre foi et celle de vos parents, ou, au mieux, la redoute ? » (Venel, 2004, x). Plus loin,

elle se demande : « Comment être français, lorsque tout indique que la perception que chaque jeune se fait de lui-même indique qu'il ne l'est qu'à moitié aux yeux des autres ? » (Venel, 2004, X). Ce deuxième questionnement qu'est le sien s'accorde presque totalement avec notre questionnement. Il s'agit, dans notre cas, de questionner la perception qu'ont les musulman.e.s de leur capacité citoyenne dans un contexte ou leur identité est dépréciée. Ce qui diffère principalement entre notre questionnement et le sien est l'approche que nous mobilisons, qui sera discutée dans la section sur la méthodologie. Nous voulons discuter de cette question à travers une logique de continuum entre la dépréciation de l'identité musulmane en période coloniale, en France postcoloniale, puis au Québec. En outre, en questionnant d'une part des immigrant.e.s français.es d'origine maghrébine vivant au Québec depuis peu, et d'autre part des Québécois.es d'origine maghrébine né.e.s au Québec ou y étant arrivé.e.s jeunes, nous désirons procéder à une comparaison entre la France, où l'islam constitue une identité subalterne depuis la colonisation, et le Québec, où l'histoire de la dépréciation de l'islam est plus récente, et donc moins historiquement ancrée.

2.3 La question de recherche

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons formuler une question générale et une question spécifique de recherche, qui s'énoncent respectivement comme suit : se lisent respectivement comme suit :

Comment, en France et au Québec, la dépréciation de l'identité des musulman.e.s d'origine maghrébine affecte leur représentation d'eux-mêmes dans un cadre citoyen ?

Comment, en France et au Québec, se déclinent les différentes manières pour ces individus de négocier leur identité citoyenne, donc leurs appartenances multiples, dans un contexte de forte réprobation sociale, politique et médiatique, donc de non-reconnaissance ?

CHAPITRE III
LE CADRE THÉORIQUE

Dans ce chapitre, nous présentons notre cadre théorique qui s'articule autour de trois volets clés : 1) nationalisme, ethnicité et citoyenneté, 2) la non-reconnaissance et 3) l'islamophobie. Concrètement, il s'agit de réfléchir à notre objet de recherche ainsi qu'à notre problématique en fonction des outils théoriques et conceptuels que nous retiendrons pour chacun de ces trois volets.

3.1 Nationalisme, éthnicité et citoyenneté

Il importe de bien ancrer théoriquement les trois concepts qui forment l'intitulé de cette section. Il s'agit ici de voir en quoi ils sont liés et s'agencent, tant dans l'abstrait que dans le cadre de notre étude. Afin d'introduire les différentes théorisations du concept de nation ou de nationalisme, l'ouvrage de Pierre Birnbaum, Les théories sociologiques face au nationalisme, s'avère très utile. Ce dernier retrace et analyse les différentes conceptions sociologiques de la nation et du nationalisme, soit les conceptions durkheimienne, bauerienne et wébérienne.

À défaut d'en avoir fait un sujet d'étude, Durkheim eut quelques réflexions à propos du nationalisme. Il renvoie la notion de nationalisme à un enfermement culturel dans le sens où, selon lui, la notion de patrie renferme l'idée de communauté de souvenirs historiques plutôt que l'idée de communauté de culture (Birnbaum, 2006, 135). Il s'agit d'enfermement culturel dans le sens ou cette patrie n'est accessible qu'aux nationaux qui partagent des souvenirs communs. En plus de qualifier d'agressif le danger de l'assimilation à la patrie à une unique identité de culture reconstruite (Birnbaum, 2006,

136), Durkheim dira aussi que l'amour-propre national est un outil qui sert : « [...] à étouffer la voix de l'humaine solidarité » (Birnbaum, 2006, 134). Par ailleurs, Bauer lorsqu'il pense la nation, le fait dans le sens d'une communauté de souvenirs, puisqu'il affirme que la : « [...] nation est ce qui est historique en nous [...] » (Birnbaum, 2006, 142), en plus de souligner que « [...] l'histoire commune des mœurs et les coutumes communes, les lois communes et la religion commune, et donc – pour conserver notre usage linguistique – [...] » consiste en ce qu'il nomme la communauté de la tradition culturelle (Birnbaum, 2006, 142). Cette perspective dite substantialiste ou primordialiste de Bauer tend à essentialiser la nation. À l'inverse, Max Weber, a théorisé la nation en tant que « communauté de sentiments » (Birnbaum, 2006, 144) et se positionne contre la notion de sang commun comme condition nécessaire à la formation de l'identité nationale et de la nation. De manière similaire, Weber conçoit l'ethnicité comme une construction idéelle (Birnbaum, 2006, 147), dans la mesure où il s'agit pour lui d'une croyance subjective en une communauté d'origine commune, imaginée et non réelle. Ainsi, dit Weber :

> Nous appellerons groupes ethniques, quand ils ne représentent pas des groupes de parenté, ces groupes humains, qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement (Weber, 1971, 416).

Dans le cadre de ce travail, nous adopterons la perspective wébérienne du nationalisme et de l'ethnicité, puisqu'elle fait référence à une croyance, à une perception du réel, sans consacrer l'idée d'une communauté liée par le sang commun. On peut faire référence ici au narratif nationaliste qui a permis à une homogénéisation des différentes identités en France par exemple, et par conséquent a contribué à créer la « communauté imaginée » française.

Aussi, l'apport de Ghassan Hage à la question du nationalisme, à travers le concept des « pratiques nationalistes » (Hage, 2000, 28) sera mis de l'avant afin d'enrichir notre analyse. Hage explique que le nationalisme est en soi une variable explicative d'une volonté de purger le territoire ou l'espace national de certains sujets dont la présence est jugée incompatible avec une certaine idée fantasmée de la nation. Selon lui, une agression xénophobe ou ciblant une personne en raison de son origine n'est pas nécessairement motivée par le racisme en soi. C'est-à-dire que le sentiment d'appartenir à une « race supérieure » n'est pas nécessairement la force agissante derrière l'agression verbale ou physique dirigée contre les minorités. Selon Hage, il faut considérer ces agressions d'abord et avant tout comme des pratiques nationalistes. Afin d'étayer son argument, Hage explique que, lorsqu'il est question d'indésirabilité, la question de la territorialité est centrale. Or, cette territorialité, associée à une ethnicité particulière, à une culture et/ou un peuple, permet d'expliquer le racisme à travers le prisme du nationalisme : « As soon as I begin to worry about where "they" are located, or about the existence of "too many", I am beginning to worry not just about my "race", "ethnicity", "culture" or "people", but also about what I consider a privileged relationship between my race, ethnicity and so on, and a territory » (Hage, 2000, 32). Par exemple, Hage explique que lorsqu'un individu est indisposé par la vue d'un hidjab, il ou elle interprète cette indisposition comme la présence d'un mal qui affecte son bien-être (Hage, 2000, 37) et que lorsqu'un individu exprime voir « trop d'ethnies », il ou elle suppose l'existence d'un espace territorial spécifique dans lequel les gens de différentes ethnies seraient indésirables (Hage, 2000, 37). En d'autres termes, le nationalisme est porteur, chez le groupe dominant, d'une image idéalisée de ce que devrait être la nation Par conséquent, ceux et celles qui ne cadrent pas dans cette image fantasmée de la nation sont considéré.e.s comme indésirables (Hage, 2000, 39). Hage emprunte la notion bourdieusienne de capital symbolique pour expliquer l'appartenance à la nation. Il affirme ainsi que certains marqueurs physiques et culturels (associés à la « blanchité ») permettent d'accumuler un « capital national » convertible en appartenance nationale, ce qui procure à ses détenteurs-trices le capital symbolique

requis pour être reconnu-e-s par le groupe dominant comme sujet légitime de la nation. Hage écrit ainsi :

> « Within the nation, it is national belonging that constitutes the symbolic capital of the field. That is, the aim of accumulating national capital is precisely to convert it into national belonging; to have your accumulated national capital recognised as legitimately national by the dominant cultural grouping within the field » (Hage, 2000, 53).

Avant de passer à la question de la citoyenneté, il est important de distinguer l'espace national de l'espace citoyen, tout en tenant compte, dans l'analyse, des liens étroits qui unissent les deux. Alors que l'appartenance à la nation réfère à l'acceptation des individus dans la vie de tous les jours par la communauté nationale, sur les plans symbolique et identitaire, l'appartenance citoyenne réfère à l'acceptation par les institution juridico-politiques des individus appartenant à un territoire donné : « In a representative democracy, where the power to grant citizenship is delegated to the state, there is an important, and historically growing, incompatibility between the state's formal acceptance of new citizens and the dominant community's everyday acceptance of such people » (Hage, 2000, 50-51). Or, il s'agit de comprendre que le gestionnaire de la citoyenneté est l'État et que, d'autre part, l'acceptation d'un individu au sein d'une nation donnée se fait à travers l'accumulation d'un capital national légitime, dont l'accumulation est « sanctionnée » par les membres du groupe majoritaire. Ces derniers sont ceux qui jaugent et évaluent, à travers leur regard et leur jugement, la désirabilité ou la non-désirabilité d'un individu ou d'un groupe d'individu dans le territoire associé à la nation.

D'autres auteur-e-s, tels que Harald Bauder (2008), au lieu d'établir une différence conceptuelle nette entre citoyenneté et nation, considèrent plutôt les processus d'exclusion/inclusion dans l'espace de la nation comme renvoyant à la dimension

informelle, parce que symbolique et non codifiée, de la citoyenneté. Plus précisément, Bauder établit une distinction entre la citoyenneté formelle et la citoyenneté informelle. Alors que la citoyenneté formelle fait référence au cadre légal qui entoure l'accès à la citoyenneté, c'est-à-dire la reconnaissance juridique par l'État de l'appartenance à la communauté citoyenne, la citoyenneté informelle fait référence à un mécanisme symbolique de reconnaissance, par les concitoyens, d'un individu x comme membre à part entière de la nation, et donc de la communauté citoyenne (Bauder, 2008, 320). Une telle perspective rejoint celle de Hage, dans la mesure où, chez Bauder, l'accès à la « citoyenneté informelle » par les groupes minorisés suppose que ces derniers voient leurs caractéristiques socialement validées par le groupe majoritaire. Ainsi, explique Bauder, les membres des minorités ethnoculturelles sont jugés – informellement – comme des citoyens légitimes en fonction, par exemple, de leur maîtrise des codes culturels et de la langue, de leur lieu de naissance, de leur accent, de leur apparence, etc (Bauder, 2008, 324).

Selon cette conception de la citoyenneté - conçue comme comportant une dimension formelle (légale) et informelle (culturelle et imaginée) - un individu pourrait appartenir à la communauté citoyenne légalement, donc posséder un passeport et les droits et responsabilités associées à cette appartenance, tout en étant perçu par la communauté comme un intrus, un pseudo citoyen. Dans le cas où l'individu ne présenterait pas les caractéristiques culturellement et socialement légitimes imaginées par le groupe dominant, il serait informellement exclu et considéré comme Autre au sein de la communauté citoyenne. C'est donc dire que l'idée d'inclusion/exclusion symbolique est intrinsèque à l'idée de citoyenneté, et que cette exclusion vise l'Autre, c'est-à-dire les groupes altérisés (et souvent stigmatisés). En outre, l'exclusion de l'espace citoyen peut aisément se perpétuer – informellement – chez l'immigrant.e naturalisé,e, lorsque celui-ci ou celle-ci, incarnant la figure de l'étranger ou l'étrangère intérieur, demeure, malgré sa citoyenneté formelle, exclu.e symboliquement de la communauté nationale

et, corrélativement, privé.e matériellement du droit à l'égalité réelle dans les sphères socioéconomiques.

Au sein des États-nations, dans la perspective libérale dominante, les droits et devoirs assignés au statut de citoyen définissent une zone d'égalité juridique qui doit être associée à l'appartenance à une même communauté : la communauté citoyenne (Brubaker, 1996, 45). Mais dans quelle mesure l'atteinte de l'égalité suppose-t-elle toujours un traitement indifférencié pour tous les citoyens et citoyennes? Remettant en cause le principe du sujet universel abstrait à la base des théories libérales classiques, les théories multiculturalistes nous invitent à envisager la possibilité que, dans des États-nations marqués par des rapports de pouvoir inégaux entre une majorité et ses minorités, l'égalité puisse parfois commander des traitements différenciés accordés aux citoyens minorisés sur les plans politique, culturel et identitaire. La philosophie politique de Will Kymlicka, et notamment son concept de « droits polyethniques », s'inscrivent résolument dans cette perspective. Ainsi, les droits particularistes revendiqués par les minorités ethniques appartenant à la communauté de citoyen.ne.s sont, selon Kymlicka, justifiables en fonction du concept d'égalité. Le concept de « citoyenneté différenciée », chez Kymlicka, permet de justifier les revendications de reconnaissance culturelle et identitaire des minoritaires dans un cadre citoyen. Certes, la théorie de Kymlicka relève de la philosophie politique, mais ses orientations éthico-normatives reposent sur un constat sociologique : « Dans la mesure où les politiques actuelles soutiennent la langue, la culture et l'identité des nations et des groupes ethniques dominants, on peut effectivement s'appuyer sur la notion d'égalité pour faire valoir la nécessité d'apporter un soutien équivalent aux groupes minoritaires, grâce à des mesures d'autonomie gouvernementale et à des droits polyethniques ». (Kymlicka, 2001, 169) Dans le cadre de ce mémoire, nous reprenons à notre compte ce postulat sociologique selon lequel les institutions étatiques ne sont pas culturellement neutres, dans la mesure où elles consacrent les besoins, les intérêts et les représentations du monde des groupes dominants. Dans ce contexte, l'appel à l'invisibilisation des «

différences » dans l'espace public peut parfois masquer des rapports de domination qui reposent sur l'universalisation, par le groupe majoritaire, de sa propre situation particulière, tant sur les plans culturels, économique, politique que symbolique (Young, 1989).

En dernier lieu, nous ferons usage de l'ouvrage de Nancy Venel, Musulmans et citoyens, dans lequel est développé une typologie des « tendances citoyennes » des musulmans français[19] (Venel, 2004, IX), nous sera utile également. Bien que son travail partage certaines caractéristiques avec ce mémoire, nous procèderons différemment, étant donné que notre question de recherche se distingue de la sienne. Initialement nous voulions déterminer une typologie en fonction du rapport reconnaissance/citoyenneté, c'est-à-dire que nous voulions essayer d'établir des idéaux-types qui illustrent les différentes tendances de perceptions de la « valeur citoyenne » dans un contexte de non-reconnaissance. Toutefois, en fonction de l'évolution de notre projet, nous avons fonctionné un brin différemment, nous le verrons plus loin. C'est-à-dire que nous avons tenté de développer un concept à partir des analyses produites, tout en utilisant les idéaux-types déterminés par Nancy Venel afin d'enrichir notre analyse.

---

[19] A) Français pratiquants / B) Accommodateurs / C) Contractants / D) Néo-communautaires

3.2 La non-reconnaissance et l'identification/catégorisation

Le concept de reconnaissance est incontournable dans notre étude, puisque c'est par opposition à celui-ci que le thème inverse au cœur de notre recherche, celui de la non-reconnaissance, trouve tout son sens. La reconnaissance en négatif doit être considérée comme bien plus qu'une simple non-inclusion. Plusieurs penseurs donnent à ce concept une trajectoire commune : « [...] on dira que le propre de la reconnaissance négative consiste à produire des "blessures morales". Une blessure morale n'est rien d'autre qu'une souffrance particulière qui manifeste la vulnérabilité d'un individu (ou d'un groupe social) face à une série de dépréciations dont il est l'objet, que celles-ci prennent la forme d'une simple indifférence ou qu'elles revêtent celle du "mépris social" » (Caillé & Lazerri, 2004, 46). En conséquence, le processus d'identification citoyenne est tributaire du processus de reconnaissance ou de non-reconnaissance. Plus précisément, l'accès à la reconnaissance est primordial dans le processus d'identification à la communauté citoyenne. Caillé et Lazerri affirment que trois conditions de dépréciation doivent être réunies pour que s'active le mécanisme d'une reconnaissance au négatif (Caillé & Lazerri, 2004, 46). L'examen d'une de ces conditions favorables à l'émergence d'une reconnaissance négative est essentiel afin de bâtir notre grille d'entretien[20]. Plus précisément, le modèle de Caillé et Lazerri « [...] stipule que, pour que la dépréciation puisse se produire, il faut que le mécanisme de la reconnaissance ait déjà fonctionné et qu'il ait pu produire des effets d'estime de soi, c'est-à-dire que celui qui subit la dépréciation dispose déjà d'une représentation positive de soi et soit doté à ses propres yeux d'une certaine valeur » (Caillé & Lazerri,

---

[20] Caillé et Lazerri ont formulé trois conditions, mais nous n'attirerons l'attention que sur l'une d'entre elles. Nous ne développerons pas au sujet des deux autres conditions, car l'examen de ces dernières n'est pas nécessaire dans le cadre de notre étude.

2004, 47). Toutefois, cette condition est variable dans sa forme de trois différentes manières (Caillé & Lazerri, 2004, 48) :

1) On parle d'une capacité possédée qui est reconnue mais qui se voit accoler une valeur négative dans un contexte ou des circonstances différentes.

2) Une capacité ne sera pas reconnue par autrui

3) Une indifférence ou ignorance qui pose obstacle sans nécessairement affirmer clairement une non-reconnaissance des capacités de l'agent mais qui nécessairement sous-tend une non-reconnaissance.

Pour faire le lien avec notre sujet d'étude, nous posons l'hypothèse que, pour les Français.es d'origine maghrébine comme pour les Québécois.es d'origine maghrébine, l'appartenance à la communauté citoyenne (française pour les premiers et québécoise pour les seconds) sera sérieusement compromise par le mépris institutionnel et l'hostilité populaire qu'ils risquent de percevoir à leur endroit. Nous tenterons donc de confirmer ou non, dans notre étude, si la reconnaissance comme citoyen et citoyenne à part entière, sans distinction fondée sur l'origine réelle ou la couleur, est fondamentale dans l'identité des agents concernés. Nous chercherons aussi à comprendre l'impact qu'un éventuel sentiment de non-reconnaissance comme membre du Nous national pourrait avoir sur les représentations identitaires de ces populations.

Il est difficile de considérer la catégorisation en tant qu'Arabe et musulman.e en tant qu'identité valorisante, en fonction de son caractère socialement compromis et compromettant dans les contextes français et québécois. Paul Eid affirme en faisant référence aux sujets d'une étude menée auprès de jeunes Québécois.es d'origine « arabe » que : « [...] de manière générale, le découpage des frontières à partir duquel le majoritaire pense l'altérité de ces jeunes recoupe dans une large mesure le découpage

à partir duquel ces derniers forgent leurs propres constructions identitaires ». (Eid, 2004, 162) Il est essentiel de comprendre, en fonction d'une catégorisation forgée par le groupe majoritaire que : « [...] la catégorie "Arabe" regroupe sous le même vocable niveleur une multitude de groupes nationaux, religieux et ethniques » (Eid, 2004, 150). Cela dit, l'assignation identitaire qui s'ensuit dans un contexte diasporique occidental est problématique car : « [...] la composante "arabe" de la palette identitaire des minorités subsumées dans cette catégorie se trouve projetée à l'avant plan de leurs constructions identitaires. En d'autres termes, [...] les minorités d'origine arabe peuvent difficilement faire abstraction de la catégorie "Arabe" dans la construction de leur identité dans la mesure où les schèmes catégorisant du groupe majoritaire tendent à les enfermer dans une arabité (prescrite) à la fois indifférenciée et stigmatisante » (Eid, 2004, 151). L'étude de terrain, dans la recherche de Eid précitée, avait été réalisée en 2000, soit juste avant les attentats du 11 septembre 2001 et toute la problématisation de l'islam et des musulman.e.s que l'on observa au Québec à partir de la deuxième moitié des années 2000. On peut donc supposer qu'aujourd'hui, au Québec, en France, comme ailleurs en Occident, les immigrant.e.s arabo-musulman.e.s et leurs enfants sont altérisé.e.s par les groupes majoritaires principalement comme musulman.e.s, bien que les catégories « Arabe » et « musulman.e. » ne soient pas clairement différenciées dans l'imaginaire occidental (CDPDJ, 2007). Il semble néanmoins qu'aujourd'hui ce soit l'islam imaginé qui fournisse le cadre référentiel à partir duquel les minorités catégorisées comme arabo-musulmane sont altérisées et stigmatisées en Occident. En d'autres termes, la catégorie « musulman.e », adossée à celle d'Arabe, sert de principal levier à l'exclusion des minorités arabo-musulmanes de l'espace symbolique de la citoyenneté.

Plus récemment, Mathieu Forcier constatait, dans une étude qualitative auprès d'hommes uniquement, Québécois d'origine maghrébine, qu'un peu moins de la moitié des sujets de son échantillon ne s'identifiaient pas en tant que Québécois, dû à la stigmatisation dont ils sont l'objet, à la fois en tant qu'Arabes et musulmans (Forcier,

2014, 165). De plus, une étude qualitative menée par Michèle Vatz-Laroussi démontre que les médias ont une part de responsabilité non négligeable dans la diffusion de stéréotypes sur les communautés musulmanes et/ou arabes (Vatz-Laroussi, 2008, 50). Une étude menée par le Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) affirme que les Québécois d'origine arabe et de confession musulmane sont devenus le centre de l'intérêt médiatique, politique et académique en plus d'être au centre du débat sur la conciliation entre les lois sécuritaires et les libertés civiles (Antonius, Labelle, Ouestlati, 2006, 3). Les conséquences d'un tel travail de dépréciation se concrétiseraient à travers des discriminations notables – et en hausse depuis 2001 – à l'emploi, au logement et au niveau des relations sociales (Vatz-Laroussi, 2008, 50). En 2007, le taux de chômage associé aux populations « musulman.e.s » au Québec était de 25% versus 8% pour le reste de la population, malgré un taux de diplomation universitaire de 37% chez la communauté musulmane québécoise (Vatz-Laroussi, 2008, 52).

Nous voudrons voir, dans notre étude ce qu'il en est de la catégorie musulmane. Les musulman.e.s d'origine maghrébine natifs et natives du Québec et ceux, celles, originaires de France se perçoivent-ils comme étant mis à l'écart de l'ensemble citoyen dû à une stigmatisation qui s'accroit pour les individus marqués par cette identification ? Nous tenterons d'y voir plus clair. Nous postulons que l'assignation identitaire est intimement liée au processus de non-reconnaissance. C'est pourquoi il s'agira d'identifier l'influence de la catégorisation sur le processus de reconnaissance ou de non-reconnaissance ainsi que, corrélativement, sur le processus de construction identitaire des catégorisé.e.s en lien avec les référents nationaux, ethniques et/ou religieux. À ce sujet, tel qu'évoqué précédemment, Juteau suggère une théorisation de ce qu'elle appelle les frontières ethniques qui : « [...] comportent ainsi deux faces qui s'établissent de façon dialectique : la première externe, se construit dans le rapport inégalitaire constitutif du Nous et du Eux. [...] La seconde interne, renvoie au rapport que le groupe nouvellement formé ou reconfiguré établit avec sa spécificité historique

et culturelle [...] » (Juteau, 1999, 132). Dans le contexte de notre recherche, c'est spécifiquement le poids exercé par la catégorisation sur les constructions identitaires des minorisés qui nous intéressera. En d'autres termes, ce qui nous intéresse particulièrement est la manière dont la face externe influence la face interne, donc comment la catégorisation influe sur l'auto-identification. Nous adhérons à la perspective avancée par Danielle Juteau, selon laquelle les groupes racisés sont construits dans une large mesure par la racisation, donc par le dominant (face externe). Toutefois, nous partageons l'idée de Juteau selon laquelle cette violence symbolique opérée par les groups majoritaires ne doit pas nous amener pour autant à à nier l'agentivité des groupes minoritaires catégorisés. Juteau soutient ainsi que son approche : « [...] rend compte de la formation des collectivités ethniques dans leur double rapport aux autres et à l'histoire et ne les réduit pas à la seule définition – culturaliste ou naturaliste – de surcroît, qu'en propose le dominant. Elle conçoit l'ethnicité dans ses dimensions concrètes et idéelles, objectives et subjectives. La relation de communalisation inclut nécessairement l'idée d'acteurs qui interprètent leur situation, se mobilisent et donnent un sens à leur action » (Juteau, 1999, 135).

3.3 L'islamophobie

L'islamophobie est un concept qui a récemment fait sa place dans la sociologie du racisme. Ce concept a été pensé par de nombreux théoriciens et théoriciennes (Balibar, 1988, 33 ; Geisser, 2003, 10 ; Hajjat et Mohammed, 2013, 98 ; Asal, 2014). En ce qui nous concerne, nous retenons la définition formulée par Abdelalli Hajjat et Marwan Mohammed. Au-delà de sa signification proprement sémantique qui évoque une peur de l'islam, ce terme :

> [...] correspond au processus social complexe de racialisation/alterisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques. Il s'agit d'un phénomène global et "genré" parce que influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe (Hajjat et Mohammed, 2013, 20).

Cette définition est particulièrement bien adaptée à notre recherche de type comparatif, dans la mesure où, notamment, elle rend bien compte de la dimension fluctuante de l'islamophobie dans les différents contextes spatio-temporels, tout en prenant en considération, dans l'analyse, l'idée d'une circulation internationale et celle d'un racisme genré.

CHAPITRE IV
MÉTHODOLOGIE

4.1 Méthode et univers d'analyse

Dans le cadre de notre recherche, nous voulons faire émerger, à partir de l'expérience subjective des participant.es, la perception qu'ils et elles ont de leur position en tant que citoyen.nes français.es ou québécois.es. Il s'agit de comprendre de quelle manière ils et elles considèrent leur statut de citoyen.ne.s dans un contexte de dépréciation de leur identité. À ce titre, il s'agit de procéder à partir d'une méthode de recherche qualitative. Nous avons été amenés à mener des entrevues semi dirigées, auprès de douze individus que nous avons recrutés.

4.2 Échantillon

Rappelons que l'étude concerne les Français.e.s et les Québécois.e.s musulman.e.s d'origine maghrébine et de deuxième génération. Les participant.e.s à la recherche devaient tous.tes être âgé.e.s entre dix-huit et 40 ans et être né.e.s en France ou au

Québec ou y vivre depuis leur tendre enfance[21]. L'aspect « pratique de la foi »[22] n'est pas un critère important pour la constitution de l'échantillon. Nous nous sommes contentés d'exiger des participant.e.s qu'ils s'identifient comme musulman.e.s, quel que soit leur degré de religiosité.

Nous avons recruté douze personnes au Québec, dont six immigrant.e.s Français.es expatriés et six Québécois.es, tous et toutes musulman.e.s et d'origine maghrébine – c'est-à-dire originaire de l'Algérie, du Maroc ou de Tunisie. Nous voulons ainsi comparer l'expérience française à l'expérience québécoise. Il est important de préciser qu'à priori, notre objectif était de recruter nos participant.e.s français.es, en France et de mener les entretiens là-bas. Toutefois, suite à des contraintes logistiques et matérielles pratico-pratiques nous avons été contraints de renoncer à ce mode opératoire. Dès lors, nous avons décidé de recruter des participant.e.s français.es récemment immigré.e.s au Québec afin de les interroger sur leur expérience française. Notons aussi que trois hommes et trois femmes ont été recruté.e.s dans chacun des deux groupes, afin de rendre compte de la variabilité des expériences qui peuvent exister en fonction du genre. Cela nous permettra de vérifier dans quelle mesure le fait que l'islamophobie soit un racisme genré débouche sur des sentiments de dépréciation différenciés selon le genre des participant.e.s à l'étude.

---

[21] L'objectif étant de s'assurer que nous questionnons des individus ayant une expérience sociale « d'enfants » d'immigrés, donc de deuxième génération.

[22] Lorsque nous parlons de l'aspect « pratique » de la foi, nous faisons référence à la pratique rituelle concrète. Par conséquent, nous ne sommes pas intéressés par le degré de foi des participants mais uniquement par leur appartenance à une communauté catégorisée en tant que « musulmane ».

4.3 Mode de recrutement

Nous avons recruté des participant.e.s dans le Grand Montréal, ce qui veut dire que les individus de la Rive-Sud et de la Rive-Nord ont également été considérés dans le processus. Les Français.es que nous avons recruté.e.s sont tous.tes établis au Québec. Il était logique de procéder ainsi tant nous n'avons pas été en mesure de mener des entretiens en France. Nous n'avons pas accordé d'importance à quand remonte leur installation au Québec puisque c'est leur rapport à la citoyenneté française qui nous intéresse. Par conséquent, les participant.e.s interviewé.e.s à titre de « Français.es » ont tous.tes été socialisé.e.s en France durant la majorité de leur vie et sont citoyen.ne.s français.e.s. Quant aux musulman.e.s québécois.e.s, ils et elles sont natifs et natives du Québec ou y ont immigré très jeune. Nous avons recruté les participant.es à partir d'annonces que nous avons diffusées à travers divers médias : babillards de l'UQAM, groupes sur Facebook (PVTistes[23], Emploi pour cadres musulmans français), par l'entremise de nos réseaux de contacts et en personne dans un café étudiant de l'UQAM (Salon G), tenu par des étudiants français expatriés.

Étant donné que notre échantillon n'est formé que de douze individus (répartis également entre les deux groupes susmentionnés) et que nous voulions rendre compte d'une multiplicité d'expériences, nos critères de recrutement ont été assez ouverts. Il s'agissait pour nous de recruter des personnes ayant au moins un niveau BAC pour la France ou un Secondaire 5 pour le Québec – les deux niveaux étant équivalents. Le

---

[23] Le recrutement a été très efficace sur ce groupe Facebook qui concentre une population de Français.es expatriés au Canada (entre autres). Nous tenons à noter que nous avons été abordé dans ce groupe par plus d'une dizaine d'individus qui nous prirent à partie et nous reprochèrent plusieurs choses : d'exclure les « blanc.he.s », de racisme « anti-blanc », de victimiser les musulman.e.s et de chercher à montrer que ces derniers sont maltraités. » Il est essentiel à cet égard, de noter qu'aucun.e individu de culture-foi musulman.e – ni autre minorité ethnique ou culturelle – ne nous a fait de remarque en ce sens, uniquement des Français.es non-racisés.

choix d'exclure ceux et celles ayant une scolarité en deçà de ces niveaux se justifie dans la mesure où, comme dans l'étude précitée de Silberman, Alba et Fournier (2006), nous voulions explorer la question des possibles décalages entre le niveau de scolarité des participants et leur accès au marché du travail, ou du moins, la perception que les répondant.e.s ont de cette question.

4.4 Déontologie de recherche

Étant donné que notre recherche a nécessité une analyse de données qualitatives à travers des entrevues semi-dirigées, le respect des règles éthiques de la recherche a été primordial et nous avons obtenu une certification éthique[24]. La confidentialité des participant.e.s est protégée par le fait que leur nom et les informations permettant de les identifier ont été supprimés des transcriptions, des documents et de l'analyse finale, de sorte à ce que personne n'y ait accès[25]. Les noms réels ont été remplacés par des pseudonymes, par exemple «P1» pour Participant 1. Les individus interviewés ont approuvé de fournir certaines informations sociodémographiques, présentées ci-après. Ces dernières ne permettent pas l'identification des individus ayant participé à la recherche. Le Formulaire de consentement (Annexe 1) était transmis aux participant.e.s par courriel dès qu'ils manifestaient leur intérêt pour le projet, ce qui leur permettait ensuite de décider en toute connaissance de cause s'ils ou elles voulaient me rencontrer en vue d'un entretien. Ce document présente aux participant.e.s le projet de recherche,

---

[24] Notre projet a donc été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains de la Faculté des sciences humaines (CERPÉ 4)

[25] Les coordonnées des participants et les entretiens transcrits avec les identités codées sont conservés dans des classeurs verrouillés et stockés dans un endroit sûr. Une copie électronique des coordonnées des participants a été produite et stockée dans un fichier protégé par un mot de passe se trouvant sur un disque dur externe appartenant au chercheur. Les enregistrements sonores des entrevues sont numérisés et stockés électroniquement dans un fichier numérique avec un nom codé.

ses objectifs, ses risques éventuels et tout ce qui est nécessaire à savoir concernant leur participation. De plus, ce document les informait du fait que l'anonymat et la confidentialité étaient assurés et indiquait nos coordonnées pour toute question relative à leur participation à l'étude. À la même occasion, nous leur avons transmis un petit questionnaire de données sociodémographiques (Annexe 4). Le jour de l'entretien, nous avons systématiquement, pour chaque participant.e, procéder à une revue du formulaire de consentement ensemble et les avons informé.e.s de leurs droits et des mesures adoptées pour assurer le respect de leur anonymat. De plus, nous avons réitéré aux participant.e.s, la possibilité de se désister à n'importe quel moment, avant, durant ou même après que l'entretien ait été mené. Aussi, tout au long des entretiens, nous nous sommes assuré que les questions posées ne soient pas contraignantes et avons réitérés à maintes reprises la non-obligation de répondre si un malaise quelconque se faisait sentir.

En concertation avec chaque participant.e, nous avons convenu d'un lieu, d'une date et d'une heure pour chaque entretien. Nous avons explicitement demandé la permission aux participant.e.s d'enregistrer l'entrevue et leur avons rappelé que la participation à l'étude est sur une base volontaire. Il leur a été expliqué que leurs informations personnelles seraient conservées dans un emplacement séparé de celui de la transcription de 1'entrevue et que leur identité demeurera confidentielle et qu'elle ne sera jamais révélée. Nous avons encouragé les participant.e.s à poser des questions et à nous communiquer toute condition ou réserve concernant l'entrevue. Bien que le risque d'inconfort lié à la participation à l'entrevue est très faible, les participant.e.s étaient libres de ne pas répondre à des questions et de mettre fin à l'entrevue à n'importe quel moment.

