

« 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

*Géraldine MOSSIÈRE* \*

*Ariane BÉDARD-PROVENCHER* \*\*

---

**Résumé :** À partir de données ethnographiques collectées au Québec auprès de converties et de féministes musulmanes, nous discutons les discriminations liées à la femme et à son statut dans l'islam à l'aide d'une analyse discursive qui, sans nier la factualité des manifestations de mépris liées à l'appartenance à l'islam, s'intéresse avant tout à leur (re)construction par la narration dans le cadre de la relation à l'Autre. Nous présentons sous une forme dynamique et dialectique les schémas narratifs d'expression de l'islamophobie vécue, et les stratégies discursives mobilisées pour les inscrire dans une grammaire de mise en sens revalorisant, restaurant et réhabilitant le sujet social et politique féminin. Suivant la théorie de la reconnaissance proposée par Axel Honneth, nous montrons d'abord que les structures et tropes qui gouvernent les récits de converties sont organisés de façon à manifester une image des femmes musulmanes socialement et politiquement acceptable dans le contexte québécois. Cette grammaire spécifique qui reprend les termes du langage dominant de la reconnaissance est ensuite testée dans l'espace de revendications féministes où agissent et s'expriment de nombreuses musulmanes.

**Mots clés :** genre, femme, féminisme, reconnaissance, discours, islam, islamophobie

---

\* Géraldine Mossière est anthropologue et professeure à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal. Elle travaille sur les trajectoires et comportements religieux en contexte de sécularisation.

\*\* Ariane Bédard-Provencher est doctorante en anthropologie à l'Université McMaster (Hamilton, Ontario).

- Peux-tu me décrire ta vie de couple ?
- Oui, mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu !
- ...
- Parce que c'est ce que les gens qui ne connaissent pas trop l'islam aiment entendre. (Mélissa, 29 avril 2008.)

L'ironie est une stratégie politique. Dans les récits de nouvelles musulmanes que nous avons rencontrées, elle exprime une aspiration à dépasser le sentiment d'impuissance face à des situations qui l'ont suscité. Si la plupart des récits que nous avons recueillis au Québec (Canada) convergent vers un mode de déconstruction des stéréotypes liés à l'islam, ils se distinguent par la gamme d'émotions et de réactions que les expériences de dévalorisation ou de rejet social que la plupart des converties rapportent provoquent, allant de la colère à l'abattement, en passant par l'amertume et la frustration. Si la difficulté de vivre l'islam dans des environnements où les musulmans sont minoritaires apparaît comme un lieu commun, on peut légitimement s'interroger sur 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.

Notre approche vise à sortir du discours victimaire souvent associé aux études sur les populations musulmanes de sorte que nous ne prenons pas pour acquises l'existence et la significativité des phénomènes d'islamophobie et que nous choisissons de nous intéresser à leur dimension vécue par ceux qui en seraient la cible. À cet égard, nous définissons l'islamophobie en empruntant au philosophe Axel Honneth (2004) l'expression « expérience de mépris social », à laquelle nous ajoutons que ces expériences peuvent mener à des formes d'ostracisation, de marginalisation et de discrimination alimentées par des stéréotypes construits autour de la peur de l'islam et des musulmans. Cette perspective rejoint celle de Mekki-Berrada (2018) qui, aussi en introduction à ce numéro spécial, évoque les processus de déshumanisation et de désobjectivation qui,

dans le cas de l'islamophobie genrée, s'appliquent aux femmes musulmanes. En tant que discours bien souvent agi, l'islamophobie se forge autour d'un amalgame d'idées et de représentations qui attribue à l'ensemble des personnes de confession musulmane une identité unique, essentialisée et décrite comme incompatible avec les valeurs d'égalité des genres et d'émancipation des femmes habituellement associées aux pays occidentaux (Garner et Selod, 2015 : 13). Dans le cas des femmes musulmanes, certaines pratiques qui marquent plus ostensiblement leur appartenance, telles que les pratiques vestimentaires, sont particulièrement sujettes à ces processus de réification (Considine, 2017 : 6). Dans cet article, nous nous focalisons sur les discriminations liées à la femme et à son statut dans l'islam et examinons, dans un premier temps, l'expérience telle que racontée par les converties afin de contrôler la dimension racisée de l'islamophobie dont de nombreuses études ont mis en évidence l'importance croissante (Galonnier, 2015 ; Rogozen, 2012). Notre terrain mené en France et au Québec auprès de femmes converties montre toutefois que les récits des nouvelles musulmanes s'inscrivent dans les discours produits par une catégorie plus large de femmes pieuses qui inclut des musulmanes de naissance versées dans la pratique et le travail de l'islam.

