

## Islamophobie viriliste et radicalisation islamophobe. Prolégomènes à une réhabilitation de la notion d'islamophobie

*Abdelwahed MEKKI-BERRADA* \*

Donald Trump, Président des États-Unis d'Amérique : « Islam hates us » (Schleifer, 2016). Journaliste : « All 1.68 billion Muslims ? » Donald Trump : « I mean all of them ». (Campbell, 2016 ; Esposito, 2019 : 20–21.)

Michel Houellebecq, Prix Goncourt et Chevalier de la Légion d'honneur : « Donald Trump est un des meilleurs présidents américains que j'aie jamais vus ». (2019 : 53.)

François Legault, Premier ministre du Québec, le 31 janvier 2019 : « Il n'y a pas d'islamophobie au Québec » (TVA Nouvelles, 2019.) ; le 1<sup>er</sup> février 2019 (communiqué du cabinet du premier ministre) : « Islamophobia exists in Quebec ». (Montreal Gazette, 2019.)

Critiquer l'islam, les musulman.e.s et la notion d'islamophobie relève d'une inviolable liberté d'expression qui fait partie des impératifs démocratiques. La présente publication à plusieurs voix est toutefois une invite à sortir de la paresse intellectuelle et politique qui réduit la notion d'islamophobie à un simplisme contre-productif par lequel elle servirait uniquement à taire la critique adressée à l'islam et à ses adeptes. Cet usage liberticide de la notion d'islamophobie par des intégristes religieux est certes réel, mais il est aussi des plus marginaux, comme je le soulignerai plus loin dans cette introduction. Les auteur.e.s de ce numéro thématique préfèrent, en opposition à ce simplisme encore trop répandu, considérer l'islamophobie comme une notion et une réalité

---

\* Abdelwahed Mekki-Berrada est professeur titulaire au Département d'anthropologie à l'Université Laval.

sociopolitique complexes et prennent ainsi le risque de se pencher sur quelques-uns de ses angles invisibilisés. Il s'agit en effet d'une réflexion, issue d'un ancrage empirique et théorique interdisciplinaire, sur des dimensions médiatiques, historiques, anthropologiques, psychologiques et genrées/virilistes de l'islamophobie, avec des incursions au Québec dans les espaces médiatique (Potvin et Beauregard) et associatif (Mossière et Bédard-Provencher), dans les espaces politiques en Europe et aux États-Unis (Kilani) ainsi qu'en Andalousie (Bibeau), et dans l'espace clinique (Mecheri). L'islamophobie, au même titre que toute autre radicalisation violente ou menant à la violence, est un phénomène social complexe et multidimensionnel (Esposito et Iner, 2019 ; Iner, 2019a, 2019b ; McGilloway *et al.*, 2015 ; Verkuyten, 2018), il interdit les réponses simples et les explications réductrices : à problème complexe, réponses complexes. J'explorerai, dans cette publication, quelques-unes de ces complexités et certaines stratégies servant de matrice à l'islamophobie.

J'esquisserai, en guise d'introduction à cette publication, une définition plurielle de l'islamophobie en général, dont deux de ces déclinaisons particulières, encore si peu explorées, à savoir l'islamophobie viriliste et la radicalisation islamophobe. Cette esquisse définitionnelle se fera sur l'arrière-fond des fusillades fatales ayant visé des personnes musulmanes à cause de leur islamité en 2017 et 2019 à Québec, à Christchurch et à Oslo, fusillades potentiellement liées à l'islamophobie pseudo-savante et médiatique entretenue par des personnalités politiques, des essayistes et des chroniqueurs occupant l'espace public. Je propose, dans le même élan, une réflexion sur les liens entre liberté d'expression, critique de l'islam et islamophobie, tout en rappelant brièvement que, pour mieux comprendre les complexités de l'islamophobie, il s'agit d'abord de repenser notre appréhension de l'islam. Face à la complexité de l'islam et de l'islamophobie, la tendance lourde demeure pourtant à la simplification où, face à notre incertitude globalisée, l'on racialise les musulman.e.s, on les essentialise, en les présentant comme une menace anxiogène ou comme des victimes sacrificielles, prétextes à l'expiation de nos maux sociaux et de notre malaise civilisationnel actuels. Les discours et attitudes humiliant et infériorisant les musulman.e.s, la

haine et la violence déclarée à l'islam et à ses adeptes, malgré les débats que suscite le terme « islamophobie », demeurent une réalité sociale d'actualité locale et mondiale. L'islamophobie comme réalité sociale est-elle en partie, et en partie seulement, une réponse exagérée et polarisante à l'anxiété collective que provoque l'islamisme radical violent ? Serait-il urgent de refuser le déni de cette réalité et de la nommer une fois pour toutes « islamophobie » pour mieux l'appréhender et ainsi mieux prévenir les polarisations sociales qui minent nos démocraties ? Les chercheurs associés à cette publication sont des universitaires, des anthropologues, des spécialistes de la santé mentale et des études religieuses, et des experts en études interculturelles et médiatiques, qui proposent quelques pistes théoriques et empiriques à cette question, et ce, loin des intérêts politiques, religieux et idéologiques.

### **Islamophobie, islamophobie viriliste et radicalisation islamophobe**

Au-delà de son indécidabilité sémantique et de sa polysémie qui montrent davantage sa vivacité que ses limitations, l'islamophobie est, aux fins de cet ouvrage collectif, une stratégie discursive faite d'agressions violentes, de propos haineux, d'exclusions et de discriminations visant les personnes musulmanes parce qu'elles sont musulmanes, et où l'islam tend à être construit comme « un traumatisme durable » (Saïd, 2003 : 76), au Québec (Amirault et Gaudreault-Desbiens, 2016 ; Helly 2011, 2015) comme ailleurs dans le monde (Meer, 2014 ; Razack, 2008 ; Sayyid, 2014 ; Vakil, 2010). Elle s'inscrit dans un rapport de domination sociale accompagnée d'une tentative d'infériorisation ontologique, d'une déshumanisation et d'une animalisation de l'Autre musulman. L'islamophobie est d'abord et avant tout une question de pouvoir. Elle est, dans le sens foucauldien du terme, une forme de « gouvernementalité de l'altérité musulmane » (Mekki-Berrada, 2018a : 24), qui, loin de se limiter à une expression de la radicalisation violente extrême droitiste, tend aujourd'hui à se normaliser et à se globaliser (Sayyid, 2018) : elle devient une « violence ordinaire » qui se loge dans les interstices des difficultés liées à la quotidienneté (Kilani, 2006, 2009 ; Mekki-Berrada, 2018b ; Scheper-Hughes et Bourgois, 2004 ; Taussig, 2004).

Au centre de cette technique de gouvernement, l'islamophobie viriliste (rappelant la notion d'« islamophobie genrée (*gendered Islamophobia*) » proposée par Zine 2006, 2016) reprend à son compte, tout en les condamnant paradoxalement, un ordre et une culture virilistes encore actifs en « Orient » comme en « Occident »<sup>1</sup>. Si la culture viriliste repose sur un réseau de pouvoir qui entretient la domination et l'infériorisation des femmes parce qu'elles sont femmes, l'islamophobie viriliste est celle qui essentialise les femmes musulmanes en même temps qu'elle vise la domination de leurs corps et de leurs pensées, et leur nie la capacité d'agir dans et sur le monde. Se limitant à une généralisation des manifestations les plus rétrogrades de certains systèmes patriarcaux dans certaines sociétés musulmanes, l'islamophobie viriliste considère l'islam et la subjectivation des femmes musulmanes comme fondamentalement incompatibles : un tel oxymore serait révélateur de la fausse conscience des musulmanes, coupables de reproduire les instruments de leur propre domination et incapables de constater l'état de servitude dans lequel l'islam les maintiendrait (Abu-Lughod, 2013, 2018 ; Ahmed, 1992, 2011 ; Mekki-Berrada 2018a). L'islamophobie viriliste est potentiellement destructrice du lien social et démocratique car, en plus d'entretenir une misogynie rétrograde, sous prétexte de sauver les femmes musulmanes du joug des hommes musulmans (cf. Lila Abu-Lughod, Leila Ahmed, Saba Mahmood et Gayatri Spivak pour une critique incisive de cet argument néo-orientaliste), elle sous-tend l'exclusion de ces femmes et la négation de leur ancrage subjectivant dans l'islam. Ceci se manifeste notamment par des discours haineux et des microagressions auxquelles des femmes musulmanes doivent faire face dans les lieux publics (arrachement du hijab, crachats au visage, insultes et autres humiliations publiques, préjugés, discrimination), comme dans certains organes de presse et médias

---

<sup>1</sup> Les rapports genrés dans le monde musulman dépassent le cadre de cette publication qui se limite quant à elle à une réflexion interdisciplinaire sur l'islamophobie viriliste et radicale en Occident. Il ne fait aucun doute que des hommes (et des femmes) musulmans s'évertuent à inférioriser et à dominer des femmes, mais ce virilisme n'est, faudrait-il le rappeler, pas spécifique à l'islam. Nombreux sont les pays non musulmans, d'Occident, d'Afrique, d'Asie et d'ailleurs où ce virilisme est en effet très actif. Réduire l'islam et ses traditions plurielles au virilisme et à la violence genrée est un essentialisme interdisant d'explorer les nombreuses complexités sous-jacentes.

sociaux. Cette violence vise les musulmanes ainsi que leur système de sens, leur tradition discursive et les pratiques de soi censées contribuer à l'émergence de sujets musulmans féminins agissant (cf. *infra*). L'islamophobie viriliste, tout comme par ailleurs l'islamisme intégriste radical, contribue à la désubjectivation des femmes musulmanes ; elle repose aussi sur un discours performatif qui s'accompagne de la construction sociale et politique des femmes musulmanes en tant que menaces existentielles à la sécurité nationale (terroristes potentielles) et à la sécurité culturelle (menace identitaire) des « sociétés d'accueil » (Buzan et Hansen, 2009 ; Case Collective, 2006 ; Wæver, 1995).

Les agressions islamophobes et les discours haineux qui les accompagnent et les justifient sont vus ici comme l'expression d'une forme de radicalisation violente ou menant à la violence : c'est la radicalisation islamophobe. C'est que la radicalisation violente n'est pas le monopole de groupes extrémistes se réclamant de l'islam, elle est plurielle et concerne aussi d'autres intégrismes politiques, sociaux et religieux. La radicalisation islamophobe et la radicalisation islamiste intégriste se fécondent mutuellement (Iner 2019a, 2019b ; Kabir, 2019 ; Pratt, 2019) en obéissant à des logiques narratives, théoriques et pratiques comparables, sans être identiques. L'islamophobie est entretenue par des idéologies extrêmes droitistes et fondamentalistes religieuses comme en Amérique du Nord, en Europe de l'Est et de l'Ouest (Pratt, 2019), où les radios de confrontation (« radios poubelles », voir Payette, 2017, 2019), des médias imprimés (Kabir, 2019) et des médias sociaux contribuent à la construction des discours aussi islamophobes qu'islamistes radicaux en polarisant les opinions (Esposito, 2019). L'islamophobie est également alimentée dans des États non occidentaux, notamment en Israël, par des partis ultraconservateurs, ultranationalistes et d'extrême droite (Bulkín et Nevel, 2014), en Inde par de puissants lobbies hindous fondamentalistes (Singh, 2009 ; Siyech et Narain, 2018 ; Waikar, 2018) en lien avec le parti ultranationaliste au pouvoir (Bharatiya Janata Party), et en Chine (Luqiu et Yang, 2018) où l'État détient des familles musulmanes kazakhs et ouïghours dans des goulags et autres « camps de rééducation » réservés aux musulmans dont le seul crime est d'afficher leur islamité, de ne pas manger du porc ou de prénommer leur fils « Mohamed » (Buckley, 2018 ; Buckley et

Myers, 2019 ; Pedroletti, 2018). Cette islamophobie génocidaire est également perpétrée au Myanmar par des intégristes bouddhistes (Yusuf, 2018), l'armée nationale (Le Monde, 2019) et des milices armées sous le silence « forcé ou consensuel (?) » de la dirigeante et prix Nobel de la paix Aung San Suu Kyi, islamophobie condamnée du bout des lèvres par le dalaï-lama, cet autre prix Nobel de la paix, à savoir deux figures planétaires représentatives de la non-violence, mais placides face au génocide et à l'ethnocide musulmans au Myanmar. L'islamophobie peut passer de l'opinion à l'acte violent, voire au déplacement massif et forcé de près d'un million ou 80 % des musulmans du Myanmar, pays où ils sont soumis à des tueries de masse durant lesquelles plus de 10 000 d'entre eux (hommes, femmes et enfants) sont assassinés (ONU, 2018), certains brûlés vifs (Zine, 2018) dans des « actes génocidaires » et « des crimes contre l'humanité », selon l'ONU (ONU, 2019). L'islamophobie est ainsi une forme de radicalisation violente ou menant à la violence, dans le sens primaire que Khosrokhavar (2014 : 7) accorde à la notion de radicalisation, à savoir ce « processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux », ou encore au sens que Schmid (2014) attribue à la notion de radicalisation, à savoir un processus individuel ou collectif, habituellement associé à une situation de polarisation sociale et/ou politique dans laquelle les pratiques de dialogue et de compromis entre les différents acteurs sont abandonnées par au moins une des parties en présence, au profit d'une escalade conflictuelle, parfois violente. L'islamophobie, comme notion et comme réalité vécue, fait bien écho à ces définitions, il s'agit d'une forme de radicalisation violente, une radicalisation islamophobe. J'examinerai plus loin dans cette introduction quelques-uns des mécanismes cognitifs, idéologiques et pseudo-savants qui servent de matrice à cette radicalisation islamophobe.