4.5 Structure et réalisation des entretiens

Pour la grande majorité des participant.e.s, les entretiens se sont déroulés dans une salle de cours vacante de l'UQAM. Certains entretiens se sont déroulés dans des cafés peu fréquentés, de sorte que les participant.e.s se sentent à l'aise de parler en toute liberté et sans inhibitions. Le formulaire de données sociodémographiques transmis aux participant.e.s le jour du recrutement a été rempli avant le début de chaque entretien. Idem pour le formulaire de consentement, qui fut aussi à la disposition des participant.e.s depuis le jour du recrutement respectif de chacun.e d'eux.elles. Les entretiens ont tous eu lieu entre le 5 avril 2018 et le 9 juillet 2018.

4.6 Grille d'entretien

La façon dont la grille d'entretien a été pensée permet d'obtenir de la part des participant.e.s des informations sur leurs expériences particulières dans leurs contextes particuliers tout en répondant à notre questionnement initial. C'est-à-dire qu'à travers la structure de l'entretien, nous voulions déterminer dans quelle mesure et comment, le cas échéant, la façon dont les participant-e-s se sentent perçu.e.s dans leur société respective – France et Québec – affecte leurs représentations de leur statut et de leur rôle de citoyen. Par conséquent, la grille d'entretien explore le rapport à la citoyenneté et la perception de la place que les participant.e.s considèrent occuper dans l'espace citoyen. À ces fins, il est impératif de questionner les rapports aux identités – qui peut fluctuer en une variété de configurations tel que nous le verrons plus bas –, les parcours sociaux et professionnels ainsi que l'expérience ou non d'une discrimination islamophobe. Notre objectif était d'obtenir la perception des participant.e.s quant à leur expérience concrète et subjective dans des contextes qui leur sont particuliers. Les questions posées aux deux groupes, Français.es et Québécois.es, sont dans l'ensemble

presqu'identiques, mises à part quelques petites adaptations aux contextes propres à chaque géographie. Les réponses à ces questions nous ont ensuite permis d'explorer le lien entre expérience vécue, perception de soi et espace citoyen et/ou espace national. Autrement dit, nous avons voulu interroger les différentes configurations du rapport à la citoyenneté en fonction de l'expérience sociale de reconnaissance ou de non-reconnaissance en tant qu'individu originaire du Maghreb et socialisé en France ou au Québec.

Notre grille d'entretien est structurée ainsi :

1) Rapport aux identités : rapport au pays d'origine, rapport au pays de socialisation, la manière dont se vit la double appartenance culturelle/nationale, conception de la Nation.

2) Rapport à la citoyenneté : sentiment citoyen, remise en question ou non de l'appartenance citoyenne, la question de la laïcité, les débats autour des signes religieux ostentatoires.

3) Parcours professionnel et cheminement social : Parcours dans le marché du travail, discrimination au logement, cercle d'amis.

4) Islamophobie : perception de ce phénomène, manifestations islamophobes, victime ou non de ce racisme.

5) Autres : libre, le/la participant.e est invité.e à soulever un élément non discuté

4.7 Procédure d'analyse des données

Nous avons procédé à une analyse de discours, de contenu. Dans un premier temps, nous avons transcrit l'entièreté des entretiens menés auprès des participant.e.s. Les verbatim obtenus nous ont permis d'analyser les réponses en fonction des différents thèmes de notre grille d'entretien (énumérés ci-haut de 1 à 5). L'analyse consistait à prendre les réponses de chaque répondant.e, pour chaque thème, afin de les comparer. Plusieurs comparaisons ont été produites. Tout d'abord, nous avons pris le soin d'analyser les réponses de chaque groupe national (Québec et France) individuellement. Ensuite nous avons comparé les réponses en fonction du genre au sein d'un même groupe national. Nous avons également procédé à une comparaison entre les réponses des hommes français et québécois, ainsi qu'entre celles des femmes françaises et québécoises. Autrement dit, il s'agissait de comparer les réponses obtenues de part et d'autres aux différentes questions posées aux différents groupes. Il s'agissait de dresser le portrait le plus exhaustif, incluant les points en communs et les divergences entre les différentes catégories. Ultimement, nous avons comparé les réponses des répondant.e.s de chaque groupe national en fonction de chaque contexte et en croisant les réponses entre les répondant.e.s québécois.es et français.es afin d'en extraire les tendances majoritaires ou minoritaires, voire les cas exceptionnels.

4.8 Présentation des répondant.e.s

Les entretiens ont été menés auprès de 12 participant.e.s : 6 Français.es et 6 Québécois.es, dont 3 femmes et 3 hommes pour chaque groupe national. 7 d'entre eux sont originaires d'Algérie et les 5 autres du Maroc. Nous n'avons malheureusement pas eu la chance de recruter un.e – ou des – participant.e d'origine tunisienne. Il est nécessaire de rappeler que tou.te.s les participant.e.s ont vécu la majorité de leur vie en

France pour les un.e.s, et au Québec pour les autres. Tou.te.s les participant.e.s français.es ont la citoyenneté française, et tou.te.s les participant.e.s québécois.e.s ont la citoyenneté canadienne. L'âge des répondant.e.s varie entre 20 et 37 ans. Par conséquent, nous pouvons dire que notre échantillon est essentiellement composé de jeunes adultes. Dans leur totalité, les répondant.e.s présentent un niveau de scolarité supérieur au BAC français pour les Français.es, et au Diplôme d'études secondaire (DES) pour les Québécois.es. Tou.te.s ont suivi ou suivent actuellement des études universitaires à l'exception de deux participantes québécoises qui possèdent uniquement un Diplôme d'études collégiales (DEC). La présentation ci-dessous des répondant.e.s se fait dans l'ordre suivant : Genre, pays d'origine (lieu de naissance des parents), lieu de naissance, âge en date du recrutement, niveau d'études le plus élevé, pays de résidence principal. Pour les participant.e.s français.es uniquement : à quand remonte leur installation au Québec en date de l'entretien.

Participant.e.s Québécois.es

P1 : Femme, Algérie, Algérie, 20 ans, DEC, Canada

P2 : Femme, Algérie, Algérie, 23 ans, DEC, Canada

P3 : Femme, Algérie, Algérie, 28 ans, Baccalauréat, Canada

P4 : Homme, Algérie, Canada, 28 ans, Baccalauréat, Canada

P5 : Homme, Maroc, Maroc, 31 ans, DESS Finances de marché, Canada

P6 : Homme, Maroc, Maroc, 25 ans, Études universitaires en cours, Canada

Participant.e.s Français.es

P7 : Femme, Algérie, France (Lyon), 22 ans, Bac +4, France, 6 mois

P8 : Femme, Algérie, France (Lyon), 26 ans, Master 2, France, 1 mois

P9 : Femme, Algérie, France, 37 ans, Bac +5, France, 11 mois

P10 : Homme, Maroc, France (Paris), 26 ans, Master, France, 10 mois

P11[26] : Homme, Maroc, Maroc, 29 ans, Master, France, moins d'un mois (1 semaine)

P12 : Homme, Algérie/Maroc[27], France, 30 ans, Licence, 7 mois

4.9 Limites de la recherche

Il est important de spécifier certaines limites associées à notre étude. Tout d'abord, l'échantillon de douze participant.e.s (six pour chaque groupe national) ne nous permet

---

[26] À noter que P11 est arrivé en France à l'âge d'un an, mais est retourné vivre au Maroc entre l'âge de 12 ans et 17 ans avec ses parents, avant de retourner s'installer en France.

[27] P12 est originaire du Maroc. Toutefois, il nous raconta que ses parents ont participé à la guerre d'Algérie, sa mère est né à Oran en Algérie et cette dernière, tout comme son père, ont vécu la majorité de leurs vies là-bas. Par conséquent, il a été éduqué dans le folklore du rapport de ses parents à l'Algérie, plus important que leur rapport au Maroc.

pas de généraliser les résultats que nous obtiendrons. Bien que la généralisation ne soit pas possible, l'analyse des réponses obtenues nous permet d'avoir une image plus ou moins significative des différentes tendances existantes chez nos deux populations à l'étude. En deuxième lieu, le recrutement des participant.e.s français.es s'est fait, tel que nous l'avons souligné, au Québec. On pourrait même dire que notre échantillon français est composé uniquement d'expatrié.e.s vivant à Montréal. Il se peut que les Français.e.s répondent à nos questions, consciemment ou non, par comparaison avec leur expérience québécoise, alors que les Québécois.e.s ne peuvent procéder à la comparaison inverse. Ce décalage peut potentiellement fausser l'analyse comparative du chercheur. En ce qui concerne l'échantillon québécois, il s'agit essentiellement d'individus installés à Montréal depuis bien longtemps. Par conséquent, il est important de spécifier que l'échantillon québécois pourrait ne pas être représentatif de l'ensemble de la population musulmane québécoise originaire du Maghreb, mais plutôt de la population musulmane montréalaise originaire du Maghreb. Quant aux Français.e.s, la plupart des participant.e.s ont été socialisé.e.s dans des grandes villes françaises. Nous pensons donc que, pour avoir un portrait plus global des populations visées, il serait nécessaire de procéder à une étude auprès de musulman.e.s français.es ou québécois.es originaires du Maghreb résidant aux quatre coins de la France et du Québec, y compris dans des régions plus homogènes sur le plan ethnoracial. Aussi, une étude comportant un plus grand nombre de participant.e.s permettrait peut-être de faire émerger des cas de figure, ou même des cas d'exception, que notre petit échantillon n'aurait pas permis de dégager.

CHAPITRE V
ANALYSE DES RÉSULTATS

L'analyse des résultats, afin de suivre une trajectoire logique, est divisée en trois sections. En premier lieu nous exposons ci-dessous les résultats obtenus pour les participant.e.s Québécois.es, ensuite pour les Français.es, et enfin, nous procèderons à une analyse comparative des résultats obtenus pour chacun des deux groupes. L'objectif de cette démarche s'avère, tel que mentionné tout au long de notre projet, de relever les possibles similitudes et distinctions dans la conception qu'ont les participant.e.s de leur rapport à la citoyenneté, à l'ensemble citoyen, dans un contexte où l'identité musulmane fait controverse au Québec et en France. Nous n'avons pas formulé d'hypothèse de recherche préalablement car ce qui nous intéresse est de laisser les individus concernés s'exprimer librement afin d'établir une sorte de cartographie de l'éventail des manières de se concevoir citoyen dans le contexte qui est le leur. Précédemment, nous avons restitué les contextes particuliers au Québec et à la France, c'est-à-dire que nous avons exploré les mécanismes de racisation des minorités musulmanes et/ou arabes propres à chaque ensemble national afin d'y dégager les facteurs qui peuvent, nous croyons, influencer l'auto-identification des citoyen.ne.s Québécois.e.s et Français.es originaires du Maghreb. Or, la discussion s'est articulée, pour le cas de la France, autour de son passé colonial, de la question de la laïcité et de la néo-laïcité (ou laïcité républicaine). Pour ce qui est du Québec, nous avons exploré les tendances médiatiques et politiques qui véhiculent une idée dite « républicaine » de la laïcité. Dans les deux cas, les questions de non-reconnaissance et d'islamophobie ont

été mises de l'avant car, en fin de compte, elles s'avèrent centrales dans le cadre de notre recherche.

5.1 Le cas du Québec

5.1.1 Sentiment d'appartenance, autodéfinition identitaire des participant.e.s

Dans notre grille d'entretien, les questions concernant le volet « identités » nous ont permis d'évaluer les différentes configurations identitaires possibles dans un contexte où les participant.e.s de notre étude sont citoyen.ne.s Canadien.ne.s, vivent au Québec et possèdent des origines maghrébines. Suite à l'analyse des réponses, il s'avère que le rapport à la nation diffère quelque peu chez les participant.e.s. Il diffère principalement, contre toute attente, en fonction du genre. C'est-à-dire que les femmes questionnées ont tendance à s'identifier au Québec, par comparaison avec les hommes, qui eux s'identifient principalement au Canada. Ainsi, nous avons remarqué que sur les trois participantes, deux se considèrent comme Québécoises avant de se considérer comme appartenant à leurs pays d'origine respectif :

> [...] franchement je me considère plus comme une Québécoise puisque j'ai grandi ici pis j'ai la mentalité d'ici. Oui, je [ne] nie pas mes origines c'est sûr que je suis Algérienne et tout ça [...] ma façon d'être ma façon de penser, je suis plus québécoise je me considère plus comme Québécoise. (P1)

> [...] je te dirais que je ne me sens plus autant attachée à l'Algérie si tu compares le Québec et l'Algérie, je n'ai pas le même rapport avec l'un et l'autre. (P3)

Une seule participante répondit se sentir plus Algérienne qu'autre chose. Fait intéressant, cette dernière évoque le Canada et non le Québec pour exprimer son appartenance secondaire :

> Je [ne] dis pas je suis Canadienne ça non, mes origines je suis Algérienne en fait. D'où tu viens ça veut pas dire que tu es partie dans un pays que, comment je peux t'expliquer, comme moi je ne vais pas dire je suis Canadienne. Même le dire c'est bizarre pour moi. Mais je dis que je vis au Canada c'est ça. Si je serais né au Canada ce serait une autre histoire. J'ai passé sept ans en Algérie. (P2)

Nous constatons également la présence d'une identité principalement canadienne chez la totalité des hommes Québécois interrogés. En effet, les trois participants affirment se sentir Canadiens et ne pas se considérer comme Québécois. L'un d'eux (P6) s'est même montré très explicite sur ce qui le pousse à se considérer Canadien, et à ne pas se reconnaître comme Québécois. Toutefois, à la différence de la participante citée précédemment (P2), les hommes ne s'identifient pas comme Maghrébins avant de s'identifier comme Canadiens. C'est plutôt l'inverse, alors qu'ils affirment tous que l'identité Canadienne a préséance sur leur identité d'origine :

> Euh, moi perso, la nation québécoise, je me sens pas trop en lien avec la nation québécoise, je dirais plus en général avec par rapport à la nation canadienne [...] je me sens plus Canadien que Québécois. [...] Mon rapport à mon pays d'origine, c'est mes origines, c'est quelque chose que je ne renie pas nécessairement, mais par le fait que j'ai grandi ici, que j'ai étudié ici, j'ai été éduqué ici je dirais que c'est assez secondaire. (P4)

> Je vous dirais que je me sens plus Canadien que Québécois d'abord et avant tout. [...] je me sens plus comme un canadien avec un héritage marocain dû à mes racines nord-africaines. (P5)

> Je ne me pense pas appartenant au Québec, j'appartiens au Canada [...] même si j'ai l'accent, même si la culture, ça reste que je ne suis pas Québécois. Y'a comme, comme, une grosse haine envers la religion que les québécois ont que je ne peux pas respecter tu comprends ? [...] Moi je pense j'suis plus Canadien que Marocain. [...] Si je compare ma culture à celle du Maroc c'est pas du tout la même chose. (P6)

Nous constatons que sur six participant.e.s, cinq s'identifient au Canada ou au Québec

et non pas à leur pays d'origine respectif. C'est-à-dire que la majorité des personnes interrogées s'approprient les identités Canadienne ou Québécoise en tant qu'identités primaires. La participante qui s'identifie avant tout comme Algérienne prend la peine de mentionner qu'elle croit que cette auto-identification à son pays d'origine est peut être le résultat de ses sept années passées en Algérie. Sur la totalité des participant.e.s, seule elle (P2) et un homme (P5) ont vécu de nombreuses années dans leurs pays d'origines avant de s'installer au Québec. Toutefois, ce dernier (P5) se considère Canadien avant tout. C'est-à-dire qu'au contraire de P2, il ne semble pas, dans son cas du moins, qu'avoir passé de nombreuses années dans son pays d'origine l'amène à s'auto-identifier au Maroc.

5.1.2 Rapport à l'ensemble citoyen

Lors de nos entretiens, nous avons posé certaines questions aux participant.e.s afin de questionner la place qu'ils.elles conçoivent avoir dans l'espace citoyen québécois et/ou canadien. Dans la quasi-totalité des cas, lorsque nous avons évoqué la question citoyenne, les participant.e.s nous demandaient si nous faisions référence au Québec ou au Canada. En réponse, nous avons alors demandé à ces derniers de faire référence à ce qu'eux.elles considèrent comme l'espace citoyen, que celui-ci soit québécois ou canadien, ou les deux. Ceci a permis d'obtenir, nous pensons, des réponses moins orientées quant aux perceptions qu'ont les participant.e.s de leur place en tant que membres d'un ensemble ou bien de deux ensembles citoyens. Logiquement, les participantes québécoises ont respectivement répondu de la même manière qu'aux questions concernant le sentiment d'appartenance de la section précédente. C'est-à-dire que sur les trois participantes, les deux qui avaient répondu se sentir d'abord Québécoises ont répondu se sentir pleinement citoyennes, et l'une d'entre elles a précisé se sentir pleinement citoyenne canadienne également :

> Oui je me considère comme à 100% citoyenne canadienne. [...] la citoyenneté ça me prouve que je suis vraiment Québécoise et complètement Canadienne. (P1)

> [...] je ne me suis jamais sentie comme quoi je suis Algérienne au lieu de Québécoise. (P3)

Or, l'autre participante (P4), a réitéré ne pas se sentir totalement citoyenne canadienne et se sentir plus Algérienne. Ce qui est intéressant dans son cas, et qui la distingue des autres participantes, est qu'elle attribue au regard de l'autre la responsabilité, ou du moins une partie de celle-ci, de sa non-appartenance totale et sans équivoque à l'ensemble citoyen canadien ou québécois :

> [...] jsuis Algérienne, genre je dis pas jsuis Canadienne d'origine algérienne [...] déjà la première question qu'on nous pose c'est « est-ce que t'es née ici ?». Donc pour eux, moi ce que je pense, que ça soit pour le gouvernement, un appel, peu importe, on va pas vous demander si vous avez la citoyenneté canadienne, on va vous demander si vous êtes né ici. (P2)

En plus d'expliquer par le regard de l'autre sa non-acceptation en tant que citoyenne, elle fait valoir, de manière critique, que l'État a tendance à demander aux citoyen.ne.s s'ils ou elles sont né.e.s ici ou à l'étranger. Ce commentaire est très révélateur étant donné qu'il suscite chez la participante un sentiment de mise à l'écart au sein même de l'institution gouvernementale. Plus précisément, la participante évoque l'expérience d'être constamment renvoyée à ses origines lors de ses interactions avec les agents de l'État. Il semble donc qu'à ses yeux, bien qu'il reconnaisse l'appartenance citoyenne, l'État renvoie l'individu à ses origines, dans le cas où son pays de naissance n'est pas le Canada.

D'autre part, les participants ont eux aussi, logiquement, répondu dans le même sens qu'ils l'avaient fait au sujet du sentiment d'appartenance ; les trois hommes interviewés disent se sentir citoyens canadiens, même si l'un des répondants apporte des nuances intéressantes :

> Honnêtement je me verrais comme étant Canadien, qui est d'origine Algérienne, j'essaie de me convaincre de ça. C'est vrai que des fois je ne me sens pas trop Canadien quand je parle aux Canadiens non plus. Mais je dirais que je suis quelqu'un qui a des bonnes valeurs canadiennes en moi-même, je ne mangerais pas du bacon, je fais la prière aussi, je ne dirais pas que je suis exclusivement Canadien, c'est vraiment un mix des cultures que j'ai. [...] Honnêtement je la conçois (la citoyenneté) comme étant un passeport qui peut me faire voyager partout dans le monde. (P4)

> Moi je me décris très canadien vraiment très canadien, mais pour ce qui est des gens autour de moi si les personnes autour de moi le considèrent ou pas, ça ne me fait ni chaud ni froid. Moi je suis canadien avec background marocain, un Canadien francophone. (P5)

> Je me sens bien, je me sens vraiment intégré dans le sens [où je ne suis] pas mis de côté. Je ne me sens pas délaissé par la société canadienne. [...] C'est tellement inclusif que c'est chill, c'est nice. (P6)

Nous constatons, dans les propos précités de P4 et P5, que la thématique du regard de l'autre, de la perception de soi par l'autre, est abordée, que ce soit, dans le cas de P4, pour exprimer des doutes quant à son acceptation à titre de « Canadien » par le groupe majoritaire (P4) ou, dans le cas de P5, pour signifier qu'il n'a pas besoin de faire valider son identité canadienne par un public externe. Or nous avons également pris le soin de questionner les participant.e.s à propos de cette perception des autres sur leur « soi ». En fait, il leur était demandé si cette appartenance citoyenne, que nous avons appelé « compétence citoyenne » leur est reconnue à travers le regard de l'autre, ou bien, s'il est arrivé un moment où elle était niée par l'Autre. Chez les femmes, deux participantes

ont répondu de manière catégorique que ça ne s'est jamais produit, tandis que la troisième affirme que l'expérience de la non-reconnaissance se répète constamment :

> Pas du tout non, pas du tout justement moi on m'a intégré [...]. (P1)
>
> Non, jamais. (P3)
>
> [...] si j'avais l'opportunité, si je pouvais retourner en arrière je serais restée dans mon pays. C'est vraiment le cas parce que j'ai vécu des choses. Ici on [ne] va jamais se sentir Canadiens à 100% ici, même si ça fait cinquante ans que t'es là, que tu parles québécois, ils [ne] vont pas te faire sentir que tu es Québécois ou Canadien. [...] c'est sûr que je vais jamais, ici au Québec, peut-être d'autres provinces c'est moins pire qu'au Québec, mais c'est sûr qu'au Québec, je vais jamais me sentir Québécoise à 100% [...] (P2)

Du côté des participants québécois, les réponses varient. Deux des répondants parlent d'exclusion de la part de l'Autre. Cette exclusion, selon leurs dires, influence le rapport qu'ils entretiennent à l'ensemble citoyen, ou du moins à la catégorie « Québécois.e ». Il faut noter que P5, comme nous l'avons vu ci-haut, a affirmé ne pas être influencé par l'idée que l'Autre se fait de lui, bien qu'il soit conscient de l'existence d'une non-reconnaissance de sa qualité citoyenne à travers le regard d'autrui. En ce qui concerne P4 et P6 :

> Bah je dirais que c'est un peu tout le temps, pis c'est limite, je me suis habitué à ça. Je [ne] pense pas que quelqu'un en voyant mon nom, déjà ils ont de la misère à prononcer, comme le professeur qui sait pas prononcer ton nom qui le prononce tout croche, à mon avis il pourrait faire un effort. Je trouve que c'est le genre de manière indirecte, souvent c'est indirecte, pas directement. Jamais quelqu'un est venu me voir me dire t'es pas québécois, c'est plus dans mon dos peut-être. Je dirais que c'est assez quotidien. Genre « ok t'es Algérien ? Juste le fait de dire que je suis Algérien ils m'enlèvent ce côté de moi qui est Canadien. [...] par rapport à la nation québécoise, je veux dire, des fois y'a des projets de sociétés que je suis juste complètement en désaccord avec. « Faque », quand je vois ce genre de trucs je me dis que je n'appartiens pas à ce groupe de population. [...] Quand il y a un projet contre mon groupe d'origine, ça veut dire contre les Maghrébins, je vais croire qu'effectivement ça joue contre moi. Oui donc ça influence mon rapport à la nation, car clairement elle n'est pas en adéquation avec mes

> propres pratiques et coutumes. Si on ne reconnaît pas qui je suis et que ça cause un problème, forcément je ne me reconnais pas dans cette nation. (P4)

> En tant que Canadien ? Non. [...] En tant que Québécois, ça c'est bizarre parce qu'il, exemple des fois, y'a comme des mouvements « Québéquistes » où tous ceux qui sont là sont juste « Québéquistes » et Québécois de souche. Et ça, ça exclut ma communauté et toutes les immigrants [...] c'est pour ça je me sens pas Québécois. (P6)

Ces témoignages expriment certainement un lien entre le sentiment d'exclusion qui habite les participants et leur auto-exclusion de la catégorie « Québécois ». D'une part, P4 affirme que cette exclusion se situe au niveau de l'État, dans des « projets de société » qui ciblent son groupe d'origine. D'autre part, P6 affirme qu'il vit une exclusion en raison d'une ethnicisation de la catégorie « Québécois.es » par certains membres du groupe majoritaire. En faisant référence à des groupes dits « de souche », P6 évoque la dimension exclusive de la catégorie « Québécois.es » qui, selon lui, serait ethnicisée par des individus ou des groupes d'individus. Cette ethnicisation de la catégorie Québécois rendrait donc caduque la possibilité pour P6 d'en faire partie étant donné ses origines. C'est-à-dire qu'il interprète cette exclusion en fonction de l'existence d'un nationalisme ethnique qui garderait hors de l'espace « national » un.e Québécois.e d'autre « souche », donc issu.e de l'immigration. Le témoignage de P6 fait écho à une étude menée par Micheline Labelle, dans laquelle deux des jeunes québécois d'origines haïtienne et jamaïcaine qu'elle a interviewés ont affirmé également se sentir exclus de facto de la catégorie « Québécois.es » (Labelle, 2004, 23-24). Dans l'étude de Labelle, certains participants tendaient à se dissocier de la catégorie « Québécois.es », qu'ils associaient à un certain exclusivisme franco-québécois « de souche » et blanc (Labelle, 2004, 23). Autrement dit, dans les deux études, il semblerait que certains jeunes racisés considèrent que la catégorie « Québécois.es » recouvre exclusivement, dans l'imaginaire du groupe majoritaire, les Québécois.es blanc.he.s d'origine canadienne-française.

Afin de mesurer l'appartenance citoyenne, dans un contexte où la question de la laïcité fait constamment surface dans le débat public, tel que nous l'avons vu plus haut, nous avons pensé qu'il serait intéressant d'avoir l'opinion des participant.e.s sur cette question. En fait, nous leur avons demandé si, selon eux.elles, l'adhésion à la laïcité est reliée à l'adhésion à l'ensemble citoyen. Concrètement, nous voulions comprendre si les participant.e.s considèrent que pour être pleinement citoyen il est nécessaire d'adhérer aux principes de la laïcité, quelle qu'elle soit – c'est-à-dire rigide ou ouverte, catho-laïque/républicaine ou non. Il leur était aussi demandé si ces débats influencent leur perception quant à la citoyenneté. Nous voulions déterminer dans quelle mesure ces débats ont des conséquences ou non sur la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes et d'elles-mêmes dans l'ensemble citoyen. Or, les réponses obtenues auprès des participantes varient. P1, qui se dit Québécoise avant tout et extrêmement bien intégrée, et qui porte un voile, a mentionné avoir mal vécu les débats sur le projet de « Charte des valeurs » du Parti Québécois :

> À ce moment-là, je me suis senti quand même désintégrée [...] Donc pour moi ça fait ça va faire bientôt trois ans que je travaille dans une cosmétique et ça l'a dérangé personne, donc franchement c'est les gens ils m'ont bien intégré, ils parlent bien avec moi j'ai jamais eu d'insulte ou quoi que ce soit par rapport à mon voile. [...] ça (le projet de Charte des valeurs) m'a vraiment amené à me remettre en question et à remettre en question en fait mon appartenance. (P1)

Au-delà d'avoir mal vécu ces débats, P1 affirme que pour faire partie de la nation il faut adhérer aux principes de la laïcité :

> Je pense que justement faire partie de la nation c'est être laïque [...]. Donc c'est vraiment à la liberté complète de la liberté d'expression à la liberté complète de faire ce que tu veux. (P1)

D'autre part, P2 a pointé du doigt certains phénomènes qu'elle considère comme des conséquences des débats sur l'identité nationale, sur la laïcité. Ces conséquences, selon elle, illustrent bien l'influence que ces débats ont sur les minorités racisées, dont les minorités musulmanes. Elle nous dira que, pour sa part, il n'y a aucun lien entre l'appartenance à la nation et la laïcité. Elle affirme également que ces débats ne changent pas grand-chose d'un point de vue personnel puisqu'elle n'est pas voilée, donc pas forcément « visible » en tant que musulmane :

> Moi ça [ne] change rien pour moi mais c'est sûr que on voit déjà là qu'il y a, quelqu'un, elle porte le voile, ne peux pas le porter normalement [...] Mais c'est par rapport à moi, je ne suis pas quelqu'un de voilée. [...] je connais des parents qui disent à leurs enfants ne porte pas le voile. Moi, mon oncle et ma tante, ici, son mari est vraiment [religieux], il prie et tout, où il est vraiment dans la religion et tout, et puis ses filles, il leur donne un nom assez commun qui passe bien ici au Canada et au Québec. Déjà là on voit qu'on ne peut pas être nous à 100%. (P2)

Grosso modo, la participante évoque ce qu'elle considère comme des conséquences concrètes des débats et polémiques sur la question des signes religieux. C'est-à-dire qu'elle affirme observer, dans son entourage, des gens pour qui les controverses autour de ces questions impactent concrètement leurs vies ainsi que celles de leurs familles, au point de les pousser à vouloir s'invisibiliser, ou du moins invisibiliser leurs proches pour les protéger. À l'inverse, P3 exprima, tel que P1, l'idée qu'il y a une nécessité d'adhérer aux principes de laïcité afin d'adhérer totalement à la nation. De plus, tout comme P2, elle affirme ne pas être dérangée par les débats sur ce sujet, dans la mesure où elle n'affiche aucune « visibilité » religieuse. Pour elle, ces débats n'ont aucunement influencé sa construction identitaire :

> [...] à la base je crois que oui, je suis quelqu'un qui croit, mais qui préfère le garder pour moi et qui ne le démontre pas. Au final, que ce soit chez moi ou ailleurs, je n'ai jamais senti quelconque impression, commentaire ou injustice par rapport à ça. (P3)

Selon elle, il est important pour les citoyens de comprendre la distinction à faire entre espace public et espace privé lorsqu'il s'agit d'exprimer sa foi :

> C'est vrai que du fait que le Québec est une province laïque je dirais oui mais après je trouve ça quand même légitime, je ne considère pas que c'est seulement un mal, je considère que la laïcité c'est une bonne chose, ça n'empêche pas non plus les gens de croire ou de pratiquer, ça dit juste qu'en public y'a pas moyen. [...] qu'il y a la laïcité dure ou moins dure, j'irais avec celle qui est moins dure, on peut accepter les gens avec leurs croyances mais en public il y'a des choses que ces gens-là aussi doivent respecter, tout simplement. [...] (P3)

Les hommes, quant à eux, ont répondu assez similairement au sujet de la laïcité. Tous disent y adhérer dans la mesure où il s'agit d'une laïcité « non-républicaine », c'est-à-dire qui n'exige pas un retrait des signes religieux, mais qui exige un devoir moral de neutralité :

> La société est laïque ça c'est bon aussi, ça donne une neutralité. [...] La laïcité c'est plus dans l'application des lois et des règles, c'est pas dans ce que porte une personne devant moi [...] La législation et les règles qui dictent notre quotidien doivent être laïques. (P5)

D'ailleurs les réponses obtenues auprès des participantes québécoises allaient également dans ce sens. Si l'on se fie aux réponses des participants, on pourrait émettre l'hypothèse que les débats autour des signes religieux ostentatoires éloignent ces derniers de l'identité québécoise. Par exemple, P4 affirme que les débats autour de cette question ont influencé sa construction identitaire :

> C'est vrai que quand y'a eu cette histoire de projet de loi [Charte des valeurs] venu du Parti Québécois. C'est vrai je me suis dit le Québec n'est pas cohérent et respectable de mes valeurs, pourquoi je le respecterai. Toutefois le Canada, par exemple, dans la même période y'avait une pub à Toronto qui disait : « We don't care what's on your head, we care about what's in your head ». Donc oui, j'étais plus d'accord avec ça, donc c'est le genre de chose qui oui, influence un peu. (P4)

Aussi, P4 déplore que, bien qu'il n'y ait pas eu d'adoption par le gouvernement d'une « Charte des valeurs » interdisant les signes religieux ostentatoires[28], il existerait une sorte de mise en pratique informelle de ce principe. Lorsqu'interrogé s'il existerait un lien entre adhésion à la nation et laïcité il répondra :

> Ben honnêtement je pense que ouai [...] quelqu'un qui va se présenter à une entrevue avec une grosse barbe ou un chapeau musulman a beaucoup moins de chances d'être embauché que quelqu'un qui aurait une apparence très normale, donc oui pour adhérer à la nation, on voit les images, dans les médias, les publicités, on voit pas un Arabe porter un chapeau faire un barbecue. Si on veut c'est un genre de standard pas socialement accepté. Moi par exemple, j'ai beau être « laïque » [dans ma visibilité], je [ne] porte pas de barbe, aucun signe distinctif musulman, mais je pense que oui y'a un lien, plus que quelqu'un a l'air laïc au sens de l'apparence plus il a des chances d'appartenir à la nation québécoise. (P4)

Dans ce témoignage, P4 évoque le devoir d'invisibiliser certains traits culturels et/ou religieux afin de pouvoir être considéré comme membre en règle de la nation québécoise. Nous constatons également que P4 définit la laïcité comme une mesure

---

[28] Toutefois, au moment où nous écrivions ces lignes, la CAQ (Coalition Avenir Québec), parti politique dirigé par François Legaut venait de gagner les élections provinciales en raflant assez de sièges afin de former un gouvernement majoritaire. Une des promesses électorales qui fut réitérée à maintes reprises les jours qui suivaient la victoire de la CAQ était de bannir le port de signes religieux ostentatoires chez les employé.ee.s de l'État en position d'autorité (incluant les enseignant.e.s au primaire et au secondaire).

coercitive. Ce dernier croyait que la laïcité ne s'exprimait qu'à travers une interprétation rigide excluant de l'espace public les signes religieux ostentatoires. Même chose pour P6, pour qui il y avait confusion sur ce concept. Lorsque questionné sur le lien entre adhésion à la laïcité et adhésion à la nation il répondit que :

> Non je [ne] pense pas, parce que pour moi, si tu veux adhérer à la nation ou dans un peuple, ou dans un gouvernement, dans une école, tout ce que t'as besoin c'est ta tête. Si ce que tu apportes ajoute de la valeur à la société, vas-y fais [le], peu importe t'es qui, peu importe t'es comment. Mais le fait d'obliger la laïcité comme enlever le hijab, enlever le turban [...] je pensais que la laïcité c'était ce que le gouvernement québécois vendait. Donc j'imagine qu'il y a plein de personnes qui pensent que la laïcité c'est enlever le voile afin de participer au gouvernement. Donc déjà là il faudrait clarifier ce qu'est la laïcité. (P6)

Comme P4 qui affirmait ressentir de l'exclusion en raison des débats sur la laïcité, P6 a évoqué un sentiment similaire lorsque nous lui avons demandé son avis sur cette question. Toutefois, contrairement à P4, ce sentiment d'exclusion nourrit chez lui une haine à l'endroit du Québec :

> Euh, oui ça m'a touché dans le sens que ça m'a renforcé dans mon « din » [...] Oui ça a forgé, parce que ça a renforcé, mais est-ce que ça a « faite » que j'hais ma citoyenneté ? Non parce que encore une fois le Canada, y'est pacifique ! Il est toujours neutre par rapport à la religion. Mais face au Québec, ça a juste agrandi ma haine envers le Québec. C'est toujours en rapport avec le Québec, le Canada a rien fait ! Toujours le Québec qui est en train de divaguer. (P6)

Dans ce cas très particulier, il est clair que la réaction de ce participant au sujet de ces débats est assez virulente. Pour ce dernier, les débats autour de la laïcité l'empêchent de s'identifier au Québec et le rapprochent – d'un point de vue identitaire – du Canada.