Notre lecture s'inspire d'une attention portée au discours qui, sans nier la factualité des manifestations de mépris liées à l'appartenance à l'islam, s'intéresse avant tout à leur (re)construction par la narration dans le cadre de la relation à l'Autre, qu'il s'agisse de l'ethnographe ou d'autres femmes issues de milieux séculiers. C'est pourquoi nous omettons de décrire au préalable les expériences de rejet des femmes musulmanes de nos échantillons et choisissons de présenter sous une forme dynamique et dialectique les schémas narratifs d'expression de l'islamophobie vécue et les stratégies discursives mobilisées pour les inscrire dans une grammaire de mise en sens revalorisant, restaurant et réhabilitant le sujet social et politique féminin. Dans la lignée du sociologue Pierre Bourdieu (1994), qui invite à considérer les récits de vie comme des « créations superficielles de sens » en les qualifiant d'« illusions biographiques », notre perspective reprend la distinction communément établie entre « événement vécu » et « événement rapporté ». Parce qu'il participe de la production de l'identité et de la mise en sens de son expérience, le récit permet au narrateur de ritualiser les tensions et les conflits parsemant son propre parcours,

et de les résoudre en naviguant à l'intérieur des frontières du soi et du social (Stromberg, 1993). Ainsi, les récits organisent l'expérience subjective du social en articulant le parcours personnel à l'intérieur d'un système de mise en sens qui transpose l'historicité du sujet dans un registre de continuité de son être-au-monde et de sa représentation. En définitive, la mise en intrigue de l'expérience sociale du sujet constitue autant un exercice énonciatif contraint par un champ de possibilités que le fruit d'une expérience intersubjective coconstruite dans un espace dialogique.

La littérature a mis en évidence combien cette interaction est traversée de relations de pouvoir et d'autorité, et alimentée par une quête de reconnaissance et de légitimité du sujet. Dans cet article, nous montrons comment les récits des femmes musulmanes qui s'expriment dans le contexte de la relation ethnographique ou interféministe sont façonnés par les conditions de cette rencontre, en particulier le rôle social, ainsi que les valeurs et idéologies portées par chacun. Suivant la théorie de la reconnaissance proposée par Axel Honneth (2004) et adaptée par Piettre et Monnot (2013) aux questions de visibilité (Voirol, 2005) et de reconnaissabilité sociales (Butler, 2010), nous montrons d'abord que les structures et tropes qui gouvernent les récits de converties à l'islam sont organisés de façon à manifester une image des femmes musulmanes socialement et politiquement acceptable dans le contexte québécois. Cette grammaire spécifique qui reprend les termes du langage dominant de la reconnaissance est ensuite testée dans l'espace de revendications féministes où agissent et s'expriment de nombreuses musulmanes. Au Québec, le militantisme des féministes musulmanes ou de culture musulmane<sup>1</sup> se mêle au mouvement féministe dit « séculier », encore dominé par la seconde vague féministe dont le pouvoir d'action social et politique constitue un élément majeur de l'histoire récente et fondateur du Québec moderne. C'est dans l'entremêlement de ces