### **29 janvier 2017 : 19h54 – 19h56**

Sur l'arrière-fond de cette brève définition de l'islamophobie en général et, en particulier, de l'islamophobie viriliste et de la radicalisation islamophobe, trois pans indissociables d'un même trièdre, la présente publication prolonge un colloque international

intitulé « Islamophobie envers les musulmanes : Réalité indéniable, notion discutable », que j'ai organisé à l'Université Laval en septembre 2017<sup>2</sup>. Cette prestigieuse université se trouve à Québec, ville qui, avant le 29 janvier 2017, présentait un taux de criminalité parmi les plus bas au monde. Peu après la prière de la *'isha* (cinquième et dernière prière de la journée), en ce dimanche glacial (le thermomètre indiquait moins 20 degrés Celsius), un jeune adulte ouvre le feu sur des citoyens en méditation dans la Grande Mosquée de Québec. Il est exactement 19h54 et le tueur vide son quatrième chargeur à 19h56 : une minute cinquante-quatre secondes, six morts, comme l'indique la vidéo de surveillance projetée durant le procès d'Alexandre Bissonnette. Étudiant de l'Université Laval âgé de 27 ans au moment des faits, aujourd'hui assassin, il est condamné à la prison à perpétuité sans possibilité de libération conditionnelle avant 40 ans d'incarcération. Parmi ses victimes se trouvait l'un de nos collègues, professeur à l'Université Laval. Le lieu du colloque était donc hautement symbolique, d'autant plus qu'il se situe à quelques coins de rue de la Grande Mosquée de Québec. Des survivants de la tragédie, des veuves et des orphelin.e.s se sont joints aux universitaires, aux acteurs gouvernementaux et non gouvernementaux et au grand public présents au colloque.

### **Assassin ou victime ?**

Le procureur de la Couronne rapporte lors du procès ces paroles du jeune assassin :

Je suis sorti de ma voiture et j'ai marché vers la porte [...] J'ai tiré une fois, deux fois. Je suis venu pour tirer et mon fusil a fait un bruit [fusil enrayé]. J'ai haussé les épaules en souriant pour faire comme si c'était une blague. Ils ont eu l'air un peu soulagés. Les gens étaient par terre. J'ai laissé tomber le fusil et j'ai pris mon pistolet. J'ai tiré dans la tête d'une personne à bout portant puis une autre et une autre.

---

<sup>2</sup> Ce colloque a été rendu possible grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH 2017, #611-2016-0510), ainsi qu'à une contribution financière et logistique de l'équipe de Recherche et Action sur les Polarisation Sociales (RAPS) et du Centre de recherche Cultures-Arts-Sociétés (CÉLAT).

Un vieux monsieur m'a pris par le bras. Je l'ai tiré. Je regrette de ne pas avoir tué plus de personnes. (Mathieu, 2018.)

Lors de la cérémonie funéraire, alors que les six citoyens musulmans assassinés n'avaient pas encore de cimetière où reposer à Québec, l'imam s'écarte de son discours préparé :

Est-ce que la liste des victimes est exhaustive ? Non, il y en a une autre, qui s'appelle Alexandre Bissonnette. Avant d'être assassin, il était victime [...] Certains politiciens, certains médias ont empoisonné le pays et Alexandre Bissonnette avec leurs mots. Il n'est pas né d'un vacuum. (*Ibid.*)

L'imam réfère peut-être ici aux discours et gestes décomplexés de groupuscules d'extrême droite et de radios de confrontation ou « radios poubelles » aux propos particulièrement violents (une violence lucrative puisqu'elle attire l'attention des auditeurs et des commanditaires) de groupes et radios particulièrement actifs à Québec. L'imam ferait également allusion à certains politiciens qui flirtent avec cette violence médiatique pour quelques bulletins de vote supplémentaires, et ce, de façon particulièrement visible depuis l'arrivée au pouvoir de Donald Trump, qui a remporté l'élection présidentielle américaine le 8 novembre 2016. Le président américain (pourtant démocratiquement élu), l'extrême droite suprémaciste et les radios poubelles ont ceci en commun qu'ils adoptent une rhétorique violente à l'égard des personnes racisées et des immigrants en général, des musulman.e.s en particulier, des environmentalistes, des femmes et des féministes, des LGBTQ+, des personnes en situation de pauvreté (Payette, 2019) et autres minorités vues comme des menaces à la moralité et à l'identité des « *angry white men* » (hommes blancs en colère). L'imam référerait peut-être aussi au fait qu'en 2001, alors que le jeune assassin est un enfant d'une dizaine d'années, sa première connaissance de l'islam était liée à la tragédie du 11 septembre<sup>3</sup>. Puis, il commence son

---

<sup>3</sup> Le monde non musulman, quant à lui, (re)prenait connaissance de l'islam au moment des bouleversements liés à la révolution iranienne khomeyniste en 1978-1979. Les espaces médiatiques et politiques parlaient alors de l'islam comme cette « menace verte » qui remplaçait la « menace rouge » après la Perestroïka et après l'appel politique à une sorte d'Internationale islamique par



éveil politique au collège, vers ses 17 ans en 2007, année où la mairie d'une petite municipalité lançait le code d'Hérouxville, un code de conduite pour les immigrants. On pouvait y lire qu'il était interdit de brûler les femmes, de les plonger dans un bain d'acide, de les exciser, de les lapider, entendre ici que la Ville d'Hérouxville refusait ces comportements barbares que l'islamophobie municipale accolait à l'islam, comme si cette violence faite aux femmes était à la fois ordinaire chez les musulmans et la raison d'être de l'islam. Au cours de la même période, 2007–2008, le Québec est secoué par la Commission Bouchard-Taylor qui rend malgré elle possible l'expression populiste au sujet de l'islam et des « accommodements raisonnables ». En 2013, alors que le tueur a 23 ans, c'est le projet de loi 60 (maladroitement appelé La Charte des valeurs québécoises) qui, tout comme le code et la Commission, a créé un tsunami médiatique révélant au grand jour le malaise, les tensions et la haine que provoquait la présence de citoyen.ne.s musulman.e.s au Québec. L'assassin se serait donc éveillé à l'islam, de 2001 à 2013, sous un bombardement discursif, médiatique et politique qui construit l'altérité musulmane comme une altérité radicale et une menace aux valeurs des sociétés non musulmanes. Cet exemple indique par ailleurs que la seule explication psychopathologique, quoiqu'importante, de la radicalisation violente en générale et de la radicalisation islamophobe en particulier, est insuffisante et qu'il est urgent d'en explorer également les ramifications locales, nationales et internationales.

---

un certain Saddam Hussein (Esposito, 2019 : 15–16). Ce dernier a par ailleurs été pendu le jour de *Eïd al-Adha*, la fête musulmane du sacrifice, sa mise à mort diffusée en direct sur les médias sociaux, alors qu'au même moment se déroulait à l'échelle du monde le rituel du sacrifice abrahamique. Saddam Hussein et les agneaux ont vu la mort pénétrer leurs corps respectifs le même jour et par le même espace corporel, à savoir le cou (pendaison pour l'un, égorgement rituel pour les autres). Il y aurait là un travail anthropologique et ethnopsychanalytique à développer sur cette mise en scène à la fois animalière et cannibale de la mort et de l'altérité moyen-orientale (cf. aussi le travail important de Kilani [2018] sur le cannibalisme moderne comme catégorie organisatrice du monde). Le rapport contemporain de l'Occident à l'islam est d'un rhizome complexe.

### **Québec, Christchurch, Oslo : *What's Next* ?**

Qu'ont en commun les villes de Québec au Canada, de Christchurch en Nouvelle-Zélande et d'Oslo en Norvège ? Au moment où ces lignes s'échappent du clavier (septembre 2019), il s'agit des seules villes occidentales dont des mosquées furent la scène de fusillades ayant causé 57 décès et des dizaines de blessés, femmes et enfants, citoyens d'obédience musulmane, sans compter les millions de personnes, musulmanes ou non, meurtries par tant de violence et de haine. Ces fusillades meurtrières sont le fait de jeunes hommes originaires de trois pôles occidentaux : Amérique du Nord, Europe de l'Ouest, Australie. Ce sont de jeunes adultes dans la vingtaine dont la génétique de leurs discours repose sur la haine de l'altérité et sur la fierté blanche (*white pride*), celles qui font de l'Autre en général et des musulman.e.s en particulier des menaces existentielles contre l'humanité. Ces tueries sont-elles l'écho de souffrances sociales si profondes qu'elles relèvent de l'indicible ? D'une jeunesse désespérée, sans ancrage générateur de sens et qui ne trouve de voix pour se faire entendre que celle des fusils et de la radicalisation violente ? Si ces questions complexes débordent le cadre de cette publication et exigent des réponses tout aussi complexes, des tueries qui visent des mosquées, et donc des musulman.e.s, sont, faut-il vraiment le souligner, des crimes haineux islamophobes. Il y a aussi la radicalisation violente perpétrée au nom de l'islam et qui ravage le monde depuis les années 1990, impliquant souvent des jeunes adultes dans la vingtaine... Force est de constater que cette radicalisation n'est plus au XXI<sup>e</sup> siècle le monopole de jeunes musulmans. Elle est de plus en plus le fait de groupes d'extrême droite occidentaux et de suprémacistes blancs dont certains sont identifiés par le ministère canadien de la Sécurité publique comme formant des entités terroristes, notamment Blood and Honour et Combat 18, figurant sur la même liste qu'Al-Qaida et autres Daesh (Public Safety Canada, 2019). Ces groupes sont les instigateurs de discours et de crimes haineux visant les minorités en général et les minorités musulmanes en particulier. Qu'elle soit revendiquée au nom de l'islamisme intégrisme radical, du suprémacisme blanc ou de l'insécurité psychologique individuelle et collective, la radicalisation violente ou menant à la violence obéit à un discours de vérité qui fait de l'Autre la menace à assimiler

(étymologiquement : « rendre semblable » ou « identique à soi ») ou à détruire. Ces discours de vérité, souvent accompagnés de revendications identitaires exacerbées, se sont traduits par des fusillades meurtrières dans quatre mosquées : à Québec en 2017, et à Christchurch et à Oslo en 2019. Des synagogues, des églises, des espaces commerciaux, des écoles, des camps de vacances ne sont pas en reste face à la violence suprémaciste blanche, islamophobe et islamiste radicale qui caractérise les deux premières décennies du XXI<sup>e</sup> siècle. La Ville de Londres (après l'attentat terroriste survenu dans la capitale britannique en juin 2017) aurait-elle raison d'affirmer qu'il ne s'agit pas de savoir s'il y aura encore ou non de tels massacres ? La question serait plutôt de savoir où et quand ceux-ci surviendront de nouveau. « Il est question de savoir quand, et non si, un attentat terroriste aura lieu<sup>4</sup> », rappellent d'une même voix le maire et le chef de la police de Londres (London Assembly, 2017).