De plus, il dira que cela a renforcé son « din »[29]. C'est-à-dire que les débats qui prônent l'effacement des particularismes religieux dans l'espace public ont eu, du moins pour P6, l'effet contraire étant donné qu'il affirme que cela l'a amené à renforcer sa foi.

Il semble, selon les entretiens que nous avons menés, que les participant.e.s n'ont pas tous.tes la même compréhension du concept de laïcité ; c'est un concept qui demeure variable selon l'interprétation et nous avons dû, quelques fois, expliquer à certain.e.s répondant.e.s les diverses interprétations qui existent de ce concept. Nous y reviendrons ultérieurement, dans la troisième partie de cette analyse, qui consiste en la comparaison entre les réponses obtenues par les participant.e.s des deux groupes (Québecois.es et Français.es).

5.1.3 Parcours professionnel et cheminement social

Afin de dresser des profils les plus exhaustifs possibles, d'évaluer les différentes configurations du rapport à la citoyenneté chez les participant.e.s, nous avons jugé nécessaire d'insérer dans notre questionnement un volet qui explore le parcours professionnel et le cheminement social – ou l'histoire sociale – de ces derniers. À cet égard, il s'agissait d'interroger les sujets à propos de l'accès qu'ils ont au marché du travail, de la reconnaissance qui leur est octroyée dans ce milieu, ainsi qu'à propos de la composition de leurs cercles d'ami.e.s, de leurs relations. Lors de l'analyse des réponses, nous avons remarqué trois faits qui ont particulièrement attiré notre attention.

---

[29] Signifie foi religieuse en langue arabe.

Tout d'abord, que ce soit chez les femmes ou les hommes, uniquement une participante et un participant ont affirmé avoir un cercle d'amis restreint aux personnes d'origines maghrébines. Autrement dit, la majorité des participant.e.s, dans la même proportion (2/3) pour chaque genre, ont affirmé quant à eux.elles avoir un cercle d'amis diversifié, aucunement exclusif, dont les individus ne sont pas issus d'une communauté en particulier :

> Je peux avoir des amis latinos comme je peux avoir des amis haïtiens, comme je peux avoir des amis arabes, je pense que j'ai plus d'amis haïtiens que d'amis arabes (rires). (P1)
>
> Absolument [pluriculturel]. (P3)
>
> Il va y avoir des Algériens, des Libanais, des Marocains, des Québécois si on veut, qui sont venus ici quand ils étaient jeunes, haha, des Québécois de plusieurs générations. (P4)
>
> Ouais, bah y'a des Québécois, des Arabes, des noirs d'Afrique des noirs d'Haïti, des Asiatiques… Oui, oui ! Moi je suis ouvert là ! (P6)

À la lumière de ces résultats (4 répondant.e.s sur 6 affirment avoir un cercle d'ami.e.s multiculturel), nous pouvons affirmer que notre échantillon québécois ne se caractérise pas par une tendance au repli communautaire. Hormis cette donnée, une information assez intéressante est ressortie de notre analyse au sujet du parcours professionnel et social des personnes interviewées. Nous avons remarqué que l'expérience vécue dans le marché du travail est diamétralement opposée en fonction du genre. Les femmes ont toutes affirmé n'avoir été confrontées à aucune difficulté associée à leur origine ou religion, dans leurs parcours professionnels ou scolaires respectifs. De plus, elles ont toutes exprimé qu'elles se sentent accepter à leur juste valeur par leurs collègues de travail :

> [...] c'était la première entrevue que je passais de ma vie, j'étais acceptée. Là, ça fait trois ans maintenant que je travaille dans ce cosmétique. Mais sinon franchement j'en ai jamais eu mais je pense que si je travaillerais dans un autre milieu, donc si je travaillais au Wal-Mart c'est sûr que j'aurais plus de possibilités qu'on me traite comme une musulmane, parce que là-bas tu croises plus de monde et tout ça, mais franchement je suis fier de ça. (P1)

> [...] je ne ressens pas que parce que je suis d'origine autre, je ne sens pas que ça a eu une conséquence autant dans mon cheminement à l'école que professionnel. (P3)

Toutefois, l'une d'entre elles (P2) met un bémol et déclare que, lors d'un passage temporaire à Québec, elle vécut des difficultés professionnelles reliées à sa racisation en tant qu'Arabe ou Musulmane :

> C'est sûr que quand j'étais au secondaire j'ai pas eu de misère, parce que j'étais dans une école secondaire où ils sont multiculturels, pis qu'il y avait tout, arabes, haïtiens. Pis j'ai jamais senti le racisme, jamais senti ça. Juste quand je suis partie à Québec, c'est là que vraiment j'ai senti que j'étais comme, ouais je suis restée juste un an à Québec. [...] Juste dans ma classe j'étais la seule arabe, même le prof quand il lisait mon nom c'était bizarre. C'était intense. Je travaillais entre temps, puis mes collègues étaient comme : « comment ça se fait vous faites le ramadan ? ». « C'est bizarre ». « Les femmes qui mettent le voile sont soumises ». « Leurs hommes ». [...] Le seul obstacle que j'ai eu c'est que j'ai eu beaucoup de misère à m'intégrer dans l'emploi à Québec. J'avais l'impression que je n'étais jamais bienvenue. Les questions à chaque jour, ça frôlait le harcèlement. (P2)

Ce témoignage est révélateur quant aux différentes ambiances qui peuvent exister au sein du Québec, d'une région à l'autre. C'est-à-dire qu'en procédant à l'analyse, nous avons noté que la quasi-totalité des participant.e.s québécois.es ont vécu principalement, si ce n'est durant la totalité de leur vie, dans la grande région de Montréal. Dès lors, il s'agit de noter que les réponses obtenues reflètent une expérience plutôt Montréalaise. À cet égard, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle la ville de Montréal, à travers son visage très multiculturel, permet un meilleur

développement social et professionnel aux femmes d'origine maghrébine. Toutefois, cela ne reste évidemment qu'une hypothèse, puisque l'échantillon est trop petit pour qu'on puisse généraliser. Il serait intéressant de procéder, au moyen d'un échantillon plus grand, à une enquête comparative auprès de résidents d'origine maghrébine à Montréal, à Québec, et même dans d'autres régions, afin de vérifier si les premiers se sentent moins altérisés et rejetés par le groupe majoritaire que les autres.

Tel que mentionné ci-haut, nous avons constaté qu'en ce qui concerne le marché de l'emploi, l'expérience vécue est différente en fonction du genre. Hormis l'expérience négative vécue à Québec par P2, en général son expérience du marché de l'emploi ainsi que celle des autres participantes peuvent être considérées comme non problématiques. Du côté des Québécois, par contre, c'est plutôt l'inverse. Sur les trois participants, tous ont affirmé catégoriquement avoir vécu des obstacles qu'ils expliquent par la racisation dont ils sont l'objet en tant qu'Arabes ou musulmans. Cette information permet de nuancer l'hypothèse que nous formulions ci-haut au sujet de Montréal et de sa supposée tendance à permettre une meilleure intégration des personnes racisées dans le marché du travail en fonction de sa dimension multiculturelle plus évidente qu'ailleurs au Québec. Grosso modo, les Québécois d'origine maghrébine ayant répondu à nos questions ont tous soulevé divers soucis quant à l'accès au marché de l'emploi ainsi qu'à la reconnaissance dont ils font l'objet :

> Si j'ai déjà eu des obstacles, je dirais oui, mais c'était plus dans des petites boîtes, des PME j'dirais. Avec 20 employés genre, tu parles avec le vice-président, c'est lui qui te fait l'entrevue. Genre tu as l'impression que tu ne « match » juste pas le profil. J'ai alors arrêté d'envoyer des c.v. là-bas. Quand j'avais l'entrevue, au milieu de l'entrevue je savais que ça allait pas le faire, genre j'avais trois personnes en face de moi, pis ça parlait joual, directement c'était pas très professionnel, je devais me forcer à parler joual, en québécois. Même un moment donné, quand je travaillais chez Costco, à l'entrevue quand je suis arrivé, les gars première chose qu'ils me disent c'est : « tires-toi une bûche », genre assis toi, tires-toi une chaise. J'avais pas trop compris, j'ai vu ce côté très québécois, très joual, jvois pas ça souvent à Montréal. J'ai joué le jeu, j'ai parlé joual, y'avait trois entrevue et les trois c'était comme ça. À la fin j'ai eu le poste et arrivé au poste j'ai remarqué un truc qui m'a choqué. J'ai vu des Ali, des noirs, des

> latinos, pis chacun avait l'accent joual, ça me faisait rire, moi je parlais français et je me demandais est-ce que le joual est un critère de sélection ? En fin de compte j'ai eu le poste, donc t'sais des fois je le sentais, je savais jouer le jeu et ça fonctionnait. (P4)

Dans cet extrait du témoignage de P4, certains points méritent d'être commentés et analysés. À priori, le participant explique qu'il ne postule plus dans les PME dû à l'expérience négative vécue lors des entretiens qu'il a obtenus dans ce type d'entreprises. Le participant exprime avoir ressenti un sentiment de malaise lors de ces entrevues. Il explique qu'en milieu d'entretien, il sentait déjà qu'il n'obtiendrait pas le poste tant il se sentait exclu, parce qu'il n'avait pas l'accent québécois très prononcé des recruteurs. En disant ne pas souvent rencontrer des personnes parlant avec un accent aussi prononcé à Montréal, le participant laisse entendre qu'il se sentait dépaysé, que ce genre de « parlé » ne fait pas partie de son univers social. Cela l'a donc poussé à postuler dans de plus grandes entreprises où selon lui, il est plus probable de trouver une moins grande familiarité entre les individus et un plus grand spectre de profils. Toutefois, quoi qu'il ne postule plus dans les PME, il affirme quand même comprendre qu'il est contraint de jouer le jeu, c'est-à-dire, d'accentuer son accent québécois afin d'apparaître le plus conforme possible. Autrement dit, il s'agit de s'invisibiliser ou d'effacer une partie de soi-même afin d'être accepté par le groupe majoritaire. Cette forme de négation de soi vient s'ajouter aux diverses autres façons de s'invisibiliser discutées dans les témoignages qui ont précédé dans lesquels les mêmes idées de discrétion et de volonté de se fondre dans la masse ont été évoquées. P5, pour sa part, évoque la question de la non-reconnaissance et de la déqualification à l'emploi :

> [...] on se sent obligé de faire plus pour se considérer l'égal des autres, soit à cause de mon teint ou la nature de mon prénom. [...] Dans la mesure que j'ai appliqué, à diplôme égal que mes amis, j'ai envoyé presque 200 cv à l'intérieur de deux ans pour avoir même pas, avoir deux entrevues. Mais j'ai l'impression que mon prénom parfois bloque parfois à l'intérieur d'un cv parce que j'ai vraiment la même expérience que des amis, j'ai l'impression que mon prénom est répulsif. [...] j'suis pas le seul, y'a pas mal

> d'autres autour de moi comme cela. Soit on se sent obligé d'accepter quelque chose qui pour lequel on est surqualifié soit on [ne] travaille pas. Vaut mieux travailler pour quelque chose dont on est surqualifié. Le poste que je fais maintenant, un gars avec un DEC peut le faire et moi j'ai un diplôme de 2e cycle pis j'arrive à peine à m'en sortir. (P5)

Dans ce court extrait de témoignage, P5 affirme avoir eu à accepter un emploi pour lequel il est surqualifié. De plus, il affirme avoir envoyé deux cent curriculum vitae pour n'obtenir que deux entrevues au total. Cette dernière donnée explique pourquoi il se sent contraint d'accepter un emploi pour lequel il doit se déqualifier. Dans l'étude de testing menée par Paul Eid pour la CDPDJ (2012), les résultats obtenus convergent avec les dires de P5. Concrètement :

> [...] les personnes qui n'arrivent pas à décrocher un emploi à la hauteur de leurs qualifications finissent bien souvent par se résigner à accepter, après un certain temps, un travail dont le salaire, notamment, est en deçà de ce à quoi leur niveau d'instruction leur permettait d'espérer. Or, au chapitre des inégalités salariales, des clivages prononcés subsistent, à qualifications égales, entre Québécois racisés et non racisés, non seulement au sein de la population immigrante, mais également chez les enfants d'immigrants nés au Canada » (Eid, 2012, 10).

P5 affirme également ne pas sentir être reconnu à sa juste valeur en milieu professionnel, malgré un meilleur niveau d'éducation que la moyenne de ses collègues. Il explique ces contraintes par son nom ou son teint. C'est-à-dire que P5 explique ses obstacles professionnels à travers le prisme du racisme islamophobe ou anti-arabe. Le dernier participant québécois, de son côté, affirme également avoir vécu certains obstacles :

> [...] j'ai commencé l'université, à l'ETS [...] je commence une session, je cherche un stage ça marche pas, la prochaine session je cherche un stage encore ça marche pas. Encore une fois une autre session j'étais bloqué. Si t'es bloqué, t'as pas fait ton stage, t'es « out » de l'école. Et là, à la dernière session, j'ai postulé à 101 postulations mon

> gars. 101 postulations et j'ai eu une entrevue ! J'ai eu le stage « hamdoullah »[30], genre 1% - de réussite – il m'a appelé, pour moi c'était super là que je voyais toute la liste, et y'avait 20 personnes qui postulaient aux stages y'avait juste des Blancs de pris. Ils prenaient juste les blancs « bro » ! Wallah[31] ! J'ai fait une statistique sur toutes les personnes qui sont prises pour montrer ça au service d'enseignement des stages là. Pour leur dire il y'a quelque chose qui va pas ! [...] moi j'ai pris un stage qui était à l'autre bout du Canada donc j'étais pas la maison pendant quatre mois tandis qu'eux, ont trouvé des stages à Montréal. Des bons stages en plus. Moi j'ai une technique en plus, une technique c'est mieux que ceux qui viennent de sciences naturelles – dans mon domaine – et eux ont trouvé un stage facilement ! Moi je viens de techniques et j'ai pas trouvé de stage ! Il faudrait que ce soit anonyme dans les applications, comme ça on évite la discrimination. [...] Quand t'envoie le cv et ça marche pas c'est le nom. (P6)

Nous constatons que plusieurs thèmes ressortent du côté des participants québécois. L'invisibilisation, la non-reconnaissance des compétences, la déqualification et surtout, mentionné par P4 et P6, la discrimination en fonction du nom et/ou l'apparence. Ces derniers affirment avoir envoyé plus d'une centaine de curriculum vitae avant d'obtenir une entrevue (pour P4) ou un stage (pour P5). De plus, nous aimerions noter que deux participant.e.s ont affirmé avoir vécu des obstacles en fonction de leur appartenance supposée ou réelle à l'islam hors de Montréal, l'une à Québec (P2) et l'autre à Trois-Rivière (P6). À titre d'exemple, P6 dira : « Ensuite on est parti à Trois-rivières, pendant quatre, cinq ou six ans, je ne sais plus. Ça c'était la galère mon gars. J'étais le seul immigrant de l'école [...] » (P6). Il semble qu'il y ait une plus grande difficulté d'intégration à l'emploi des minorités hors de la métropole. Par ailleurs, nous sommes toutefois interpelés quant aux raisons d'un si grand écart entre l'expérience vécue par les hommes et celle vécue par les femmes. Ainsi, selon nos données, il semblerait plus

---

[30] Signifie « Dieu merci » en arabe.

[31] Signifie « Je te le jure » en arabe.

difficile pour un homme racisé en tant que musulman ou arabe de se frayer un chemin dans le marché de l'emploi que pour une femme issue du même groupe minoritaire. Ce qui semble être une tendance dans cet échantillon nous amène à nous questionner sur les raisons qui expliqueraient de telles disparités fondées sur le genre en ce qui a trait aux expériences sur le marché de l'emploi rapportées par les hommes et les femmes de notre échantillon. Nous y reviendrons dans la troisième partie de l'analyse qui consiste en une comparaison entre les contextes québécois et français.

5.1.4 Discriminations perçues[32]

En ce qui a trait aux discriminations perçues, nous avons cherché à avoir le pouls des participant.e.s. Nous nous sommes donc intéressés à l'expérience ou à la non-expérience de discriminations raciales vécues par les participant.e.s. Concrètement, nous cherchions à savoir si ces Québécois.es d'origine maghrébine considèrent l'islamophobie comme un problème sérieux, si ils.elles ont déjà été victime de discrimination en fonction de leur appartenance supposée ou réelle à l'islam et, enfin, nous voulions savoir ce qu'ils.elles considèrent, le cas échéant, comme les différentes formes que peut prendre l'islamophobie. Tout d'abord, nous avons relevé que cinq participant.e.s sur six ont affirmé que l'islamophobie est un problème sérieux ou très sérieux :

---

[32] Bien que la question de la discrimination revienne indirectement dans à peu près toutes les sous-sections à travers la question du sentiment de rejet/d'exclusion, cette section a pour but de questionner plus précisément les participant.e.s sur leur perception de la discrimination dans leur vie personnelle et sur l'importance que prend (ou pas) ce phénomène à leurs yeux dans leur société.

> [...] C'est très très sérieux. Moi ma mère a porté le voile et elle était infirmière. Elle travaillait ici à Santa Cabrini et d'ailleurs elle a quitté le pays que pour ça. La pression, le racisme qu'elle a vécu, elle a eu une dépression que pour ça. C'est pour ça, j'ai de la misère, que je dis le Québec c'est...malheureusement, ça changera pas. (P2)

> Oui, oui, je considère que c'est problématique, c'est juste que je n'ai pas l'impression qu'on le traite de la bonne façon. [...] Si on veut vraiment en parler il faut éduquer les gens. (P3)

> Ben sérieux, parce qu'on en parle, y'a du bruit autour de ça [...] il y a des évènements sérieux, des gens ont été tués. C'est de nourrir toujours ce sentiment qui est dangereux. Il y a un paquet de monde parano et pas trop intelligents qui trouvent une raison de se défouler suite à ce qu'ils ont vu aux nouvelles. (P4)

> Oui c'est sûr et certain il faut en parler mais après je considère que l'islamophobie appartient plus à des personnes pas éduquées, renfermées [...] C'est un problème d'éducation [...]. (P5)

> Ouais au Québec surtout, c'est grave parce que, le Québec à cause de son histoire de 1960, la grande noirceur ouais ils ont subi tellement de souffrances à cause de sa religion, là y'ont eu peur de toutes les religions qui existent. (P6)

Nous constatons qu'il existe quand même un certain consensus sur cette question parmi les répondant.e.s. Avec cinq participant.e.s sur six qui considèrent l'islamophobie comme un problème sérieux, nous pouvons dire qu'il y a presque unanimité à ce sujet. De plus, sur ces cinq participant.e.s, trois relèvent le « manque d'éducation » comme une variable explicative de ce type de discrimination, tandis que P6, de son côté, interprète l'islamophobie comme une conséquence du passé religieux du Québec. Sans être explicite, il semble également affirmer que les Québécois.es d'origine canadienne-française ont une interprétation universaliste du rapport au religieux. C'est-à-dire que l'expérience violente vécue par leurs aïeux au sein de l'institution catholique est considérée comme une norme universelle et référentielle lorsqu'il s'agit d'expérience religieuse. Aussi, P4 a été le seul à faire implicitement allusion à l'attentat contre la mosquée de Ste-Foy qui a fait plusieurs morts et, par conséquent, plusieurs veuves et

orphelins. Cet attentat est pour P4, l'expression la plus concrète de l'islamophobie et des conséquences qui en découlent. D'autre part, nous avons constaté un fait très intéressant auquel nous ne nous attendions aucunement : la seule participante à avoir mentionné que l'islamophobie n'est pas un problème sérieux est la seule participante qui porte le voile. Nous pensions qu'en tant que participante la plus visible de la cohorte, elle compterait parmi ceux.celles qui affirment que l'islamophobie est un problème sérieux. Or, lorsque questionnée sur cette question, elle déclara ceci :

> Non non parce que en fait non, parce que comme je vous ai dit, moi je n'ai pas vraiment été confronté à vraiment des circonstances ou j'ai dû me battre ou de me défendre quelque chose comme ça pour justement parce que je porte le voile [...] ici on est vraiment ouvert d'esprit pis il n'y a pas la notion vraiment de racisme, c'est des racistes mais des racistes cachés [...] (P1)

L'expérience de P1, en tant que femme qui affiche visiblement son appartenance à l'islam à travers son voile, s'avère positive. Cette dernière affirme ne pas avoir eu de soucis particuliers en raison de son apparence, qui démontre pourtant sans équivoque qu'elle appartient à la minorité musulmane. Elle nous explique qu'elle n'a jamais eu à se battre ou à vivre des moments difficiles en fonction de ce vêtement religieux qu'elle arbore. Toutefois, à la fin de l'entretien, elle tenait à mentionner qu'un moment lui est revenu en tête, un moment durant lequel elle fut invectivée par un homme instable à l'arrêt d'autobus. Ce dernier l'aurait interpelée au sujet de son hijab et elle dira qu'en fin de compte, c'est le seul souvenir d'évènement raciste dont elle fut victime. Avant de nous mentionner ce seul évènement raciste qu'elle vécut, elle répondit : « Non, jamais [...] » lorsque nous lui avons demandé si elle a déjà été victime d'islamophobie. Les deux autres participantes, non voilées, répondirent ne pas avoir été victimes de ce type de discrimination, sauf au travail pour P2. Cette dernière faisait évidemment référence à son bref passage à Québec, tel que nous l'avons vu plus haut :

> Peut-être parce que je n'ai pas le profil typique d'une musulmane ou d'origine ou quoi que ce soit, je passe un peu pour toutes les origines, donc je ne l'ai jamais ressenti mais j'en ai été témoin. (P3)

> Ben c'est juste dans le milieu professionnel, dans la rue non. (P2)

Dans son témoignage, P3 explique sa non-expérience de l'islamophobie par le fait qu'elle n'est pas visible en tant que musulmane. Cette explication détonne avec le témoignage de P1, qui elle affiche sa visibilité religieuse et qui, à une exception près, ne se remémore pas d'avoir vécu du racisme au cours de sa vie. Afin d'expliquer ce qui semble être une contradiction, nous pensons que l'âge et l'expérience de vie jouent une place majeur dans l'expérience de P1. Cette dernière étant la plus jeune des participante, elle n'a, par conséquent, pas complété ses études et occupe un emploi dans une boutique de cosmétique. Ces variables, selon nous, expliqueraient l'expérience sociale sans embûches majeures rencontrées par P1. Son jeune parcours serait, dans cette hypothèse, déterminant dans sa non-expérience du racisme. Autrement dit, il se pourrait qu'à la suite de l'obtention de son diplôme, son expérience à venir du marché du travail en tant que future professionnelle ou cadre lui réserve des expériences discriminatoires contre lesquelles, jusqu'à présent, elle a été préservée malgré sa visibilité religieuse. Du côté des hommes, les trois participants ont affirmé avoir été victimes de racisme anti-arabe ou islamophobe. Leurs expériences semblent varier entre du racisme « ordinaire » et systémique :

> Oui souvent. « Osti d'Arabe », « retourne dans ton pays », ces affaires-là, on a tous déjà entendus ça. (P4)

> Pas directement, ah si, une fois quand on était au travail je devais ouvrir un compte et quand la personne a entendu mon nom elle a dit « non non, je ne veux pas ouvrir un compte avec cette personne-là, donnez-moi quelqu'un de Québécois ». C'est parce que,

> je crois, qu'il a reconnu mon nom, Farid, qui est clairement arabe, la personne a préféré revenir le lendemain pour un rendez-vous avec une autre personne que de le faire avec moi. (P5)

> À part pour trouver du travail, ça c'était évident, mais quand j'étais jeune aussi [j'ai vécu du racisme] (P6)

Tandis que P4 évoque un racisme ordinaire, qu'il banalise lui-même dans son témoignage lorsqu'il affirme croire que toutes et tous les Québécois.es racisé.e.s comme arabes et/ou musulman.e.s ont déjà vécu cela, P5, quant à lui, évoque le racisme au sein de son milieu professionnel et toléré par son employeur, qui ne s'indigna pas que son employé fut l'objet de mépris de la part d'un client. Pour sa part, P6 fait allusion à la discrimination à l'emploi, dans la recherche de travail. Tel que nous l'avons vu ci-haut, ce dernier s'indignait de la difficulté rencontrée avant de finalement trouver un stage lors de son parcours universitaire. Ces témoignages, lorsque nous les prenons dans leur ensemble, indiquent que les hommes ressentent de manière plus importante la discrimination que les femmes. Aussi, ils évoquent le racisme islamophobe dans une plus grande variété de manifestations. À cet égard, un autre constat très intéressant a surgi de notre analyse. Alors que les femmes semblent moins faire l'expérience – ou du moins ressentir – des discriminations islamophobes dans leur vie de tous les jours que les hommes, quatre participant.e.s sur six ont affirmé que l'islamophobie se manifeste principalement comme une discrimination genrée, qui touche les femmes principalement. Hormis P1 qui affirme qu'il n'existe pas de problème d'islamophobie, les cinq autres participant.e.s ont donné leurs opinions sur les différentes formes que ce type de racisme peut prendre :

> [...] ma tante elle marche, ils vont lui demander pourquoi elle porte le voile. C'est des choses qu'on me raconte, que je vois. Moi on va pas m'approcher comme ça parce que je ne suis pas voilée. Mais quand on voit comment tu parles on va te poser des questions, mais je le vois les islamophobes, les situations viennent de partout, il y'a des racistes partout. Celui qui m'a choqué c'est celui qui a fait une vidéo sur les musulmans.

> L'affaire de Québec qui s'est passé à la mosquée de Ste-Foy, c'est extrêmement grave ! (P2)

> Ça peut être tout simplement un regard méprisant envers par exemple une femme qui porte le voile. Parce que j'ai déjà été témoin, moi je ne le porte pas donc je n'ai jamais ressenti ce genre de regard, donc je l'ai vu, je l'ai senti que c'était un regard méprisant. Je l'ai toujours vu à travers d'autres personnes. (P3)

> Je pense que c'est souvent des commentaires déplacés, souvent ça va toucher les femmes, elles sont plus vulnérables. Ça se manifeste par la banalisation de certains propos. Des fois t'entends des gens dire des absurdités et tout ça je pense c'est nourri par l'ignorance. (P4)

> Surtout au gouvernement premièrement, au gouvernement, quand il y'a des politiques... [...] Oui, des politiques exclusive comme le fait de retirer le voile ok, ou sinon dans les gens peu éduqués. Comme j'veux pas être méchant là, mais les entrepreneurs qui lâchent l'école pour être entrepreneurs. Ma mère elle a subi beaucoup de racisme avec eux. [...] Les idées politiques à la télévision par exemple, leurs opinions sont juste renforcées. [...] c'est surtout à cause du gouvernement, des médias les influences des autres. (P6)

Plusieurs thèmes ressortent des réponses obtenues auprès des participant.e.s. Selon ces derniers, l'ignorance et le manque d'éducation seraient les terreaux les plus fertiles pour l'expression d'idées racistes, qui elles seraient véhiculées par les médias et le gouvernement à travers des politiques islamophobes surmédiatisées. De plus comme mentionné ci-haut, la plupart des répondant.e.s s'entendent pour affirmer que les premières victimes à subir les dommages collatéraux de ces politiques sont les femmes, principalement les femmes musulmanes qui affichent une visibilité religieuse. Or, ces réponses amènent des questionnements, étant donné que les femmes interrogées, particulièrement P1 qui porte le voile, disent ne pas être particulièrement touchées par les discriminations islamophobes, du moins par comparaison avec les hommes, qui eux semblent avoir une expérience de l'islamophobie assez prononcée : accès au marché du travail limité, racisme ordinaire, indignation quant aux soucis vécus par les femmes musulmanes. Cette expérience du racisme anti-arabe ou islamophobe plus prégnante

qui est décrite par les participants explique certainement que la majorité d'entre eux – deux sur trois – croient qu'il n'est pas possible d'être considéré comme Québécois tout en gardant ses référents religieux, ce qui n'est pas le cas des femmes, qui elles, dans une même proportion – deux sur trois –, pensent qu'il est tout à fait possible d'être reconnue comme Québécoise à part entière tout en ne s'invisibilisant pas. À cet égard, les propos suivants tenus par une femme et un homme, respectivement, sont représentatifs :

> Absolument, l'un n'empêche pas l'autre. Je ne vois pas pourquoi je me sentirai moins Québécoise dû au fait que je sois musulmane. [...] (P3)

> Déjà les Québécois convertis, je ne pense même pas qu'ils sont pris comme Québécois à part entière. Perso je connais des Québécois convertis, et lorsqu'ils se sont convertis, ils se sont fait dire par leur famille « toi t'es pas un Québécois de souche ». Donc déjà eux ne sont pas considérés comme Québécois à part entière, donc imagine un Arabe qui dit « je suis Québécois » à part entière, non. (P6)

À travers ces deux extraits, nous avons une bonne idée des différentes perceptions des participant.e.s. D'un côté, les femmes, majoritairement, se montrent optimistes quant à la reconnaissance à laquelle elles considèrent avoir droit en tant que citoyenne. De l'autre côté, les hommes interrogés se montrent majoritairement pessimistes quant à la possibilité qu'on les reconnaisse comme Québécois à part entière. Parmi les participants, le seul qui a affirmé qu'il est possible d'être reconnu comme Québécois à part entière lorsqu'on est musulman, nuance toutefois cette affirmation, puisqu'il indique que, pour ce faire, il est nécessaire de se justifier constamment, ce qui rend cette reconnaissance caduque :

> Oui mais on dirait qu'il faut toujours se justifier comme quoi on est de bons gentils musulmans je n'ai pas à me justifier chaque fois, j'aime pas ça, je ne le ferais pas ! Je suis Canadien [...] (P5)

Cette nuance exprimée par P5 nous amène à comprendre qu'en réalité, ce sont trois hommes sur trois qui semblent être pessimistes quant à l'espoir d'être reconnu comme Québécois à part entière tout en gardant leurs référents religieux.

Au vu de ces données, il semble que les hommes Québécois d'origine maghrébine interrogés soient plus portés que les femmes à se considérer exclus de l'espace national Québécois. Nous y reviendrons dans la troisième partie de cette analyse.

5.2 Le cas de la France

Afin d'atteindre notre objectif, c'est-à-dire procéder à une comparaison des réponses obtenues de part et d'autre, il était essentiel que les grilles d'entretiens pour chaque groupe (Québécois.es et Français.es) comportent les mêmes questions ou, du moins, des questions similaires adaptées selon les contextes particuliers. Or, en ce qui concerne les questions du volet identité, ainsi que les autres thèmes qui suivront, elles varient dans de rares cas, comme nous le verrons ci-après.