---

<sup>1</sup> En utilisant l'expression « féministes musulmanes ou de culture musulmane », nous entendons prendre en compte la complexité et la variabilité du rapport à l'islam qu'ont nos interlocutrices. Toutes ne s'identifient pas comme musulmanes pratiquantes et croyantes, mais toutes entretiennent un lien avec l'islam, que ce soit de par la pratique religieuse de leurs parents ou de la majorité dans leur pays d'origine, de par leurs intérêts personnels pour cette religion, ou encore de par leur attitude d'auto-affirmation identitaire dans un milieu féministe dominé par des personnes issues de la majorité francophone, blanche et d'origine catholique. Cependant, à des fins de fluidité de l'écriture et de lisibilité, nous utiliserons, ci-dessous, les termes « féministes » et « femmes musulmanes ».

enjeux idéologiques et dans le pragmatisme de ces interactions que se révèlent de façon la plus manifeste les formes et vécus liés aux tensions islamophobes, et que se jouent les stratégies de mise en sens et de dépassement de ces conflits intérieurs et extérieurs aux sujets.

Après avoir présenté nos approches méthodologiques et les concepts théoriques qui nous inspirent, nous montrons, dans un premier temps, que les éléments du discours des répondantes empruntent le langage dominant qui détermine la reconnaissance ou la non-reconnaissance des minorités dans le discours public. Bien que ce langage reprenne certains lieux communs qui circulent dans l'espace public, il est aussi façonné par le rôle et le statut que chacune des interlocutrices assigne à l'Autre dans le cadre de la relation ethnographique. En effet, en dépit de la forme stéréotypée du récit, le narrateur dispose de la latitude nécessaire pour développer sa propre singularité en recourant à certaines stratégies pour exprimer sa propre agentivité. Les récits apparaissent ici autant comme des données que comme des objets d'enquête en soi, qui font partie de la biographie personnelle du narrateur et de la dynamique sociopolitique qui la modèle. Dans le cas des femmes musulmanes, ces récits portent une charge politique telle que leur production articule le besoin de dépassement des expériences de mépris et de rejet social au désir de reconnaissance sociale inhérente à toute forme de vie sociale intégrée. Dans un second temps, nous nous intéressons plus particulièrement aux témoignages des femmes musulmanes impliquées dans les milieux féministes francophones québécois, où elles doivent composer avec des représentations islamophobes genrées qui les amènent à repenser de diverses manières leurs pratiques en tant que féministes. Face aux stéréotypes et discours hostiles ou dénigrant dont elles sont l'objet, les féministes musulmanes élaborent des outils et stratégies discursifs diversifiés qui affectent leurs modes de représentation d'elles-mêmes et leurs possibilités d'agir.

## **Approches méthodologiques et le problème de la reconnaissance**

### ***Terrains ethnographiques***

Notre démonstration s'appuie sur deux corpus de données collectées auprès de femmes musulmanes au Québec et en France pour le premier, et au Québec uniquement pour le second. Dans le premier cas, la recherche a été menée en deux temps auprès de femmes converties à l'islam : de 2006 à 2008, 78 récits de conversion (40 en France et 38 au Québec) ont été collectés ; lors de la seconde phase du projet menée entre 2016 et 2018, Géraldine Mossière a pu retrouver 11 de ces femmes (8 au Québec et 3 en France). Cet article se concentre essentiellement sur les converties installées au Québec. Le guide d'entrevues semi-directives a été graduellement modifié au cours du terrain : les premières entrevues suivaient simplement le parcours chronologique du processus de conversion que les répondantes étaient invitées à décrire en toute liberté et subjectivité<sup>2</sup>. Cette technique herméneutique permet à l'ethnographe de contourner les travers de l'objectification de l'expérience des répondants en l'insérant à l'intérieur de catégories de compréhension non standardisées. Une telle approche limite toutefois le récit à l'expérience des répondants, et au sens qu'ils lui attribuent et souhaitent transmettre. Le second guide d'entrevue, modifié, incluait des thématiques qui émergeaient systématiquement des premiers récits collectés, notamment les relations avec les non-musulmans, en particulier dans le cercle familial, la négociation de l'identité sociale et musulmane en contexte non musulman, la construction de la subjectivité féminine en islam, etc. Une attention particulière était portée sur les exemples et anecdotes qui illustrent au mieux les zones de tension et de conflits qui parsèment la construction de l'identité et la production de la subjectivité musulmanes. La non-appartenance de la personne qui a entrepris cette recherche à la communauté musulmane la situait d'emblée dans le domaine de l'altérité issue du groupe majoritaire, transférant ainsi la relation ethnographique dans le domaine délicat des enjeux et possibilités de reconnaissance et d'ostracisation, une situation amplifiée par le pouvoir de production du savoir dévolu à l'ethnographe (Mossière, 2016). D'autres zones