### **L'islam comme système de sens, tradition discursive et technologie de soi**

Pour mieux comprendre les radicalisations violentes islamophobes, il est incontournable de tenter de mieux saisir l'islam lui-même. Au-delà de ses fondements religieux, l'islam est considéré, dans cet ouvrage collectif, comme étant à la fois un système de représentation (Geertz, 1973, 1983, 1992), une tradition discursive (Asad, 1986, 2002) et une technologie de soi (Foucault, 1984, 2001a, 2001b, 2001c) : c'est ce trièdre épistémologique dans son entièreté qui constitue la structure élémentaire de l'islam (Mekki-Berrada, 2010, 2013, 2018a). Comme système de représentation (Geertz, 1973, 1992), l'islam se fonde sur un « système de sens symbolique (*system of symbolic meanings*) », qui oriente les comportements, les actions, la perception et l'appréciation de l'être au monde et du faire dans le monde. L'islam est ainsi un système symbolique et herméneutique qui est à la fois un modèle de la réalité et un modèle pour cette réalité, c'est-à-dire des visions du monde reliées à un ethos (ou plutôt à des *ethoi*) qui, toutes deux, se confirment mutuellement (Geertz, 1983 ; Mekki-

---

<sup>4</sup> *A terrorist attack is a matter of when, not if.*

Berrada, 2010, 2013). Comme tradition discursive (Asad, 1986), l'islam est un corpus de textes, de théories et de pratiques « incorporées (*embodied*) » orientant les actions des sujets dans et sur le monde. La notion de tradition est à comprendre ici, non pas dans son sens archéologique et folklorique, mais dans le sens gadamérien (Gadamer, 2005, 1996a, 1996b) et asadien (Asad, 1986) du terme, autrement dit comme ce qui gouverne le rapport du sujet au monde et ce qui lui permet de se réappropriier le passé. Il s'agit d'une réappropriation nécessaire à une reformulation du présent et du futur (Mahmood, 2005 : 115) et qui donne toute sa profondeur à l'existence humaine (Arendt, 2019a, 2019b). Le sujet musulman s'approprie la tradition qui ne lui impose pas une obéissance aveugle (Gadamer), mais qui s'actualise au contraire en vertu de l'action interprétative déployée par le sujet lui-même qui s'en trouve par le fait même agissant plutôt qu'assujéti (Asad, Ricœur). Comme technologie de soi enfin (Foucault, 1984, 2001a, 2001b, 2001c), l'islam autorise « un travail de soi sur soi » (Foucault, 1984 : 72) par l'entremise d'un ensemble de « techniques de soi » et de pratiques qui contribuent à la capacité du sujet à agir sur soi en tant que sujet. L'islam est une technologie de soi dans la mesure où, pour nombre de musulman.e.s, il permet une manière d'être au monde, « une attitude à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde » (Foucault, 1984 : 53), laquelle à son tour permet au sujet de « se transformer soi-même dans son être de sujet » (Foucault, 2001c : 46). Les femmes musulmanes mettent en œuvre des pratiques de soi visant tout autant la transformation de soi que celle de la société : ainsi en est-il du port du hijab (rapporté par beaucoup à l'islam), de la prière quotidienne, du jeûne collectif, du fait « d'habiter » certaines normes et attitudes. Bien plus que des symboles ou des signes identitaires et d'appartenance, ces pratiques de soi renvoient à une « agencéité » éthique et politique qui contribue à la formation du sujet agissant sur soi et sur la société (Mahmood, 2005 : 135, 139, 149, *passim*). Il y a ici un parallèle à faire avec ce verset coranique : « Allah ne transforme un peuple qu'après en avoir transformé ce qui réside en chaque individu » (Coran, 19, 53). Un verset que les sujets agissants musulman.e.s font leur en y voyant justement une attitude à l'égard de soi et des autres. Loin d'être une quête solitaire ou de repli, ces pratiques de soi « apparai[ssen]t alors comme une intensification des relations

sociales » (Foucault, 1984 : 74) et un catalyseur obligé à l'émergence d'un sujet à la fois « solitaire et solidaire » (Coste, 2008 : 204), à travers un mode de subjectivation qui allie l'indépendance du sujet et la sociabilité du groupe (Barthes, 2002 ; Mekki-Berrada, 2014, 2018a). La radicalisation islamophobe et l'islamophobie viriliste refusent cette subjectivation agissante aux femmes musulmanes dont elles seraient par essentialisation incapables.

L'islam ne peut se résumer à la brève esquisse épistémologique dont je dessine ici les contours, mais celle-ci en indique la vertigineuse complexité. L'appréhension de cette complexité est un détour nécessaire, mais ardu, pour une meilleure compréhension des explications simplistes et réductrices qui collent encore à l'islamophobie. Aussi, la discursivité islamophobe voit-elle l'autocritique au sein de l'islam comme un oxymore insurmontable.

### **Critiquer l'islam(isme) et l'islam(ophobie)**

Les femmes musulmanes, dont l'aspiration consiste à émerger et à se maintenir comme sujets agissant, sont prises entre les décrets réactionnaires de l'islamisme intégriste radical et les fantasmes de l'islamophobie viriliste. Les démocraties se doivent d'émettre leurs critiques de ces deux radicalités, ainsi que de l'islam et des musulman.e.s, tout comme elles le font déjà pour d'autres systèmes religieux, politiques, économiques, sociaux ou culturels. Critiquer les dérives islamistes et islamophobes demeure un impératif démocratique, en autant que ces critiques ne visent pas à exacerber les polarisations sociales déjà ravageuses.

L'islam s'autocritique depuis son avènement, ou peu s'en faut. Déjà du temps des premiers « successeurs » (*khulafâ'*; sing. *khalîfa*) du prophète Muhammad décédé vers 632, l'on assistait à une lutte herméneutique et politique, les uns critiquant la lecture que font les autres de l'héritage théologique et spirituel laissé par le Prophète. C'est que l'islam, tel que mentionné plus haut, est une tradition discursive (Asad, 1986), c'est-à-dire une « formation discursive » (Foucault) particulière reposant sur un réseau de discours, de textes canoniques fondateurs et autres pratiques

discursives (Coran, *ahadith*, techniques de soi)<sup>5</sup>. Ces textes et pratiques sont inévitablement soumis à une lutte herméneutique (Ricœur, 1969) qui implique aujourd'hui une pluralité d'acteurs, dont les guides spirituels, les théologiens, les partis politiques, les chefs d'État, les intellectuels et les simples citoyens (Mahmood, 2005 : 115–116). Une telle lutte s'inscrit dans des relations de pouvoir (Asad, 1986, 2002) à l'intérieur desquelles le sens des textes et du monde se négocie entre les différents sujets impliqués. Ces conflits interprétatifs ont conduit à de fatals combats au cours desquels quatre successeurs et proches du Prophète ont trouvé la mort en moins de trente ans (632–661). Les califats suivants (omeyyade et abbasside) ont construit, du VII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle – si l'on considère les Ottomans – des empires sur leurs critiques de l'islam de leurs prédécesseurs. La lutte herméneutique en question donne naissance à une pléthore d'écoles jurisprudentielles, chacune proposant ses lectures de l'islam et de ses textes canoniques : les écoles hanafites et malékites depuis le califat omeyyade (661–750), chafi'ite et hanbalite depuis le califat abbasside (750–1258), sans parler des califats régionaux buyides, seldjukides, fatimides, andalous et maghrébins. Force est de mentionner aussi les tensions herméneutiques et politiques entre sunnites et chiïtes, les uns critiquant sévèrement les autres. Les déclinaisons de l'islam sont multiples et chaque singularité est en soi une critique des autres singularités. L'islam est ainsi un réseau perpétuel d'autocritiques.

Interdire la critique et l'interprétation plurielle de l'islam est donc en soi contraire à l'être de l'islam, contre historique, un non-sens, un oxymore. Les critiques fusent et le sens se négocie,

---

<sup>5</sup> Le Coran est considéré en Islam comme la transcription de paroles dictées directement par Dieu (Allah) au prophète Muhammad. Il a été révélé sur un laps de 20 à 22 ans par versets successifs. Les « *ahadith* » (pluriel du terme arabe « *hadith* ») sont des récits traditionnels qui rapportent les paroles et comportements du prophète Muhammad et de ses compagnons qui, en théorie, servent de modèles de conduite pour les musulman.e.s. Il n'y a pas de consensus sur les *ahadith* parmi les musulman.e.s, car différentes « écoles » juridiques et théologiques se fondent sur différents recueils de *ahadith*. Il existe des centaines de milliers de *ahadith*, et même si certains sont considérés comme authentiques (*sahih*) par les juristes (*fuqaha'*) et les théologiens, les ulémas, bon nombre sont perçus comme étant suspects (*da'if*), ou même inventés (*mawdu'*) et condamnables (*munkar*).

processus nécessaire à toute tradition discursive qui, souligne le philosophe Paul Ricœur (1969 : 31) :

[...] même entendue comme transmission d'un *depositum*, reste morte, si elle n'est pas l'interprétation continuelle de ce dépôt : un "héritage" n'est pas un paquet clos qu'on se passe de main en main sans l'ouvrir, mais bien un trésor où l'on puise à pleines mains et que l'on renouvelle dans l'opération même de l'épuiser. Toute tradition vit par la grâce de l'interprétation ; c'est à ce prix qu'elle dure, c'est-à-dire qu'elle demeure vivante.

Toute critique de l'islam, qu'elle soit endogène ou exogène, donne une nouvelle flamme à cette tradition discursive. En marge de ce processus socioculturel et politique « ordinaire », les organisations islamistes radicales violentes du XXI<sup>e</sup> siècle, qui ont causé tant de morts, de blessés et d'anomie, sont une sorte d'excroissance « extra-ordinaire » de cette lutte pour la conquête du sens et du pouvoir. Ce ne sont ni les appels à la haine, ni les sabres, ni les décapitations mises en spectacle, ni les kalachnikovs, ni les attentats suicides qui donnent à l'islam la vivacité « agaçante » qui le caractérise aujourd'hui, mais bien la pluralité des critiques et des interprétations que les musulman.e.s font de l'islam.

Certes, les plus littéralistes des musulmans et leurs acolytes ultraconservateurs, qui représentent une minorité des 1,7 milliard de leurs coreligionnaires, cherchent à interdire toute critique de l'islam, et ce, autant dans le monde musulman qu'en Occident. Or, dans toute démocratie où la liberté d'expression est un droit inaliénable et non négociable, interdire la critique est tout simplement impensable, voire illégal. Au Canada par exemple, la Charte canadienne des droits et libertés (1982), liée à la Loi constitutionnelle, considère la liberté d'expression comme une liberté fondamentale (alinéa 2b). L'alinéa 1 précise que :

La Charte canadienne des droits et libertés garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Ils ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique.

La restriction à la liberté fondamentale d'expression garantie par la Charte se trouve dans l'article 319 du Code criminel du Canada (2019), stipulant que « Quiconque, par la communication de déclarations en un endroit public, incite à la haine contre un groupe identifiable [...] est coupable d'un acte criminel [...] ». La liberté d'expression s'arrête donc, aux yeux de la loi, là où le bien-être, la sécurité et la liberté des autres sont menacés. La liberté d'expression est un droit démocratique fondamental et incontournable. Nous avons toutes et tous le droit, voire le devoir, de critiquer l'islam et les autres religions, le racisme, l'antisémitisme et l'islamophobie, les extrémistes et les pacifistes, les partis de droite et ceux de gauche, la radicalisation et le *vivresEnsemble*, de critiquer la démocratie et la laïcité. Mais, comme le souligne avec justesse l'historien de la laïcité et sociologue Jean Baubérot (2012), « il faut établir clairement une distinction entre le droit à la critique et les propos haineux ou l'appel à la haine » et, poursuit-il, « si la critique relève du libre débat, les propos haineux et l'appel à la haine relèvent de la justice ». Critiquer le judaïsme ou l'islam est un droit fondamental, mais l'incitation à la haine antisémite ou islamophobe n'est pas une liberté d'expression, c'est, au Canada, un crime sanctionné par le Code criminel, comme l'indique assez clairement l'article 319.

Critiquer et condamner les crimes commis au nom de discours de vérité est une responsabilité démocratique, que ces crimes soient par ailleurs revendiqués au nom d'une religion, ou d'une organisation politique ou idéologique. Au Québec et au Canada, où ce recueil est publié, toutes les citoyennes et tous les citoyens sont libres de critiquer l'islam, l'islamisme et les dérives que certains musulmans pourraient encourager. Il en est de même concernant la radicalisation islamophobe et l'islamophobie viriliste que nous avons toutes et tous le droit et le devoir de critiquer en tant que réalités sociales polarisantes et toxiques pour le *vivresEnsemble*. Certes, l'islamophobie est un terme fort débattu aujourd'hui, mais l'indécidabilité sémantique du mot « islamophobie » ne devrait pas nous autoriser le déni de la réalité sociale et politique à laquelle il renvoie.



### **Immaturité sémantique d'une notion et panique morale**

L'islamophobie demeure une notion controversée. Sa complexité et sa polysémie suscitent enjeux et tensions. Le terme « islamophobie » est très jeune, c'est seulement en l'an 2000 qu'il apparaît pour la première fois dans un dictionnaire de langue française (*Le Robert*, cf. Hajjat et Mohamed, 2016), et encore plus récemment, à savoir en 2017, qu'il est adopté par l'Office québécois de la langue française (2017). L'islamophobie, traduisant « ce mélange de peur et d'hostilité [qui] a subsisté jusqu'à nos jours, aussi bien parmi les chercheurs que dans le grand public » (Saïd, 2003 : 371), est donc une notion récente. Elle apparaît en fait dans la langue française au tournant du XX<sup>e</sup> siècle avec l'ethnologie coloniale française, puis réapparaît dans les années 1980 en réaction aux craintes suscitées en Europe par la Révolution iranienne, avant d'être intégrée pendant les années 1990 dans la langue anglaise par le rapport du Runnymede Trust (1997), puis propulsée dans les médias et les institutions depuis la tragédie du 11 septembre 2001 (Allen, 2010 ; Asal, 2014 ; Sayyid, 2014). Une définition de base, largement utilisée, est celle proposée par le Runnymede Trust (1997, 2017) pour qui l'islamophobie est « la haine, l'hostilité envers l'islam et les musulmans » (Kalin, 2011 : 8), qui se traduisent, dans l'expérience de la vie publique, par des formes de discrimination et d'exclusion limitatives des droits de la personne et des libertés politiques, économiques, sociales et culturelles les plus fondamentaux (Runnymede Trust, 2017 : 12).