5.2.1 Sentiment d'appartenance, autodéfinition identitaire des participant.e.s

Les Français.es interrogé.e.s ont répondu à hauteur de 83% (5/6) se sentir pleinement Français.es. Chez les femmes, la totalité des répondantes (3/3) ont ainsi affirmé leur

sentiment d'appartenance à la République. Ces dernières ont affirmé leur attachement à la France de maintes manières. Cet attachement s'exprime dans leurs dires à travers leur expérience exclusivement ou quasi exclusivement française, c'est-à-dire que c'est le pays qui les a vu naître, où elles ont grandies et où elles ont été socialisées. Toutefois, dans l'entièreté des témoignages, les femmes soulignent que, lorsqu'il s'agit du regard de l'autre, elles sentent un mépris et une non-reconnaissance de leur concitoyen.ne.s en tant « qu'enfants de la République » :

> Moi personnellement je me sens Française. Je ne peux pas dire que je ne me sens pas Française. Après j'ai conscience que les autres entre guillemets ne me voient pas comme une Française à 100% de souche. On a conscience qu'il y a une différence entre eux et nous, mais moi, personnellement, j'essaie de ne pas la voir. (P7)

> [...] la France c'est un pays où j'ai grandi, c'est là-bas où j'ai fait mes études, où je suis né donc d'un côté je suis attaché à la France. [...] C'est compliqué, après j'affirme mon appartenance à l'Algérie et à la France. C'est plus par rapport aux gens que c'est plus difficile, qu'ils nous disent voilà, comme j'disais t'es immigrée de tel côte et de tel côté donc on sait pas vraiment comment se placer, mais ça n'enlève en rien le fait que, voilà, on est les deux. (P8)

> Alors déjà moi je suis né en France de parents algériens et j'ai grandi en France. J'ai fait toute ma vie en France, donc mon rapport à la nation française c'est que je suis né sur le sol, donc automatiquement j'ai la nationalité française, mais ma famille, ma culture, mes valeurs elles ne viennent pas de France, ça vient d'Algérie. J'ai donc mon rapport à la France c'est un rapport ben c'est le pays que je connais le mieux je dirais puisque c'est celui dans lequel j'ai grandi, dans lequel j'ai fait toutes mes premières expériences, que ce soit au niveau scolaire ou professionnel, donc dans d'autres sphères de ma vie d'ailleurs donc c'est la France que je connais le mieux je dirais donc le contexte français. [...] Je dirais que ce qui est le plus compliqué, c'est pas ce que moi je ressens, c'est ce que les autres me renvoient. En tout cas moi c'est ce qui a été le plus compliqué pour moi. (P9)

En ce qui concerne le rapport qu'elles entretiennent avec leur pays d'origine, en l'occurrence l'Algérie, dans les trois cas, les participantes soulèvent l'importance de leurs « racines » maghrébines sans pour autant en faire leur identité primaire. Tel que

mentionné par P8 ci-haut, elle revendique une double appartenance tout à fait naturellement, sans que cela ne soit conflictuel. Pour sa part, P9 explique clairement avoir été formée, socialisée, éduquée par la France, pays auquel elle semble associer, sans le dire explicitement, son appartenance primaire, à travers ses expériences. Grosso modo, on peut dire qu'elle se revendique comme le produit d'une expérience française avant tout, bien qu'elle précise que sa culture et ses valeurs sont algériennes. Également, P7 affirme sans ambigüité se sentir Algérienne tout en se sentant Française avant tout :

> Ben, moi l'Algérie j'y vais tous les étés, j'ai de la famille là-bas, après je me sens d'origine algérienne, mais hmm, j'arriverais pas à dire que l'Algérie c'est mon pays à proprement dit puisque j'ai jamais vécu là-bas, et si demain je devrais choisir entre vivre en France ou en Algérie, j'irai en France mais je me sens quand même Algérienne en partie, j'ai la double nationalité, donc je dirais plus Française qu'Algérienne, mais Algérienne. (P7)

On constate à travers ce dernier témoignage que, bien qu'elle affirme clairement se sentir plus Française, la participante – à l'instar des deux autres également – ne voit aucune contradiction entre son appartenance à la France et son appartenance à l'Algérie, bien que cette dernière s'avère secondaire. C'est-à-dire qu'en se considérant Française avant tout, la participante ne se sent pas contrainte de faire un choix. Il est nécessaire de préciser que, malgré cela, elle ne se sent pas reconnue totalement en tant que Française authentique, tel que vu précédemment. De manière générale, chez les trois participantes, il semble que l'appartenance simultanée aux groupes « Français.es » et « Algérien.ne.s » ne constitue pas un élément conflictuel dans leurs constructions identitaires respectives. Elles semblent, dans les trois cas, vivre sainement cette identité aux multiples dimensions.

En ce qui concerne les hommes, les réponses sont un brin différent de celles des participantes. Tout d'abord, sur les trois Français interrogés, deux ont affirmé se sentir

Français, bien qu'ils considèrent que le rapport qui les lie à leurs pays d'origine est plus fort que le rapport les liant à la France. Lorsqu'interrogés sur le rapport qu'ils entretiennent avec la France, ils répondirent :

> [...] franchement j'ai un rapport, j'aurai du mal à répondre, ni un rapport éloigné ni rapproché [...] disons c'est la culture qui me donne ce rapport plus fort à mon pays d'origine, aussi le fait d'y aller si souvent, j'ai la chance d'y aller tous les ans, ça m'a toujours donné un rapport proche. Bah moi j'hésite pas à dire quand on me demande d'où je viens, je dis je suis Français d'origine marocaine. (P10)

> [...] je suis Français, et je n'ai pas eu des soucis particuliers franchement. C'est toujours un avantage d'avoir comme ça, une double nationalité qui nous permet de... on a plus d'amour, comme pour les citoyens marocains comme pour les citoyens français [...]. (P11)

Lorsqu'il s'agit de décrire son rapport à son pays d'origine, P11 dira, comme P10, que le rapport est très fort :

> C'est un rapport très fort donc j'y vais souvent j'ai toute ma famille là-bas et voilà c'est une liaison qui est très forte. (P11)

Pour les deux participants précités, il semble que la double appartenance ne constitue pas une donnée conflictuelle dans leur processus d'agencement identitaire. Bien que ces derniers disent avoir un rapport plus fort avec leur pays d'origine, chose qui les distingue de leurs concitoyennes interrogées, ils ne semblent pas nier leur appartenance à la France pour autant. L'un des participants, P12, a quant à lui affirmé ne pas pouvoir se sentir pleinement Français. Il explique cela par ce qu'il a appelé la « jalousie » de la France. C'est-à-dire qu'il affirme qu'en France, il n'est pas possible d'exprimer sainement ou de vivre sainement sa « francité » si l'on possède, et surtout si l'on

revendique, une autre appartenance. Son rapport à la France semble très ambigu et il le reconnaît lui-même; il dira que c'est une relation de « je t'aime moi non plus » :

> C'est du coup, tu comprends l'expression je t'aime moi non plus ? Bah c'est ça en fait, c'est je t'aime moi non plus c'est plein d'aspects de la France que j'adore, que j'apprécie beaucoup [...] en même temps elle a tellement, en même temps par rapport à ma personne, par rapport à mon identité, elle a tellement de côtés négatifs que du coup c'est une relation je t'aime moi non plus. Il va y avoir des jours je vais me réveiller je vais me dire, enfin quand j'étais en France, je vais me dire je suis content d'être ici j'ai de la chance etc. J'aurais pu naître partout ailleurs dans le monde mais c'est en France que je suis né et j'ai été reconnaissant mais il va y avoir des jours où je vais me coucher je vais me dire mais c'est quoi ce pays ? Qu'est-ce que je fais encore ici ? Pourquoi je [ne] suis pas bien parti ? Pourquoi on me traite comme ça ? Pourquoi ? Pourquoi est-ce qu'on me fait comprendre que je suis différent des autres ? [...] Du coup mon rapport à la nation française c'est un rapport d'avoir un jour où je vais l'aimer et il va y avoir un jour où je vais la haïr du plus profond de mon être. (P12)

Nous comprenons dans ses dires que P12 entretient une rancune, une douleur à l'égard de la France. Les termes qu'il utilise pour qualifier ce rapport ambigu sont « aimer » et « haïr », deux termes qui évoquent une opposition parfaite et qui varient en fonction des différentes expériences qu'il a vécues en tant que Français. Toutefois, lorsque nous l'interrogeâmes sur son rapport avec son pays d'origine, les termes employés furent dans leur entièreté des termes positifs. Il semble que le rapport le liant au Maroc est un rapport plus romantisé :

> Mon rapport aux pays d'origine c'est, c'est particulier, tu vois, c'est le Maroc, le Maroc, j'allais jusqu'à l'âge de 19 ans 20 ans j'y allais tous les étés, tous les étés un mois un mois et demi, maximum deux mois, mais au minimum un mois. J'allais tous les étés c'était comme, c'était l'étape importante de l'année tu vois [...] du coup mon rapport à ma nation d'origine c'est, c'est, (hésitations, il réfléchit) franchement, c'est, c'est, je lui donne mon cœur en fait, je donne mon cœur. Jamais j'oublierais d'où je viens, enfin moi je viens pas vraiment de là, moi je suis né en France, mais mes parents c'est de là d'où ils viennent [...]. (P12)

À ce moment de l'entretien, P12 était plus souriant; parler du Maroc et de ses souvenirs de vacances l'a tout de suite fait transiter dans un état de joie assez particulier. Lorsqu'il évoque ses souvenirs, il mentionne clairement que ce fut l'étape importante de chaque année. Il semble que ces voyages ont toujours constitué pour ce dernier un genre d'échappatoire à la réalité. En affirmant qu'il donne son cœur à son pays d'origine, ce dernier nous laisse comprendre que son rapport à son pays d'origine est extrêmement fort. Selon lui, cet amour qu'il a pour son pays d'origine est causé par ce qu'il appelle la « jalousie culturelle » de la France. Cette jalousie française écarterait les Français issus de l'immigration de la République. Il explique cela, par analogie, à travers l'exemple de la Chine qui ne reconnaît pas la double citoyenneté. En somme, il dit que la France elle, ne reconnaît pas la double culture de ses citoyens. Cette non-reconnaissance de la double appartenance de certains français serait nocive et ne permettrait pas aux titulaires d'une double identité culturelle de vivre ce double rapport culturel sainement en tant que Français.es :

> Et ben en fait la France, c'est la même chose avec sa culture. Genre, quand tu as la culture française, tu peux avoir que la culture française. En fait, tes autres cultures, tes autres appartenances culturelles ou religieuses, parce que culture et religion parfois, certes c'est différent mais elles sont liées, eh bien la France, avec le culturel, elle est très jalouse, elle est très jalouse. En fait elle exclut non, ce n'est pas qu'elle exclut, c'est qu'elle renie. C'est encore plus fort que d'exclure, elle renie le multiculturalisme, et n'accepte de toi que ton côté français en fait. À partir du moment où tu vas mettre en avant, genre « je parle une autre langue », « des fois quand je rentre chez moi je mange pas du bœuf bourguignon », « je mange de la loubia, l'aadess[33] », bah tu vois j'aime manger autre chose. « Je crois, je crois que je crois en Dieu mais j'y crois d'une façon différente » et ben ça, la France ne l'accepte pas. Elle est très jalouse de ta culture en fait. Elle n'accepte pas que tu aies une autre culture et du coup quand moi je le vis, la question plus tôt pour moi c'est comment je vis mon multiculturalisme dans un pays jaloux culturellement ? Ben, c'est très difficile de trouver sa place en tant que personne qui a plusieurs identités. J'ai pas plusieurs identités mais une identité, une identité pardon, à travers plusieurs cultures tu vois c'est quelque chose qui paraît

[33] Loubia et Aadess sont en langue arabe respectivement haricots et lentilles. Ici, le participant fait référence à des plats typiquement maghrébins qui portent ces noms.

> invraisemblable pour certaines personnes, mais je suis la preuve vivante que ça existe. (P12)

Ce participant est particulièrement intéressant, dans la mesure où il met en avant la question de la reconnaissance d'une double appartenance culturelle lorsqu'on est Français.e. Aussi, dans son témoignage il évoque une donnée importante, soit l'effacement de soi. Le récit de son expérience exprimé ci-haut évoque un sentiment de rejet vécu. De plus, chose intéressante, il réfute la prémisse des identités multiples. Il affirme plutôt avoir une seule identité, mais modelée à travers deux cultures. Par conséquent, il revendique clairement une hybridité culturelle, de par ses origines et de par son appartenance à la France. Ce faisant, il ne nie aucunement son appartenance à la France. Au contraire, il revendique cette appartenance, au même titre qu'il revendique son appartenance à un autre ensemble culturel. En affirmant qu'il est la preuve vivante qu'il est possible d'être nourri par deux cultures, ce qu'il fait, en réalité, est une requête de reconnaissance à part entière, non pas de ses identités multiples, mais de son identité plurielle. Il s'agit ici d'une demande de reconnaissance, d'approbation et de valorisation de sa « francité » dans la biculturalité. Cette revendication s'est faite plus explicitement à un moment particulier de son témoignage, durant lequel il affirme que, bien qu'il puisse donner les gages d'une culture française parfaitement maîtrisée, ce sont les dimensions maghrébine et musulmane de son identité qui posent selon lui problème en France :

> [...] même si je suis né en France, même si j'ai grandi en France, même si je connais très bien l'histoire de France, même si je parle très bien la langue française, je maîtrise très bien la langue française et je comprends toutes ses subtilités, et ben au final, non. Ça me fait penser au fait que je pourrais aller devant le palais de l'Élysée, le palais l'Élysée, c'est là où le président français vit. Je pourrais aller devant le palais de l'Élysée

> avec un, avec une arbaya[34] bleu blanc rouge et chanter la Marseillaise. Quand même, ils ne seraient pas contents. (P12)

Cet exemple est assez évocateur. Ici, P12 fait mention d'un vêtement traditionnel maghrébin aux couleurs du drapeau français en s'imaginant le porter et chanter la marseillaise devant l'Élysée, sans pour autant être reconnu comme Français. S'il illustre très bien le problème de non-reconnaissance de sa double appartenance culturelle, il semble vouloir également exprimer qu'il est bel et bien Français, puisqu'il est né dans ce pays, a reçu son éducation dans ce pays, y a été socialisé, en maîtrise parfaitement la langue et les codes, etc. Or, cette colère qui semble habiter P12 semble être causée par cette demande continuelle de reconnaissance jamais aboutie.

Nous avons également questionné les participant.e.s au sujet du concept de nation. Nous voulions savoir ce qu'ils pensent de ce concept. Alors que la moitié des Français.es (P8 – P10 – P11) ont sensiblement répondu la même chose, à savoir que la nation réfère à un ensemble populaire, une communauté, un partage de valeurs, l'une des participantes, a abondé dans le même sens que P12, lorsque celui-ci affirmait que la France est « culturellement jalouse ». Grosso modo, P7 fait état d'un « modèle » français à respecter, une norme du/de la Français.e type. Cette norme serait en quelque sorte, pour cette participante, une norme ethnocentriste qui, parce qu'elle exclue les pratiques culturelles étrangères, évincerait les Français.es aux origines maghrébines ou non-blanches de l'espace national :

> [...] c'est cela qui pose problème en France. C'est parce qu'on est beaucoup dans une, en fait on établit un certain modèle du « Français » entre guillemets qui ne correspond

---

[34] Arbaya est un vêtement traditionnel nord-africain.

> pas à ceux, comme nous, qui ont des origines. Et du coup, c'est ce qui fait que des fois il y a un décalage entre eux et les personnes d'origine maghrébine. (P7)

Quant à lui, P12 met en avant une définition de la nation en tant qu'ensemble hétérogène d'individus dont le fondement serait la solidarité avant tout :

> [...] dès que tu as dit le mot nation, moi la première chose que ça m'a évoqué, c'est le mot solidarité genre, une nation mais bah, c'est avant tout la solidarité d'un peuple, tu vois. Tous ensemble dans la même société et chacun a des fonctions différentes qui font que la société fonctionne [...] Pour moi, c'est la notion de solidarité, le mot nation, c'est avant tout la solidarité d'un peuple. Ensuite dans la solidarité, comment le dire, en fait là, une nation, c'est pas un copié collé [...] Au final Hitler, c'est ce qu'il a voulu faire dans les années 30 [...] en Europe, avec la nation aryenne, mais ça n'a jamais fonctionné parce que déjà, d'une part, c'est un tyran. Mais aussi est-ce que même s'il aurait pu, s'il avait pu atteindre son but, est ce que on aurait pu dire que ça, ça aurait était une vraie nation ? [...] La nation, ce qu'elle est, devrait être, [...] c'est un ensemble d'individus à expériences et culture plus ou moins différentes, unis sous un même drapeau, sous une même personne en l'occurrence le président, sous un même gouvernement etc. (P12)

Dans son témoignage, P12 parle principalement de solidarité, laquelle il associe au concept de nation. Il oppose implicitement cette solidarité à une volonté d'homogénéisation des individus qui composent l'ensemble national (« une nation, c'est pas un copié-collé »). Ce participant va même jusqu'à comparer cette volonté d'homogénéiser les citoyens à l'idéologie nazie. Selon lui, cette injonction implicite de conformité va à l'encontre de la nation « solidaire », dans la mesure où il conçoit l'espace national comme une communauté aux multiples visages et expériences, fédérées sous un même drapeau. Dans sa conception de la nation, la solidarité peut s'affirmer entre les sujets nationaux, peu importe ce qui les distingue. Un tel discours recoupe le témoignage de P7, citée précédemment, qui remettait en question le modèle du/de la Français.e stéréotypé, perçu comme engendrant un sentiment d'exclusion chez

les Français.es d'origine maghrébine. On pourrait en déduire que cette conception du citoyen formaté qu'elle et P12 dénoncent aurait pour conséquence une moins forte propension à se considérer Français.e chez les citoyens aux origines maghrébine. Or il semble que, malgré l'existence perçue d'un tel modèle qui agirait à titre de norme, la majorité des participant.e.s (5 sur 6), tel que vu ci-haut, disent se considérer pleinement Français.es. Plus précisément, malgré le fait qu'il existerait, selon eux et elles, une violence symbolique dans l'injonction implicite à la conformité, cela n'empêche aucunement les individus concernés de vivre et revendiquer leur francité. Une seule participante (P9) se démarque du lot en affirmant qu'elle revendique un sentiment d'appartenance nationale non pas en tant que Française, mais en tant qu'Algérienne. Bien que P9 affirme se sentir Française dans son témoignage que nous verrons dans la section sur le rapport à l'ensemble citoyen, elle affirme que c'est de l'Algérie qu'elle a hérité du sentiment d'appartenance nationale :

> La nation alors, ouais ça tu vois c'est très... Ok bah c'est comme une espèce d'unité là. Le partage d'une histoire et d'une mémoire commune, et ça je suis très heureuse de l'avoir par mon côté Algérien. C'est quelque chose que j'ai pas de mon côté Français. Là, de mon point de vue personnel je pense que la France a manqué dans l'éducation de sa jeunesse, d'où qu'elle vienne, à les rassembler autour d'un drapeau commun. Je pense que ça, ils ont échoué là-dessus, au travers des dernières politiques et des dernières, enfin de tout ce qui a été fait au niveau social, il y'a comme une division en fait dans la jeunesse en France que je ne retrouve pas en Algérie. (P9)

Alors que P12 et P7, chacun à leur manière, considèrent que le modèle national français a échoué à produire de l'unité dans la diversité, le témoignage de P9 évoque un échec à rassembler les nouvelles générations à travers l'éducation. Elle fait référence à une histoire, une mémoire commune, qu'elle considère comme vecteurs de sentiment national. Cette mémoire nationale, elle ne la partage qu'avec les Algérien.ne.s et non avec les Français.es, et elle déplore l'absence d'une telle mémoire rassembleuse au sein de la France.

5.2.2 Rapport à l'ensemble citoyen

Alors que, dans la section qui précède, nous avons exploré le rapport aux identités et les modalités d'expression du sentiment d'appartenance nationale, analyser le rapport de nos participant.e.s à l'ensemble citoyen nous semblait également primordial dans le cadre de notre recherche. Tel que vu dans le cadre théorique, l'octroi de la citoyenneté, comprise dans sa dimension formelle et juridique, est l'apanage de l'institution étatique. En revanche, si l'on suit Bauder (2008), la citoyenneté, dans sa dimension informelle, suppose une acceptation des minorités à l'intérieur d'une communauté qui, officiellement, se veut politique, mais dont les frontières symboliques (la démarcation Nous/Eux) tendent à épouser, informellement, celles de la communauté nationale imaginée, voire fantasmée, par le groupe dominant (Hage, 2000). Étant donné l'importance que revêt, symboliquement, la figure du « citoyen » dans l'histoire et le récit national français, il sera intéressant de voir, ci-après, si les participant.e.s renvoient davantage, dans leurs réponses, à la citoyenneté dans sa dimension formelle (politique) ou informelle (culturelle et identitaire). Tout d'abord, notons que la majorité des participant.e.s (5/6) ont affirmé leur appartenance citoyenne à la France. Il semblerait toutefois que les femmes vivent un rapport plus fort à la citoyenneté que les hommes, alors que 100% d'entre elles se sont dites citoyennes françaises, contre 66.6% des hommes (2/3). Cela dit, les participantes ont toutes répondues différemment l'une de l'autre, évoquant dans leurs réponses diverses dimensions du rapport à la citoyenneté. L'une des participantes définit ainsi ce qu'elle entend par l'adhésion à un ensemble citoyen :

> [...] je suis citoyenne, pour moi c'est appartenir à un pays, parler la langue, avoir grandi avec cette citoyenneté-là. J'ai un rapport à la citoyenneté tout à fait sain, j'ai

> aucun problème avec ça, oui j'suis Française, j'en suis fière, notamment le fait de venir à l'étranger, c'est bizarre mais on se sent plus Français à l'étranger qu'en France. C'est dur à concevoir mais c'est ça, je me sens citoyenne française à part entière. (P7)

Ce témoignage laisse apparaître l'attachement qu'a P7 à sa citoyenneté française. Elle se dit fière de faire partie de cette communauté et affirme se sentir encore plus française depuis qu'elle est installée à Montréal. Qui plus est, plus loin dans l'entretien, elle mentionnera qu'ici au Québec, elle se sent encore plus reconnue comme Française, alors que, tel qu'évoqué dans la section précédente, cette même participante déplore le manque de reconnaissance de sa francité de la part de ses compatriotes en France. Pour sa part, une autre participante, lorsque questionnée à ce sujet, évoque uniquement l'aspect pratique, participatif, de la citoyenneté :

> Pour moi, c'est respecter les lois qui sont dans le pays dans lequel on vit, que ce soit en France, en Algérie, au Canada. Participer, justement à cette citoyenneté que ce soit par des choses comme payer les impôts, des choses comme ça, voter aussi [...] (P8)

P9, quant à elle, évoque la dimension culturelle de son rapport à la France, mais a un très faible sentiment d'appartenance citoyenne, car elle sent que l'État ne représente pas, et ne représentera jamais, ses intérêts :

> Je me sens Française, mais pas patriote française. [...] C'est un rapport culturel, je me sens culturellement française parce que j'aime l'histoire de la France j'aime les écrivains Français j'aime les poètes en France, je, j'ai lu et je lis encore, la musique, même les endroits en France, toutes les régions françaises sont belles et de très beaux endroits, des endroits qui sont chargés d'histoire. Tout ça c'est quelque chose que j'aime beaucoup de la France, je suis fière d'avoir grandi avec ça. Et puis d'avoir pu connaître tout ça. Mais après, mon rapport en tant que citoyenne, bah j'ai été beaucoup déçue parce que là, du coup quand on parle de citoyenneté, on parle aussi de politique; finalement les deux sont indissociables. Je, moi [...] je ne me sens pas concernée enfin, je me sentais concernée par la politique française jusqu'à ce que je comprenne que, quoi qu'il arrive, il y aura jamais personne à la tête de ce pays, ou en tout cas pas jusqu'à

> ce jour, qui pourrait me représenter ou représenter mes intérêts. [...] Mais citoyenne française, oui j'ai la carte j'ai la carte d'électeur, j'ai voté la dernière fois que j'avais testé y'a longtemps, et puis maintenant je ne vote plus parce que je ne mets plus d'espoir là-dedans. (P9)

Dans cet extrait d'entretien, on note que P9 affirme que, bien qu'elle se sente Française, elle ne se sent pas patriote. Elle évoque un rapport à la francité strictement culturel et affirme sa fierté associée à cette expérience. Toutefois, pour elle, la citoyenneté n'a que des conséquences purement juridiques et pragmatiques (carte d'électeur, passeport). Mais sa déception est telle face à l'État et à ses politiques (qui, dit-elle, ne la représentent pas) qu'elle ne peut s'identifier à la communauté citoyenne. Déplore-t-elle, par ce commentaire, le manque de considération des acteurs de la sphère politique pour les Français.es d'origine maghrébine, dans un contexte marqué par les nombreuses controverses associées aux citoyen.ne.s d'origine maghrébine ? Il s'agit d'une hypothèse plausible. Une chose est certaine : P9 n'a plus aucune confiance en la politique et en l'État français. Ce désintérêt pour la politique et la participation citoyenne l'amène même à ne pas faire usage de son droit de vote. Autrement dit, ce désintérêt l'amènerait à s'auto-exclure de l'exercice électoral, donc à invisibiliser sa voix et, par conséquent, à renoncer à l'une des dimensions les plus concrètes de l'exercice de la citoyenneté dans les démocraties modernes.

Quant aux participants, dans 2 cas sur 3, ils ont affirmé avoir un rapport neutre à la citoyenneté, sans plus. Suite à l'analyse de leurs propos, il apparaît que le rapport à l'ensemble citoyen est plus ambigu chez les hommes que chez les femmes. Lorsque questionné à ce sujet, P10 dira simplement que le rapport qu'il entretient avec la citoyenneté est : « Tout à fait normal ». (P10), tandis que P11 dira :

> Comme j'ai dit, je suis fier d'être Français, avec tous les avantages, si on peut dire que ça octroie et les obligations en fait envers ce pays donc. (P11)

Étant donné l'ambigüité de sa réponse, nous avons cherché à en savoir plus. À la question « vous sentez-vous pleinement citoyen ? », il répondit de la sorte :

> Je ne dirai pas pleinement, voilà. [...] c'est plus, voilà, les valeurs, que l'appartenance. L'appartenance c'est un peu plus compliqué. (P11)

Les témoignages de P10 et P11 démontrent une expérience de la citoyenneté neutre, c'est-à-dire ni positive ni négative. Bien qu'il mentionne ressentir un sentiment de fierté d'être Français, P11 nuance lorsque j'ai soulevé la question de l'appartenance citoyenne, qui serait plus compliquée pour lui. C'est-à-dire qu'il dit partager les valeurs associées à la communauté citoyenne, sans pour autant se sentir appartenir totalement à cet ensemble. L'autre participant, P12, est quant à lui plus mitigé dans son témoignage. Selon ses dires, il ne se sent aucunement lié à l'ensemble citoyen. Grosso modo, il affirme que la France rejette et pousse à la fuite une frange de ses citoyens :

> C'est un papier il ne représente rien, c'est littéralement un morceau de papier, il ne représente rien. Par contre grâce à ma citoyenneté française j'ai pu avoir des facilités pour venir ici. Oui, par contre ça, c'est super sympa. C'est peut être, franchement ça va paraître contradictoire ce que je vais te dire, mais ma nationalité française m'a juste permis de fuir le pays. Que ce soit pour aller travailler à Londres. Parce que du coup vu que c'est l'Europe et que t'as aucune démarche à faire pour le visa. T'as juste à prendre ton numéro de NAS comme on dit ici. Ça m'a permis d'aller, de fuir la France pour aller à Londres, ça m'a permis d'aller à Prague et maintenant ça me permet d'être ici à Montréal, tu vois, et c'est regrettable. Est-ce que c'est ça, c'est censé être ça un citoyen français ? Une personne qui utilise sa citoyenneté pour s'en aller ? (P12)

Les propos de P12 peuvent être analysés sous plusieurs angles. En premier lieu, on comprend que ce participant n'accorde aucune valeur symbolique à la citoyenneté. Il

associe plutôt sa citoyenneté à un outil qui lui a permis de s'extraire de l'espace national français ou, selon ses propres termes, de le fuir. D'ailleurs, il déplore sérieusement le fait qu'il ne trouve aucune autre fonction à sa citoyenneté française que de lui permettre de fuir la France. Cette conception très restreinte qu'a P12 de la citoyenneté laisse penser qu'il ne se sent pas reconnu comme citoyen, ce qui expliquerait qu'il utilise le terme « fuir ». Nous interrogeâmes les participant.e.s à ce sujet, c'est-à-dire que nous voulions savoir – tel que nous l'avons fait préalablement avec les participant.e.s Québécois.es – si ils ou elles ont déjà ressenti que leur compétence citoyenne leur était niée à un moment ou un autre de leurs vies. Alors que toutes les femmes interrogées ont répondu oui, chez les hommes, uniquement P12 a répondu par l'affirmative à cette question. Ceci n'est pas étonnant étant donné son témoignage discuté précédemment. Ce dernier a mentionné qu'il concevait que sa compétence citoyenne lui était niée régulièrement :

> Bien sûr, tout ça, ça m'arrive, ça [...] c'est dans ma vie quotidienne. Peut-être pas quotidien, mais ça arrive régulièrement. Tu vois en tout cas moi à Paris, les gens ils se mélangent, ils ont plus l'habitude de « l'autre ». Tu vois ce que je veux dire, mais quand je rentre chez mes parents le week-end, je le sens tout le temps. Je suis contrôlé, pourquoi je suis autant contrôlé ? Au moins deux fois par mois. [...] Bah j'ai des amis Français, enfin, d'origine française, blancs tu vois et ils n'ont jamais été contrôlés de leur vie et pourtant ils ont 28 ans, 29 ans. Moi j'ai été contrôlé je sais pas combien, je les compte pas. Des fois on va dire que c'était plus agréable que d'autres, mais pourquoi j'ai été autant contrôlé ? Pourquoi Jérôme il n'a jamais été contrôlé de sa vie ? Je me souviens une fois j'étais sorti et j'avais croisé un pote à moi qui était avec un pote à lui, et j'étais à Paris à ce moment-là, et euh, en fait mon pote dit à son pote (en parlant de moi) : « il vient d'Orléans ». Et son pote me regarde et me dit : « non, non il est pas d'Orléans lui ». Moi je ne comprenais pas ce qu'il disait au départ, et je lui dis : « Si, si, je suis bien d'Orléans ». Je suis là et je lui dis « oui je suis Orléanais ». Et sur le coup j'ai pas calculé. C'est bien après être arrivé chez moi que j'ai compris. En fait il sous-entendait que je [ne] suis pas d'Orléans, dans le sens que je [ne] suis pas Français. (P12)

Si on prête attention à ce que P12 affirme, on comprend qu'il dit vivre une négation de sa compétence citoyenne de maintes manières. Il est important de soulever un élément

qui pourrait passer inaperçu. Il s'agit de la géographie. Selon ses dires, l'expérience sociale en tant que minorité semble être plus agréable dans la capitale, à Paris. Il dénonce les contrôles aux faciès dont il dit faire l'objet et il prend le soin de préciser que ces contrôles se déroulent principalement en région, lorsqu'il retournait à Orléans, sa ville natale. Il ne doute aucunement des motivations racistes des policiers qui le contrôlent. Lorsqu'il se compare à ses concitoyens non racisés, il affirme que, parmi ceux qu'il connaît, aucun n'a eu affaire à un contrôle policier dans sa vie. De plus, il révèle une anecdote dans laquelle il fut victime d'une négation de son appartenance à la France par un ami d'un ami. En somme, les exemples de négation citoyenne qu'il donne se manifestent dans deux espaces distincts : d'une part, dans ses rapports avec l'institution étatique, (lorsqu'il réfère aux contrôles au faciès) et, d'autre part, dans ses rapports sociaux informels quotidiens (lorsqu'il réfère à cet épisode de racisme « ordinaire » qu'il a vécu). Concrètement, il conçoit cette non-reconnaissance venant du haut et du bas, de l'institution ainsi que de ses concitoyens. Cette violence symbolique qu'il affirme subir, en tant que personne racisée et étiquetée comme arabe/musulmane, explique selon nous qu'il emploie un terme aussi fort que « fuir », lorsqu'il fait référence à ses différents exils hors de la France. En ce qui concerne les autres participants, ils n'ont pas le souvenir d'avoir vécu quelque chose de similaire : « Euh, non. Moi perso je ne l'ai pas senti » (P10) et « Non, pas du tout » (P11). A contrario, les participantes ont, quant à elles, toutes affirmé avoir vécu au moins une fois un évènement durant lequel elles ont perçu que leur appartenance citoyenne à la France leur a été niée. Une des participantes affirme avoir vécu ce type de non-reconnaissance depuis sa tendre enfance :

> Oui bien sûr, bien sûr, euh, moi plusieurs fois on m'a fait des remarques ; « Mademoiselle vous parlez français ? » Parce qu'en fait, j'étais voilée longtemps en France, et du coup t'sais des fois dans le métro, etc, dans le tramway, « vous parlez français ? Vous êtes Française ? » Toute notre vie, dans la scolarité, en classe, on nous demandait nos origines, « en fait Célia, c'est quelle origine? » etc. Quand j'étais plus jeune, je répondais, ça me gênait pas plus que ça, pis en grandissant je me suis rendu compte qu'en fait, cette question, ils ne la posaient pas aux personnes d'origine

> italienne, etc. Ils la posaient uniquement aux personnes d'origine maghrébine. [...] Alors là j'ai compris qu'ils faisaient une différence entre les citoyens d'origine maghrébine et les citoyens « vraiment » français. (P7)

Dans cet extrait, la participante évoque, un regard qui renvoie aux origines. Tout comme P12, elle affirme que cette non-reconnaissance peut venir du haut, à l'école dans son cas, ainsi que par le bas, dans la vie de tous les jours. Elle prend soin de préciser qu'elle a longtemps porté le voile. Cette référence au voile laisse entendre qu'elle perçoit que le port du voile engendre une différence de traitement et a des conséquences sur le regard que l'Autre porte sur elle. De plus, elle souligne implicitement la manière dont l'institution scolaire a tendance à contribuer à la racisation des individus dès leur jeune âge. Sans donner d'exemple concret, P8 abonde dans le même sens :

> Ah oui, ça oui, on la reconnaît par mon nom de famille, déjà. Ça c'est quand tu as un nom de famille qui est un peu différent, qui a consonance, connotation, différent et Maghrébin. (P8)

Pour sa part, une autre participante affirme avoir essuyé un refus de renouvellement de passeport alors qu'elle préparait un voyage au Guatemala. À ce moment de l'entretien, lorsque P9 nous racontait cette histoire assez rocambolesque, nous avions de la difficulté à croire une telle chose possible;

> Oui, oui, très concrètement, il y a quelques années, c'était en 2009, je n'avais plus de passeport français je sais plus pour quelle raison, j'en avais un mais il était périmé depuis longtemps et puis pour voyager c'était une époque où je voyageais beaucoup et qu'est ce qui s'est passé il s'est passé que je voulais partir en Amérique centrale. Je voulais aller au Guatemala avec des amis et donc il a fallu que je fasse mon passeport à cette époque-là c'était Nicolas Sarkozy qui était au pouvoir et on a on a refusé de me renouveler mon passeport Français. [...] c'est vraiment un vrai jeu un vrai un vrai refus

> de citoyenneté parce que j'ai présenté mon passeport périmé Français et on m'a dit ; « ah oui mais si vous voulez qu'on vous fasse un nouveau passeport il va falloir me prouver que vous êtes Française. » [...] ils n'ont pas voulu parce que à ce moment-là, à un moment donné je crois, il y avait tout un débat sur l'identité nationale avec Nicolas Sarkozy, je [ne] sais pas si vous vous rappelez ? [...] je sais plus quel âge j'avais mais j'étais à l'université, j'étais Française depuis que j'étais née donc je ne vois pas pourquoi est-ce qu'ils voulaient remettre en question mon identité française. [...] j'ai rencontré l'adjointe du préfet qui s'est excusé au final parce qu'en fait il y avait comme une directive sur toutes les personnes qui sont françaises mais qui ont un nom qui n'ont pas consonance française mais que ce soit moi ou que ce soit « Linda Azevedo » ou que ce soit « Mamadou Diallo ». Quelqu'un qui avait là nationalité françaises qui avait 20-25-30 ans et qui étaient de nationalité française mais qu'il n'avait pas un nom à consonance française devait justifier qu'il était bien français. [...] La situation s'est résolue parce que ma mère elle était née sous l'Algérie française donc ils estimaient que j'étais né d'une mère française donc je pouvais être française mais il m'avait déjà donné une nationalité quand je suis né et puis, 26 ans plus tard ils y pensent est-ce qu'on va te la laisser ou non. (P9)

La violence politique qui sous-tend ce déni étatique de citoyenneté à des personnes nées en France est telle qu'il nous fut difficile de concevoir qu'un tel incident puisse survenir dans un pays comme la France. Ce témoignage nous a donc amené à entreprendre une petite recherche à ce sujet. Or après quelques clics, nous avons trouvé un article qui relate quasi exactement ce que P9 a vécu, alors que d'autres individus ont vécu une situation similaire lors du renouvellement de leurs papiers d'identité. Un article du journal français Ladépêche.fr (Ladépêche.fr, 2010) expose ainsi les faits :

> Longtemps, l'administration a été bonne fille. Il suffisait de produire ses papiers périmés, carte d'identité ou passeport, pour en obtenir de nouveaux. Malgré une légère et toute récente accalmie depuis janvier 2009 et les nouvelles dispositions du ministère de l'Intérieur, qui(conque) n'est pas né sur le sol français doit prouver sa nationalité sur quatre générations. Cette exigence dont les exemples se multiplient est ressentie comme une manifestation de défiance de l'État français envers ces « Français pas comme les autres » [...] Une machine à fabriquer des non-Français s'est mise en marche et les témoignages des « recalés de la nationalité française » s'accumulent. [...] « Certaines catégories de personnes continuent de rencontrer des problèmes, particulièrement celles originaires d'Algérie. » Isabelle Denise, responsable du service juridique de la Ligue des droits de l'homme.