---

<sup>2</sup> À partir de la phrase introductive suivante : « Pourriez-vous me raconter comment vous avez été amenée à vous convertir à l'islam ? ».

de partage ont toutefois pu créer une forme d'entre-soi autour d'une commune expérience de génération<sup>3</sup> et de vie en France et au Québec<sup>4</sup>, de sorte que de nombreuses répondantes ont rapporté avoir apprécié l'espace d'intimité créé par l'entrevue, le qualifiant de propice à la narration de soi et à la construction d'une rétrospective distancée de leur expérience.

La seconde étude a été menée auprès de femmes musulmanes ou d'origine musulmane fortement impliquées au sein de groupes féministes ou de groupes de femmes au Québec. Le terrain ethnographique s'est déroulé sous forme intensive de mai à novembre 2016, puis par intermittence jusqu'en avril 2017 dans la région métropolitaine de Montréal. La collecte de données s'est principalement concentrée sur l'observation des interactions entre des féministes musulmanes ou d'origine musulmane et des féministes issues de la majorité franco-québécoise blanche. Ces interactions, qui ont constitué la principale source d'information de cette étude, ont été observées lors de trois types d'événements : des regroupements à caractère religieux au sein des communautés musulmanes (des *iftars*<sup>5</sup>, des leçons dans les mosquées et des groupes d'étude et de discussion entre femmes) pendant lesquels Arianne Bédard-Provencher a engagé la conversation sur l'expérience des femmes présentes avec les discours féministes dominants ; des événements dans les milieux activistes féministes ou de femmes portant sur le thème général du dialogue interféministe où cette dernière a surtout relevé les interactions et discussions menées entre femmes musulmanes et femmes issues de la majorité ; et des conférences et présentations au sein de divers milieux (universités, centres des femmes et centres culturels) portant sur les thèmes du féminisme au sein l'islam, du dialogue interféministe et de la laïcité durant lesquels Bédard-Provencher s'est particulièrement intéressée aux interventions des membres du public ainsi qu'aux dialogues entre le public et les présentatrices<sup>6</sup>. Des entrevues semi-dirigées ont

---

<sup>3</sup> La majorité des répondantes des deux phases se situe dans la catégorie de la génération née après 1973.

<sup>4</sup> L'intervieweuse est de nationalité canadienne et française et a vécu dans les deux pays.

<sup>5</sup> L'*iftar* est le repas du soir qui marque la rupture du jeûne durant le ramadan.

<sup>6</sup> Puisque la majorité des présentatrices et interlocutrices rencontrées et écoutées lors de cette étude étaient des femmes, nous avons choisi d'employer le féminin comme genre grammatical neutre.

également été menées auprès de huit femmes musulmanes ou d'origine musulmane activistes et engagées au sein des milieux féministes. Notons que si toutes ces femmes étaient liées culturellement ou religieusement à l'islam, chacune présentait son rapport à l'islam et son parcours dans l'islam singuliers, ces trajectoires non linéaires étant influencées par les étapes biographiques, en particulier par l'expérience de la migration. Le guide d'entrevue avait pour objectif de faire ressortir les expériences des interlocutrices par rapport à leur engagement activiste au sein des milieux féministes dominants (parfois également nommés « séculiers »).

### ***Récit, langage et reconnaissance***

En acceptant de se livrer à l'exercice de raconter leur expérience dans l'islam, les femmes musulmanes entrent dans une dynamique de reconnaissance sociale de leur identité, sachant qu'une telle validation repose sur des motifs subjectifs incluant une variété d'interprétations de l'islam. Ce processus d'institutionnalisation du soi repose ainsi sur l'exercice de ritualisation du récit. Bien que les narratrices rencontrées proviennent de milieux sociaux fort divers, leurs récits convergent autour de certains éléments narratifs qui semblent constituer des catégories d'expression identitaire prescrites, faisant écho aux représentations attendues de ce que signifie être musulmane française ou québécoise, être musulmane et féministe, être musulmane voilée, etc.