L'indécidabilité sémantique du mot « islamophobie », sa « signification incomplète » (Derrida, 1972 : 250), son sens continuellement en suspens (Ricœur, 1969) et la controverse qui colle à cette notion peuvent s'expliquer de plusieurs façons, dont : 1) l'islamophobie est fallacieusement perçue comme une notion liberticide visant à proscrire toute critique de l'islam et des musulmans (Mekki-Berrada, 2018a ; Sayyid, 2014) ; 2) avec le suffixe « phobie », islamophobie devient un terme clinique renvoyant à un conflit intrapsychique (or l'islamophobie est une notion visant à penser et à identifier une réalité et des tensions sociopolitiques, cf. Bleich et Maxwell, 2012 ; Mekki-Berrada, 2018a ; van der Noll et Dekker, 2016) ; 3) la notion d'islamophobie serait insignifiante, car elle ne renverrait à aucune

réalité sociopolitique (déli ainsi de la réalité islamophobe à l'instar d'un certain déni du racisme ou de la misogynie – Césari, 2011 ; Sayyid, 2014) ; et 4) il est bien plus difficile de définir (théoriser) adéquatement la notion que d'identifier (décrire) ses déclinaisons dans la réalité empirique et sociopolitique à laquelle elle renvoie (par exemple, exclusion, discrimination, microagressions, violence, stigmatisation) (Abbas, 2011 ; Allen, 2010 ; Bullock, 2017 ; Carr, 2016 ; Césari, 2011 ; Helly, 2004, 2010 ; Kaya, 2015a, 2015b ; Sayyid, 2014, 2018).

Par le suffixe « phobie », qui renverrait à une forme de psychopathologie telle qu'elle est définie dans le DSM-V (American Psychiatric Association, 2013), l'islamophobie serait associée à une peur irrationnelle, avec ici l'islam comme objet phobogène. Or, la phobie est une catégorie clinique, et les phobies en soi se traitent plutôt bien aujourd'hui à l'aide de techniques psychothérapeutiques (principalement la thérapie cognitive comportementale), parfois en combinaison avec des anxiolytiques (*ibid.*). Ainsi, s'il s'agissait d'une simple phobie au sens pathologique du terme, la psychologie, la psychanalyse et la psychiatrie auraient déjà eu aisément raison de l'islamophobie.

Certes, il y a une certaine peur associée à l'islam, et peut-être s'agit-il d'une peur légitime puisque nombre d'attentats terroristes sont revendiqués au nom de l'islam par une minorité de musulmans. Mais peut-on oublier que les victimes de ces attentats sont en grande majorité des musulmans eux-mêmes ? À titre d'exemple, sur les près de 1 100 victimes d'attentats perpétrés à travers le monde en octobre et novembre 2017, environ 100 sont des victimes non musulmanes et 1 000 sont musulmanes, soit plus de 90 % de l'ensemble des victimes. Il s'agit d'un calcul macabre que j'ai effectué à partir des principaux journaux nord-américains et européens publiés lors de ces deux mois et qui rapportaient 95 morts en France et aux États-Unis, et 1 027 morts en Afghanistan, en Égypte (n=305), au Pakistan, en Somalie (n=512) et en Syrie. La peur de l'islam pourrait être légitime, mais comment la doser et ne pas réagir de façon excessive ? Comment aussi expliquer que nous n'éprouvons pas une peur collective planétaire face aux Européens de l'Ouest ou aux Nord-Américains dans leur ensemble, alors qu'une minorité de leurs jeunes gens tuent et terrorisent les citoyens dans des églises (afro)américaines, des mosquées canadiennes,

néozélandaises et norvégiennes, des espaces commerciaux et des lieux d'enseignements en Europe et aux États-Unis ?

L'islamophobie n'est ni une peur irrationnelle ni une attitude irrationnelle : elle est rendue possible, en partie, par un regard clivé et ancré dans un néo-orientalisme profondément enraciné dans l'Occident contemporain, un regard partial à travers lequel l'islam est vu comme nécessairement porteur de violence, par lequel les musulmans sont perçus comme nécessairement misogynes et agresseurs, par lequel les musulmanes sont jugées nécessairement soumises, dociles, passives, lascives, incapables d'agir, de penser et de se penser. Dans cette matrice islamophobe orientaliste, l'islam et les musulmans sont alors vus, souligne le politicologue Vincent Geisser (2003), comme « une menace aux valeurs démocratiques » et « comme un ennemi de la modernité », avec les musulmans comme archétypes de cette antimodernité. Plus encore, les musulman.e.s sont considéré.e.s, consciemment ou non, comme des antisujects. Pour le psychiatre et anthropologue Frantz Fanon (1952, 1957), les musulman.e.s, comme les Noir.e.s et autres groupes racialisés, sont situés dans une « zone de non-être ». Considérer l'islam comme une « zone de non-être », considérer les musulman.e.s comme des non-sujets et, par essentialisation, comme des ennemis obligés de la modernité, ce regard plusieurs fois biaisé, n'est peut-être pas une violence physique, il s'agit néanmoins d'une violence cognitive et psychologique dévastatrice qui peut aisément mener à la violence physique et terrorisante.

### **Islamophobie pseudo-savante et islamophobie médiatique**

Au-delà donc de l'immaturation sémantique de la notion d'islamophobie, les sciences sociales perçoivent souvent l'islamophobie comme une « panique morale » (Cohen, 2002) qui tend à être suscitée en Occident par la figure du musulman comme menace existentielle, et par l'islam comme menace tant aux « acquis politiques et symboliques de “majorités” culturelles » qu'aux « schèmes de pensée séculaires » (Helly, 2015 : 5, 7 ; Sayyid, 2014). Pourtant, il y a aussi des essayistes et des « experts » en sciences sociales dont les ouvrages forment « le symptôme direct de l'existence, dans les milieux académiques, d'une “islamophobie savante”, qui distille des propos hostiles sous le couvert de la

science » (Bibeau, 2017 : 41 ; Saïd, 2003). Cette islamophobie savante, ou plutôt pseudo-savante, est entretenue par des experts encore profondément imprégnés d'un orientalisme primitif du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles (Saïd, 2003), et relayée aujourd'hui dans les médias comme dans les espaces extrêmes droitistes européens, nord-américains et asiatiques (Saïd, 2003, 2011 ; Sayyid, 2018).

L'islam a toujours été un sujet d'aversion, depuis la tribu polythéiste des Quraysh, celle-là même où le prophète Muhammad voit le jour vers 570, jusqu'aux croisés à partir du XII<sup>e</sup> siècle, avec cette ambition papale qui, pour réunifier une Europe éparpillée entre les mains d'une pléthore de roitelets, mobilisa des croisés par milliers sous un crédo islamophobe et génocidaire (Hentsh, 1988), stratégie encore d'actualité aujourd'hui et consistant à unifier l'intérieur en construisant un ennemi commun extérieur (par exemple, les musulmans, les réfugiés). Toutefois, c'est surtout avec la Reconquista, sous la gouverne répressive des très catholiques reines et rois de France, de Navarre et d'ailleurs, dont les plus célèbres, Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille au XV<sup>e</sup> siècle, que la critique de l'islam et des musulmans ira jusqu'à l'apostasie forcée, le départ obligé et la mise à mort de milliers de musulmans dont le crime consistait à afficher leur islamité. L'orientalisme savant inauguré à peu près à la même époque va prendre son essor véritable trois siècles plus tard, avec l'expédition de Napoléon en Égypte (1798–1801), et va servir de prélude pseudo-scientifique et idéologique à la légitimation du colonialisme européen (Kumar, 2012 ; Saïd, 2003). Il s'agit là de deux moments (la Reconquista et la campagne d'Égypte) historiques et politiques forts qui sont profondément ancrés dans l'espace cognitif d'aujourd'hui. La pensée orientaliste, qui sera fécondée par ces deux moments-clés de l'histoire occidentale, va construire les plus tenaces des préjugés anti-islam et antimusulmans en Occident. Alors que, d'une part, l'Orient est imaginaire (Hentsch, 1988), une création de l'Occident, un vaste territoire mental caractérisant tout ce qui n'est pas occidental (Saïd, 2003) et que, d'autre part, l'orientalisme se donne comme mission première « d'étudier » cet Orient, l'islamophobie sera la version de l'orientalisme méprisante de l'islam et des musulmans. Le Blanc européen (non pas une blancheur de peau, mais celle d'un rapport de domination), héritier des Lumières, utilisera alors l'islamophobie comme principe idéologique et

organisateur pour, d'un côté, sortir le monde musulman de l'obscurantisme qui le caractériserait et pour, de l'autre, mieux asseoir son pouvoir global face à une altérité musulmane tout aussi globale et à maîtriser (Bazian, 2019). La déclinaison islamophobe de l'orientalisme colonial sert aujourd'hui de « gouvernementalité racialisée (*racialized governmentality*) » dans le but de mieux discipliner et assimiler les musulman.e.s et d'en faire des sujets assujettis (Sayyid, 2010).

Parmi les principales figures d'autorité de l'orientalisme au XIX<sup>e</sup> siècle, le « savant » Ernest Renan (1862 : 28) affirmera dans son discours inaugural au prestigieux Collège de France, le 21 février 1862, que :

[...] l'islam est la plus complète négation de l'Europe [de l'Occident]. L'islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile, c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle [...].

Où sont passés pour Renan les Ibn Sina (Avicenne), Ibn Rushd (Averroès), al-Farabi, al-Razi (Rhazes), al-Kindi, al-Idrissi, Ibn Khaldun et cette pléthore d'autres médecins, physiciens, chimistes, astronomes, géographes, historiens, mathématiciens, philosophes, artistes, musiciens qui ont révolutionné les sciences et la pensée universelle ? Dans la même foulée de cet oubli idéologique d'Ernest Renan, la réalité islamophobe est pour l'islamologue, orientaliste et vedette médiatique Gilles Kepel, une « forclusion », un « leurre » (2016b), à l'instar de Michel Houellebecq (2001 : 260) pour qui :

[...] l'islam est né en plein désert, au milieu de scorpions, de chameaux, et d'animaux féroces de toutes espèces. Savez-vous comment j'appelle les musulmans ? Les minables du Sahara. Voilà le seul nom qu'ils méritent [...], l'islam ne pouvait naître que dans un désert stupide, au milieu de Bédouins crasseux qui n'avaient rien d'autre à faire – pardonnez-moi – que d'enculer leurs chameaux.

Pour le romancier Houellebecq (2019 : 53), aux talents littéraires indéniables, « Donald Trump est un des meilleurs présidents américains qu'[il] ai[t] jamais vu », un président qui souhaitait imposer une carte d'identité exclusive aux musulman.e.s

américains, qui a interdit la venue en sol américain des ressortissants de plusieurs pays musulmans, qui emprisonne en 2019 des enfants en situation de migration forcée (Jordan, 2019), qui dresse des murs anti-immigration à coups de milliards de dollars en construisant discursivement et politiquement l'Autre en menace existentielle à la nation, qui refuse de condamner le suprémacisme blanc malgré ses nombreuses manifestations publiques fatales (à Portland et à Charlottesville en 2017, à Pittsburgh en 2018, à San Diego, à El Paso et à Dayton en 2019, pour ne citer que les tueries suprémacistes et néonazies les plus récentes) et qui démonise les élues américaines issues des minorités musulmanes et immigrantes. Dans son roman *Soumission*, paru en 2015, Houellebecq, le fervent admirateur de Donald Trump, tout en critiquant la notion d'islamophobie, conçoit ou plutôt réduit les musulmans à une horde de barbus en chaleur déflorant de vierges adolescentes occidentales converties de force à l'islam.

En dialogue tendu avec le Conseil de l'Europe (2015), qui dénonce une telle « banalisation de l'islamophobie » ainsi que « l'accroissement des violences racistes, antisémites et islamophobes » et pour qui « l'islamophobie est une violation des droits de l'Homme et une menace pour la cohésion sociale », l'essayiste Pascal Bruckner (2017) conçoit l'islamophobie comme un « racisme imaginaire », « une arme d'intimidation massive pour taire la critique adressée à l'islam ». L'essayiste rajoute encore : « l'islamophobie est une invention pour interdire le débat », une « création digne des propagandes totalitaires ». Ainsi l'islamophobie est vue par ces auteurs comme un outil idéologique et liberticide qui interdirait toute critique de l'islam. En examinant la contribution de Maryse Potvin et de Mélanie Beauregard à la présente publication collective, l'on s'aperçoit que ce regard réducteur et polarisant posé sur l'islamophobie est récupéré par nombre de chroniqueurs basés au Québec. En effet, Potvin et Beauregard, dans leur texte intitulé « L'attentat à la mosquée de Québec dans la presse écrite québécoise entre le 30 janvier et le 1<sup>er</sup> mars 2017 », soulignent qu'au Québec, après la tuerie survenue dans la Grande Mosquée de Québec le 29 janvier 2017 – la première tuerie dans une mosquée du monde occidental contemporain – les crimes et les commentaires xénophobes, racistes et islamophobes se sont décomplexés et multipliés. Malgré cela, les

mots « islamophobie » et « radicalisation » ont été relativement évacués par les médias locaux et, surtout, dissociés de la tragédie qui a pourtant ôté la vie à six citoyens d'obédience musulmane alors qu'ils étaient en méditation, a fait des veuves et des orphelins, tous musulmans, et a profondément choqué une grande majorité de la population canadienne, comme si la fusillade perpétrée dans une mosquée par un jeune étudiant universitaire québécois « blanc de souche » n'avait rien de radical ou d'islamophobe.