Cet article est venu confirmer que l'expérience vécue par P9 ne constituait pas un cas isolé. Nous ne nous attendions pas à un récit de vie dans lequel une telle situation pouvait se produire. De plus, d'après l'article précité, les Français.es d'origines algérienne s'avèrent la catégorie de citoyen.ne.s la plus visée par ces mesures. Nous y reviendrons dans la troisième partie qui suit.

Les quatre participant.e.s qui ont répondu avoir vécu un déni de citoyenneté étaient invité.e.s à nous dire si ces expériences de rejets ont eu un impact, des conséquences, sur leurs rapports respectifs à la France, à la République. A priori, ils.elles répondirent tous.tes sans équivoque que ces expériences négatives ont influencé concrètement leurs rapports à la nation, à la République. De son côté, P8 réponds à ce sujet en mettant en évidence qu'elle conçoit que les « frontières nationales » sont fictives et ne créent pas de liens de propriétés réciproques entre son État-nation, la France, et les citoyen.ne.s : « On ne sait pas à qui on appartient, à quelle nation on appartient [...] ». (P8) D'autre part, une autre participante mentionne qu'elle a longtemps cru que le problème venait des minorités maghrébines. C'est-à-dire qu'elle adhérait à l'idée qu'il existe au sein de sa propre minorité culturelle une tendance à la victimisation, jusqu'au moment où elle affirme avoir compris que l'ascenseur social est aux mains d'individus en position de pouvoir qui usent de leur autorité pour naturaliser et figer des distinctions hiérarchiques entre deux classes de citoyens :

> Mais bien sûr que oui, bien sûr, c'est sûr, c'est certain, moi à l'heure actuelle j'envisage de vivre au Canada. L'une des raisons qui me pousse à faire ça, c'est que j'ai conscience qu'en France, j'ai beau travailler autant qu'une autre personne, j'aurai toujours des résultats moindres. [...] il y aura toujours ces a priori, même s'ils disent que non, égalité des chances, etc. Moi j'pensais un moment qu'on se victimisait, que c'était nous, voilà quoi, les Arabes, mais au final on se rend compte qu'en fait non, il y a vraiment des a priori, il y a vraiment des personnes, au niveau scolaire ou des docteurs, des professeurs etc. qui font encore cette différence entre étudiant maghrébins, étudiants non maghrébins. (P7)

Tout comme P12 qui parlait de fuir la France, cette participante soutient que son expérience discriminatoire a fortement influencé son désir de s'installer au Canada. Il s'agit ici, encore une fois, d'un cas où un déni perçu de reconnaissance agit comme repoussoir hors de l'espace national chez des citoyen.ne.s à double culture. La participante P9, quant à elle, affirme que la non-reconnaissance dont elle fait l'objet, combinée à la plus grande tolérance à l'endroit des minorités qu'elle a observée hors de France, l'ont amené à remettre en question le rapport qu'elle entretient avec son pays, la France :

> Moi à partir du moment où j'ai vu ces signes de rejets de la communauté musulmane en particulier, ça a remis en question beaucoup de choses par rapport à comment j'étais accepté dans mon propre pays entre guillemets. [...] C'est ça, ben moi, je, oui, ça a remis en question beaucoup de choses, d'autant plus que moi j'allais en Algérie et je voyais qu'il y avait des filles voilées et des filles pas voilées, que ça se passait très bien. J'étais allée en Angleterre il y avait des filles voilées, des filles pas voilées, ça se passait très bien. Encore plus, y'a quelques années, parce que moi avant de venir m'installer au Canada, j'étais venue quelques années avant, la personne qui était à la douane qui a tamponné mon passeport pour me dire « tu rentres » ou « tu ne rentres pas au Canada », c'était une femme voilée. Donc c'est d'autant plus choquant quand tu te balades dans le monde et que tu vois que le voile ne pose aucun problème [...]. (P9)

Dans cet extrait, la participante raconte que, partout où elle a voyagé, elle s'est trouvée face à des situations qui l'amenaient à se questionner sur le traitement que la société et la classe politique françaises réservent aux femmes voilées. En observant un peu partout dans le monde ce qu'elle considère comme un rapport tout à fait normal(-isé) aux minorités musulmanes, contrairement à ce qu'elle observe en France, elle fut confrontée à de profondes remises en question.

Dans le même registre, le seul homme qui a affirmé avoir vécu des évènements durant lesquels il a perçu que sa citoyenneté lui était niée a évoqué des répercussions complètement différentes que celles évoquées par les participantes. Plus précisément, il affirme que ces dénis d'appartenance citoyenne ont causé chez lui une tendance à l'auto-invisibilisation et à l'hyper discrétion sur les plans culturel et religieux :

> Oui, oui ! Parce que, parce que du coup, quand tu, par exemple, dans le milieu du travail en France, quand j'arrivais le matin au travail et bah j'avais l'impression de mettre un masque. De mettre une façade tu vois ? Genre, je m'appelle Mohamed, mais le Mohamed Français. Alors que le Mohamed français, c'est pas ça. Le Mohamed Français c'est le Mohamed qui mange du couscous le dimanche, ouais, c'est le Mohamed qui va à la mosquée, c'est le Mohamed qui parle en darija[35] avec ses parents. Tu vois, et c'est ça en fait le truc c'est, du coup....Le Mohamed quand il est au travail en France, c'est un Mohamed qui (dit) : « Le couscous ? Ah oui une fois j'ai été dans un resto pour manger du couscous c'est vrai que c'est délicieux ce qu'ils font ! » Ou le Mohamed du travail, c'est le Mohamed (qui dit) : « Ah la mosquée ? Ah non j'y vais pas là-bas ! Ils égorgent des moutons ils crient Allahou akbar, j'y vais pas non. » Comme je le disais, la France elle renie les autres cultures, tu vois, et du coup, pour être accepté dans la société, il faut se renier. [...] Là les exemples que je t'ai donné, j'irais jamais dans ces extrêmes-là. Mais ça existe tu vois, genre ce qu'on appelle les « beurgeois » en France c'est des gens qui réussissent très bien professionnellement, mais à quel prix ? (P12)

P12 perçoit donc que son seul moyen de vivre le plus paisiblement, de s'éviter des ennuis au travail, est de se conformer au modèle stéréotypé du « bon français » ou de la bonne française, et de procéder à un exercice d'invisibilisation volontaire de son identité maghrébine et musulmane, sans quoi, selon lui, il ne serait pas accepté par ses collègues et concitoyens. Sans nier qu'il est lui-même contraint d'avoir recours au déni de soi afin de réussir dans sa vie professionnelle, il emploie péjorativement le terme «

---

[35] La Darija signifie dialecte en langue arabe.

beurgeois » pour qualifier ceux et celles qui s'invisibilisent totalement, dans l'optique d'être conformes aux stéréotypes du Français ou de la Française « standard », c'est-à-dire purgé de tout particularisme culturel ou religieux.

Pour compléter cette section, nous aborderons, tel que nous l'avons fait pour les participant.e.s québécois.es, les liens entre la laïcité et l'adhésion à la nation pour les participant.e.s français.e.s. Or ce qui a particulièrement attiré notre attention, à ce sujet, est que le concept de laïcité ne semble pas être interprété de la même manière par tous.tes les participant.e.s. Soulignons d'abord que la moitié des répondant.e.s considère que le principe de laïcité a été dévoyé en France, c'est-à-dire qu'on l'aurait fait bifurquer dans un sens discriminatoire :

> Pour moi le problème, c'est la définition de la laïcité. Je [ne] pourrais pas répondre à cette question parce que ce n'est pas clair. On nous a toujours dit que la laïcité, c'est l'acceptation de tous les cultes, Ok ? Après on nous dit c'est la non-expression des cultes, du coup ce n'est pas l'acceptation, puisqu'on n'accepte pas ce qui est visible. (P7)

Alors que P7 a affirmé ne pas pouvoir s'exprimer sur la possibilité qu'il existe un lien entre laïcité et adhésion à la nation, en raison de l'ambiguïté du concept, P8 quant à elle répond à cette question par la négative : selon elle il n'existe aucun lien entre la nation et la laïcité : « Non. Du tout. » (P8). Elle déplore que la laïcité soit utilisée comme outil pour cibler les français.es musulman.e.s :

> [...] on n'est pas en dictature, on est dans des pays généralement libres, donc chacun devrait vivre sa vie comme il veut par rapport à sa religion, puis sans pour autant devoir l'imposer à quelqu'un d'autre. [...] je pense que c'est surtout pour viser une population. (P8)

P9, quant à elle, soulève concrètement la question du biais interprétatif qui existe autour du concept de laïcité et associe ce détournement de sens à du racisme d'État :

> [...] du racisme d'État, mais toujours sous couvert de laïcité. En sachant que la laïcité, c'est la loi de 1905, c'est ça 1905 ? Il faut la lire pour comprendre c'est quoi la laïcité et plus exactement. Et les gens ne savent pas, ne savent pas ce que c'est. (P9)

En ce qui concerne les hommes, P10 abonde dans le même sens que P8, puisqu'il perçoit la laïcité comme la justification légale d'une répression du droit à la liberté de croyance :

> [...] disons, moi dans les valeurs de la république qui me gênent, c'est la laïcité française. La France, c'est le pays des droits de l'homme, on est supposé être libre et on ne l'est pas par rapport à la religion en fait. (P10)

P11, quant à lui, affirme ne pas adhérer à la laïcité et faire primer sa religion sur les valeurs laïques. Il perçoit le concept de laïcité républicaine comme un concept excessivement contraignant, en ce sens que, pour lui, les seules limites imposables à la liberté de culte sont celles qu'exigent le respect des « valeurs » de la république :

> Pour moi, c'est un peu spécial, parce que pour moi, en fait, je n'adhère pas à la laïcité, parce que, pour moi, c'est ma religion. Je vois que c'est le système à suivre. Personnellement, c'est mes croyances. [...] la laïcité ça a l'avantage de laisser chacun libre de choisir ce qu'il veut, de suivre [...] ce qu'il veut quoi, après tout, en respectant les valeurs de la République. (P11)

Pour sa part, P12 revient sur la confusion entourant le concept de laïcité, lorsque questionné sur les liens entre ce principe et l'adhésion à la nation. Il souligne le rôle

qu'ont joué des intellectuel.le.s, des médias et des gens influents, dans la nouvelle définition d'une société sécularisée et sur le monopole du concept de laïcité par les tenants d'une laïcité « dure » :

> Oh ça, c'est les débats de société de France actuellement. La laïcité aujourd'hui c'est devenu une religion en France, genre avec ses prêtres, avec ses messes. [...] Parce que c'est des personnes, bien c'est généralement, c'est des intellectuels ou c'est des personnes qui sont très influentes dans la société française ou dans les médias français, et du coup ils influencent beaucoup ce que c'est que la laïcité aujourd'hui. La laïcité en vrai de vrai, c'est quoi? C'est la loi de 1905, la séparation de l'église et de l'état, c'est-à-dire que l'état n'intervient pas de longues années dans la sphère religieuse, voilà, et vice versa. Tu vois, c'est juste ça. [...] (Le problème) c'est que la laïcité elle s'applique qu'aux musulmans. [...] La laïcité s'applique plus particulièrement aux femmes qui portent le voile d'ailleurs. Ils ont, mais ça c'est très Français ça, ils ont comme un fantasme avec la femme maghrébine. Ils ont, genre, c'est limite de la perversion. Depuis même à l'époque de la colonisation les Français voulaient dévêtir des femmes musulmanes. (P12)

Ce participant semble être assez bien informé sur le sens originel du concept de laïcité. Il déplore que la bifurcation du concept ait pour conséquence ce qu'il considère comme de la discrimination à l'endroit des musulmans, et plus particulièrement des musulmanes. De plus, il associe cette injonction à retirer le voile au fantasme du colon projeté sur la femme indigène issu de la période coloniale (Fanon, 1972). P12 va jusqu'à affirmer que s'il devait choisir entre la France et l'Islam, le choix serait clair ; il choisirait sa religion, bien qu'il prenne le soin de souligner tout l'amour qu'il a pour la France :

> [...] j'ai envie de te dire que moi, en tant que jeune musulman aujourd'hui, Français, bah oui parce qu'on me fait comprendre que pour intégrer la République il faut que je sois, faut que je renie ma religion, ma croyance, tu vois ? Et non je ne ferai jamais ça de ma vie ! Dans ce cas, moi je te laisse là, je te laisse mes papiers français y'a pas de problème. Si le prix à payer pour être Français c'est de renier son Islam, je renierai jamais, là moi je te rends mon passeport. [...] Moi j'aime la France, du plus profond de mon cœur, j'aime la France mais elle fait naître en moi du ressentiment. (P12)

Nous reviendrons sur cette question particulière dans la troisième section de l'analyse afin de réfléchir à la complexité de ce rapport amour/haine que semble entretenir P12 avec son pays, la France.

5.2.3 Parcours professionnel et social

Dans cette avant-dernière section consacrée au parcours professionnel et au cheminement social des Français.e.s interrogé.e.s, nous avons pu explorer les mêmes questions que celles abordées avec les Québécois.es. Toutefois, dû au contexte particulier de la France, un sous-thème supplémentaire a dû être exploré dans le cas des Français : l'accès au logement. Au Québec, selon la revue de littérature que nous avons effectuée, il n'existe pas de problème connu en matière d'accès au logement pour les populations d'origine maghrébine. Malgré tout, nous avons posé une question à ce sujet à nos participant.e.s québécois.e.s d'origine maghrébine. Ces dernier.es, ont tous.tes répondu n'avoir jamais vécu de problème à se trouver un logement. À l'inverse, la moitié des participant.e.s français.e.s affirment avoir été, ou du moins pensent avoir été, confrontés à ce problème. Un seul participant répondit qu'il n'a jamais eu de souci à se trouver un logement. Lorsque questionné s'il lui était déjà arrivé de devoir surmonter un obstacle quelconque pour obtenir un logement, P10 répondit laconiquement : « Euhm, non ». Deux participantes ont quant à elles répondu que cette question leur était non applicable : « Non, puisque je suis étudiante » (P7) et : « Non, j'en ai jamais demandé en fait [...] » (P8). Hormis ces deux participantes qui ont affirmé ne pas avoir eu encore l'occasion de se chercher un logement, une participante a répondu qu'on lui avait probablement refusé, à un moment donné, un logement pour des motifs discriminatoires, mais sans donner plus de précision. Ainsi, à cette question, elle

répondit tout simplement : « Sans doute ! ». (P9) Il est possible que, pour elle, il soit tout à fait habituel de se faire refuser un logement sur la base du faciès ou du nom, mais sans toutefois qu'une telle hypothèse soit démontrable. Outre P10, les deux autres participants ont affirmé avoir vécu des soucis au moment de louer un logement. Pour sa part, P11 rejoint la participante P9 lorsqu'il évoque le sujet. Le participant évoque ce qu'il considère comme une « galère » pour les Français.es d'origine maghrébine, lorsqu'il s'agit de trouver un logement. Tout comme P9, il fait valoir que le refus de louer à des Maghrébin.e.s est implicite, dans la mesure où il ne s'agit jamais d'une discrimination claire et directe :

> [...] y'a pas de refus direct, on galère tous. Étant Maghrébin, j'ai senti que c'était un peu plus compliqué parce qu'à chaque fois, en fait, c'était refusé parce qu'ils ont pris quelqu'un d'autre, alors que j'avais les mêmes moyens. Je pense que j'avais assez de moyens pour pouvoir obtenir un logement, mais après, à un moment, ça s'est bien passé, heureusement pour moi. Et du coup, je me dis que mouais, c'est un peu compliqué mais finalement c'est fait, donc tant mieux. (P11)

Dans cet extrait, on note que P11 considère qu'il est beaucoup plus difficile, en tant que Maghrébin.e d'origine, d'obtenir un logement, et soupçonne – sans en avoir la certitude - qu'il puisse s'agir de discrimination, puisqu'il affirme ne pas avoir fourni des dossiers moins complets que les autres demandeurs. P12, quant à lui, a affirmé avoir vécu un calvaire lors de sa première recherche de logement, lorsqu'il s'installa à Paris. Ce dernier affirme avoir appris de cette expérience et, lorsque vint le moment pour lui de chercher un autre logement, il s'assura de mettre toutes les chances de son côté en usant d'un subterfuge afin de limiter les risques de refus :

> Ma première année à Paris, en 2012, c'était horrible. J'ai cherché un appartement 3 ou 4 mois, quelque chose comme ça. Au final, j'avais trouvé un petit studio genre tout minable et tout, à Nanterre. Dans la région, dans la banlieue, le 92. Et je suis resté là-bas un an et au bout de...t'sais j'arrivais plus. Là où je vivais c'était trop nul. Du coup il faut que je trouve autre chose. Et là, cette fois j'avais été un peu plus malin, j'avais

> une amie Française, ça c'est vraiment particulier. Elle s'appelait Constantine et je faisais mes visites avec elle et on se présentait en tant que couple. Et elle faisait très bourgeoise, genre ses cheveux, sa façon de s'habiller. C'est sûr que ça passait mieux. Tu sais quand je cherchais mon premier appartement, j'ai dû faire 30 ou, j'sais pas, 50 visites ? Non peut-être pas 50, une trentaine ou une quarantaine de visites. Avec Constantine j'en ai fait que trois. Et ouf, j'ai trouvé un appartement, peut-être en deux/trois semaines. (P12)

Selon les dires de P12, il lui fallut uniquement trois visites afin de trouver un logement lorsqu'il tentait de son mieux de s'invisibiliser, ou plutôt d'évoquer, dans la tête des locateurs, l'image du « bon » Français maghrébin bien assimilé. Nacira Guenif Souilamas et Éric Macé définissent dans un ouvrage l'image stéréotypée accolée au « garçon arabe ». Ils diront : « Que ce soit en effet sous la forme d'une racaille incivilisable laissant libre cours à ses pulsions machistes et ethniques, ou sous la forme encore plus pernicieuse d'un néocommunautarisme islamique, "le «garçon arabe" est construit comme un corps triplement étranger à la modernité : étranger à la modernité laïque, individualiste et rationnelle ; étranger à la modernité républicaine jacobine et à l'ethnicité française ; étranger à la modernité féministe égalitariste et à la féminité postféministe [...] » (Guenif-Souilamas, Macé, 2004, 11-12). Afin de se dissocier de cette image, P12 se présentait aux visites accompagné d'une Française non racisée. Étant donné l'écart important du nombre de visites entre sa première (30 à 40) et sa deuxième recherche de logement (3), il semble que l'image qu'il a présenté de lui-même, accompagné de Constantine, lui a été très favorable. Il faut comprendre de cet évènement, que la seule présence de Constantine lui a permis d'apparaître comme « plus acceptable ».

Concernant le parcours professionnel et le cheminement social des participant.e.s, nous avons tenté d'avoir leurs pouls quant au déroulement de leurs expériences professionnelles et sociales respectives. Les réponses des Français.es, tout comme celles des Québécois.es, ont varié en fonction du genre, mais dans une direction inverse.

Tel que discuté plus haut, le parcours professionnel et social des Québécoises interrogées semblait être moins parsemé d'embûches que pour les Québécois. Or à l'inverse, les hommes français éprouvent moins d'embûches dans l'accès à l'emploi que les Françaises interrogées (nous reviendrons sur la comparaison Québec-France dans la troisième partie). La totalité des Françaises interrogées ont affirmé avoir vécu des évènements problématiques qu'elles interprètent en fonction de leur appartenance supposée ou réelle à l'islam, ou en tant « qu'Arabes ». Une des participantes a affirmé que la pression qui s'est exercée sur elle durant son parcours universitaire a été un des facteurs qui l'a poussée à retirer son voile, et ce, bien que le voile ne soit pas interdit pour les étudiantes à l'université :

> D'un point de vue légal, [...] les signes religieux sont tolérés. Dans cette université, au nom de la laïcité, ils ne voulaient pas. Techniquement, du point de vue légal, ils n'avaient pas le droit de faire ça. Mais quand t'est étudiant etc., tous les profs t'interdisent de mettre le voile. [...] ça a eu beaucoup d'impact, et parce qu'ils te disent : « tu le gardes, je baisse tes notes », c'est parti très loin. Et quand tu leur demandes, ils te disent, c'est une question de laïcité. [...] Mes deux premières années universitaires étaient très compliquées, justement du fait que je portais le voile, çà causait énormément de problèmes. Euhm, après ma 3e année je l'ai retiré et je n'ai pas eu de problème plus que ça, par rapport à mes origines. Au niveau professionnel non plus, j'ai fait quelques stages, j'ai eu quelques emplois, pas de soucis. (P7)

Force est de constater que P7 semble avoir vécu des jours difficiles lorsqu'elle portait le hijab à l'université. Elle affirme avoir vécu une multitude de problèmes dans son parcours scolaire dû à une idéologie laïque républicaine portée par des personnes en position d'autorité. Or, une fois qu'elle répondit à ces exigences idéologiques, elle soutient qu'elle ne vécut plus aucun problème en fonction de ses origines, qu'elle obtint des stages et des emplois sans complication. En fonction de sa réponse, nous avons voulu savoir si elle croyait qu'elle aurait eu un accès aussi facile à des emplois et à des stages si elle n'avait pas retiré son voile. Sa réponse fut catégorique : « J'suis sûre que non [...] ». (P7) De plus, elle note avoir possiblement vécu une expérience

discriminatoire vers la fin de son parcours universitaire, alors même qu'elle ne portait plus le voile :

> Oui. En vérité du coup J'ai eu un BAC+2, j'ai fini seconde de promotion et il y avait un prof qui s'occupait justement de l'orientation des étudiants. Il m'a dit « fais-moi une liste de tous les endroits où tu vas aller, je connais les responsables et tu seras acceptée facilement ». J'ai fait ma liste, j'ai été acceptée dans aucun d'eux, je trouvais ça bizarre. J'suis allée le voir, il n'a pas trouvé d'explication à me donner. Donc j'ai appris qu'un autre étudiant, avant-dernier de promotion a été accepté dans un des endroits. J'ai commencé à me demander si c'est moi qui suis paranoïaque ? (P7)

Cet extrait rappelle étrangement le témoignage de P6, un des participants Québécois qui affirme avoir vécu une situation assez identique. Nous reviendrons sur cette question dans la troisième section.

De son côté, P8 affirme que globalement son parcours s'est bien passé, hormis certaines embûches, professionnelles principalement, qui semblent consister en des épisodes de racisme ordinaire. Lorsque questionnée sur la possibilité d'avoir vécu une discrimination religieuse ou raciale dans le cadre du travail, elle donne également un exemple de collègues qui, lors d'un stage, ont changé d'attitude à son endroit une fois qu'ils ont découvert son islamité :

> Ça s'est plutôt bien passé en général, aussi ça dépend en fait sur les personnes avec qui on tombe. Mais on te fait ressentir quand même « ah mais ton nom, c'est de quelle origine ? » « t'façon t'est pas une Arabe comme les autres ». Alors ça c'est la phrase préférée en France : « toi t'es pas une arabe comme les autres ». En général, ça s'est bien passé, mais au travail j'ai connu un peu de racisme, voilà. Au travail on m'a dit « oui j'ai un problème avec ton cousin », enfin des choses comme ça quoi. [...] J'ai eu lors d'un stage une ou deux personnes qui ont découvert que j'avais des origines, que j'étais musulmane, ils ont arrêté de me parler, d'être gentils, parce qu'en général, je [ne] fais pas trop typée, bon avant d'être voilées, je [ne] faisais pas trop typée en fait. Quand vous connaissez que mon prénom, il y avait pas cette ... mais voilà, mais généralement les gens, tout de suite ils [ne] savent pas, et si après des fois, on peut voir des changements dans l'attitude. (P8)

En somme, P8 soutient que, puisqu'elle ne correspond pas à l'image stéréotypée de la femme « arabe » ou « musulmane » et qu'elle porte un prénom – commun autant en Occident que dans le monde musulman – dont la consonance n'est pas forcément étrangère, les choses se sont bien déroulées pour elle jusqu'au moment où son collègue découvre qu'elle est musulmane. Autrement dit, tant et aussi longtemps que la dimension « musulmane » ou « arabe » n'émerge pas, ses relations sociales et/ou professionnelles s'en trouvent facilitées. Quant à la troisième participante française, P9, elle affirme que son parcours professionnel s'est très mal déroulé. Elle affirme par contre avoir étudié dans un domaine qui se caractérise par un faible taux de placement, sans pour autant exclure qu'elle ait pu être surpénalisée en raison d'une discrimination ethnoraciale et religieuse. Lorsque questionnée sur le déroulement de son parcours professionnel, elle répondit :

> Je dirais qu'il est assez chaotique [...] j'ai un titre de psychologue du travail et psychologue du travail en France bah, il y'a pas tellement de travail. Donc, j'ai fait plein de petits boulots avant, donc je vais quand même pas mal galérer. Je connais des personnes qui ont galéré moins que moi. Parce ce qu'il y a, en France, c'est aussi cette espèce de plafond de verre là, des enfants d'immigrés qui ont plus de mal [...]. (P9)

Sans avoir de preuves formelles, elle soupçonne que ses origines ou sa religion soient les raisons qui l'ont menée à divers échecs lors des demandes d'emploi qu'elle a formulées :

> Moi ce que j'ai interprété, c'est que les personnes que j'ai pu rencontrer et pour lesquelles ça n'a pas abouti, par exemple dans un emploi en particulier où je correspondais au profil point par point, c'est comme une espèce de réticences. Pas, pas, forcément plus d'explications que ça ; on vous laisse en fait dans le flou, on vous dit pas exactement quelles sont les choses quand, après l'entretien qui s'est plutôt bien passé... [...] C'est très difficile de déterminer quelle est vraiment la cause, le fait qu'il

> y ait une discrimination par rapport à mon origine supposée, ma religion supposée, ça reste quelque chose qui ne sera jamais dit. (P9)

Que ce soit le cas ou non – c'est-à-dire que les variables race et/ou religion aient pesé dans les refus d'embauches – P9 semble considérer que c'est une possibilité qu'elle ne peut écarter.

Pour les participants, deux sur trois ont dit ne pas avoir eu de grandes difficultés dans leur parcours socioprofessionnel, ce qui tranche avec les réponses des participantes. Par exemple, lorsque nous l'avons questionné au sujet de possibles expériences discriminatoires à caractère racial/religieux dans le marché de l'emploi, P10 répondit : « Euhm, non ». (P10). Il décrit un parcours professionnel et académique sans embûches :

> Euh, bah moi je vis en région parisienne, j'ai pas été confronté à du racisme ou quoi que ce soit, j'ai eu un parcours simple, j'ai pas vu, par exemple, que j'ai postulé à une offre et qu'une personne moins compétente que moi a eu le poste. (P10)

Tout comme P10, P11 affirme ne pas avoir vécu d'obstacles qu'il interprète comme des discriminations fondée sur ses origines ou sa religion, mais en apportant une petite nuance. Ce dernier soutient ne pas avoir eu à surmonter d'obstacles en fonction de son islamité et de ses origines marocaines durant ses recherches d'emploi. Toutefois, il considère avec été l'objet de discriminations en ce qui a trait au type de métier pour lequel il était embauché. Il décrit son parcours académique et professionnel ainsi, à la suite de son retour en France, après son Bac (équivalent du Diplôme d'études secondaire au Québec) :

> [...] j'ai continué mes études en France dans une école d'ingénieurs. Après, j'ai étudié un master aussi à Bordeaux en France, et depuis en fait j'avoue que j'ai pas eu de

> difficultés pour avoir un emploi [...] parce qu'en fait, comment vous dire, moi en fait je vous ai dit j'ai fait une école d'ingénieur. C'était plutôt technique. Après je voulais pas rester sur la technique, donc je voulais faire des métiers plus fonctionnels et j'avoue que j'étais un peu défavorisé par rapport à ces métiers-là et c'est là et que j'avais plus de chances d'avoir un métier technique [...] Je pense que c'est plutôt racial parce la religion on la mentionne pas dans le C.V., heureusement (rires) ! C'est plus racial, par rapport au nom [...]. (P11)

Bien qu'il mentionne avoir vécu une expérience plutôt favorable sur le marché du travail, il nuance en précisant qu'il n'a pas eu la chance de travailler à la hauteur de ses compétences. Il explique cela par son nom d'origine maghrébine. C'est-à-dire que P11, quoiqu'il ne perçoive pas d'islamophobie à son encontre lors de ses recherches d'emploi, soutient que son nom pourrait avoir un effet répulsif et, par conséquent, lui faire subir de la discrimination raciale lorsqu'il postule à un poste pour lequel il a les compétences requises.