Dans l'étude qu'il a menée auprès de convertis au judaïsme, le sociologue Tank-Storper (2007) attribue avec justesse la standardisation des récits de conversion qu'il a collectés au processus de conformité que les convertis opèrent *ex post*, et par lequel l'expérience individuelle est calibrée aux normes de l'institution officielle juive, ainsi que dans le cadre des canons narratifs de la tradition religieuse adoptée. En examinant la grammaire de récits de conversion de nouveaux croyants de diverses traditions monothéistes, le politologue Loïc Le Pape identifie et décrit les compétences requises pour différencier les schémas narratifs appropriés à chaque public et à chaque espace d'expression, mais aussi pour maîtriser l'« art de parler d'intimité », de tolérer ou de gérer la critique, la controverse, ou la moquerie. Savoir adapter la



« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

narration aux formes requises et attendues par l'environnement social et politique permet au converti de mettre en visibilité la « vigueur » (Le Pape, 2007 : 360) de sa subjectivité musulmane, condition nécessaire à sa reconnaissance. Dans cet article, nous développons la proposition de Le Pape en suggérant que cette opération de mise en conformité ne repose pas tant sur la relation du répondant à l'institution ou à la communauté religieuse que sur son positionnement vis-à-vis du public non-musulman qui doit être convaincu de la légitimité et de la pertinence du choix d'adopter l'identité musulmane pour l'inscrire dans sa propre économie morale. La standardisation des récits serait donc liée au désir des femmes musulmanes de rendre leurs expérience et discours idéologiquement et socialement intelligibles et acceptables pour la société environnante, dont l'ethnologue et les féministes séculières considérées dans cet article sont vues comme les émissaires. La structure narrative repose sur ce souci de reconnaissance du sujet par l'Autre.

### ***Honneth et le problème de la reconnaissance***

Le philosophe allemand Axel Honneth et son collègue suisse Olivier Voirol soutiennent que la reconnaissance constitue un langage, un mode de communication, doté de sa grammaire propre et appliqué aux revendications des divers agents sociaux. Comme elle vise à la réciprocité, la reconnaissance induit la possibilité de se comprendre à partir de la perspective normative de son interlocuteur :

[...] parce que les sujets ne peuvent parvenir à une relation pratique avec eux-mêmes que s'ils apprennent à se comprendre à partir de la perspective normative de leurs partenaires d'interaction, qui leur adressent un certain nombre de leurs exigences sociales. (Voirol, 2005 : 113.)

Puisque le déni d'une telle reconnaissance expose le sujet à « l'expérience morale du mépris social » (Honneth et Voirol, 2006), la reconnaissance constitue également une relation dialectique issue d'une aspiration morale et personnelle apte à se transformer en lutte contre cet Autre moi.

Piettre et Monnot (2013) distinguent trois domaines de lutte spécifiques : premièrement, la lutte pour la reconnaissance se situe