Pour Potvin et Beaugard, l'invisibilisation médiatique des termes « islamophobie » et « radicalisation » risque alors de « cadrer un point de vue » (53) et d'influencer ainsi l'opinion publique, de banaliser et de minimiser, auprès des lecteurs et du grand public, autant les crimes à caractère haineux que la violence fatale associés à cette tuerie ahurissante et unique en contexte canadien. Elles écrivent que :

[...] le faible usage du terme participe à rendre invisibles les oppressions racistes vécues par les musulmans [...] et les manifestations « ordinaires » de l'islamophobie au quotidien [...] L'islamophobie et la radicalisation présentes au sein du groupe majoritaire sont ainsi invisibilisées (77).

Potvin et Beaugard s'interrogent, à travers une analyse lexicale et sociodiscursive critique : quelle lecture de l'événement les textes journalistiques analysés proposent-ils de l'attentat de la Grande Mosquée ? Elles se demandent dans le même élan s'il n'y aurait pas, au Québec, le déni d'un processus de radicalisation islamophobe au sein même de la majorité québécoise dite de « souche » ou « de troisième génération ou plus »<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> « La troisième génération ou plus » désigne les personnes nées au Canada et dont les deux parents sont nés au Canada. Ces personnes peuvent être issues de plusieurs générations d'ancêtres nés au Canada, ou leurs grands-parents peuvent être nés à l'étranger » (Statistique Canada, 2011).

### **Islamophobie et racialisation**

Bien que les musulman.e.s présentent des subjectivités multiples et des identités plurielles, ils se voient réduits à leur seule islamité, comme ils se voient attribuer des stéréotypes homogénéisant forgés dans l'expérience coloniale et orientaliste (cf. Ahmed, Saïd et Spivak). L'islamophobie se greffe alors à un processus de racialisation. Certaines personnes sont en effet victimes de harcèlement à caractère islamophobe, même si elles ne sont pas d'obédience musulmane, il leur suffit d'être perçues comme musulmanes (apparence phénotypique, marqueurs culturels) pour être agressées (par exemple, revendications islamophobes accompagnant le vandalisme de temples sikhs en 2015 et 2016 en Ontario). De par cette « islamité perçue (*perceived Islamicness*) » (Meer et Modood, 2010), l'islamophobie ciblerait davantage « un groupe ethnoreligieux », par ailleurs souvent imaginé, que les adeptes d'une religion particulière (Halliday, 1999), ce qui relierait ainsi l'islamophobie à un processus de racialisation (Bayoumi, 2006 ; Grosfoguel, 2010 ; Meer, 2014 ; Meer et Modood, 2010 ; Rana, 2007 ; Razack, 2008 ; Runnymede Trust, 2017 ; Vakil, 2010).

Amiraux et Desrochers (2013 : 7) conçoivent l'islamophobie comme :

[...] une matrice de racialisation des populations musulmanes qui opère historiquement [...] dans les sociétés démocratiques libérales non musulmanes, notamment européennes et nord-américaines.

Cette racialisation varie en fonction des liens historiques entre pays d'immigration et pays d'origine et vise alors les Anglo-Pakistanaïes au Royaume-Uni, les Germano-Turcs en Allemagne, les « Moyen-Orientaux » aux États-Unis et au Canada, les Maghrébins (Imazighen/« Berbères » et Arabes) en France et en Belgique, par exemple. Que ces citoyens soient par ailleurs musulmans ou non, la racialisation de l'islamophobie en fera des cibles privilégiées (Meer, 2014 ; Sayyid, 2014). La racialisation de l'islamophobie émerge alors de cette conjonction de la religion, de la race et de l'assignation identitaire. À cet égard, l'article de Géraldine Mossière et Ariane Bédard-Provencher nous permettra de mieux



comprendre la portée et les limites de cette racialisation de l'islamophobie, et ce, par le détour d'une ethnographie réalisée au Québec auprès de femmes non racialisées et converties à l'islam. En effet, dans leur contribution intitulée « “Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu !”. (Dé)-construction narrative de l'islamophobie genrée au Québec. Entre stratégies, pratiques et lieux communs », les auteures explorent :

[...] la démarche de femmes issues de la majorité non musulmane à embrasser une religion présentée comme défavorable à leur cause. À cet égard, le phénomène des converties à l'islam nous apparaît comme un cas emblématique pour comprendre comment les femmes musulmanes font face aux manifestations d'hostilité ainsi que les stratégies de gestion, de contournement ou de négociation de ces tensions qu'elles développent. (92).

Cet article se penche plus spécifiquement sur les stratégies narratives et discursives qui sont tout à la fois la mise en mots du vécu des femmes converties, une matrice d'actions dans et sur le monde, et une quête de reconnaissance auprès des féminismes séculiers québécois (ces derniers étant vus par les féministes musulmanes rencontrées par les auteures comme étant les principaux porteurs d'une islamophobie viriliste ou genrée), ainsi qu'auprès d'une majorité blanche et de substrat catholique. Les récits des converties sont biographiques, mais aussi politiques et revendicateurs, sans mettre pour autant les narratrices dans une posture victimaire. Ils permettent par ailleurs de mieux documenter les processus de construction de l'identité et de la subjectivation musulmanes à travers la narration de soi, et ce, « dans cet espace intersubjectif que constitue la rencontre ethnographique » (101–102) ; rencontre qui tend à orienter le discours de soi sur soi vers une quête de reconnaissance auprès de chercheuses non musulmanes et blanches. Aussi, dans la poursuite de cette reconnaissance, les femmes rencontrées par Mossière et Bédard-Provencher font « de la piété musulmane une catégorie d'action et d'être conforme et concordante avec certains idéaux, valeurs et styles de vie libéraux, et donc socialement et politiquement acceptables » (107). Les auteures explorent aussi une avenue risquée, mais nécessaire, où se tissent des rhizomes mettant en

tension islamophobie viriliste, (in)visibilité, (re)connaissance, acceptabilité, proximité, normativité, rupture et continuité.

Comme Mossière et Bédard-Provencher au sujet des féminismes séculiers québécois, Mondher Kilani souligne que l'islamophobie viriliste est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'une des caractéristiques du « féminisme républicain » en France. L'anthropologue, dans son article, « Les femmes comme enjeu de contrôle. Islamophobie genrée et nationalisme sexuel en Europe et aux États-Unis », propose de lire l'islamophobie genrée ou viriliste sur l'arrière-fond des processus qui racialisent autant les femmes que l'islam, et il attire ainsi l'attention sur le fait que la « racialisation de l'islam ressurgit aujourd'hui au sein de la Métropole postcoloniale » (135). L'auteur pousse cette réflexion plus loin en soulignant que :

[...] l'islamophobie relève d'une assignation identitaire, d'un langage d'exclusion qui désignent le paria sous les traits vagues et imprécis du « musulman », essentialisé et racialisé, comme le furent les juifs, qui ne constituent pas une « race », mais que l'antisémitisme européen des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles a racialisés sous les traits d'un groupe aux caractéristiques physiques et morales exclusives et rédhitoires. (136).

L'islamophobie viriliste vise, quant à elle, le contrôle des corps féminins musulmans comme vecteur privilégié servant à mieux déstructurer et ainsi à mieux maîtriser le monde et les cultures musulmans. Ici l'imposition du voile intégrale (voilement) comme de la nudité (dévoilement) relève, nous rappelle l'auteur, d'un même projet de contrôle masculin et de sexualisation des corps féminins :

On comprend ainsi mieux comment les milieux conservateurs et nationalistes arrivent d'un côté, à dénoncer le patriarcat musulman et sa « maltraitance » des femmes, et de l'autre, à professer un sexisme parfois décomplexé, minimisant ou s'opposant au passage aux revendications féministes ou à celles des minorités sexuelles. (143).

Kilani élabore ensuite des notions risquées et délicates telles que « l'homonationalisme » et le « nationalisme sexuel », qui seraient de nouveaux outils visant à rendre plus étanches les frontières séparant le Nous du Eux et, du même coup, à stigmatiser la sexualité préjugée radicale de l'Autre musulman, un Autre hypersexuel et menaçant pour le vivrEnsemble.

### **VivrEnsemble fantasmé, altérité menacée-menaçante et anxiété collective**

La notion de vivrEnsemble est tellement surchargée de sens qu'elle pourrait ne plus rien signifier. Quelle que soit sa signification, le vivrEnsemble n'est pas libre de tensions sociales ; il est à lire comme un espace fait de tensions. Un vivrEnsemble sans tensions est un idéal fantasmatique. Il ne s'agit pas de fantasmer sur la disparition de ces tensions, le vivrEnsemble consiste plutôt à gérer collectivement ces tensions, pour les transformer en dynamiques créatrices de sens, de liens sociaux et de nouvelles solidarités. Le vivrEnsemble génère aussi, et sans cesse, de nouvelles tensions et de nouvelles solidarités sur les cendres des précédentes, sans fin, à l'image de la pensée graphique de Maurits Cornelis Escher.

Le vivrEnsemble est une rencontre de plusieurs solitudes qui se transforment en interagissant ; solitude et vivrEnsemble sont inséparables, ils coexistent et, comme se le demandait Roland Barthes dans son cours inaugural au Collège de France, alors qu'il succédait à Michel Foucault : « À quelle distance dois-je me tenir des autres pour construire avec eux une sociabilité sans aliénation ? » (Coste, 2008 : 204). Le vivrEnsemble est la perpétuelle négociation de cette distance entre plusieurs altérités qui sont tantôt considérées comme menacées, tantôt comme menaçantes.

### **Une altérité menaçante**

Pour le philosophe politique Giorgio Agamben, tout comme pour les politicologues des dites École de Copenhague avec notamment Barry Buzan, Lene Hansen et Ole Wæver, et l'École de

Paris avec Didier Bigo et ses collègues, la « sécuritisation » de l'immigration serait un processus par lequel un enjeu social est construit en un enjeu de sécurité (Buzan et Hansen, 2009 ; Buzan *et al.*, 1998). Ce processus de sécuritisation de l'immigration implique l'identification de menaces (réelles ou fantasmées) et la création de mesures exceptionnelles pour y répondre (Case Collective, 2006). Le migrant y est construit en menace aux sécurités nationale (terrorisme, criminalité), économique (chômage) et culturelle (menace identitaire, peur de ne plus exister comme culture ou comme peuple). Après (ou avec) le Noir, le Chinois, le Juif, c'est aujourd'hui le Musulman comme symbole générique de l'étranger qui est érigé en menace existentielle. Il y a certes quelques groupes usant d'une violence menaçante à peine imaginable et qui se réclament de l'islam. Mais par quels processus épistémologiques et cognitifs sommes-nous arrivés à la conclusion qu'étant donnés ces groupes violents, somme toute marginaux, 1,7 milliards de musulman.e.s représentent autant de menaces que de terroristes potentiels ? Peut-être est-ce à cause d'une anxiété collective face à un présent anomisant et à un futur pour le moins incertain.

### **Anxiété collective et altérité anxiogène**

L'anthropologue et philosophe René Girard (2005 : 166) écrit que « plus une communauté est perturbée, plus elle tend à décharger son angoisse contre des boucs émissaires ». Déjà en 1972, dans son célèbre *La violence et le sacré*, Girard réhabilite en sciences sociales cette notion de « bouc émissaire » à laquelle il redonne une impulsion sociale et politique nouvelle. Le « bouc émissaire » est alors cette victime sacrificielle que l'on met au ban, à défaut de la mettre à mort, pour expier les maux sociaux (Geisser, 2003), pour aussi canaliser une violence destructive hors de soi, ainsi que pour contribuer à rétablir l'ordre intrapsychique, social et cosmogonique : ce sont là les principales raisons anthropologiques du sacrifice.

L'être humain, écrit Sigmund Freud, porte en lui une pulsion de vie et une pulsion de destructivité. Si cette destructivité n'est pas déplacée vers un objet extérieur à soi, elle se retourne alors nécessairement contre soi (Freud, 1981). L'objet extérieur est aujourd'hui cette altérité anxiogène par excellence, celle liée à

l'islam, aux musulmans en général et aux musulmanes en particulier. La psychologue et socioanthropologue Keira Mecheri, dans sa contribution intitulée « Penser et accompagner la subjectivation du sujet féminin et spirituel : l'étude de cas de Soraya », nous invite à considérer l'islamophobie viriliste comme cette violence visant une version féminine de notre humanité. Sa rencontre clinique avec Soraya la conduit à mettre cette patiente en « conversation » avec Aisha et Zainab, deux figures féminines centrales dans les *ahadith*. La « théopathologie » dont souffre Soraya est ici la séquelle d'une mise en tension entre les dimensions individuelle et collective de sa foi et l'islamophobie viriliste qui ruine les processus de construction identitaire et d'émergence du sujet agissant musulman féminin. Cette théopathologie est aussi liée au contrôle masculin de l'utérus, à savoir un contrôle matriciel, actif en Occident comme dans les sociétés musulmanes. Mecheri voit dans l'islamophobie viriliste ou genrée la source de dissonances cognitives et se demande alors : « sur quelles assises nous faut-il engager nos réflexions pratiques et intellectuelles en vue de soigner les conséquences psychosociologiques de l'islamophobie ? » (164). L'auteure risque par ailleurs l'idée d'une islamophobie genrée « intracommunautaire » ou « interne », où les musulmanes adoptant leur herméneutique singulière de l'islam sont, à cause de cette islamité marginale, ostracisées, violentées et freinées dans leur accomplissement de soi et leur processus de subjectivation par des coreligionnaires masculins et féminins ; comme elles le sont par des femmes et des hommes non musulmans.