En ce qui concerne P12, ce dernier nous a fourni beaucoup de détails sur son expérience du marché du travail et son expérience sociale. Ce fut d'ailleurs le participant dont l'entretien dura le plus longtemps. P12 nous a tout d'abord entretenu de son parcours académique. Après avoir obtenu son Bac, il entreprit des études en droit, puis, faute de s'y plaire, il décida de s'inscrire dans une école de commerce avec l'idée qu'il en sortirait avec un bon statut social :

> [...] je me suis dit, je vais faire une école de commerce parce qu'en France, c'est là où les élites sont formées. [...] Les écoles de commerce sont payantes et son généralement pour les gens, les fils de commerçants. [...] Parce que là on a clairement fait comprendre que j'étais un, que j'étais marocain. Et du coup, j'étais, et dans toute l'école on était trois rebeu, il y avait trois garçons et en fait, il y avait une fille [...]. On savait très bien pourquoi on le faisait, parce qu'on voulait avoir les mêmes diplômes qu'eux, pour accéder aux mêmes emplois qu'eux, et peut-être que nous, à notre niveau ensuite, plus tard, on aurait pu permettre de faire changer les choses [...] (P12)

À sa sortie de l'école de commerce, il trouva rapidement un emploi, sans même en chercher. Une entreprise danoise qui l'employait à Paris s'est manifestée elle-même pour lui proposer un poste qui, de surcroît, ne l'obligeait aucunement à se déqualifier. Toutefois, il perdit son emploi dû à des compressions subites de l'entreprise en question, et c'est à ce moment qu'il affirme avoir été réellement confronté au marché du travail et aux difficultés qui l'y attendaient :

> [...] j'ai travaillé avec eux pendant deux ans et finalement, en fait, ça marchait pas très bien; Karmalo Europe ne fonctionnait pas, donc ils ont tout arrêté du jour au lendemain [...] Je me suis retrouvé sur le marché de l'emploi français en juillet 2014. [...] Et là, ça a été genre une des pires périodes de ma vie, du moins jusqu'à présent. Genre de juillet 2014 jusqu'à, jusqu'en novembre 2015, ça fait plus d'un an. J'ai pas travaillé et je n'arrivais pas à trouver de travail. C'était très difficile. [...] À ce moment-là, lui[36] et moi ont s'engrainaient, pardon je sais que ça veut dire autre chose ici au Québec, mais genre on s'influençait tous les deux pour qu'on aille à l'étranger. Pour pas citer le nom du pays mais qu'on aille à l'étranger, là où il y avait un califat d'établi, entre guillemets. Et on était chaud, tu vois on était chaud. "S", du jour au lendemain il a réussi à trouver un travail et, du coup, son état d'esprit il a complètement changé. Puis moi j'étais là, j'étais tout seul et je galérais, mais quelques semaines, quelques mois après, j'ai trouvé du travail moi aussi. » (P12)

Jusqu'ici, plusieurs participant.e.s ont évoqué leur sentiment d'exclusion de l'espace national. En ce qui concerne P12, ce qu'il mentionne est assez perturbant. Dans son cas particulier, il semble que la blessure morale – dans le sens entendu par Caillé et Lazerri (2004, 46) – qu'il perçoit subir à travers la non-reconnaissance dont il est l'objet l'a amené à revoir complètement sa vision du monde. Plus précisément, lorsque ce dernier évoquait le paradoxe qui sous-tend son rapport à la France, une relation amour-haine, nous n'avions aucune idée que cela pourrait le conduire à penser quitter la France pour aller combattre en Syrie aux côtés de l'État islamique. Avant d'aller plus loin dans l'analyse de cette révélation, il y aurait quelques remarques importantes à faire. Pour

---

[36] Il fait référence à l'un de ses amis d'origine maghrébine également. À chaque mention faite de lui, afin de préserver l'anonymat de la personne concernée, nous appellerons cet ami "S".

que ce participant partage avec nous ce projet qui a traversé son esprit, il faut qu'il se soit senti assez en confiance. Il est nécessaire de noter que l'établissement d'un lien de confiance avec les participant.e.s a pu être facilité par le fait que ces derniers.ères ont été interrogé.e.s par un chercheur racisé et originaire du Maghreb, tel qu'eux.elles. Aussi, il est possible, comme dans tout entretien, que le participant ait tout simplement exagéré ou menti, mais nous croyons que P12 a été honnête et s'est tout simplement laissé aller. Tout au long de l'entrevue, il semblait se sentir en confiance, bien qu'il n'ait pas accepté de donner son nom complet dès le début de l'entretien en précisant qu'il voulait s'assurer que son témoignage resterait le plus anonyme possible. Cela étant dit, nous sommes spécialement interpellés par ce témoignage. Il semble que le sentiment d'exclusion dont témoigne P12 – dû à sa perception de ne pas être reconnu comme Français à part entière – ait pu l'amener à chercher un autre modèle de société. En fait il ne s'agit pas que de rechercher un autre modèle de société, mais de chercher une autre société dans lequel le sujet trouve chez l'Autre la reconnaissance nécessaire afin de se sentir accepté à sa juste valeur. Rappelons que le processus de construction identitaire est indissociable du regard de l'Autre. Or en étant constamment sujet à une racisation en tant qu'Arabe ou Musulman, les personnes ainsi racisées peuvent finir par se définir comme tel. Comme expliqué par Paul Eid, la catégorie Arabe qui est accolée à l'individu enferme ce dernier ou cette dernière dans une arabité stigmatisante (Eid, 2004, 151). Or on peut comprendre que certains individus comme P12, enfermés dans une image prescrite, a lui-même fini par souscrire, consciemment ou non, à certaines caractéristiques stigmatisantes de cette image construite par le majoritaire, au point de vouloir rejoindre une organisation armée et mener un mode de vie complètement différent. Quoi qu'il en soit, il n'ira finalement jamais rejoindre la Syrie, car il finit par obtenir un PVT[37] et vint s'installer à Montréal. Pour terminer notre réflexion sur ce

[37] Permis visite travail : Permis permettant de résider à Montréal et d'y travailler, destiné aux Français (et ressortissants de d'autres pays également). Afin de l'obtenir il faut s'inscrire et espérer avoir de la

témoignage, soulignons que l'exclusion, le déni d'appartenance citoyenne dont sont victimes certain.e.s personnes racisées comme musulmanes ou arabes, peut déboucher, chez certain.e.s, non seulement sur une désaffiliation complète vis-à-vis de la communauté citoyenne, mais même à un basculement radical dans la violence politique, de manière réactive et oppositionnelle. Cette colère contre la « France » a pu servir à séduire les quelques 1700 français qui ont rejoint Daesh en Syrie – chiffre estimé par les autorités françaises en 2017 (FranceTvInfo, 2017). D'ailleurs, l'islamologue Mathieu Guidère soutient que les recrues occidentales de Daesh sont généralement des gens éduqués et que la majorité d'entre eux entrent dans au moins l'une des catégories suivantes : a) sans emplois, b) ont un emploi mais sont dans la précarité et c) ceux qui se sentent discriminés. (LeFigaro, 2016) En ce qui concerne P12, on constate qu'il entre dans deux des catégories susmentionnées. Qui plus est : « Daech joue sur le sentiment de discrimination ethnique, raciale et religieuse (...) et promet d'offrir aux volontaires une existence «pure» dans un État qui les accepte » (LeFigaro, 2016). Nous n'irons pas plus loin à ce sujet afin de ne pas nous éloigner de nos préoccupations premières. Toutefois, il est important de retenir que la discrimination doit être considérée comme un moteur assez puissant de recrutement dans diverses organisations marginales pour les jeunes racisés, comme les musulman.e.s en France, mais aussi partout en Occident.

En ce qui concerne la vie sociale des participant.e.s, la majorité d'entre eux.elles (4 sur 6) ont affirmé avoir un cercle d'ami.e.s multiculturel en France, c'est-à-dire aux origines diverses et incluant même parfois des Français.es « blanc.he.s » appartenant au groupe majoritaire. Interrogée à savoir si elle a un cercle d'amis très diversifié d'un

---

chance car la méthode de sélection pour ceux.celles qui remplissent les critères est le tirage au sort. (Pvtistes.net : https://pvtistes.net/)

point de vue culturel, P8 répondit tout simplement : « Oui ! ». (P8) Quant à eux, P9 et P10 et P11 ont répondu respectivement ceci :

> En France je dirais que j'avais plus d'amis Français, enfin Français, moi non c'était quand même moitié-moitié. On va dire franco-français et français d'origine quelles que soient les origines dans cette partie de français d'origine, beaucoup d'algériens comme moi une grosse partie de français d'origine algérienne, des marocains, des tunisiens, beaucoup de sénégalais, maliens. (P9)

> Oui, exactement, bah mes meilleurs amis y'a des turcs, pakistanais, indiens, français, algériens, c'est assez mixés et on est vraiment meilleurs amis. (P10)

> Tout à fait, plus ou moins, en fait voilà j'ai beaucoup d'amis que c'est bon on peut dire que voilà de plusieurs cultures. (P11)

P7 a pour sa part affirmé que lorsqu'elle vivait en France, son cercle d'ami.e.s était plutôt restreint aux Maghrébin.e.s. Toutefois, depuis qu'elle est installée à Montréal, elle est entrée dans un mode de socialisation beaucoup plus ouvert :

> Cette année oui, puisque je suis à Montréal, donc il y a plusieurs étudiants qui viennent du monde entier. Euhm, après j'avoue qu'en France pas tellement, je trainais avec tout le monde, j'avais des amis avec ou sans origines, mais j'avoue que la majeure partie c'était des origines maghrébines. (P7)

Soulignons au passage que la locution Français.es « avec des origines », employée ici par P7 (mais aussi par P8, plus haut dans cette section), est courante en France. Une telle expression est intéressante, car elle désigne ici, en réalité, l'ensemble des Français racisés, sans pour autant inclure les français « blancs » qui, eux, bien qu'ayant aussi des « origines », ont le privilège de ne pas être marqué au sceau de la différence, du particulier. Un seul participant, P12, a quant à lui affirmé ne pas entretenir de relations amicales avec d'autres personnes que ses coreligionnaires. Ce dernier a mentionné

qu'il n'arrive plus à entretenir de relation avec les non-musulmans. Fait intéressant, il semble, à travers les réponses qu'il a fournies à ce sujet, correspondre à l'un des idéaux-types pensés par Nancy Venel (2004) pour conceptualiser les différents rapports à la citoyenneté chez les jeunes Français musulman.e.s qu'elle a interviewés. En affirmant ne pas vouloir de relations amicales avec d'autres personnes que des musulman.e.s, on peut associer P12 à la figure (marginale) du néo-communautariste relevée par Venel (2004, 165). Il explique son choix par le mépris continuel qu'il dit subir auprès des personnes non-musulmanes :

> Pour les copines je suis un peu plus réticent. Je [ne] fréquente pas trop les Françaises, les blanches. Je reste dans le moule musulman. Même une blanche musulmane, j'aurai un peu de réticence. Par rapport à mon cercle d'amis bah, on peut dire qu'il est multiculturel dans le sens où j'ai des amis Sénégalais, j'ai des amis Mauritaniens, j'ai des amis Marocains mais généralement ils sont tous africains. J'ai un seul ami « blanc », il est espagnol mais il est musulman depuis. Il a grandi avec nous et il est comme nous. Il s'appelle Mathieu mais ça fait tellement longtemps qu'on ne l'a pas appelé Mathieu, que Djalil. Franchement, en fait je [ne] veux pas avoir d'amis blancs. (P12)

Il prit également soin de nous raconter une anecdote pour étayer son propos. Cette anecdote fait référence à l'ami d'un ami, Français de plusieurs générations et non racisé, qui lui a été référé une fois arrivé à Montréal, et chez qui il a découvert des idées et une attitude racistes à son égard.

Avant de sauter à la dernière sous-section qui concerne les sujets Français.es, précisons que nous ne nous appesantirons pas sur une question qui aurait dû figurer ici. Nous avons demandé aux participant.e.s français.es, tel que nous l'avons fait avec les Québécois.es, si ils.elles se sentaient acceptés à leur juste valeur dans le milieu du travail. La totalité des répondant.e.s qui travaillent à temps plein ou étudient ici au Canada, à Montréal plus précisément, ont affirmé se sentir accepté à leur juste valeur. Hormis les questions de discriminations à l'emploi – lorsqu'ils.elles étaient en France

– soulevées par certain.e.s participant.e.s plus tôt, rien d'autre n'est à signaler. Par conséquent, cet élément sera soulevé brièvement dans la dernière partie de cette analyse.

5.2.4 Discriminations perçues

La question de la perception de la discrimination est centrale dans notre étude, car il nous importe de comprendre, tel que vu ci-haut avec l'échantillon québécois, les perceptions des premier.e.s intéressé.e.s avant tout. Les répondant.e.s français.es de notre étude ont affirmé, dans leur ensemble, considérer que l'islamophobie est un problème sérieux en France. Plus encore, dans leur totalité, ils.elles ont utilisé des mots tels que « très » ou « absolument », afin de marquer l'importance et la gravité du problème de l'islamophobie en France, à leurs yeux. Cette question est bien l'une des seules à avoir mis tout le monde d'accord. Toutefois, plusieurs nuances sont apportées de part et d'autre. Par exemple, P7 met l'emphase sur l'exil des citoyens d'origine maghrébine qui cause une perte significative des compétences pour l'État français. :

> Ah, bien sûr, très sérieux, déjà parce que d'une part ça (la discrimination) créé des conflits, y'aura une déchirure entre ceux qui vont dire, « bon si ils nous acceptent pas on les accepte pas », après ça fait un cercle vicieux, je pense que la faute est partagée. Ça vient d'un côté ou de l'autre. Y'a de ce côté-là, et de l'autre côté y'a ceux qui font des diplômes qui sont incités à partir tout simplement et, du coup, ils [les Français] perdent énormément j'pense. Et, c'est vraiment un problème sérieux, qu'on devrait régler. (P7)

D'autre part, P8 insiste sur la non-nécessité des débats sur la place des musulman.e.s en France et l'environnement malsain créé à travers le battage médiatique autour de ces questions :

> Ah ben oui y'a que ça, on parle que de ça, dès qu'il y'a des crises on va nous parler d'islam que de ça, qu'un tel a tué un tel, l'islam c'est le sujet préféré, l'islam c'est quand on peut taper dessus on tape dessus. Dès qu'il y'a un problème il y'a des gens qui crèvent de faim, non ils vont nous parler des 2000 femmes en burqa sur 70 millions de personnes en France. N'importe quoi. (P8)

P8 interprète les controverses sur l'islam en France comme une manière de détourner l'attention des citoyens d'autres problèmes plus importants. Elle souligne notamment le débat sur la burqa, qu'elle considère inutile en fonction de la faible population de femmes qui arborent ce vêtement en France. Quant à elle, P9, en plus de soutenir que le racisme antimusulman est un problème « très très » sérieux, soulève avec optimisme les « bénéfices » politiques qui découlent de l'islamophobie en France. Elle soutient que l'islamophobie permet une mobilisation des minorités musulmanes, des jeunes notamment, qui s'organisent et se mobilisent pour faire contrepoids au discours raciste qui les viserait. Elle affirme par ailleurs que la jeunesse française musulmane souffre énormément de tout cela :

> C'est très très sérieux et ça fait que là il y'a toute une partie de la jeunesse française qui est musulmane qui est en train de se mobiliser, de se rassembler, d'essayer de faire des choses, pour justement essayer de contrer tout ça, et j'espère que ça va continuer et que y'aura encore des choses qui vont être mises en place et c'est ça, mais ça génère énormément de souffrance parmi les jeunes. Mais voilà, il y'a beaucoup de personnes qui sont en perdition totale à cause de ça mais voilà comme ça il y'a aussi comme maintenant un revirement au niveau religieux, j'ai l'impression. Il y avait beaucoup beaucoup de jeunes qui avaient peut-être un moment donné oublié le religieux et qui le retrouve [...] (P9)

Il est intéressant de noter que P9 affirme que l'islamophobie dont est victime la communauté musulmane en France rapproche cette dernière de l'islam. Autrement dit, la sur-focalisation sur les musulman.e.s en France amènerait les personnes ciblées à se

rapprocher de la religion, alors que la religion aurait été plus ou moins délaissée par les jeunes de cette minorité pendant très longtemps, selon elle.

En ce qui concerne les hommes français, les réponses sont sensiblement les mêmes. P10 souligne n'avoir jamais été victime de discrimination religieuse ou raciale dans son cheminement professionnel et social. Toutefois, il soutient quand même qu'il existe un problème sérieux lié à cette question. Il associe la montée de l'islamophobie à un acharnement médiatique constant qui ternit l'islam :

> Oui, des grands problèmes, surtout l'islamophobie, j'dirais le racisme y'a toujours du racisme, mais t'façon y'en aura toujours. En ce moment, en fait dans le journal au moins une fois par semaine on va parler de ça, y'aura le mot Islam associé à quelque chose de négatif et ça salit aussi le mot, enfin c'est ça qui est chiant. (P10)

Quant à P11, il évoque des conséquences ainsi que des tensions importantes causées par l'islamophobie, qu'il considère comme un problème sérieux :

> Oui je pense, tout à fait, ce sont des problèmes qu'il faut éviter parce que ça crée des tensions et du coup les conséquences qui sont quand même considérables. (P11)

Alors qu'à bien des égards, P12 a été très volubile sur plusieurs questions, lorsque je lui ai demandé si l'islamophobie est un problème qui doit être considéré comme sérieux, il répondit tout simplement : « Absolument ». (P12)

Après avoir constaté que le racisme antimusulman est un problème à prendre au sérieux aux yeux de nos participant.e.s, nous voulions savoir comment ces dernier.e.s se représentent les manifestations de ce phénomène. Plus précisément, nous voulions déterminer comment se manifeste l'islamophobie selon l'expérience de chaque

personne interrogée. J'ai donc demandé aux participant.e.s qui considèrent comme un problème sérieux l'islamophobie, comment, à leur avis, cette dernière se manifeste concrètement. Or, plusieurs thèmes sont ressortis. Les réponses sont variées et diverses manifestations de racisme antimusulman ont été soulevées par les intérogé.e.s : racisme ordinaire, islamophobie institutionnelle alimentée par la classe politique et par les médias de masses, etc. P7 évoque le racisme ordinaire, quotidien ainsi que l'islamophobie au travail ou dans le milieu scolaire :

> Disons que dans la rue, c'est plus des remarques, des regards, mais c'est moins gênant entre guillemets. Le pire c'est dans le milieu professionnel et étudiant. Quand on rabaisse ou on incite à l'échec, etc. Moi j'ai des ami(e)s, après le brevet ils leur ont dit de ne pas continuer ils ne vont jamais réussir. (P7)

Quant à P8, elle a soulevé plusieurs enjeux relatifs à l'islamophobie : racisme des médias, racisme des politiques, racisme banal en ligne. Elle soutient que l'islamophobie a été tellement banalisée que les gens s'expriment de manière tout à fait décomplexée sur les musulman.e.s et les conséquences qui s'ensuivent, tel que des agressions policières sur des femmes voilées, deviennent naturelles :

> Ah les médias alors, ceux qui regardent encore la télé, BFM et tout alors eux, non c'est pas possible non vraiment, moi la télé chez moi on l'a éteint depuis vraiment longtemps. [...] ça peut être bien sûr les réseaux sociaux en fait, en politique aussi maintenant, en fait on n'a plus honte d'être raciste, d'être islamophobe et raciste des Arabes ou pas, non c'est normal on n'est plus offusqué de dire *« sale arabe »* où *« rentre chez toi musulman »* c'est devenu normal. Ça devient naturel qu'une femme en hijab ou en jilbab[38] se fasse frapper par la police, les gens ils vont être révolté mais, nous la communauté on va être révolté. Mais tu vas porter plainte contre un policier qu'est-ce que tu vas gagner ? (P8)

---

[38] Vêtement traditionnel nord-africain/moyen-oriental

Pour sa part, P9 évoque la dimension culturelle de l'islamophobie, c'est-à-dire une intolérance partagée par une frange de citoyens quant à la non-adhésion de certain.e.s musulman.e.s à certaines pratiques opposées à l'islam, tel que manger la viande de porc :

> Il y a une partie de la population qui est totalement d'accord avec ça, ça pose aucun problème et puis il y'a tous les autres qui effectivement vont toujours remettre en question votre citoyenneté française parce que tu portes le voile, ne mange pas de porc, tu manges halal, ne bois pas d'alcool voilà, tu manges pas de cassoulet et c'est parce que c'est ça être français ! [...] à travers les médias de masse qui sont totalement [...] (P9)

Un fait intéressant est à noter. Alors qu'aucune participante n'a parlé particulièrement de l'islamophobie qui touche les femmes, deux hommes sur trois ont soulevé ce point. Selon P10, ce type de racisme touche plus les femmes que les hommes, plus particulièrement celles qui affichent de manière ostentatoire leur appartenance à l'islam :

> Elle [l'islamophobie] se manifeste sur la liberté des femmes, le voile, c'est toujours les mêmes choses qui ressortent, voilà, les salafistes. Ça vise beaucoup les femmes, les hommes aussi un peu, c'est toujours le même champ lexical qui revient. (P10)

Un autre participant, P12, évoque en premier lieu la violence vécue par certaines femmes musulmanes, qui selon lui seraient plus ciblées par les racistes parce qu'elles seraient plus « fragiles ». Ensuite, il indique que les manifestations islamophobes envers les hommes sont plus implicites, moins évidentes, mais existent bien. Il donne en exemple la discrimination dans l'accès au logement :

> [...] elles sont plus fragiles dans la société. Un ou une raciste n'attaquera jamais une femme qui porte le hijab en présence d'un homme. Dès qu'elles sont seules, isolées tu vois ? Après le racisme et l'islamophobie envers les hommes il est un peu plus subtil. Alors ça va être des non-dits tu vois ? Par exemple si, je [ne] sais pas, pour un appartement ton dossier il est là, c'est le meilleur et ils vont le mettre en dernier parce que tu t'appelles Mohamed. (P12)

Enfin, P11 évoque le racisme médiatique et la violence que cela engendre. Il semble concevoir que les conséquences sont réelles et s'illustrent à travers des évènements comme les attaques de mosquées, devenues fréquentes. On peut citer la tentative de renverser en automobile des fidèles à Créteil (Le Monde, 2017) ou bien les attaques de mosquées qui ont suivies les attentats de Charlie Hebdo (Le Figaro, 2015). De plus, il déplore ce qu'il considère comme une stigmatisation de l'islam et un travestissement de cette dernière par les médias :

> [...] c'est surtout ce qu'on voit sur les télés, les médias, c'est que voilà chaque fois des mosquées qui ferment, des mosquées attaquées, parce qu'en fait ce qui est dommage c'est qu'en fait on fait toujours dans l'amalgame de l'islam et le terrorisme alors que ça n'a rien à voir c'est tout à fait contraire. Mais malheureusement c'est l'image que les médias renvoient, on veut donner à cette religion cette image alors que c'est une religion de paix. (P11)

Les témoignages obtenus démontrent que, malgré la variété des réponses énoncées, tous.te.s semblent constater l'existence du phénomène de l'islamophobie. Cela dit, afin de poursuivre notre réflexion à ce sujet, nous avons voulu savoir dans quelle mesure les participant.e.s ont été victimes d'islamophobie. Or, trois participant.e.s sur six (P8 – P9 – P11) ont affirmé ne pas avoir été la cible de discrimination en fonction de leur religion ou de leur apparence associée à l'islam. Parmi eux.elles, deux femmes (P8 – P9) ont toutefois pris soin de nuancer leur réponse en expliquant leur non-expérience de l'islamophobie respectivement, par son « exil » au Canada pour P8, et par son

apparence « non-ostentatoire » pour P9. Bien qu'elle affirme ne pas avoir été victime de discrimination à caractère islamophobe, P8 tient à préciser qu'elle croit que si elle était restée en France, elle aurait ultimement vécu une telle discrimination puisqu'elle porte un hidjab :

> Euh, islamophobie, bonne question, pas personnellement, on n'a jamais attaqué, je pense que si j'étais restée en France avec le hijab, oui j'aurais été victime d'islamophobie. (P8)

De manière similaire, P9 explique par sa chevelure non voilée le fait qu'elle n'a pas été victime d'islamophobie. Elle ajoute une autre nuance en affirmant qu'elle perçoit tout de même, en France, des regards désapprobateurs lorsqu'elle porte un turban sur sa tête. :

> Non, moi ça m'est jamais arrivé de manière personnelles mais parce que encore une fois moi j'ai le, j'ai pas le look, si je portais le hidjab ce serait différent. Donc mais oui ça m'arrive des fois je mets un turban et le regard des gens change, en France en tout cas. Mais oui, non j'ai mes dix mille histoires autour de moi de mes proches. (P9)

Le seul homme à avoir affirmé ne jamais avoir fait l'objet d'une discrimination antimusulmane a pour sa part mentionné les médias en tant que relais de l'islamophobie :

> [...] quand on vit normal dans notre quotidien on [ne] sent pas vraiment d'islamophobie mis à part ce qu'on entend dans les médias. (P11)

Deux participant.e.s (P7 et P10), quant à eux.elles, ont souligné avoir vécu de l'islamophobie banale, sans plus. P10 affirme avoir été insulté par une personne sans domicile fixe : « une personne un peu bizarre, cinglée. Il m'a dit sale Arabe. Sinon rien d'autre pour ma part honnêtement, non ». (P10) Hormis cette anecdote, le participant ne considère pas avoir vécu d'autres évènements de nature raciste. Pour sa part, P7 se souvient d'un moment au lycée durant lequel elle fut l'objet d'une blague raciste. De plus, elle nous raconte une anecdote dans laquelle un homme lui tendit un tract « anti-islamisation de la France » alors que cette dernière portait le voile :

> Virulente, non, on ne m'a jamais agressée physiquement, une fois au lycée une personne a crié « est-ce que tes frites sont halal ». Sinon après sans plus, une fois j'ai eu un débat avec une personne qui déposait des tracts anti-islam. Y'avait écrit dessus « luttons contre l'islam, islamisation de la France, attention ». J'ai eu un débat avec lui, je lui ai dit si je suis musulmane, tu ne me considère pas française, il m'a dit exact. Je lui ai dit et toi ? Il m'a dit mes origines européennes, ce n'est pas la même chose. Donc après on a informé les profs qu'il y avait ces tracts, ils s'en foutaient. C'est une incitation à la haine. Si c'était anti-chrétien ou anti-juif ça n'aurait pas été la même chose. Et dis-toi, je portais le voile et ils m'en ont tendu un [tract], donc franchement c'est de la provocation. Après des fois, tu tombes sur un jeune qui réagit plus fort, ça peut partir loin et causer des plus gros problèmes. (P7)

En ce qui concerne P12, lorsque nous lui avons demandé s'il avait été victime d'islamophobie, il afficha un sourire et dit : « Bien sûr ! Tout ce que j't'ai raconté depuis qu'on a débuté ! ». (P12) Au bout du compte, bien que trois sur six aient répondu ne pas avoir fait l'expérience de l'islamophobie – avec certaines nuances – tous.tes perçoivent l'existence de ce phénomène. Or, cela nous amène à la dernière question. C'est-à-dire que suite à ces réflexions, il convient de questionner la perception des participant.e.s quant à la possibilité d'être considéré comme citoyen.ne.s français.es à part entière tout en préservant leurs référents religieux et/ou culturels. À cette question, deux participantes sur trois sont optimistes quant à la possibilité d'être entièrement considérée comme Françaises et musulmanes. P7 est l'une d'entre elles et elle perçoit que c'est une minorité de la population qui partage des idées discriminatoires à l'égard

de l'islam et des musulman.e.s. Aussi, elle réaffirme la possibilité de revendiquer autant son identité française que sa religion musulmane ainsi que la compatibilité entre ces deux composants de son identité.

> Je pense que oui, ce n'est pas la majorité comme ça [islamophobe]. Y'en a qui ont conscience qu'être Français ça ne veut pas dire rentrer dans le moule. On peut être les deux et certains en ont conscience, la France c'est une identité, l'islam c'est une religion. La nouvelle génération est plus ouverte, la plupart de mes problèmes je les ai eus avec des plus vieux. Je crois qu'avec le temps ça va s'arranger. (P7)

L'espoir que met P7 en la jeunesse, la nouvelle génération, semble lui permettre de croire en un futur meilleur pour les Français.es racisé.e.s à titre de musulman.e.s. Quant à elle, P9 perçoit également qu'il n'y a aucune contradiction entre les composantes Français.es et musulman.e.s de son identité. Par contre, si elle se sent acceptée et reconnue comme Française musulmane par la population en générale, elle ne peut en dire autant du gouvernement :

> Pour moi oui et je dis oui. Bah tout dépend qui est l'autre, mais si c'est par le gouvernement français ce sera non, et c'est ce qui est le plus grave finalement [...]. (P9)

D'autre part, P10 est le seul homme optimiste quant à ses chances d'être reconnu entièrement comme Français malgré ses référents culturels et religieux marocains. Selon lui : « Oui c'est largement possible ». (P10)

À l'opposé, les trois autres participant.e.s se sont montré.e.s pessimistes quant à leurs chances d'obtenir une pleine reconnaissance comme Français.es et musulman.e.s. P12 répondit tout simplement par la négative (« Non ! ») avec conviction, sans donner plus de détails. Un autre participant, P11, a également été très bref dans sa réponse. Ce

dernier répondit : « Non non, je pense pas, vis-à-vis de ce qu'on a vécu non ». Alors que ces participants ont répondu brièvement à cette question, la seule participante à ne pas avoir d'espoir d'être reconnue comme Française et musulmane nous a livré une réponse plus étoffée :

> Non. Aujourd'hui non, j'crois pas. La question, depuis les attentats [du 13 novembre 2015 à Paris], c'est « est-ce que t'es Française ou musulmane ? ». Est-ce que, voilà, est-ce que pour toi les lois de Dieu prévalent sur lois du pays ? T'as envie de lui dire oui, mais tu dis rien, parce que ça sert à rien. À la télé c'est ça, c'est tu dois d'abord être français avant d'être musulman. Mais non, t'est musulman avant d'être français. La France c'est quoi ? C'est la terre qui a été séparée en pays, c'est un papier, c'est tout. (P8)

Jusqu'à présent, nous avons constaté que les perceptions ainsi que les expériences vécues sur les questions de toutes natures sont assez diversifiées. Hormis le quasi consensus qui s'est dégagé autour de l'idée selon laquelle l'islamophobie constitue un problème sérieux en France, les participant.e.s ont fourni des réponses très diversifiées aux diverses questions que nous avons abordées avec elles et eux. Toutefois, malgré les divergences de perceptions, nous avons constaté que chacun.e se considérait Français.e, peu importe le niveau de reconnaissance ou non-reconnaissance dont ils et elles pensent faire l'objet socialement. Cela étant dit, nous allons explorer plus minutieusement, dans la prochaine et dernière partie de l'analyse, ce rapport à la citoyenneté en procédant à la comparaison entre les participant.e.s Québécois.es et Français.es.

5.3 Le rapport à la citoyenneté chez les Français.es et Québécois.es originaires du Maghreb : analyse comparative des résultats

Dans cette section, nous interprétons l'essentiel des réponses obtenues et procédons à une analyse comparative des données relatives aux deux populations à l'étude. Autrement dit, nous nous concentrons sur les grandes tendances et les particularités observées dans la section précédente, consacrée à la présentation des résultats.

5.3.1 Sentiment d'appartenance

En ce qui concerne le sentiment d'appartenance, il est intéressant de remarquer que, pour les Français.es comme pour les Québécois.es, 5 répondant.e.s sur 6 (83.3%) ont affirmé se considérer avant tout comme Français.es ou Québécois.es/Canadien.ne.s. C'est-à-dire qu'au sein des deux groupes on constate que la grande majorité des répondant.e.s ne se considèrent pas à priori comme « étranger.e.s » et, a contrario, ils ne considèrent pas « appartenir » à leur pays d'origine respectif. Toutefois, on note quelques particularités du côté des répondant.e.s français.es. En ce qui les concerne, dans leur totalité, les six personnes interviewées ont répondu avoir un rapport affectif très fort avec leurs pays d'origine respectif. Parmi les hommes de ce même échantillon, hormis P12 qui a répondu ne pas se sentir Français, les deux autres ont affirmé que, bien qu'ils se considèrent Français avant tout, le rapport qui les lie au Maroc est plus fort, sur le plan affectif, que le lien qu'ils ont avec la France. Ces derniers expliquent cela à travers les liens familiaux pour P11, et à travers la culture en ce qui concerne P10 :

> Plus fort, ouai plus fort, parce qu'enfin, disons c'est la culture qui me donne ce rapport plus fort à mon pays d'origine, aussi le fait d'y aller si souvent, j'ai la chance d'y aller tous les ans, ça m'a toujours donné un rapport proche. (P10)

Du côté des Québécois.es, un fait très intéressant est à noter. Mis à part la participante qui a mentionné se sentir Algérienne (P2) avant tout, les deux autres participantes ont revendiqué leur appartenance à la Belle province et s'identifient comme Québécoise avant tout, alors que les participants, de leur côté ont dans leur totalité affirmé s'identifier comme Canadiens et refusent de s'identifier comme Québécois. Il convient de se pencher sur cette divergence du sentiment d'appartenance qui semble varier en fonction du genre. Selon les témoignages obtenus, il semble que les hommes Québécois d'origine maghrébine sont plus sensibles aux controverses liées à l'islam et au port de signes religieux dans la province francophone. Tel que vu plus haut, P6 avait mentionné que c'est la « haine » que les Québécois.es portent à la religion qui explique sa non-identification en tant que membre de la catégorie « Québécois.es ». Or on peut se demander pourquoi les hommes seraient plus affectés que les femmes par les controverses qui entourent l'identité musulmane et le port de signe religieux, étant donné que ces controverses semblent a priori concerner prioritairement les femmes musulmanes. À ce stade, il convient de mentionner que la tendance des participants Québécois à refuser de s'identifier comme Québécois, et à plutôt s'identifier comme Canadien, vient corroborer les résultats de l'étude menée par Mathieu Forcier (2014) qui, après enquête, conclut que la stigmatisation dont font l'objet les immigrants d'origine maghrébine au Québec amène ces derniers à ne pas s'identifier comme Québécois. Selon nous, la tendance des femmes Québécoises musulmanes à davantage s'identifier comme Québécoise que leurs pairs masculins résulte du fait que la plupart d'entre elles, du moins celles qui ne portent pas le hijab, seraient moins perçues comme une menace (Haince, 2014, 98), par comparaison avec les hommes musulmans qui eux, bien qu'ils ne fassent l'étalage d'aucun signe religieux, représentent par leurs traits et

leur sexe l'image de l'arabe ou du musulman « à risque », évoquant dans l'imaginaire la figure de l'homme arabo-musulman violent. Souilamas et Macé diront :

> Ainsi, à un « nous » que viendraient figurer et renforcer les NPNS et leurs supporters de la première modernité, s'opposerait un «eux», altérité à risque, à la fois nature sexuée tout droit sortie d'une tradition menaçante et produit de la seconde modernité, celle où le risque structure tout. Ainsi, sur le théâtre de nos inquiétudes identitaires, derrière le garçon arabe, hétérosexuel violent, se profile le jeune musulman revenu à Dieu, recrue idéale de toutes les radicalités politiques, terroristes [...] (Guenif-Souilamas, Macé, 2004, 98)

D'autre part, une des participantes (P1) qui a mentionné se considérer Québécoise porte un hijab. Cela entre en contradiction avec notre explication. Nous pensons que ce cas, en apparence inusité, s'explique par la notion de « nationalisme sexuel », que Silma Bilge a fait travailler pour le Québec (Bilge, 2012, 314). Dans son témoignage la participante avait affirmé qu'elle apprécie particulièrement la liberté dont elle jouit au Québec : « [...] donc moi j'aime ça le fait qu'on soit libre, qu'on a une certaine liberté, notamment d'expression mais aussi de vivre [...] ». (P1) Par conséquent, nous sommes tentés de croire que la participante a en quelque sorte intériorisé cette idée de nationalisme sexuel, qui oppose un supposé Occident empreint du principe d'égalité des sexes et pétri par le féminisme, par opposition à la supposée barbarie et à la violence sexiste qui serait inhérente aux cultures non-occidentales.