dans le cadre normatif existant, ce qui comprend la formulation d'attentes eu égard aux opportunités et juste accès aux ressources, qui sont exprimées selon des termes normatifs empruntés et adaptés aux institutions ayant le pouvoir d'accorder la reconnaissance ou non (Honneth, 2005). En d'autres termes, il est attendu que l'identité manifestée se décline au sein de la gamme d'identités autorisées par l'Autre qui les qualifie ainsi pour la reconnaissance sociale. Deuxièmement, la lutte pour la visibilité touche les revendications fondées sur des techniques de communication et des stratégies visant à rendre sa présence publique en formulant sa signification et ses effets en termes de dignité humaine (Voirol, 2005). Sachant que la visibilité comme revendication sociale n'est pas nécessairement exprimée en langage normatif, elle précède habituellement ou excède la lutte pour la reconnaissance dans la mesure où le sujet ne peut être reconnu que s'il a préalablement été connu. Ce jeu d'images du soi en regard de l'autre ne va pas sans sa complexité particulière, comme les tensions s'exerçant entre la société civile et les femmes pieuses autour de la question du voile l'illustrent. Dernier domaine de lutte, la reconnaissabilité implique de remettre en question les règles et politiques normatives existantes à travers lesquelles la reconnaissance est distribuée. Ce type de lutte met en évidence les déterminants et éventuelles apories du système normatif de distribution de la reconnaissance, son mode différentiel et ses fondements inégaux. À cet égard, dans son ouvrage *Ce qui fait une vie*, la philosophe Judith Butler (2010) invite à considérer le statut précaire de toute forme de vie pour penser les mécanismes et cadres normatifs qui définissent les principes d'inclusion et d'exclusion et, de là les conditions de reconnaissabilité. Partant du problème d'« accès à la vie bonne » de Butler (2010) et du souci de la justice sociale énoncé par la philosophe Nancy Fraser (2011), Piettre et Monnot (2013) affirment que la lutte pour la reconnaissabilité pourrait apporter une valeur sociale, des droits et une légitimité à des styles de vie qui, jusque-là, en étaient dépourvus ou étaient considérés comme des alternatives aux normes dominantes.

Les récits que nous avons collectés sont structurés autour d'un langage commun de la reconnaissance : si celui-ci répond à l'ensemble des normes et valeurs habituellement associées aux sociétés occidentales néo-libérales, il repense également les structures de pouvoir qui lui sont sous-jacentes et y introduit des éléments subversifs au bénéfice de l'ensemble de la communauté. La

« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

fiabilité de ce récit est habituellement établie dès le début de la rencontre, lorsque les converties entament le récit par une phrase dont nous avons noté la récurrence dans l'ensemble des récits : « moi, je connais le réel visage de l'islam », exprimant d'emblée leur volonté de se dissocier de l'image transmise par les médias. Dans les prochaines sections, nous examinons le langage de la reconnaissabilité qui structure les récits particuliers des femmes musulmanes que nous avons rencontrées.

### **Grammaires et stratégies de la reconnaissance**

#### ***Discours performatif et production de l'identité musulmane***

La plupart des converties rencontrées admettent avoir accepté l'entrevue en vertu d'un agenda militant visant à réhabiliter l'islam et à sensibiliser le groupe dominant à « ce que l'islam est vraiment », tout en leur permettant de témoigner de leur foi et d'inviter à écouter « la parole de l'islam » (*da'wa*). Le rôle de rapporteur public que les converties rencontrées attribuent à l'ethnologue se conjugue à celui d'audience, devant laquelle elles exercent les rhétoriques identitaires apprises et la formation discursive du soi. Bien que cette fonction ait sans nul doute facilité la collecte de données, elle engendre impairs méthodologiques et la désagréable sensation de nous rendre otages, tant des personnes dont l'identité se construit vis-à-vis de notre position de spectateurs captifs que de l'intention de l'acte performatif. Après une première entrevue d'une durée de trois heures au cours de laquelle nous parvenons difficilement à orienter le récit de Manon (Québec) hors des propos dogmatiques, cette dernière a demandé à compléter l'entrevue par une seconde rencontre car, disait-elle :

[...] après l'entrevue, je me suis rendue compte que pour beaucoup, je suis restée dans le factuel des événements et je n'ai pas beaucoup abordé ce qui, avant ma conversion, m'attirait en tant que tel dans cette religion : ce que j'y ai trouvé qui m'a intéressée et m'a incitée à en savoir davantage [...] or, je crois que c'est crucial dans notre processus.