Et puis, souligne l'anthropologue Gilles Bibeau, il y a « l'anxiété culturelle » qui rend réceptif aux théories complotistes telles que celle du Grand remplacement. Il y a là une peur exagérée, injustifiée et prisée par les extrême droites et autres suprémacistes européens qui voient l'immigration en générale et musulmane en particulier comme phagocytante, avec la complicité des progressistes occidentaux, de la civilisation et des populations d'Europe. Bibeau, dans une excursion ethnohistorique et littéraire sous la forme d'un essai intitulé « La cité assiégée, racine de la peur de l'autre », nous emmène aussi aux origines andalouses et chrétiennes de ce mythe occidental anxigène qui provoque une panique morale et une mentalité d'assiégés. Ce complotisme construit l'Autre musulman comme une menace existentielle

généralisée. Pour l'apaisement de cette anxiété collective, l'auteur nous invite à développer un « universalisme pluriel [...] qui relie les différentes cultures dans un universel qui nous est commun » (189) :

[...] un universalisme [...] métissé [...] qu'il nous faut promouvoir [...] à l'intérieur de la diversité des identités [et qui renvoie à] la présence de ce quelque chose qui nous relie tous en tant qu'êtres humains. (*Ibid.*)

Se référant longuement à Salman Rushdie, Bibeau invite au réenchantement du monde par l'alliance de la pensée fantaisiste et de la raison.

L'anxiété culturelle soulignée par Bibeau est en interaction dynamique avec la construction discursive et politique d'une altérité musulmane menaçante. Il s'agit, dans ce processus synergique, de se protéger collectivement de l'Autre menaçant et anxiogène en le transformant en bouc émissaire et en victime sacrificielle. Il s'agit d'exclure cet Autre et, au mieux, de le stigmatiser et de le discriminer ; au pire, de l'éliminer physiquement comme ont su si bien le faire de jeunes adultes extrême droitisant à Québec en 2017 et à Christchurch en 2019, et comme savent par ailleurs le faire des extrémistes violents se réclamant d'une lecture ultraconservatrice de l'islam. Les uns et les autres se basent sur des logiques destructives et exclusivistes, en quête d'expiation des anxiétés collectives et des souffrances sociales des groupes respectifs auxquels ils s'identifient. L'altérité anxiogène par excellence est cependant aujourd'hui globalement liée à l'islam et aux musulman.e.s. Le rapport angoissé à l'Autre musulman explique, en partie du moins, autant l'essentialisation et la stigmatisation de l'islam (Baubérot, 2012, 2014) que l'aversion des musulmans et les comportements islamophobes (Geisser, 2003).

L'islamisme intégriste radical violent contribue à cette anxiété collective qui conduit à son tour à une aversion de l'islam et des musulman.e.s, à un islamisme radical qui tend à considérer comme islamophobes celles et ceux qui osent le critiquer (Antonius, 2016). Mais expliquer, comme dans une simple relation de cause à effet unidirectionnelle, les origines islamistes de l'islamophobie, semble à la fois négliger la profondeur historique de l'islamophobie, comme sa multidimensionnalité et sa complexité, et réduire ainsi

l'islamophobie à la simple conséquence de l'islamisme radical<sup>7</sup>. Un tel réductionnisme contribue à invisibiliser la radicalisation islamophobe, à la sous-estimer, à la banaliser (Iner, 2019b : 80) et à faire oublier que l'islamophobie est aussi une forme d'extrémisme (Pratt, 2019)<sup>8</sup>. L'orientaliste Gilles Kepel (2017) va plus loin encore en considérant l'islamophobie comme une stratégie islamiste dans la mesure où :

[...] l'islamophobie joue un rôle essentiel, puisqu'elle a pour objectif de victimiser une population, en la soudant, autour de cette victimisation, dans une communauté que la mouvance islamiste veut contrôler.

Les musulman.e.s sont ainsi réduits à des êtres passifs et manipulables à souhait, se complaisant dans la victimisation, et l'islamophobie est vue comme une invention islamiste dominatrice. Cette théorie du complot, chère aux orientalistes contemporains, fait des chercheurs progressistes et postcoloniaux qui la critiquent des « charlatans » au service de l'ultraconservatisme salafiste. « L'imposture » de ces nouveaux charlatans consiste à se servir de l'islamophobie comme écran de fumée pour cacher leur projet de destruction de la République et d'invasion musulmane de l'Occident, « ventre mou de l'Occident » ; l'islamophobie, poursuit l'orientaliste, est une « royale ignorance qui tétanise les esprits et fait le jeu de Daech » (Kepel, 2016a)<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Au mieux, les radicalisations violentes islamistes et islamophobes tendent à être « coréactives », en ce sens qu'elles s'interfécondent, l'une réagissant au mépris et à l'« alterophobie » que distille l'autre (*reactive co-radicalisation*) (Pratt, 2019 : 47), l'extrémisme réactionnaire qu'est l'islamophobie » (*ibid.* : 37).

<sup>8</sup> Iner (2019b) rappelle par ailleurs que les crimes islamophobes commis par les extrêmes droites américaines représentent environ le double des attentats commis par les radicaux islamistes entre 2008 et 2016 aux États-Unis.

<sup>9</sup> L'islamophobie peut-elle être une « invention » de l'islamisme radical, alors que la première est bien plus ancienne que le second ? En effet, alors que l'islamophobie remonte au moins au XV<sup>e</sup> siècle des très catholiques rois et reines européens (Bibeau 2017), voire aux Croisades (Grosfoguel 2010), l'islamisme trouve ses origines autant dans une réaction radicale contre le colonialisme européen des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, qui a fragmenté les espaces culturels et géographiques musulmans, que contre les dictatures néocoloniales locales, qui ont violemment muselé les oppositions. Cet « islamisme virulent » est aussi l'alternative que se sont donnée les plus radicaux des musulmans face à l'échec des nationalismes panarabes, moyen-orientaux et sud-asiatiques (Roy

Dans les contextes où les communautés musulmanes sont minorisées, la notion d'islamophobie est ainsi souvent réduite à un simplisme conceptuel « utilitariste » (Sahlins, 2017) qui en fait une « imposture » (Kepel, 2016b), une « intoxication idéologique » (d'Iribarne, 2019), une « arme d'intimidation massive » (Bruckner, 2017), « un de ces mots qui n'ont aucune portée [et] qui égarent complètement » (Gauchet, 2017). Pour ces universitaires et essayistes influents et prisés des médias, la notion d'islamophobie interdirait toute critique de l'islam, de ses textes fondateurs et des musulman.e.s. Il arrive certes que la notion d'islamophobie soit convoquée par des extrémistes islamistes pour taire toute critique de l'islam et des musulman.e.s, et un tel usage liberticide de la notion d'islamophobie est contraire à la liberté d'expression fondatrice de la démocratie. Quelques intégristes littéralistes musulmans sont friands de cette utilisation fallacieuse de la notion d'islamophobie, mais peut-elle pour autant être réduite à cet usage pervers, somme toute marginal ? Ne serait-ce pas révélateur d'une paresse intellectuelle que de rejeter la notion d'islamophobie en la considérant comme une intoxication, une intimidation, une imposture, un égarement ? Ne serait-ce pas symptomatique d'un déni de l'islamophobie comme réalité sociale, de la même façon qu'il y a un déni répandu de la misogynie ou du racisme ? Ne serait-ce pas justement une subtile injonction, sous parure pseudo-savante, à cesser d'examiner la réalité sociale discriminante à laquelle renvoie la notion d'islamophobie, et donc une invite à limiter la liberté d'expression et d'investigation pour préférer à celle-ci des discours de vérité favorisant le prêt-à-penser acritique ? Ne serait-ce pas une réponse trop simple à la question et au problème complexes de l'islamophobie et autres polarisations sociales du genre ? Le présent ouvrage à plusieurs voix tente d'explorer quelques facettes de cette complexité.

---

2003). Dans les années 1980, l'islamisme militant avait « un objectif politique et révolutionnaire, l'ambition d'un bouleversement non seulement religieux, mais aussi économique et social [...] Cet islamisme-là, qui faisait si peur à l'Ouest, aux États-Unis et à leurs alliés dans la région, a échoué » (Roy, cité par Frachon, 2002). Les liens entre islamisme et islamophobie sont complexes et rhizomiques, les explications simplistes qui en sont données sont donc contreproductives.



Enfin, quelques heures après les tueries de masse dans trois mosquées de Québec et Christchurch en 2017 et 2019 respectivement, des dizaines de milliers de personnes, non musulmanes pour la plupart, ont investi les rues de plusieurs villes canadiennes et néozélandaises pour manifester leur rejet d'une telle radicalisation islamophobe violente. Deux recherches en cours (2019–2023) au Québec, en Europe, en Australie et en Nouvelle-Zélande éclaireront peut-être d'une autre lumière ces nouveaux liens sociaux et solidarités comme stratégies de résistance transnationale contre la radicalisation violente en général et la radicalisation islamophobe en particulier<sup>10</sup>. Face à l'islamophobie qui grandit comme symptôme d'un mal-être sociétal plus large en Occident, émerge une résistance contre celle-là. Il s'agit maintenant de mieux comprendre les fondements et les mécanismes de cette résistance.

---

<sup>10</sup> Il s'agit de deux projets dirigés par Mekki-Berrada et l'équipe de Recherche et Action sur les Polarisations Sociales (RAPS), subventionnés par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Le premier projet s'intitule « Étude ethnographique des interactions dynamiques entre islamophobie, détresse émotionnelle et stratégies de résolution de problèmes à Québec » (CRSH-2018-2022, no 435-2018-1164) et le second « Islamophobie savante et médiatique : Étude transnationale des discours et de leur impact » (CRSH 2019-2023, no 890-2018-0016).



***Et si les murs parlaient ?***

L'œuvre illustrée en couverture (Crédit photo : © RenéeMéthot) et insérée ici s'intitule *Et si les murs parlaient ?* (2018), œuvre collective sous la direction artistique de Joëlle Tremblay, professeure à l'École d'Art de l'Université Laval : « L'œuvre prend la forme d'un bas-relief sonore réalisé en 2018 avec les enfants de 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> année de la classe de « Madame Caroline » de l'École de l'Excellence (Québec), de « Madame Sophie » de l'École Marie-du-Saint-Sacrement (Saint-Léonard-de-Portneuf) et avec d'autres participants et participantes. Elle s'inscrit dans le projet *Bas-relief pour notre terre. Ensemble, Vivre !* conçu par Joëlle Tremblay, artiste dans l'espace social avec des communautés et Abdelwahed Mekki-Berrada, anthropologue de l'islam, des migrations forcées et de la santé mentale. Ce projet s'est amorcé en février 2017, quelques jours après l'attentat perpétré contre la Grande mosquée de Québec. Dans un moment d'échanges entre une famille, une artiste et des étudiants et étudiantes, l'œuvre a été inspirée par une enfant âgée de huit ans et qui construisait ce jour-là, dans son salon, une mosquée de carton avec un grand cœur rouge trônant au sommet du minaret ; par une petite fille qui cherchait à se porter ainsi au-delà de la brutalité du réel et du présent, comme si elle voulait montrer aux adultes que l'humanité pouvait encore construire du sens par l'expression artistique. Le besoin de construire « ensemble » s'est dès lors imposé. Le projet s'est graduellement défini : il a pris forme dans une succession de rencontres entre l'artiste et l'anthropologue et grâce à une longue réflexion partagée avec de nombreux acteurs proches des victimes, avec les communautés touchées au cœur de l'espace social. Il en a découlé une riche collaboration entre chacun des acteurs contribuant à définir le projet. À travers la création collective de l'œuvre *Et si les murs parlaient ?*, les enfants ont trouvé un espace de réflexion et d'expression par l'art, dans la terre et avec la terre ; ils ont inventé une façon d'y inscrire leurs plus grands rêves pour notre pays et pour la suite du monde. Leurs paroles et leurs gestes sont dorénavant dans la matière. Ils nous invitent à réfléchir et à rêver comment « Ensemble, Vivre ! ». *Et si les murs parlaient ?* témoigne d'un parcours collectif ; chaque enfant a créé son fragment de céramique et chacun est nécessaire à l'ensemble. La réalisation de ce projet de création intergénérationnel a mis en marche une

dynamique dont résulte un objet, du sens et des liens sociaux. La démesure et le déploiement du projet ont créé une solidarité contagieuse : des partenaires se sont ajoutés, un mouvement est désormais lancé. Le *Bas-relief pour notre terre. Ensemble, Vivre !* – que nous appelons aussi parfois *Céramique pour notre terre. Ensemble, Vivre !* – est un bas-relief sonore fabriqué dans l’argile crue puis cuite dans un four adapté, en plus de matériaux tels que bois, treillis, béton, matériaux sonores et mesure 188 cm x 122 cm x 15 cm »<sup>11</sup>.