Afin de mener à bien notre démarche, il convient d'énumérer les points communs aux deux groupes étudiés et les divergences dans leur auto-identification et leur sentiment d'appartenance.

Tout d'abord, tel que nous l'avons vu au début de cette sous-section, les deux groupes affirment dans la même proportion (83.3%) s'identifier respectivement comme Français.es ou Québécoises/Canadiens. Concrètement, cela signifie que dans les deux

groupes étudiés, la majorité des participant.e.s n'ont pas tendance à se dissocier de leur nation de naissance ou d'adoption. Au contraire, ils se considèrent comme membres en règle du Canada ou de la France plutôt que du pays du Maghreb duquel ils.elles tirent leurs origines. Cela dit, précisons que leur double appartenance ne leur pose aucun problème, qu'ils.elles soient Québécois.es ou Français.es ; ils.elles ne voient aucune contradiction entre leurs origines et le pays qui les a vu naître (pour la plupart) et dans lequel ils.elles ont passé la majeure partie de leur vie. Aucun.e d'eux n'y voit là un dilemme. Tou.te.s semblent vivre cette double appartenance tout à fait normalement. Bien qu'au sein des deux échantillons étudiés, des participant.e.s aient mentionné que le regard désapprobateur de l'Autre les faisait se sentir parfois comme étranger.e.s, la plupart d'entre eux.elles se définissent comme membre du groupe majoritaire et ne laissent pas ce regard désapprobateur les pousser à s'auto-exclure du groupe. Bien au contraire, ils.elles revendiquent cette appartenance, soit à la France, soit au Québec/Canada sans ambigüité. De plus, cette identification primaire comme Français.es ou Québécoises/Canadiens, ne les empêche aucunement de s'identifier également à leur pays d'origine respectif, bien que ce sentiment d'appartenance qui les lie au Maghreb soit dans bien des cas secondaire au sein de leur agencement identitaire. Grosso modo, bien qu'ils.elles s'identifient primairement à la France ou au Québec/Canada, le lien émotif qui les lie au Maghreb semble plus important.

5.3.2 Rapport à l'ensemble citoyen

Tel que ce fut le cas au sujet du sentiment d'appartenance, les répondant.e.s ont répondu dans les mêmes proportions qu'ils se considèrent citoyen.ne.s français.es ou citoyen.ne.s canadien.ne.s. Plus précisément, au sein des deux échantillons, nous notons que 83.3% (5/6) des répondant.e.s disent se sentir citoyen.ne.s de leur pays

respectif. Par contre, les mêmes participant.e.s qui avaient plus tôt affirmé ne pas se sentir appartenir à la France (P12) ou au Canada (ni au Québec d'ailleurs) (P2) ont aussi affirmé ne pas se percevoir comme étant pleinement citoyens. À l'exception de ces deux personnes, la totalité des Français.es et des Québécois.es ont revendiqué leur appartenance à la France ou au Canada en tant que citoyen.ne. Nous avons constaté que les deux participant.e.s qui ne se considèrent pas totalement citoyen.ne.s, considèrent cette désaffiliation comme une conséquence de la non-reconnaissance qu'ils.elles affirment subir à ce chapitre. P12 a mentionné, à cet égard, les contrôles au faciès abusifs dont il fait l'objet en France, tandis que P2 évoque, pour le Québec, la non-reconnaissance au sein de l'administration publique. Dans les deux cas, il s'agit de d'un sentiment de non-reconnaissance, voire de discrimination, par l'appareil étatique.

En ce qui concerne l'expérience vécue de la non-reconnaissance citoyenne, les participant.e.s des deux groupes ont répondu de manières assez différentes. Au sein de l'échantillon français, ce sont 66% (4/6) des participant.e.s qui ont affirmé avoir déjà vécu une négation de leur citoyenneté au cours de leurs vies. Parmi ces quatre personnes, trois d'entre elles sont des femmes. C'est-à-dire que la totalité des participantes françaises affirment avoir vécu ce type de non-reconnaissance. Au sein de l'échantillon québécois, contrairement aux françaises, la quasi-totalité (2/3) des femmes ont répondu ne pas avoir vécu d'évènements lors desquels elles auraient perçu une remise en cause de leur compétence citoyenne. En ce qui concerne les hommes québécois, les deux tiers ont déclaré avoir ressenti une négation de leur compétence citoyenne en tant que Québécois. Ils soutiennent par contre n'avoir jamais éprouvé un tel sentiment de rejet quand ils revendiquent une appartenance citoyenne en tant que Canadien. Tel que discuté dans la première partie de l'analyse, P5 a affirmé que le regard désapprobateur de l'Autre ne lui faisait « ni chaud ni froid ». Toutefois, P4 et P6 ont mentionné qu'ils percevaient dans certains projets de sociétés (ou des mouvements que P6 appelle « québéquistes ») une volonté d'exclusion de la minorité musulmane, ce qui, en retour, venait influencer leurs constructions identitaires. Les

Français.es qui ont affirmé avoir déjà fait l'objet d'une non-reconnaissance de leur compétence citoyenne ont également abondé en ce sens. Toutes les participantes françaises ont affirmé avoir vécu un déni de citoyenneté à un moment ou un autre de leur vie, alors que, pour l'échantillon québécois, une seule participante sur trois a affirmé avoir ressenti qu'on lui nie son appartenance citoyenne. Chez les hommes français, un seul a affirmé avoir vécu un tel déni, tandis que chez les Québécois, ce sont 2 sur 3 qui ont affirmé avoir vécu un tel évènement en tant que Québécois – mais jamais en tant que Canadiens. Autrement dit, il semble que les femmes musulmanes françaises et les hommes musulmans québécois sont les sous-catégories qui, au sein de chaque échantillon, perçoivent être mis à l'écart de l'espace citoyen. Nous constatons donc qu'il existe – au sein de nos échantillons du moins – une disparité des expériences en fonction du genre. Le déni de citoyenneté, si l'on se fie à nos répondant.e.s, serait plus violent envers les femmes en France, et envers les hommes au Québec. Concrètement, la figure de « l'étranger intérieur » (Dufour, Forcier, 2008, 11) serait plus susceptible d'être associée aux femmes musulmanes en France, et aux hommes musulmans au Québec. Tel que vu dans le cadre théorique, l'exclusion de la communauté citoyenne va de pair avec l'exclusion des frontières symboliques de la nation, la première étant tributaire de la seconde. La figure de l'étranger intérieur représente une personne qui bien qu'elle possède le statut juridique de citoyen, n'est pas considérée comme sujet national, et donc comme citoyen.ne à part entière, dans l'imaginaire collectif du groupe majoritaire. Nous pouvons faire ici le parallèle avec les notions de citoyenneté formelle et de citoyenneté informelle mises en avant par Bauder (2008). Nous constatons ainsi que plusieurs participant.e.s, bien que citoyen.ne.s sur le plan formel (juridique), ressentent un déni de leur appartenance citoyenne en fonction de caractéristiques culturelles, réelles ou imaginées, perçues par le groupe majoritaire, à tort ou à raison, comme divergeant de la culture dominante. Tel que vu plus haut, ce déni est également ressenti par certains répondant.e.s dans leurs rapports avec les institutions étatiques, et ce, bien que ces dernier.e.s soient officiellement reconnu.e.s comme membres en règle de la communauté citoyenne sur le plan légal. Rappelons enfin qu'en France, ce déni

de reconnaissance est plus ressenti par les femmes, alors qu'au Québec, ce sont particulièrement les hommes qui soulignent ressentir une exclusion de la communauté citoyenne par le groupe dominant.

Nous avons également sondé les perceptions des deux groupes de notre échantillon relativement à la question de la laïcité. Tel que nous l'avons vu préalablement, nous voulions savoir si les controverses entourant le débat sur la laïcité influencent ou non le rapport à l'ensemble citoyen chez les répondant.e.s, et si, selon eux et elles, adhérer au principe de laïcité – au sens large d'une séparation entre l'État et le religieux – était nécessaire pour adhérer à la nation. Ayant procédé à des entrevues semi-dirigées, nous avons pu obtenir plus d'information que prévu sur ce sujet.

En ce qui concerne l'échantillon québécois, 4 participant.e.s sur 6 considèrent qu'il est nécessaire d'adhérer à la laïcité afin d'adhérer à la nation ou, du moins, afin d'être accepté comme membre de l'ensemble national. Notons que 5 participant.e.s sur 6 déplorent les débats qui entourent cette question, et ce, pour plusieurs raisons. Selon certain.e.s, ces questions prendraient trop de place dans le débat public, ou encore constituent un irritant « choquant » à leurs yeux. Selon d'autres, il n'y aurait aucune nécessité d'avoir ce débat, car il ne consiste pas en une question primordiale, ou encore servirait à attirer les votes et irait trop loin. Une seule participante parmi les cinq qui déplorent les débats sur le sujet a affirmé que, bien que la question de la laïcité amène des excès, il s'agit néanmoins d'un débat de société nécessaire. En outre, dans 4 cas sur 6, ces débats publics ont eu des conséquences immédiates sur les constructions identitaires des sujets. Ainsi, P1, qui porte le voile et adhère à la laïcité, s'est sentie « désintégrée », alors que P4 et P5 ont affirmé que ces débats les ont en quelque sorte éloignés de la possibilité de se concevoir comme Québécois et les ont rapprochés de l'identité canadienne. P6 a quant à lui affirmé que ces controverses l'ont amené à renforcer son « din », c'est-à-dire sa foi, sa pratique de la religion. Les participantes P2

et P3 ont répondu ne pas avoir été influencées par ces débats, puisque l'une (P2) n'arbore pas de signe religieux (P2), et que l'autre (P3) n'est simplement pas religieuse.

Quant aux participant.e.s français.es, la plupart n'ont pas su quoi répondre au sujet du lien entre adhésion à la nation et adhésion aux principes de la laïcité. Presque tou.te.s ont soulevé la confusion qui règne autour de ce concept. Nous y reviendrons. Dans leur totalité (6/6), les répondant.es français.es ont affirmé avoir une perception négative des débats entourant la laïcité. Ils.elles déplorent, soit un débat sans fond, inutile, qui vise les musulman.e.s, qui n'est pas une priorité, ou encore qui créé des tensions. Quand j'ai demandé aux participant.e.s français.es si ces débats influencent ou non leur construction identitaire, 5 sur 6 ont répondu par l'affirmative. Une participante a souligné que ces controverses lui ont fait retirer son voile afin d'éviter des problèmes (P7), tandis qu'une autre (P8), au contraire, a mentionné qu'elles l'ont amené à vouloir affirmer de plus en plus son islamité. P9, quant à elle, dit que son rapport à la France a changé depuis les incessantes controverses liées à l'affirmation de l'identité musulmane dans l'espace public, et P12 a mentionné qu'inconsciemment, il fut influencé à se vêtir d'un « masque » de « Mohamed français » afin d'éviter des ennuis.

Tout comme pour les Français.es, les Québécois.es ont rapporté avoir, dans l'ensemble, des perceptions négatives quant aux controverses entourant la laïcité. Certains des thèmes mis en avant par les Français.es ont été soulignés par les Québécois.es également, en particulier l'inutilité de ces débats, compte tenu de l'inexistence de problèmes liés à la préservation de la laïcité. Les participant.e.s québécois.es ont également affirmé, sur cette question, être tantôt désintéressé.e.s, tantôt choqués, alors que d'autres voient dans ces débats une tentative de certains partis de récupérer électoralement les votes des personnes racistes. Une participante (P3) a quant à elle mentionné avoir un avis mitigé sur ces débats, c'est-à-dire que, bien qu'elle les perçoive comme nécessaires, elles trouvent qu'ils sont allés trop loin. On constate donc

que les Français.es et les Québécois.es interrogés sont mal à l'aise avec la finalité des débats publics sur la laïcité, ainsi qu'avec la manière dont ces derniers se sont déroulés.

Globalement, nous concevons, suite à l'analyse des réponses de ce volet, que la majorité des participant.e.s (10/12) revendiquent leur appartenance à la France ou au Canada, bien que deux hommes français parmi eux aient affirmé que leur rapport à la France est neutre. D'autre part, les hommes québécois ont, dans leur totalité, affirmé leur appartenance au Canada tout en exprimant l'ambivalence de leur rapport au Québec, qui, selon eux, ne les reconnaît pas suffisamment pour qu'ils puissent se sentir comme membres à part entière de cette communauté. Or, que ce soit le cas de ces Québécois.es qui ne se considèrent pas entièrement comme tel.le.s, ou de ces Français.es qui affirment soit avoir un rapport neutre à la France ou avoir vécu des dénis de citoyenneté, la grande majorité des participant.e.s expriment clairement qu'ils et elles se sentent rejeté.e.s et non reconnu.e.s en tant que membres à part entière de la communauté nationale et donc de l'espace citoyen. Nous sommes alors renvoyés à la question de la « blessure morale » qui s'ensuit. Plus précisément, étant donné que le processus d'identification suit une trajectoire modelée par le processus de reconnaissance (Caillé & Lazerri, 2004, 46), il semble que la perception d'un déni de reconnaissance relevée chez mes participant.e.s provoque chez eux et elles une blessure identitaire qui, dans plusieurs cas, les pousse à s'invisibiliser et les repousse – à divers degrés – hors de l'espace citoyen.

Par ailleurs, nous avons remarqué que pour les Français.es, et a fortiori pour les Québécois.es, la question de la laïcité amène beaucoup de confusion. Ce concept est mal compris par la majorité des répondant.es. En fait, une bonne partie des participant.es croyait que ce concept est synonyme en soi d'interdiction de signes religieux, alors que seulement certain.e.s d'entre eux comprenaient qu'il existe plusieurs interprétations du principe de laïcité. Quant aux Français.e.s plusieurs d'entre eux.elles condamnent ce qu'ils considèrent comme le « travestissement » du principe

de laïcité tel qu'il était conçu à l'origine dans la loi fondatrice de 1905. Ce travestissement fait référence à ce qui a été discuté dans la section « Problmatisation », c'est-à-dire la catho-laïcité ou bien la laïcité identitaire, telle que définie par Baubérot dans son ouvrage « La laïcité falsifiée » (Baubérot, 2012). Il est nécessaire de rappeler que les débats récents autour de ce thème ont causé, en France et peut-être encore plus au Québec, une division profonde sur cette question. Alors que certains penseurs considèrent la laïcité comme une séparation entre le clergé et l'État, d'autres avancent l'idée selon laquelle la laïcité doit s'affirmer également à travers les individus qui travaillent pour l'État, voire qui reçoivent des services publics ou même, dans de plus rares cas, qui occupent simplement l'espace public (pensons à la Loi française du 11 octobre 2010 qui interdit le port de la burqa dans tout lieu public). Toutefois, comme le mentionnent Baubérot, Milot et Schlegel, cette conception de la laïcité, dite républicaine (Laborde, 2008) ou identitaire (Baubérot, 2012), semble viser principalement les citoyens de confession et/ou culture musulmane en exigeant d'eux.elles de s'adapter à une certaine laïcité républicaine conçue pour purger les institutions publiques de tout signe rappelant leur seule religion (Baubérot, Milot, Schlegel, 2011, 82-83). Il s'agit, tel que nous l'avons évoqué dans la problématique, d'une redéfinition de la norme laïque en fonction de la présence musulmane de plus en plus visible. Cette nouvelle norme serait définie en fonction d'une culture particulière, la culture laïque dominante, que Cécile Laborde appelle la « catho-laïcité ». (Laborde, 2008) D'autre part, il est cohérent de souligner qu'une étude menée auprès de musulman.e.s français.es démontre que ces derniers ne voient aucune contradiction entre leur rapport à l'islam et la laïcité (Lamchichi, 2006, 31). Nous croyons que cette étude fait écho aux réponses des participant.e.s ayant déploré ce qu'ils.elles appellent le « travestissement » de la laïcité. Il s'agit de comprendre que les valeurs véhiculées à travers une laïcité non identitaire semblent être partagées par les participant.e.s, qui s'insurgent contre une laïcité restrictive et ciblant – quoi qu'indirectement – les musulman.e.s et principalement les musulmanes qui portent le hijab.

5.3.3 Parcours professionnel et cheminement social

Concernant le cheminement professionnel et social, nous avons constaté plusieurs similitudes et divergences dans les réponses obtenues de la part des participant.e.s français.es et québécois.es. Au total, ce sont 7 participant.es sur 12 qui ont affirmé avoir rencontré des obstacles qu'ils associent à leur racisation, dans le marché de l'emploi ou dans des institutions d'enseignement. Fait intéressant, nous constatons encore une fois une disparité des expériences en fonction du genre. Alors qu'au sein de l'échantillon français, la totalité des femmes (3/3) ont affirmé avoir vécu des difficultés, la majorité des hommes (2/3) de ce même échantillon ont quant à eux mentionné ne pas avoir vécu de souci particulier sur ce plan. D'autre part, en ce qui concerne l'échantillon québécois, la tendance est inversée. La totalité des femmes affirment n'avoir vécu aucune difficulté liée à leur appartenance supposée ou réelle à l'islam, que ce soit sur le marché de l'emploi ou sur le plan scolaire[39], tandis que les hommes ont affirmé dans leur totalité avoir vécu des embûches : invisibilisation, non-reconnaissance des compétences pour obtenir un emploi ou bien déqualification professionnelle.

Deux répondant.e.s – P2 et P6 – de l'échantillon québécois ont souligné des difficultés rencontrées hors Montréal, à Québec et à Trois-Rivières. Or ce sont les seuls à avoir vécu hors Montréal. Cette information laisse croire que Montréal, compte tenu de sa

---

[39] Petit bémol, une participante (P2) a nuancé ses propos en évoquant les difficultés rencontrées sur le marché de l'emploi alors qu'elle avait déménagé temporairement à la ville de Québec.

diversité culturelle, propose un environnement professionnel et social plus accueillant que son extérieur pour les minorités racisées comme musulmanes.

Hormis l'expérience professionnelle et scolaire, il s'agissait d'explorer le parcours social des participant.e.s. Or, nous étions intéressé à savoir si les difficultés vécues dans le cheminement professionnel, au sein des institutions étatiques, ou dans d'autres contextes, contribuaient au repli communautaire (ou non) des membres des minorités originaire du Maghreb en France ou au Québec. Il semble que ce ne soit pas du tout le cas, du moins en ce qui concerne l'intégration sociale. Au total, ce sont 9 participant.e.s sur 12 qui ont précisé avoir un cercle d'amis très diversifié, sur le plan des origines culturelles notamment.

Enfin, lorsque questionnés à propos de l'accès au logement, les répondant.es québécois.es ont tous souligné n'avoir vécu aucune difficulté à cet égard. Toutefois, nous ne croyons pas que pour autant le phénomène soit inexistant au Québec. Dès lors, nous n'ajouterons rien de plus que ce qui a déjà été discuté dans la section consacrée à l'analyse des réponses obtenues par les participant.e.s français.es.

5.3.4 Discriminations perçues

En ce qui a trait à la question de l'islamophobie, il y a consensus au sein des répondant.e.s français.es (6/6), et quasi consensus chez les répondant.e.s québécois.es (5/6), pour affirmer qu'il s'agit d'un problème sérieux, voire très sérieux, dans leur société respective. La seule personne à avoir répondu ne pas considérer l'islamophobie comme un problème sérieux est P1, qui est la seule des répondantes de l'échantillon québécois à porter le hijab. P1 a en effet, durant tout l'entretien, écarté l'idée selon

laquelle il existerait de l'islamophobie au Québec, et ce, bien qu'elle ait mentionné en fin d'entretien, tel que mentionné plus haut, avoir déjà été victime d'islamophobie ordinaire. À ce propos, il est intéressant de noter qu'au sein de notre échantillon, la totalité des hommes québécois ont affirmé avoir été victime d'islamophobie, alors que les femmes québécoises, quant à elles, ont en majorité (2/3) affirmé ne jamais avoir été discriminées en fonction de leur appartenance supposée ou réelle à l'islam. La seule participante québécoise (P2) ayant évoqué une telle expérience a précisé que cela s'est produit lorsqu'elle vivait à Québec. Cette disparité des expériences en fonction du genre s'observe aussi chez les répondant.e.s français.es, bien que dans une moindre mesure. Ainsi, 2 hommes français sur 3 ont affirmé avoir été victime d'islamophobie, dont l'un (P12) de multiples façons et de manière hautement violente, sur le plan symbolique. P10, quant à lui, précise avoir uniquement été victime d'une manifestation ordinaire d'islamophobie. Quant aux femmes françaises, 2 sur 3 ont mentionné ne jamais avoir souffert de ce type de racisme, tout en expliquant leurs expériences « positives » respectives, soit par la non-ostentation religieuse, soit par l'exil[40].

Au sujet des manifestations de l'islamophobie et des différentes formes qu'elle peut revêtir, les participant.e.s des deux groupes à l'étude ont souligné sensiblement les mêmes thèmes, dont les médias. À maintes reprises les participant.e.s ont évoqué les médias comme vecteur d'islamophobie. Or, Michèle Vatz-Laroussi, tel que nous l'avons vu dans notre revue de littérature, avait soulevé l'importance de la responsabilité médiatique dans la diffusion de stéréotypes sur les communautés arabes et/ou musulmanes (Vatz-Laroussi, 2008, 50). Hormis la dimension médiatique, on note que les Français.es ont désigné, plus spécifiquement, certains lieux propices à une manifestation ou une autre de cette forme de racisme : les réseaux sociaux et les milieux

[40] La participante P9 fait ici référence à son installation récente au Canada.

professionnels et étudiants, entre autres. On note également que le thème des mosquées attaquées est soulevé de part et d'autre. Bien évidemment, l'attentat de la mosquée de Ste-Foy fut évoqué par un participant québécois (P6).

Avant de clore cette section, il est important de noter que les hommes français ont affirmé dans la même proportion (2/3) que les hommes québécois qu'il était impossible, à leurs yeux, d'être considéré comme pleinement Français.e ou Canadien.ne/Québécois.e tout en gardant ses référents religieux. À l'inverse, les femmes considèrent, dans la même proportion (2/3) pour chaque échantillon (donc quatre femmes sur six), qu'une telle chose est possible. Toutefois, parmi ces dernières, les deux Françaises ont affirmé qu'être reconnu comme Français.e et musulman.e n'est possible que dans la mesure où une telle prétention est validée par le regard approbateur de l'Autre. À ce stade, cette possibilité resterait théorique. Ces réponses doivent être analysées en fonction de ce que Juteau appelle la construction identitaire par la face externe (Juteau, 1999, 132). Selon elle, le groupe dominant, qui pèse sur la face externe de la construction identitaire des minorités, influence de manière importante la façon dont ces dernières vont s'auto-définir (face interne). Les réponses obtenues auprès des participant.e.s laissent croire que la majorité des hommes interrogés, tous groupes nationaux confondus (4 sur 6), perçoivent qu'il n'est pas possible d'être considéré comme citoyens à part entière par le groupe dominant en gardant leurs référents religieux. De manière générale, il semble que les femmes des deux échantillons, à une exception près, soient plus optimistes que leurs pairs masculins quant à l'éventualité de jouir d'une pleine reconnaissance en tant que membre de l'ensemble citoyen tout en gardant leurs référents religieux et/ou culturels. Toutefois, les femmes françaises, bien qu'optimistes à cet égard, semblent comprendre que c'est uniquement à travers l'approbation du groupe majoritaire (la face externe), que cela soit possible.

Enfin, nous terminons cette section par un sujet soulevé par P12 à la fin de son entretien, lorsque nous lui demandâmes s'il tenait à rajouter quelque chose qui n'aurait pas été

abordé. Il est d'ailleurs l'un des seuls à avoir soulevé un sujet non évoqué et qui entre dans le cadre de notre démarche. P12 a insisté sur les conséquences de la ségrégation urbaine, qui crée une sorte de handicap géographique pour certaines minorités. Concrètement, il déplore le fait que l'adresse inscrite sur un curriculum vitae puisse servir de levier discriminatoire puisque l'adresse situe l'individu en/hors banlieue. Par comparaison, aucun.e participant.e québécois.e n'a fait état d'une discrimination de cette nature. Comme en témoigne la question de l'accès au logement, il semblerait qu'en France, les manifestations islamophobes ou le racisme anti-arabe puisse revêtir certaines formes inconnues au contexte québécois.

5.3.5 Le rapport à la citoyenneté

Au cours de l'analyse des résultats, nous avons observé certaines tendances. Ces dernières sont aussi accompagnées par plusieurs divergences dans la manière dont les individus interrogés réagissent à certaines situations ou réfléchissent à certaines questions.

Notons tout d'abord qu'il existe une multitude de différentes configurations du rapport à la citoyenneté chez les Français.es et les Québécois.es aux origines maghrébines. Plus précisément, en fonction des réponses obtenues, il est impossible d'affirmer qu'il n'existe qu'une ou deux manières de vivre sa citoyenneté pour un.e Français.e ou un.e Québécois.e originaire du Maghreb. Dans la section précédente, nous avons vu que la grande majorité des personnes interrogées n'ont aucun doute sur leur appartenance à leur pays respectif (France/Canada). Dans les mêmes proportions (10/12), ils.elles se considèrent pleinement citoyens et citoyennes et revendiquent leur appartenance à la France ou au Canada, sans que leur culture ni leur foi – s'il y a lieu – entre en

contradiction avec leur identité Française ou Canadienne/Québécoise. Or il semble qu'ils.elles vivent, pour la plupart d'entre eux.elles, ce métissage identitaire de manière non problématique. Ces rapports plutôt sains à leurs pays d'appartenances doubles, au sein des deux échantillons, sont presque étonnants, étant donné que nombre de participant.e.s ont par ailleurs déclaré avoir vécu des dénis de citoyenneté qui s'expriment, notamment, par le sentiment d'encourir le regard désapprobateur du groupe majoritaire.

En ce qui concerne le parcours professionnel et le cheminement social de chacun.e, ainsi que l'expérience de la discrimination, il semble que les femmes françaises et les hommes québécois soient les sous-groupes ayant vécu le plus d'obstacles qu'ils.elles associent à leur racisation en tant que Maghrébin.e.s ou à leur appartenance supposée ou réelle à l'islam. Ces disparités sont intéressantes, car elles laissent apparaître une plus grande vulnérabilité de ces sous-groupes face aux controverses liées aux identités musulmanes en France et au Québec. Nous n'avons pas d'explications particulières qui rendraient intelligibles ces différences des expériences selon le pays et le genre. Il apparaît également que les Français.es soient sujets à des formes plus élaborées de discriminations, telles que dans l'accès au logement, au marché de l'emploi ou en fonction du quartier de résidence (pour les « banlieusard.e.s »). En outre, les femmes portant le hijab semblent vivre davantage de discrimination au sein des milieux scolaire et professionnel en France qu'au Québec. De plus, uniquement un Français et deux Québécois.es ont affirmé avoir un cercle d'amis limité aux musulman.e.s (P6 et P12) ou aux personnes d'origine algérienne (P2). Concrètement, la grande majorité des répondant.e.s n'affichent aucune tendance au repli communautaire. Parmi les trois participant.e.s qui semblent limiter leurs vies sociales à un groupe particulier, deux d'entre eux.elles (P2 et P12) sont assez exceptionnels au sein des deux échantillons. Dans leurs réponses à nos questions, ce sont ceux qui se sont montré.e.s les plus rigides sur les divers thèmes abordés durant les entretiens. Grosso modo, ce dernier et cette dernière constituent des cas atypiques, dans la mesure ils se sont montrés

particulièrement affectés par les controverses publiques autour de l'identité musulmane. C'est particulièrement le cas de P12, dont nous pensons qu'il représente, parmi nos répondant.e.s, la manifestation exemplaire, bien que poussée à son extrême logique, de ce que nous appellerons un « citoyen apocryphe ».

CONCLUSION

Face aux dénis de reconnaissance vécus par la majorité des répondant.e.s de diverses manières, nous avons été amenés à réfléchir aux conséquences d'une telle violence symbolique. Bien que la plupart des répondant.e.s semblent faire fi du regard désapprobateur du groupe majoritaire – subi tant dans des interactions citoyennes ordinaires qu'au sein des institutions – et s'identifient malgré tout à leur nation respective, il semble que certains individus souffrent plus que d'autres de ce sentiment d'exclusion symbolique nourri par des expériences discriminatoires qui, cumulées, ont pour effet de les pousser graduellement hors de l'espace citoyen. C'est ce que nous avons appelé une citoyenneté apocryphe. Par ce concept, nous renvoyons à la figure de l'étranger intérieur – tel que discuté préalablement –, soit ces groupes qui appartiennent formellement à la communauté citoyenne sans en constituer, sur le plan symbolique, une partie intégrante. L'altérisation par la religion (notamment) perçue par mes participant.e.s arabo-musulman.e.s se mesure à plusieurs critères, tels que la perception de non-reconnaissance institutionnelle, de discrimination à l'emploi, de diabolisation par les médias, et ce, sur une fréquence quotidienne ou quasi quotidienne. Or, nous soutenons que, lorsqu'une personne considère subir un déni de reconnaissance de la part de ses concitoyens, notamment parce qu'elle perçoit faire l'objet de discriminations à travers les sphères étatique, médiatique et professionnelle simultanément, elle se sent repoussée hors de l'espace citoyen, bien qu'elle puisse en faire partie sur le plan strictement juridique. Tel que mentionné plus haut, nous pouvons faire un parallèle ici avec la notion de citoyenneté informelle (Bauder, 2008, 324). Ce sentiment de rejet serait le résultat de la non-approbation de certaines caractéristiques

« culturelles » perçues comme dérangeantes et incompatibles avec la « culture » dominante imaginée par le groupe majoritaire. Conséquemment, le citoyen apocryphe est amené à ne plus se reconnaître en tant que membre légitime de la nation idéalisée, imaginée, territorialisée par le groupe majoritaire, ce qui rend cet individu indésirable, sujet illégitime de la nation (Hage, 2000, 39), et donc pourrait l'amener à chercher ailleurs la reconnaissance requise afin de panser, ou à tout le moins pallier, ces « blessures morales » (Caillé, Lazerri, 2004, 46). Dans certains cas, le/la citoyen.ne apocryphe peut même se mettre à la recherche d'un modèle de société auprès duquel il ou elle obtiendra la reconnaissance nécessaire afin de se sentir pleinement accepté. Par exemple, P12, dont nous avons vu qu'il était à deux doigts de se rendre en Syrie, représente selon nous la manifestation la plus extrême et exemplaire du citoyen apocryphe qui est en rupture avec la communauté citoyenne et, par conséquent, à la recherche d'une communauté de substitution. Toutefois, la plupart des Français.es interrogé.e.s ont eux.elles aussi fui leur pays et se sont installé.e.s au Canada – ou comptent le faire – pour les mêmes raisons. En effet, la majorité d'entre eux.elles ont mentionné se sentir plus accepté.e.s depuis qu'ils.elles sont au Québec et affirment, dans la plupart des cas, être plus heureux et heureuses depuis qu'ils.elles sont installé.e.s ici. Tel que discuté plus haut, P12 a fini par trouver son bonheur au Québec, et non en Syrie. Plus encore, il considère aujourd'hui que son départ vers la Syrie aurait été une erreur de sa part. Toutefois, il fait partie, ainsi que d'autres citoyen.ne.s français.es interrogé.e.s, de ces gens en quête de reconnaissance qui ont été contraints de s'extraire de leur pays afin d'être considéré non pas uniquement en tant qu'Arabes ou musulman.e.s, mais également en tant que citoyen.ne.s. Ces sujets cherchent donc à être reconnus en tant que membres en règle de l'espace citoyen, dans ses dimensions formelle et informelle (Bauder, 2008, 324) sans que leur islamité soit considérée, dans l'imaginaire national, comme incompatible avec leur appartenance citoyenne. Bien que la figure du citoyen apocryphe s'applique en particulier aux Français.es expatriés de l'échantillon, les participant.e.s Québécois.es n'y échappent pas non plus entièrement. Ainsi, nous avons vu qu'au sein de l'échantillon québécois, P5 disait vouloir, si

possible, déménager hors du Québec, notamment parce qu'il perçoit subir par moments le regard désapprobateur de ses collègues et concitoyens et, également, parce qu'il a dû se déqualifier afin d'obtenir un emploi.

Nous sommes d'avis que bon nombre de situations peuvent être expliquées à travers ce prisme de la citoyenneté apocryphe. Selon nous, ce concept s'applique à plusieurs phénomènes, tels que le cas des combattants européens qui rejoignent des groupes armés en Syrie. Nous ne croyons pas au hasard pour expliquer que la France soit le pays qui arrive au premier rang des pays européens en termes de contingent de combattants ayant rejoint Daesh avec 1700 hommes au moins (FranceTvInfo, 2017). Nous pensons qu'il pourrait exister un lien entre le sentiment d'un déni de reconnaissance, qui mène à la recherche d'un autre modèle sociétal, et ce type de radicalisation. La reconnaissance entière des individus en tant que citoyens sert autant à éviter l'exil des « cerveaux », tel que l'a fait valoir par P9, que l'exil vers des zones de guerres qui seraient considérées par certain.e.s comme un modèle sociétal plus « viable ». Bien que le cas de P12 soit très particulier, il est assez incroyable d'imaginer que certaines personnes puissent concevoir que la vie au sein d'une zone de guerre puisse sembler plus viable. De manière générale, il semble que le déni d'accès à une citoyenneté authentique pousse ces citoyens apocryphes à abaisser leurs attentes et leurs ambitions en matière de participation citoyenne.