Lors de la seconde rencontre, Manon avait préparé une liste de points précis relatifs aux vertus de la religion musulmane sur lesquels elle a discoursé en un monologue. Dans cet espace intersubjectif que

constitue la rencontre ethnographique, les intentions des acteurs façonnent le registre discursif ainsi que le langage de la reconnaissance mobilisés. De cet exercice performatif découlent les possibilités de production et de consolidation de l'identité de la nouvelle musulmane selon des orientations normatives conçues pour apprendre à se comporter et à se révéler comme une « bonne musulmane ». Dans les faits, le sentiment de ne pas être assez « avancée » ou « forte dans l'islam » a amené quelques converties à refuser de participer à la recherche, d'autres à se présenter au lieu de l'entrevue en groupe, et la plupart à nuancer leurs récits par des expressions telles que « je ne voudrais pas dire quelque chose de stupide » ou « je vais me renseigner avant de te répondre ». De façon générale, plus les femmes sont engagées dans l'islam, plus leur récit apparaît standardisé, peut-être du fait de l'influence de la communauté. Voyons comment le récit est structuré pour développer également son potentiel de persuasion, et donc de reconnaissance par l'Autre.

#### *Narration de la continuité*

La plupart des nouvelles musulmanes rencontrées associent l'islam avec un mode d'être authentique de sorte qu'elles inscrivent les changements de pratiques sociales induits par leur entrée dans l'islam (mariage, enfants, etc.) dans un cycle de vie qu'elles décrivent comme naturel : « Je vis ma vie naturellement et il s'avère que ça colle avec l'islam » (Anne-Marie, France). Si les femmes rencontrées font état d'une prédisposition naturelle à l'islam, elles insistent également sur le rôle des circonstances et sur l'aspect contingent de leur découverte de l'islam, si bien que la conversion apparaît avant tout comme une destinée : « l'islam est venu à moi », ou encore « c'est l'islam qui m'a choisie, et pas moi qui ai choisi l'islam » (Anne-Marie, France). La conversion ne marque toutefois pas l'arrivée de ce qu'elles perçoivent comme leur état véritable, elle amorce plutôt une démarche progressive visant à incarner la foi en gestes (profession de foi [*shahada*], prières, pratiques rituelles, etc.)

Le récit est structuré autour de ce processus long et ardu que déclenche la profession de foi et qui comprend hésitations, doutes et quête d'arguments rationnels pour prouver que l'islam est la vérité et qu'en tant que telle, il n'est d'autre choix que de l'embrasser.

Débute alors un travail complexe en islam qui vise à se détacher de l'héritage religieux et social premier pour incorporer l'identité musulmane, discipliner les résistances, consolider la foi et apprendre les pratiques rituelles (prière, ramadan), souvent à l'aide d'une méthode d'essais et erreurs. Bien qu'en islam, l'adoption d'un prénom musulman ne soit pas obligatoire pour les nouveaux musulmans, le discours des convertis révèle leur désir de rendre leur héritage social cohérent avec la religion adoptée. Si les femmes rencontrées articulent cette préoccupation de diverses manières, toutes inscrivent leur choix dans le registre de la continuité identitaire : alors que celles qui conservent leur prénom d'origine soulignent l'importance de maintenir des liens symboliques et sociaux avec leur groupe d'origine, les femmes qui adoptent un prénom musulman affirment soit ne jamais s'être senties confortables avec le prénom qui leur avait été attribué, soit se soucier avant tout de l'intégrité de leur identité musulmane. Ces dernières choisissent alors un prénom arabe dont la signification correspond à l'image qu'elles ont d'elles-mêmes ou dont la sonorité rappelle leur prénom d'origine. Aucun récit n'omet de rappeler que l'islam se situe dans la continuité et complète les traditions monothéistes dont la majorité des femmes rencontrées sont issues, puisque Mohammed appartiendrait à la même lignée prophétique que Jésus et David. Les références normatives communes aux Saintes Écritures des trois traditions religieuses sont décrites comme des universaux et souvent comparées aux modèles sociaux et moraux traditionnels (structure familiale, distribution genrée des rôles et tâches, abstinence et virginité jusqu'au mariage). Ces tropes communs reproduits par les récits circulent en réalité dans les mosquées par l'intermédiaire de livrets diffusés par des éditeurs, tels que les éditions Tawhid, ou encore via des témoignages musulmans qui foisonnent sur Internet.