### Remerciements

Je tiens à remercier la professeure Roxanne D. Marcotte (Université du Québec à Montréal), directrice de la revue *Religiologiques*, pour sa patience tout le long du processus d’élaboration de ce numéro spécial sur un sujet aussi délicat et complexe que celui de l’islamophobie. Vifs remerciements également aux professeures Sonia Dayan-Herzbrun (Paris 7) et Cécile Rousseau (Université McGill) pour quelques suggestions précieuses. J’assume seul la responsabilité des réflexions que j’initie dans ce texte introductif au numéro spécial intitulé « Islamophobie viriliste et radicalisation islamophobe ».

---

<sup>11</sup> Extrait du cartel accompagnant l’œuvre exposée en 2018 et 2019 à l’École d’Art de l’Université Laval, au Musée des Beaux-Arts de Montréal et au Musée de la Civilisation de Québec.

## Bibliographie

- ABBAS, Tahir. 2011. « Islamophobia in the United Kingdom : Historical and Contemporary Political and Media Discourses in the Framing of a 21<sup>st</sup> century Anti-muslim Racism ». Dans *Islamophobia : The Challenge of Pluralism in the 21<sup>st</sup> Century*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Ibrahim KALIN, p. 63–76. New York : Oxford University Press.
- ABU-LUGHOD, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving ?* Cambridge : Harvard University Press.
- . 2018. « Les femmes musulmanes et le “droit de choisir librement” ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, no 1, p. 35–57.
- AHMED, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam : The Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven : Yale University Press.
- . 2011. *A Quiet Revolution : The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven : Yale University Press.
- ALLEN, Chris. 2010. *Islamophobia*. Farnham : Ashgate.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM–5)*. Washington : American Psychiatric Association.
- AMIRAUX, Valérie et Florence DESROCHERS. 2013. « Parler d'islamophobie : comment, pourquoi ? ». *Vivre ensemble*, vol. 21, no 71, p. 1.
- AMIRAUX, Valérie et Jean-François GAUDREAU-DESBIENS. 2016. « Libertés fondamentales et visibilité des signes religieux en France et au Québec : entre logiques nationales et non nationales du droit ? ». *Recherches sociographiques*, vol. 57, 2/3, p. 351–378.
- ANTONIUS, Rachad. 2016. « Le nationalisme arabe, l'islamisme et l'Occident : entrevue avec Rachad Antonius ». Entrevue réalisée par Bernard DUCHARME. *Histoire Engagée.ca*. Récupéré le 14 mai 2017 de <http://histoireengagee.ca/category/collaborateurs/rachad-antoniuss>.
- ARENDET, Hannah. 2019a [1972]. « La tradition et l'âge moderne ». Dans *La crise de la culture*, p. 28–57. Paris : Gallimard.
- . 2019b [1972]. « Qu'est-ce que l'autorité ? ». Dans *La crise de la culture*, p. 121–187. Paris : Gallimard.
- ASAD, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington : Center for Contemporary Arab Studies.
- . 2002. « The Construction of Religion As an Anthropological Category ». Dans *A Reader in the Anthropology of Religion*, sous la dir. de Michael LAMBEK, p. 114–32. Malden : Blackwell.
- ASAL, Houda. 2014. « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept ». *Sociologie*, vol. 1, no 51, p. 13–29.

- BARTHES, Roland. 2002. *Comment vivre ensemble : cours et séminaires au Collège de France 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude COSTE. Paris : Éditions du Seuil.
- BAUBÉROT, Jean. 2012. *Islam et laïcité*. Villeurbane : Association Enfants de la patrie. Récupéré le 24 août 2019 de [https://www.youtube.com/watch?v=9N\\_ehXIyYYk&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=9N_ehXIyYYk&feature=youtu.be).
- . 2014. *La laïcité falsifiée*. Paris : La Découverte.
- BAYOUMI, Moustafa. 2006. « Racing religion ». *The New Centennial Review*, vol. 6, no 2, p. 267–293.
- BAZIAN, Hatem. 2019. « Islamophobia : An Introduction to the Academic Field, Methods, and Approaches ». Dans *Islamophobia and Psychiatry*, sous la dir. de H. Steven MOFFIC *et al.*, p.19–32. Cham : Springer.
- BIBEAU, Gilles. 2017. *Andalucía, l'histoire à rebours*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- BLEICH, Erik et Rahsaan MAXWELL. 2012. « Assessing Islamophobia in Britain : Where Do Muslims Really Stand ? ». Dans *Islamophobia in the West : Measuring and Explaining Individual Attitudes*, sous la dir. de Marc HELBLING, p. 39–55. Abingdon : Routledge.
- BRUCKNER, Pascal. 2017. *Un racisme imaginaire. Islamophobie et culpabilité*. Paris : Grasset
- BUCKLEY, Chris. 2018. « China Is Detaining Muslims in Vast Numbers. The Goal : “Transformation” ». *The New York Times* (8 septembre). Récupéré le 13 août 2019 de <https://www.nytimes.com/2018/09/08/world/asia/china-uighur-muslim-detention-camp.html>.
- BUCKLEY, Chris et Steven L. MYERS. 2019. « China Said It Closed Muslim Detention Camps. There’s Reason to Doubt That ». *The New York Times* (9 août). Récupéré le 13 août 2019 de <https://www.nytimes.com/2019/08/09/world/asia/china-xinjiang-muslim-detention.html>.
- BULKIN, Elly et Donna NEVEL. 2014. *Islamophobia and Israël*. Tokyo : Route Books.
- BULLOCK, Katherine. 2017. *In Brief Policy Backgrounder : Defining Islamophobia for a Canadian Context*. Oakville : Tessellate Institute.
- BUZAN, Barry et Lene HANSEN. 2009. *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge : Cambridge University Press.
- BUZAN, Barry, Ole WÆVER et Jaap DE WILDE. 1998. *Security : A New Framework for Analysis*. Londres : Lynne Rienner.
- CAMPBELL, Colin. 2016. « CNN’s Jake Tapper to Donald Trump : Do You Think all 1.6 Billion Muslims Hate Us ? ». *Business Insider* (10 mars). Récupéré le 29 août 2019 de <https://www.businessinsider.com/donald-trump-debate-islam-hate-jake-tapper-2016-3>.

- CARR, James. 2016. *Experiences of Islamophobia : Living with Racism in the Neoliberal Era*. Abingdon : Routledge.
- CASE COLLECTIVE. 2006. « Critical Approaches to Security in Europe : A Network Manifesto ». *Security Dialogue*, vol. 37, no 4, p. 443–487.
- CESARI, Jocelyne. 2011. « Islamophobia in the West : A Comparison Between Europe and the United States ». Dans *Islamophobia : The Challenge of Pluralism in the 21<sup>st</sup> Century*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Ibrahim KALIN, p. 21–43. Oxford : Oxford University Press.
- CHARTRE CANADIENNE DES DROITS ET LIBERTÉS (LOI CONSTITUTIONNELLE DE). 1982. Ottawa : Gouvernement du Canada, Ministère de la justice du Canada. Récupéré le 9 septembre 2019 de <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-15.html>.
- CODE CRIMINEL DU CANADA. 2019. L.R.C. (1985), ch. C-46 (dernière modification, le 19 septembre 2019). Ottawa : Gouvernement du Canada, Ministère de la justice du Canada. Récupéré le 9 septembre 2019 de <https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/C-46.pdf>.
- COHEN, Stanley. 2002. *Folk Devil and Moral Panics : The Creation of the Mods and Rockers* (3<sup>e</sup> éd.). Londres : Routledge.
- CONSEIL DE L'EUROPE. 2015. *Compilations des normes du Conseil de l'Europe relatives aux principes de liberté de pensée, de conscience et de religion et liens avec d'autres droits de l'Homme*. Adoptée par le Comité d'experts pour les droits de l'homme (CDDH) le 19 juin 2015.
- COSTE, Claude. 2008. « Comment vivre ensemble de Roland Barthes : vie et mort d'un site littéraire ». *Recherches et Travaux*, vol. 72, p. 201–215.
- DERRIDA, Jacques. 1972. *La dissémination*. Paris : Seuil.
- ESPOSITO, John L. 2019. « Islamophobia and Radicalization : Roots, Impact and Implications ». Dans *Islamophobia and Radicalization*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Derya INER, p.15–33. Cham : Palgrave Macmillan.
- ESPOSITO, John L. et Derya INER (dir.). 2019. *Islamophobia and Radicalization*. Cham : Palgrave Macmillan.
- FANON, Frantz. 1952. *Peau noire. Masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 2001 [1957]. « L'Algérie se dévoile ». Dans *L'An V de la révolution algérienne*, p. 14–50. Paris : La Découverte.
- FRACHON, Alain. 2002. « Olivier Roy observe en savant les mutations de l'islam ». *Le monde* (13 novembre). Récupéré le 19 juin 2015 de [https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/09/13/olivier-roy-observe-en-savant-les-mutations-de-l-islam\\_4256349\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/09/13/olivier-roy-observe-en-savant-les-mutations-de-l-islam_4256349_1819218.html).
- FREUD, Sigmund. 1981 [1920]. « Au-delà du principe de plaisir ». Dans *Essais de psychanalyse*, p. 47–128. Paris : Payot.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *Histoire de la sexualité*. Volume 3, *Le souci de soi*. Paris : Gallimard.

- 2001a. « Cours du 6 janvier 1982. Première heure ». Dans *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*, p. 3–26. Paris : Seuil / Gallimard.
- 2001b. « Cours du 6 janvier 1982. Deuxième heure ». Dans *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*, p. 27–42. Paris : Seuil / Gallimard.
- 2001c. « Cours du 13 janvier 1982. Première heure ». Dans *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*, p. 43–63. Paris : Seuil / Gallimard.
- GADAMER, Hans G. 1996a. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil.
- 1996b. *La philosophie herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.
- 2005. *L'herméneutique en rétrospective*. Paris : Vrin.
- GEERTZ, Clifford. 1973. « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture ». Dans *The Interpretation of Cultures*, p. 3–30. New York : Basic Books.
- 1983. « Centers, Kings and Charisma : Reflections on the Symbolics of Power ». Dans *Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology*, p. 126–146. New York : Basic Books.
- 1992 [1968]. *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris : La Découverte
- GAUCHET, Marcel. 2017. « L'islamophobie ça n'existe pas ». *Aux Sources* (23 septembre) Hors.serie.net. En ligne : <https://www.hors-serie.net/Aux-Sources/2017-09-23/Place-au-debat-id264>. Extrait récupéré le 25 août 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=M4274RTVmmc>.
- GIRARD, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- 2005. « La pierre rejetée par les bâtisseurs ». *Théologiques*, vol. 132, p. 165–179.
- GEISSER, Vincent. 2003. *La Nouvelle islamophobie*. Paris : La Découverte.
- GROSGOUEL, Ramon. 2010. « Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences ». *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 8, no 2, p. 29–38.
- HALLIDAY, Fred. 1999. *Islam and the Myth of Confrontation : Religion and Politics in the Middle East*. Londres : I.B. Tauris.
- HAIJAT, Ali et Marwan MOHAMED. 2016. *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.
- HELLY, Denise. 2004. « Are Muslims Discriminated Against in Canada Since September 2001 ? ». *Journal of Canadian Studies*, vol. 36, no 1, p. 24–47.