Pour conclure, un retour sur notre question de recherche s'impose :

Comment, en France et au Québec, se déclinent les différentes manières pour ces individus de négocier leur identité citoyenne, donc leurs appartenances multiples, dans un contexte de forte réprobation sociale, politique et médiatique, donc de non-reconnaissance ?

Nous avons eu l'occasion de constater, à travers l'examen des réponses obtenues, que pour la grande majorité des interrogé.e.s, aucune contradiction n'existe entre leur allégeance citoyenne et leur islamité – qu'elle soit comprise et vécue sur le plan strictement religieux ou comme une appartenance culturelle. Il est pertinent de rappeler que, selon des études existantes, les jeunes dits de deuxième génération de foi musulmanes, que ce soit en France (Fregosi, 2008) ou au Québec (CDPDJ, 2007, 2015), négocient en général de manière harmonieuse la mixité culturelle qui résulte de leur expérience d'enfants d'immigrant.e.s. Dans notre étude, même P12 et P2, qui sont seul.e.s, à avoir affirmé que leur sentiment d'appartenance à leur pays d'origine prime leur sentiment d'appartenance à la France ou au Canada, n'ont pas fait mention d'une incompatibilité entre religion et/ou culture et citoyenneté. C'est-à-dire que, dans l'ensemble, les participant.e.s, ont tous rejeté la faute de leur perception ambiguë de leur place dans l'espace citoyen sur le regard catégorisant et stigmatisant du groupe majoritaire (Juteau, 1999, 132).

Cette contradiction entre le sentiment des participant.e.s d'appartenir à l'espace citoyen et la non-reconnaissance dont ils sont victimes par leurs pairs citoyen.ne.s issus du groupe majoritaire doit être comprise à travers les concepts discutés ci-haut, notamment celui de pratiques nationalistes (Hage, 2000, 53) et de citoyenneté formelle et informelle (Bauder, 2008, 324). Plus précisément, l'image imaginée de la nation, territorialisée et clôturée symboliquement par le groupe majoritaire, est construite à travers divers mécanismes et acteurs, dont les médias, les politiques et mêmes par certains milieux intellectuels. Cette croyance en l'incompatibilité de l'islam avec l'espace citoyen a pris de l'ampleur à travers les nombreux débats entourant les accommodements raisonnables au Québec et les différents projets de lois pour répondre à ce qui a été présenté comme une crise de la laïcité, dont récemment le projet de loi 21 proposé par le gouvernement caquiste de François Legault. De manière similaire, en France, les controverses autour de la présence jugée trop visible de l'islam dans l'espace public ont permis à une certaine norme laïque républicaine revisitée, tantôt

appelée catho-laïcité (Laborde, 2008) tantôt laïcité identitaire (Baubérot, 2012), de s'imposer politiquement et idéologiquement. Désormais, il semble que ces différentes controverses aient contribuées à rendre plus étanches les frontières symboliques de la nation dans l'imaginaire collectif des sociétés québécoise et française. Dès lors, la construction de l'Autre musulman par le groupe dominant procède de plus en plus de la croyance, plus ou moins consciente, selon laquelle il existerait un « problème musulman » généralisé. Nous avons pu constater que les Français.es (les femmes plus que les hommes), et dans une moindre mesure les Québécois.e.s (les hommes plus que les femmes), semblaient vivre une violence symbolique sensiblement importante à cet égard. Dès lors il convient de se questionner sur cette contradiction apparente entre l'injonction républicaine à l'invisibilisation des différences comme condition sine qua non d'appartenance à la nation d'une part, et l'altérisation des minorités musulman.e.s (Laborde, 2008). Pour l'instant, et heureusement, ce sentiment de déni de reconnaissance citoyenne, nourri parfois par la perception de manifestations islamophobes, n'a pas entamé, à quelques exceptions près et à des degrés variables, le sentiment des Québécois.e.s et des Français.e.s de notre échantillon d'appartenir à leur communauté citoyenne respective. Ce sentiment est toutefois fragile, puisque, chaque fois que nous leur demandions s'ils.elles se sentaient citoyen.n.e, plusieurs participant.e.s ont d'abord répondu par l'affirmative, avant de formulé certaines réserves lorsque nous creusions davantage la question avec eux.elles. Dès lors, il s'agit de comprendre que ce sentiment d'appartenir à la communauté citoyenne est sujet à l'effritement lorsqu'une personne dont la volonté est de faire partie d'un ensemble citoyen s'en voit refuser l'accès, symboliquement du moins, et essuie de nombreuses résistances de la part et de ses pairs citoyen.ne.s et de l'appareil étatique.

ANNEXE A

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Faculté des sciences humaines Université du Québec à Montréal

Les rapports à la citoyenneté chez les Québécois et Français d'origine maghrébine, de foi et/ou culture musulmane : une analyse comparative

Information sur le projet

Personne responsable du projet

Chercheur responsable du projet : Kamyl Osmane

Programme d'études : Maîtrise en sociologie

Adresse courriel : osmane.kamyl@courrier.uqam.ca

Téléphone : +1(514)XXX-XXXX

Direction de recherche

Direction de recherche : Paul Eid

Département ou École : Sociologie

Faculté : Sciences humaines

Courriel : eid.paul@uqam.ca

Téléphone : (514) 987-3000 poste 8381 220

But général du projet

Vous êtes invité à prendre part à un projet visant à comprendre le rapport à la citoyenneté chez les musulmans (de foi ou de culture), d'origine maghrébine, au Québec et en France, dans une perspective comparée. Ce projet vise également à comprendre comment ces personnes construisent leurs identités multiples, et les agencent.

Tâches qui vous seront demandées

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera demandé de décrire, entre autres choses, votre parcours, votre processus d'insertion socioprofessionnelle et votre degré de satisfaction par rapport à celui-ci, les expériences de discrimination rencontrées sur le marché de l'emploi, ou autre, s'il y a lieu, votre conception de ce que signifie être Français(e)/Québécois(e) ainsi que la nature de votre identification à votre société. Cette entrevue est enregistrée numériquement avec votre permission et prendra environ 1 heure de votre temps. La transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas de vous identifier.

Moyens de diffusion

Les résultats de cette recherche seront publiés dans un mémoire de maîtrise et dans un article scientifique qui sera soumis à une revue savante. Si vous le souhaitez, les résultats de la présente recherche vous seront communiqués lorsqu'ils seront disponibles.

Avantages et risques

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances par une meilleure compréhension des différentes dimensions identitaires des maghrébins d'origine, en procédant à une comparaison entre les contextes français et québécois. Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Vous devez cependant prendre conscience que certaines questions pourraient raviver des émotions désagréables liées à une expérience de discrimination que vous avez peut-être mal vécue, s'il y a lieu. Vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier. Il est de la responsabilité du chercheur de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue si ce dernier estime que votre bien-être est menacé.

Anonymat et confidentialité

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seule la personne responsable du projet et sa direction de recherche auront accès à l'enregistrement de votre entrevue et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (enregistrement numérique et transcription codés) ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par la personne responsable du projet pour la durée totale du projet. Les enregistrements ainsi que les formulaires de consentement seront détruits 5 ans après les dernières publications des résultats de recherche. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la présente recherche (incluant la

publication d'articles, d'un mémoire, la présentation des résultats lors de conférences ou de communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement. À cet effet, si vos propos sont cités dans une publication, ils seront toujours associés à un pseudonyme.

Participation volontaire

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure et que, par ailleurs, vous être libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas, les renseignements vous concernant seront détruits.

Compensation financière

Votre participation n'inclut pas de compensation financière.

Questions sur le projet et sur vos droits

Vous pouvez contacter la personne responsable du projet pour des questions additionnelles sur le projet. Vous pouvez également discuter avec la direction de recherche des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que personne participante à la recherche. Le projet auquel vous allez participer est approuvé au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants (CERPÉ) de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM.

Remerciements

Votre collaboration est importante pour la réalisation de ce projet et nous tenons à vous en remercier.

Signatures

Participante, participant

Je reconnais avoir lu le présent formulaire et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que la personne responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé de suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer la personne responsable du projet.

Je souhaite être informée, informé des résultats de la recherche lorsqu'ils seront disponibles :

Nom, en lettres moulées, et courriel : _____

Signature de la participante, du participant : _____

Date : _____

Personne responsable du projet

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages et les risques du projet à la personne participante et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature de la personne responsable : _____

Date : _____

Un exemplaire du formulaire d'information et de consentement signé doit être remis à la personne participante.

ANNEXE B

GRILLES D'ENTRETIENS

Grille d'entretien (Échantillon français.es) :

1. Rapport à/aux l'identité(s)

1.1. Comment décririez-vous votre rapport à la nation française ?

1.2. Comment décririez-vous votre rapport à votre pays d'origine ?

1.3. Comment concevez-vous votre identité en fonction de vos multiples appartenances ?

1.4. Qu'est-ce que représente pour vous la notion de « nation » ?

1.5. Qu'est-ce que représente pour vous la notion de république ?

2. Rapport à la citoyenneté

2.1. Comment concevez-vous votre rapport à la citoyenneté ?

2.2. Sentez-vous que votre « compétence citoyenne » est (ou a été) remise en cause à un moment ou un autre de votre vie ?

2.2.1. Dans quelles circonstances ?

2.2.2. Est-ce que cette négation de votre compétence citoyenne a eu un impact sur votre rapport à la nation ou à la république française ?

2.3. Sentez-vous que les récents débats articulés autour d'une possible injonction – ou non – à limiter l'expression de foi à l'espace privé, influencent la construction de votre identité ?

2.4. Y aurait-il un rapport entre « laïcité » et adhésion à la nation ?

2.5. Que pensez-vous des débats, polémiques, entourant le concept de laïcité ?

3. Parcours professionnel et cheminement social

3.1. Comment décririez-vous votre parcours professionnel ?

3.2. Avez-vous déjà vécu un obstacle professionnel que vous interprétez comme une discrimination religieuse ou raciale ?

3.3. Avez-vous déjà vécu de la discrimination pour obtenir un logement ?

3.4. Est-ce que votre cercle d'amis peut être considéré comme « pluriculturel » ?

Décrivez sommairement le profil ethnoculturel et religieux de votre cercle d'amis.

3.5. Vous sentez-vous accepté à votre juste valeur par vos collègues ?

4. Islamophobie

4.1. Pensez-vous que l'islamophobie et le racisme soient des problèmes sérieux en France ?

4.2.Sous quelles formes, selon-vous, se manifeste l'islamophobie ?

4.3.Avez-vous déjà été victime d'islamophobie ou de racisme anti-Arabe?

4.3.1. Si oui, de quelle manière ?

4.4.Est-ce possible selon-vous, d'être considéré comme un Français à part entière et de garder ses référents religieux et/ou culturels ?

5. Autre

5.1.Voulez-vous ajouter quoi que ce soit en rapport avec le sujet que nous traitons ? Ou avez-vous des commentaires, ou des zones d'ombres qui n'ont pas été traitées à mettre de l'avant ?

Grille d'entretien (Échantillon québécois.es) :

1. Rapport à/aux l'identité(s)

1.1. Comment décririez-vous votre rapport à la « nation » québécoise ?

1.2. Comment décririez-vous votre rapport à votre pays d'origine ?

1.3. Comment concevez-vous votre identité en fonction de vos multiples appartenances ?

1.4. Qu'est-ce que représente pour vous la notion de « peuple » ?

2. Rapport à la citoyenneté

2.1. Comment concevez-vous votre rapport à la citoyenneté ?

2.2. Sentez-vous que votre « compétence citoyenne » est (ou a été) remise en cause à un moment ou un autre de votre vie ?

2.2.1. Dans quelles circonstances ?

2.2.2. Est-ce que cette négation de votre compétence citoyenne a eu un impact sur votre rapport à la nation ou à la société québécoise ?

2.3. Sentez-vous que les récents débats articulés autour d'une possible injonction – ou non – à limiter l'expression de foi à l'espace privé, influencent la construction de votre identité ?

2.4. Y aurait-il un rapport entre « laïcité » et adhésion à la nation ?

2.5. Que pensez-vous des débats, polémiques, entourant le concept de laïcité ?

3. Parcours professionnel et cheminement social

3.1. Comment décririez-vous votre parcours professionnel ?

3.2. Avez-vous déjà vécu un obstacle professionnel que vous interprétez comme un obstacle en fonction de votre appartenance – réelle ou prétendue – à la foi musulmane ?

3.3. Avez-vous déjà vécu de la discrimination pour obtenir un logement ?

3.4. Est-ce que votre cercle d'amis peut être considéré comme « pluriculturel » ?

Décrivez sommairement la composition ethnoculturelle de votre cercle d'amis.

3.5.Vous sentez-vous accepté à votre juste valeur par vos collègues ?

4. Islamophobie

4.1. Pensez-vous que l'islamophobie et le racisme soient des problèmes sérieux au Québec ?

4.2. Sous quelles formes, selon-vous, se manifeste l'islamophobie ?

4.3. Avez-vous déjà été victime d'islamophobie ou de racisme anti-Arabe ?

4.3.1. Si oui, de quelle manière ?

4.4. Est-ce possible selon-vous, d'être considéré comme un Québécois à part entière et de garder ses référents religieux et/ou culturels ?

5. Autre

5.1. Voulez-vous ajouter quoi que ce soit en rapport avec le sujet que nous traitons ? Ou avez vous des commentaires, ou des zones d'ombres qui n'ont pas été traitées à mettre de l'avant ?

ANNEXE C

FICHES DESCRIPTIVES

(Participant.e.s Qubécécois.e.s)

(Doit être remplie avant chaque entrevue pour s'assurer de l'admissibilité des participant.e.s et à des fins d'analyse.)

1) Êtes-vous de foi ou de culture musulman.e ? _____

2) Quel est votre sexe/genre ? _____

3) Êtes-vous citoyen.e.s : a) Français.e b) Canadien.nn.e

4) Lieu de naissance : _____

5) Année de naissance : _____

Lieu de naissance de vos Parents : Mère _____Père _____

6) Dans quel pays avez-vous principalement vécu au cours de votre vie ? De quel âge à quel âge y avez-vous vécu ? _____

Quel est votre niveau d'étude le plus élevé ?_____

NB : Les Questions 1-3-5-6-7 seront à répondre avant le recrutement afin de s'assurer de l'éligibilité du/de la participant.e. Ces questions ainsi que les autres questions de ce questionnaire seront utilisées à des fins d'analyses.

(Participant.e.s Français.e.s)

(Doit être remplie avant chaque entrevue pour s'assurer de l'admissibilité des participant.e.s et à des fins d'analyse.)

1) Êtes-vous de foi ou de culture musulman.e? _____

2) Quel est votre sexe/genre ? _____

3) Êtes-vous citoyen.e.s : a) Français.e b) Canadien.nn.e

4) Lieu de naissance : _____

5) Année de naissance : _____

Lieu de naissance de vos Parents : Mère _____ Père _____

6) Dans quel pays avez-vous principalement vécu au cours de votre vie ? De quel âge à quel âge y avez-vous vécu ? _____

7) Depuis combien de temps vivez-vous au Québec ? _____

8) Quel est votre niveau d'étude le plus élevé ? _____

NB : Les Questions 1-3-5-6-8 seront à répondre avant le recrutement afin de s'assurer de l'éligibilité du/de la participant.e. Ces questions ainsi que les autres questions de ce questionnaire seront utilisées à des fins d'analyses.

ANNEXE D

AFFICHES DE RECRUTEMENT

UQÀM
Université du Québec à Montréal

Êtes-vous Canadien.ne, d'origine maghrébine et de confession et/ou culture musulmane ?

Si vous êtes Canadien.ne, d'origine du Maghreb et musulman.e de culture ou de foi, avez au moins 18 ans, un diplôme d'études secondaires, le chercheur Kamyl Osmane (UQAM) souhaite vous interviewer dans le cadre de sa recherche.

Pourquoi cette recherche ?

- Pour réfléchir aux différentes configurations que peut prendre le rapport à la citoyenneté.

- Pour savoir de quelle manière les Québécois d'origine maghrébine définissent leur identité en fonction de ses multiples facettes et comment elle s'articule avec l'identité citoyenne.

À quoi vous attendre si vous participez ?

- L'entretien dure environ 60 minutes
- L'entretien est enregistré, avec votre permission

- Confidentialité : si vous êtes cité.e dans le rapport, votre nom sera modifié
- Des rafraichissements seront offerts ainsi que des grignotines

Pour participer ou obtenir plus d'informations, contactez :

Kamyl Osmane, Étudiant à la maîtrise
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal (UQAM)
osmane.kamyl@courrier.uqam.ca

UQÀM
Université du Québec à Montréal

Êtes-vous Français.e, d'origine maghrébine et de confession et/ou culture musulmane ?

Si vous êtes Français.e, d'origine du Maghreb et musulman.e de culture ou de foi, avez au moins 18 ans, possédez un niveau scolaire « Bac », le chercheur Kamyl Osmane (UQAM) souhaite vous interviewer dans le cadre de sa recherche.

Pourquoi cette recherche ?

- Pour réfléchir aux différentes configurations que peut prendre le rapport à la citoyenneté.

- Pour savoir de quelle manière les Français d'origine maghrébine définissent leur identité en fonction de ses multiples facettes et comment elle s'articule avec l'identité citoyenne.

À quoi vous attendre si vous participez ?

- L'entretien dure environ 60 minutes
- L'entretien est enregistré, avec votre permission
- Confidentialité : si vous êtes cité.e dans le rapport, votre nom sera modifié
- Des rafraichissements seront offerts ainsi que des grignotines

Pour participer ou obtenir plus d'informations, contactez :

Kamyl Osmane, Étudiant à la maîtrise

Département de sociologie

Université du Québec à Montréal (UQAM)
osmane.kamyl@courrier.uqam.ca

BIBLIOGRAPHIE

Antonius, R. et al. (2008). La représentation des arabes et des musulmans dans la grande presse écrite au Québec , dans *Rapport de recherche présenté à Patrimoine canadien*, 95p.

Antonius, R.. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation. *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 11-28.

Asal, H. (2014). Islamophobie : La fabrique d'un nouveau concept, état des lieux de la recherche.Sociologie : Vol.5, 13-29. Récupéré de : http://www.cairn.info/revue-sociologie-2014-1-page-13.htm

Ballivy, V. (2009). La Résistance tenace envers l'islam au Québec. *La Presse.* Récupéré de https://www.lapresse.ca/actualites/national/200905/04/01-852921-resistance-tenace-envers-lislam-au-quebec.php

Balibar, E. (1988). Y a-t-il un « néo-racisme »?. dans É. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, pp.25 à 41

Baubérot, J. (2005). *En guise de conclusion. Outre-Mer et séparation : quel universalisme républicain ?* , Outre-mers (92), p. 127-135

Baubérot, J., Milot, M. et Schlegel, J-L. (2011). Les nouvelles donnes de la laïcité. Esprit 2/11, p.82-90. Récupéré de : www.cairn.info/revue-esprit-2011-2-page-82.htm.

Baubérot, J. (2014). *La laicité falsifiée*. Paris. Éd. La Découverte. 228p.

Baubérot, J. (2015). *Les 7 laïcités françaises*. Paris : EMSH.

Bauder, H. (2008). Citizenship as capital : The distinction of migrant labour. Alternatives, 33, 315-333.

Bénaïche, R. (2011). *Identité et rapport à la culture arabo-musulmane : enquête exploratoire auprès de jeunes adultes d'origine maghrébine résidant à Montréal* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de https://archipel.uqam.ca/3850/

Beauregard, S. (2015). Le traitement discursif de l'islam et des musulmans dans les médias : analyse critique des chroniques de Richard Martineau (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de https://archipel.uqam.ca/8103/

Bilge, S. (2010). « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi » : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42, (1), 197–226. https://doi.org/10.7202/043963ar

Bilge, S. (2012). Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of "Crisis of Reasonable Accommodations". *Journal of Intercultural Studies*, 33:3, 303-318 ; http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2012.673473

Bilge, S. (2013). Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy : An Analytics of Racialized Governmentality. *Politikon*, vol.40, no.1, p. 157-181.

Birnbaum, P. (2006). Les théories sociologiques face au nationalisme. dans A. Dieckhoff et C. Jaffrelot (dirs.) *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques.* Paris, Les presses de sciences politiques, pp. 131-166.

Bock-Côté, M. (2016, 7 juillet). Le chantage à l'islamophobie. *Journal De Montréal.* Récupéré de http://www.journaldemontreal.com/2016/07/07/le-chantage-a-lislamophobie

Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without Racists.* (3e éd.). Lanham : Rowman & Littlefield

Bourdieu, P. (1961). *Sociologie de l'Algérie*, Paris : Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige », p.128

Brin, Giasson et Sauvageau. (2010). *Le bon la brute et le raciste*. Communication présentée dans le cadre du colloque Diversity and Democratic Politics : Canada in Comparative Perspective, Queen's University, Kingston, 7 et 8 mai 2009, récupéré de http://www.com.ulaval.ca/fileadmin/contenu/docs_pdf/articles/articles_profs/Giassonetal-CORAfinal.pdf

Brubaker R. (1996). *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, trad. J.P. Bardos, Ed. Belin, Harvard University Press

Caillé A. et Lazerri, C. (2004). La Reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *Revue du Mauss*, 2004/1 (no-23), Éd. La découverte, pp.88-115

Castel, R. (2007). *La discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?*. Paris : Seuil, 144p.

Cohen, Y. (2013, 4 octobre), « Parti Conservateur et populiste ». *La Presse*, Récupéré de : http://plus.lapresse.ca/screens/4adc-bf70-524d974a-ab49-0c09ac1c606d%7C-XdXFB_sHIo_.html

Commission Bouchard-Taylor. (2008) *Rapport de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Québec : Bouchard, G. et Taylor, C.

Commission des Droits de la Personnes et des Droits de la Jeunesse. (2007). *La ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux : une comparaison intergroupe* Récupéré de http://www.cdpdj.qc.ca/publications/ferveur_religieuse_etude.pdf

Commission des Droits de la Personnes et des Droits de la Jeunesse. (2012). *Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées : Résultats d'un « testing » mené dans le grand Montréal.* Récupéré de http://www.cdpdj.qc.ca/publications/etude_testing_discrimination_emploi.pdf

Commission des Droits de la Personnes et des Droits de la Jeunesse. (2015). *Lutte à l'islamophobie : enjeux et défis pour un Québec pluraliste*, Récupéré de http://www.cdpdj.qc.ca/fr/medias/Pages/Communique.aspx?showitem=695

CROP, (2016). *Immigration, communautés culturelles et libre-échange : Résultat d'étude préparé pour La Presse.* Montréal

Delphy, C. (2008). Antisexisme ou antiracisme : un faux dilemme. dans *Classer, dominer. Qui sont les Autres ?*. Paris : La Fabrique, (2006©), p. 174-216.

Delphy, C. (2010), *Un universalisme si particulier*, Paris, Éditions Syllepse, 348p.

Deltombe, T., Rigouste, M, (2005) L'ennemi intérieur : la construction médiatique de la figure de l' « arabe », dans Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire (dir.), *La Fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte, Paris, 322p.

Dossier Présidentielles, (2017). Sondage : Le Pen est donné en tête devant Macron au premier tour. *Le Nouvel Observateur*, Récupéré de http://tempsreel.nouvelobs.com/en-direct/a-chaud/34833-presidentielle2017-sondage-donnee-devant-macron-premier.html

Dufour, F-G et Forcier, M. (2015). Immigration, néoconservatisme et néolibéralisme après la crise de 2008 : le nouveau régime de citoyenneté canadien à la lumière des trajectoires européennes. *Revue Interventions économiques*, 52p.

Eid, P. (2004). Être arabe à Montréal : réceptions et ré-appropriations d'une identité socialement compromise. *Les Presses de l'Université Laval*, p.149-171

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*, 38:11, 1902-1917, DOI: 10.1080/01419870.2015.1005645

Eid, P. (2016). Les nouveaux habits du racisme au Québec : l'altérisation des arabo-musulmans et la (re)négociation du Nous national. Dans D. Lamoureux et F. Dupuis-Déri (dir.), *Au nom de la sécurité ! Criminalisation de la contestation et pathologisation des marges.*(p. 81-104). Montréal : Éditions M éditeur

Fanon, F. (1972). *Sociologie d'une révolution*, Paris : Maspero, 175p

Forcier, M., (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* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de https://archipel.uqam.ca/6063/

France Info. (2018-). Jihadistes français en Syrie : « Il n'y a quasiment plus aucun départ depuis près d'un an ». Récupéré de https://www.francetvinfo.fr/monde/proche-orient/offensive-jihadiste-en-irak/jihadistes-francais-en-syrie-il-n-y-a-quasiment-plus-aucun-depart-depuis-pres-d-un-an_2644638.html

Frégosi, F. (2008). Pluralité des modes d'appartenance et d'identification à l'islam. dans *Penser l'islam dans la laïcité*, pp.147-167. Paris: Fayard.

Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. Paris : La Découverte, 122p.

Grondin, M-R. (2017). « Certains animateurs de radio ont du sang sur les mains » dit Michel Juneau-Katsuya », *Journal de Québec*. Récupéré de http://www.journaldequebec.com/2017/01/30/certains-animateurs-de-radio-de-quebec-ont-du-sang-sur-les-mains-dit-michel-juneau-katsuya

Grosfoguel, R et Mielant, E. (2006). The Long Durée entanglement between islamophobia and racism in the modern/colonial capitalist/patriarchal world-system, an introduction. *Human architecture : Journal of the sociology of self-knowledge*, Berkeley 12p.

Guenif-Souilamas, N. et Macé, E. (2004). Les féministes et le garçon arabe. La Tour-d'Aigues : Éditions de l'Aube

Haince, M-C. (2014). La domestication de l'Autre ou la fabrication de l' « immigrant parfait » *Diversité urbaine*, volume 14, numéro 1, p.95–116. DOI : 10.7202/1027816ar

Hage, G. (2000). *White nation : Fantasies of white supremacy in a multicultural society*. New York: Routledge, 280p.

Hajjat, A. et Marwan, M. (2013). *Islamophobie ; Comment les élites françaises construisent le « problème musulman »*. Paris, Éditions La Découverte, Coll. « Cahiers libres », 302p.

IFOP : Institut français d'opinion publique. (2012). L'image de l'islam en France. Récupéré de http://www.ifop.com/publication/limage-de-lislam-en-france/

IFOP : Institut français d'opinion publique. (2015). Les Français et leur perception de l'islam. Récupéré de http://www.ifop.com/publication/les-francais-et-leur-perception-de-lislam/

Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Les Presses de l'Université de Montréal, 226p.

Juteau, D. (2000). Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec, Texte d'une conférence prononcée dans le cadre du Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, le 23 novembre 2000. Collection : *Les grandes conférences Desjardins*, no 7, 24 pp.

Kabir, N. (2013). *Young American Muslims: Dynamics of Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press. ISBN: 9780748669936.

Kymlicka, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, trad. par Patrick Savidian. Éditions du Boréal 357p.

Labelle, M. (2004). "The 'language of race', identity options and 'belonging' in the Quebec context.", dans Fional Devine and Mary Waters (eds), *Social Inequalities in Comparative Perspective*, pp. 39-64.

Laborde C, (2008), *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. New York. Oxford University Press. 385 p.

Laborde C., (2008), Virginité et Burqa ; des accommodements déraisonnables ?. *Idées.fr*, Récupéré de http://www.laviedesidees.fr/Virginite-et-burqa-des.html

Lamchichi, A. (2006). Musulmans de France, politique de reconnaissance et éthique de responsabilité. *Confluences Méditerranée*, 2/2006 (N°57), p. 25-47.

Le Figaro. (2016). Comment Daech attire de jeunes médecins et ingénieurs. Paris. Récupéré de https://:www.lefigaro.fr/international/2016/02/16/01003-20160216ARTFIG00035-comment-daech-attire-de-jeunes-medecins-et-ingenieurs.php

Le Monde. (2017, 15 février). En Algérie, Macron qualifie la colonisation de « crime contre l'humanité », tollé à droite. *Le Monde*. Récupéré de http://www.lemonde.fr/electionpresidentielle-2017/article/2017/02/15/macron-qualifie-la-colonisation-de-crime-contre-l-humanite-tolle-a-droite-et-au-front-national_5080331_4854003.html

Leroux, D. (2013). Les valeurs de qui ?. *Coop Média de Montréal*, Récupéré de http://montreal.mediacoop.ca/fr/story/les-valeurs-de-qui/18993

Leroux, D. (2012). Debating Québec's Interculturalism as a Response to Canada's Multiculturalism: An Exercise in Normative Nationalisms?. *Canadian Diversity/Diversité Canadienne*, Vol. 9 :2, Printemps 2012, 84p.

Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes, L.Q., (2017) c. 19. Récupéré de : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-62-41-1.html

Martineau R. (2017, 3 mai) Du racisme chez les anti-racistes ? *Journal de Montréal*, Site web: http://www.journaldemontreal.com/2017/05/03/du-racisme-chez-les-antiracistes

Martiniello, M. et Simon, P. (2005). Les enjeux de la catégorisation. *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 21 - n°2 |, mis en ligne le 01 octobre 2005. Récupéré de http://remi.revues.org/2484 ; DOI : 10.4000/remi.2484

Mbembe, A. (2006). *La République et l'impensé de la Race*. La Fracture Coloniale. Paris : La Découverte.

Mbembe, A. (2006). La colonie : son petit secret et sa part maudite. *Politique africaine* 2006/2 (N° 102), p. 101-127. DOI 10.3917/polaf.102.0101

Milot, M. (2013). Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France.. *La Revue Tocqueville*, Vol.34, no1

Mohanty, C T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*, Vol13, no1, p333-358. Récupéré de https://www.jstor.org/stable/302821

Moos, O. (2011). Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam. *Cahiers de l'institut religioscope*, no7. Récupéré de www.religioscope.org/cahiers/07.pdf

Oueslati, B., Labelle, M. et Antonius R. (2006). Incorporation citoyenne des Québécois d'origine arabe : conceptions, pratiques et défis. *Les cahiers du CRIEC*, octobre, UQAM. Récupéré de http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/Cahiers_CRIEC_30_2006.pdf

Pelletier, V. (2010). *Construction identitaire de six filles d'immigrants maghrébins au Québec*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal, Maîtrise en communication. Récupéré de https://archipel.uqam.ca/3149/1/M11464.pdf

Potvin, Maryse, (2008). *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat : Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables, du 1er mars 2006 au 30 avril 2007.* Rapport remis à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 231p.

PL21 : *Projet de loi sur la laïcité de l'État*, L.Q, (2019), 1re sess., 42e leg., Québec. Récupéré de :http://www.assnat.qc.ca/Media/Process.aspx?MediaId=ANQ.Vigie.Bll.DocumentGenerique_143925&process=Default&token=ZyMoxNwUn8ikQ+TRKYwPCjWrKwg+vIv9rjij7p3xLGTZDmLVSmJLoqe/vG7/YWzz

PL 60 : *Charte affirmant les valeurs de laïcité et neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement* (2013), 1re sess., 40e leg., Québec. Récupéré de http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html

Rocher, G. (2013). Une charte garante d'un long avenir dans la diversité. *Le Devoir*. Récupéré de http://www.ledevoir.com/politique/quebec/387550/une-charte-garante-d-un-long-avenir-dans-la-diversite

Said, E.W. (2005). *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*. Paris. Trad. par Catherine Malamoud. Édition du Seuil.

Saint-Arnaud P. (2017, 27 mars). Racisme systémique : Couillard culpabilise le Québec selon Lisée. *Journal Metro*, Récupéré de http://journalmetro.com/actualites/national/1109145/lisee-couillard-culpabilise-le-quebec/

Scott C. (2016) How French Canadians became White Folks, or doing things with race in Quebec. *Ethnic and Racial Studies*, 39:7, 1280-1297, DOI: 10.1080/01419870.2015.1103880

Silberman, R., Alba R ET Fournier, I. (2007). Segmented assimilation in France? Discrimination in the labour market against the second generation, *Ethnic and Racial Studies*, 30:1, 1-27, DOI: 10.1080/01419870601006488

SRC, Société Radio-Canada. (2006-). *« Un à-plat-ventrisme qui ne mène nulle part ».* Montréal. Récupéré de https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/329914/accomodement

Stora, B. (2004). *Histoire de l'Algérie coloniale (1830 – 1954).* Paris : La découverte, Coll. « Repères »

Terray, E. (2004). La question du voile : une hystérie politique., Dans Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions* (p. 103-117). Paris : Éditions Amsterdam

Vatz-Laaroussi, M. (2008). Du Maghreb au Québec : accommodements et stratégies. *Travail, genre et sociétés*, (20), novembre, 47-65. Récupéré le 15 mai 2013 de : http://www .caim.info/revue-travail-genre-et-societes-2008-2-page-47.htm

Venel, N. (2004). *Musulmans et citoyens.* Presses Universitaires Françaises, 279p, Paris

Volpp, L. (2001), Essay : Feminism versus multiculturalism, *Columbia law review*, Vol 101:1181

Weber, M. (1971). Les relations communautaires ethniques dans *Économie et société.* Tome 2, Paris, Plon, 124-144.

Young, I,M. (1989). Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship. Ethics, Vol.99, No.2, 250-274. Récupéré de: http://www.jstor.org/stable/2381434