- 2010. « Une nouvelle rectitude politique au Canada. Orientalisme populaire, laïcité, droit des femmes, modernisme ». *La Revue Tocqueville*, vol. 31, no 2, p. 157–193.
- 2011. « Les multiples visages de l'islamophobie au Canada ». *Nouveaux Cahiers du socialisme*, vol. 5, p. 99–106.
- 2015. « La peur de l'Islam », *SociologieS*. Récupéré le 25 juillet 2018 de <http://sociologies.revues.org/4900>.
- HENTSCH, Thierry. 1988. *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris : Éditions de Minuit.
- HOUELLEBECQ, Michel. 2001. *Plateforme*. Paris : Flammarion.
- 2015. *Soumission*. Paris : Flammarion.
- 2019. « Donald Trump Is a Good President. One Foreigner's Perspective ». *Harper's Magazine* (janvier), p. 51–53.
- INER, Derya. 2019a. « Introduction : Relationships Between Islamophobia and Radicalization ». Dans *Islamophobia and Radicalization*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Derya INER, p. 1–11. Cham : Palgrave Macmillan.
- 2019b. « Interweaving Islamophobia with Radicalism : Feeding the Radicals with the Anti-Halal Debate ». Dans *Islamophobia and Radicalization*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Derya INER, p.73–95. Cham : Palgrave Macmillan.
- D'IRIBARNE, Philippe. 2019. *Islamophobia : intoxication idéologique*. Paris : Albin Michel.
- JORDAN, Miriam. 2019. « The Flores Agreement Protected Migrant Children for Decades. New Regulations Aim to End It ». *The New York Times* (20 août).
- KABIR, Nahid A. 2019. « Can Islamophobia in the Media Serve Islamic State Propaganda? The Australian Case, 2014–2015 ». Dans *Islamophobia and Radicalization*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Derya INER, p. 97–116. Cham : Palgrave Macmillan.
- KALIN, Ibrahim. 2011. « Islamophobia and the Limits of Multiculturalism ». Dans *Islamophobia : The Challenge of Pluralism in the 21<sup>st</sup> Century*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Ibrahim KALIN, p. 5–20. New York : Oxford University Press.
- KAYA, Ayhan. 2015a. « Islamophobia ». Dans *The Oxford Handbook of European Islam*, sous la dir. de Jocelyne CESARI, 746–769. Oxford : Oxford University Press.
- 2015b. « Islamophobia in Western Europe : A Comparative, Multilevel Study ». *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 35, no 3, p. 450–465.
- KEPEL, Gilles. 2016a. « “Radicalisations” et “islamophobie” : le roi est nu ». *Libération* (14 mars).
- 2016b. *La fracture*. Paris : Gallimard

- . 2017. « Le concept d'islamophobie joue un rôle essentiel dans le djihad ». *Chroniques des événements courants*. Récupéré le 24 février 2019 de <http://est-ouest.fr/chronique/2017/170109.html>.
- KILANI, Mondher. 2006. *Guerre et sacrifice. La violence extrême*. Paris : Presses de universitaires de France.
- . 2009. « Violence extrême. L'anthropologie face aux massacres de masse ». Dans *Réinventer l'anthropologie ? Les sciences de la culture à l'épreuve de la globalisation*, sous la dir. de Francine SAILLANT, p. 109–128. Montréal : Liber.
- . 2018. *Du Goût de l'autre Fragments d'un discours cannibale*. Paris : Seuil.
- KHOSROKHAVAR, Farhad. 2014. *Radicalisation*. Paris : Sciences de l'Homme.
- KUMAR, Deepa. 2012. *Islamophobia and the Politics of Empire : The Cultural Logic of Empire*. Chicago : Haymarket Books.
- LE MONDE. 2019. « Au Bangladesh, 200 000 Rohingyas manifestent pour commémorer leurs deux ans d'exil ». *Le Monde* (25 août).
- LONDON ASSEMBLY. 2017. « Terror Attacks ». *MQT session : London*, 18 janvier. Récupéré le 16 août 2019 de <https://www.london.gov.uk/questions/meeting/mqt/2017/01/18/0000>.
- LUQIU, Luwei R. et Fan YANG. 2018. « Islamophobia in China : News Coverage, Stereotypes, and Chinese Muslims' Perceptions of Themselves and Islam ». *Asian Journal of Communication*, vol. 28, no 6, p. 598–619
- MAHMOOD, Saba. 2005. *Politics of Piety*. Princeton : Princeton University Press.
- MATHIEU, Isabelle. 2018. « Pas assez de victimes au goût de Bissonnette ». *Le Soleil* (16 avril).
- MEER, Nasar. 2014. « Islamophobia and Postcolonialism : Continuity, Orientalism and Muslim Consciousness ». *Patterns of Prejudice*, vol. 48, no 5, p. 500–515.
- MEER, Nasar et Tariq MODOOD. 2010. « The Racialization of Muslims ». Dans *Thinking Through Islamophobia : Global Perspectives*, sous la dir de Salman SAYYID et Abdoolkarim K. VAKIL, p. 69–84. Columbia : Columbia University Press.
- MEKKI-BERRADA, Abdelwahed. 2010. *L'Islam en anthropologie de la santé mentale. Théorie, ethnographie et clinique d'un regard alternatif*. Münster : Lit Verlag.
- . 2013. *Le concept organisateur de Baraka : entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnomédicales marocaines*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2014. « La charte des valeurs québécoises : co-exister [exister ensemble] dans la catho-laïcité de l'État et la sécurisation de l'immigration ». *Diversité canadienne / Canadian Diversity*, vol. 10, no 2, p. 5–10.
- . 2018a. « Femmes et subjectivations musulmanes : Prolégomènes ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, no 1, p. 9–33.

- . 2018b. « Ayn Mika : Traumatic Experience, Social Invisibility, and Emotional Distress of Sub-Saharan Women with Precarious Status in Morocco ». *Transcultural Psychiatry* (8 mars).
- MCGILLOWAY, Angela, Priyo GHOSH, et Kamaldeep BHUI. 2015. « A Systematic Review of Pathways to and Processes Associated with Radicalization and Extremism Amongst Muslims in Western Societies ». *International Review of Psychiatry*, vol. 27, p. 39–50.
- MONTREAL GAZETTE. 2019. « Amid Controversy, Premier Legault Admits Islamophobia Exists in Quebec ». *Montreal Gazette* (1er février). Récupéré le 4 septembre 2019 de <https://montrealgazette.com/news/local-news/mus-lim-group-demands-retraction-from-legault-over-islamophobia-comment>.
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. 2017. « Fiche terminologique : islamophobie ». *Grand dictionnaire* [en ligne]. Récupéré le 12 juillet 2019 de [http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id\\_Fiche=8354162](http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=8354162).
- ONU INFO. 2018. « Myanmar : des enquêteurs de l'ONU dénoncent la brutalité de l'armée contre les Rohingyas ». *ONU Info* (18 septembre). Récupéré le 13 août 2019 de <https://news.un.org/fr/story/2018/09/1023842>.
- ONU INFO. 2019. « Rohingyas : appel des enquêteurs de l'ONU à couper les finances de l'armée du Myanmar ». *ONU Info* (14 mai). Récupéré le 13 août 2019 de <https://news.un.org/fr/story/2019/05/1043401>.
- PAYETTE, Dominique. 2017. « La crise du modèle d'affaire des médias favorise l'essor de la démagogie ». *Relations* (mai-juin), no 790, p. 12.
- . 2019. *Les brutes et la punaise. Les radios-poubelles, la liberté d'expression et le commerce des injures*. Montréal : Lux Éditeur.
- PEDROLETTI, Brice. 2018. « Kazakhs et Ouïgours dans l'enfer du goulag chinois ». *Le Monde* (28 décembre). Récupéré le 28 décembre 2018 de [https://www.lemonde.fr/international/article/2018/12/28/au-xinjiang-dans-l-univers-concentrationnaire-des-camps-chinois\\_5402864\\_3210.html?xtor=EPR-33281036-\[le\\_brief\]-20181228-\[titre\\_2\]](https://www.lemonde.fr/international/article/2018/12/28/au-xinjiang-dans-l-univers-concentrationnaire-des-camps-chinois_5402864_3210.html?xtor=EPR-33281036-[le_brief]-20181228-[titre_2]).
- PRATT, G. Douglas. 2019. « Reacting to Islam : Islamophobia as a Form of Extremism ». Dans *Islamophobia and Radicalization*, sous la dir. de John L. ESPOSITO et Derya INER, p. 35–53. Cham : Palgrave Macmillan.
- PUBLIC SAFETY CANADA. 2019. « Listed Terrorist Entities ». Dans *Counterterrorism*. Récupéré le 12 août 2019 de <https://www.publicsafety.gc.ca/cnt/ntnl-scrnt/cntr-trrrsm/lstd-ntts/crrnt-lstd-ntts-en.aspx>.
- RANA, Junaid. 2007. « The Story of Islamophobia ». *Souls. A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, vol. 9, no 2, p. 148–161.
- RAZACK, Sherene. 2008.  *Casting Out : The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. Toronto : University of Toronto Press.
- RENAN, Ernest. 1862. *De la part des peuples sémitiques dans l'Histoire de la civilisation. Discours d'ouverture au Collège de France*. Paris : Michel Lévy Frères.

- RICŒUR, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil.
- ROY, Olivier. 2003. « Islamisme et nationalisme ». *Pouvoir*, no 104, p. 45–53.
- RUNNYMEDE TRUST. 1997. *Islamophobia. A Challenge for Us All*, sous la dir. de Gordon CONWAY. The Runnymede Trust : Commission on British Muslims and Islamophobia ; Londres : London School of Economics.
- . 2017. *A 20<sup>th</sup> Anniversary Report : Islamophobia, Still a Challenge for Us All*, sous la dir. de Farah ELAHI et Omar KHAN. The Runnymede Trust : Commission on British Muslims and Islamophobia ; Londres : London School of Economics.
- SAHLINS, Marshall. 2017 [1976]. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris : Gallimard.
- SAÏD, Edward W. 2003. *L'orientalisme. L'orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.
- . 2011. *L'islam dans les médias*. Paris : Actes Sud.
- SAYYID, Salman. 2010. *Thinking Through Islamophobia : Global Perspectives*. Londres : Hurst.
- . 2014. « A Measure of Islamophobia ». *Islamophobia Studies Journal*, vol. 2, no 1, p. 10–25.
- . 2018. « Topographies of Hate : Islamophobia in Cyberia ». *Journal of Cyberspace Studies*, vol. 2, no 1, p. 55–73.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy et Philippe BOURGOIS (dir.). 2004. *Violence in War and Peace : An Anthology*. Oxford : Blackwell.
- SCHLEIFER, Theodore. 2016. « Donald Trump : "I Think Islam Hates Us" ». *CNN Politics* (10 mars). Récupéré le 29 août 2019 de <https://www.cnn.com/2016/03/09/politics/donald-trump-islam-hates-us/index.html>.
- SCHMID, Alex P. 2014. « Violent and Non-Violent Extremism : Two Sides of the Same Coin ? ». The Hague : ICCT Research Paper.
- SINGH, Kandala. 2009. *Islamophobia in India : A Case Study of Gujarat 2002*. Tromsø : Université de Tromsø.
- SIYECH, Mohammed Sinan et Akanksha NARAIN. 2018. « Beef-related Violence in India : An Expression of Islamophobia ». *Islamophobia Studies Journal*, vol. 4, no 2, p. 181–194.
- STATISTIQUE CANADA. 2011. « Statut des générations : les enfants nés au Canada de parents immigrants ». *Enquête nationale auprès des Ménages, 2011*. Statistique Canada : Gouvernement du Canada. Récupéré le 7 avril 2019 de [https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003\\_2-fra.cfm](https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003_2-fra.cfm).
- TAUSSIG, Michael. 2004. « Terror as Usual ». Dans *Violence in War and Peace : An Anthology*, sous la dir. de Nancy SCHEPER-HUGHES et Philippe BOURGOIS, p. 269–271. Oxford : Blackwell.

- TVA NOUVELLES. 2019. « Il n'y a pas d'islamophobie au Québec », dit François Legault ». *TVA Nouvelles* (31 janvier). Récupéré le 4 septembre 2019 de <https://www.tvanouvelles.ca/2019/01/31/il-ny-a-pas-dislamophobie-au-quebec-dit-francois-legault-1>.
- VAKIL, Abdoolkarim. 2010. « Is the Islam in Islamophobia the Same as the Islam in Anti-Islam ; or, When Is it Islamophobia Time ? ». Dans *Thinking Through Islamophobia : Global Perspectives*, sous la dir. de Salman SAYYID et Abdoolkarim VAKIL, p. 23–43. Londres : Hurst.
- VAN DER NOLL, Joland et Henk DEKKER. 2016. « Islamophobia and Anti-Semitism : Etiological Similarities and Differences Among Dutch Youth ». *Islamophobia Studies Journal*, vol. 3, p. 56–70.
- VERKUYTEN, Maykel. 2018. « Religious Fundamentalism and Radicalization among Muslim Minority Youth in Europe ». *European Psychologist*, vol. 23, no 1, p. 21–31.
- WÆVER, Ole. 1995. « Securitization and Desecuritization ». Dans *On Security*, sous la dir. de Ronnie D. LIPSCHUT, p. 46–86. New York : Columbia University Press.
- WAIKAR, Prashant. 2018. « Reading Islamophobia in Hindutva : An Analysis of Narendra Modi's Political Discourse ». *Islamophobia Studies Journal*, vol. 4, no 2, p. 161–180.
- YUSUF, Imtiyaz. 2018. « Three Faces of the Rohingya Crisis : Religious Nationalism, Asian Islamophobia, and Delegitimizing Citizenship ». *Studia Islamika*, vol. 25, no 3, p. 503–542.
- ZINE, Jamine. 2006. « Unveiled Sentiments : Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling Among Muslim Girls in a Canadian Islamic School ». *Equity and Excellence in Education*, vol. 39, no 3, p. 239–252.
- . 2016. « Between Orientalism and Fundamentalism : Muslim Women and Feminist Engagement ». Dans *(En)Gendering the War on Terror : War Stories and Camouflaged Politics*, p. 27–49. Londres : Routledge.
- ZINE, Yusuf (real.). 2018. *I Am a Rohingya : A Genocide in Four Acts* [documentaire]. Ottawa : Innerspeak.