Si ce langage de la reconnaissance s'appuie sur une stratégie de continuité identitaire justifiée par l'argument théologique, il n'en contrôle pas pour autant toutes les contradictions. Ainsi, en est-il du décalage existant entre la construction de cette rhétorique de continuité biographique et religieuse, d'une part, et l'affirmation récurrente à l'effet que l'islam permet un nouveau départ, d'autre part. Par exemple, les femmes dont le style de vie préconversion ne satisfaisait pas aux standards musulmans, notamment dans le domaine de la sexualité, soulignent qu'en islam, toutes les transgressions commises avant la conversion sont effacées. Les

ruptures narratives portent alors sur l'héritage catholique dont la majorité des converties souhaitent se distancer, en particulier au Québec, où le rejet de l'Église constitue un discours dominant depuis les années 1960. Ces schémas narratifs participent d'un régime commun de la reconnaissance que les répondants s'approprient en vertu du temps passé dans l'islam, de la réflexivité développée à l'égard de leur propre expérience dans l'islam, du degré d'incorporation de l'islam, de leurs compétences à la narration ainsi que de l'identité attribuée à l'interlocuteur. Alors que la déconstruction de ce schéma narratif remet en question le trope de continuité et de linéarité que les récits activent, elle informe également de l'un des déterminants de ce projet de mise en reconnaissance de l'islam et du désir de neutraliser les possibles apories de l'expérience musulmane en contexte minoritaire. Cette stratégie répond adéquatement aux réactions de l'entourage des converties, auxquelles les proches reprochent surtout d'avoir trahi l'héritage identitaire en adoptant la religion de l'Altérité radicale au Québec, voire hostile en France. Elle s'inscrit également dans la stratégie de visibilité de certains musulmans dans les espaces de dialogue citoyen, comme nous avons pu l'observer lors d'une visite d'une mosquée chiite montréalaise par des Québécois issus de la souche francophone à qui l'imam indiquait, non sans susciter un certain émoi (chez les non-musulmans), que « Mohammed étant le dernier prophète de la lignée de David et de Jésus, tous les chrétiens sont potentiellement musulmans ».

Ce discours de la continuité, qui s'appuie sur des éléments narratifs hautement standardisés et récurrents parmi nos récits, forme une grammaire qui permet aux convertis de produire et de véhiculer une expérience de l'islam conforme et concordante avec l'héritage historique et social du groupe dominant. En dépit de leur forme standardisée, ces schémas narratifs offrent aux converties des espaces de flexibilité propices pour composer leur propre distinction identitaire, laquelle s'articule alors à certains tropes dominants concernant l'individualisation des croyances dans les sociétés sécularisées. Par exemple, certaines femmes se voient plus croyantes que musulmanes, ayant toujours nourri une quête spirituelle ou cru en un Dieu, sans avoir nécessairement associé ces croyances à des pratiques particulières, ce que l'islam leur permettrait de faire à présent.

« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

L'habileté des musulmanes à manier cette grammaire de la reconnaissance découle de leur compétence à cadrer leur expérience de l'islam vécu dans les schémas narratifs construits autour de cette rhétorique de la continuité. La maîtrise de ces techniques de narration du soi varie selon la temporalité du parcours dans l'islam, incluant le niveau d'avancement dans les pratiques musulmanes, le degré d'incorporation des pratiques musulmanes, ou d'apprentissage de la sémantique et du mode de pensée d'être et de penser dans l'islam.

### ***Rhétorique de la compatibilité***

Rendre l'expérience de l'islam reconnaissable par le groupe dominant signifie également mettre en visibilité les lieux où les deux paradigmes peuvent se retrouver. Aussi les éléments narratifs sont-ils organisés de façon à souligner la compatibilité entre ce qui est associé aux visions du monde musulman et « occidental ». Les musulmanes rencontrées présentent alors une interprétation de l'islam qui se veut en adéquation avec les valeurs qu'elles attribuent à leur société environnante : agentivité, libre choix et liberté de conscience, entre autres.

Les récits des musulmanes promeuvent activement la tolérance, l'ouverture aux autres ainsi que la liberté de conscience et les droits individuels, notamment la dignité humaine, au sein de sociétés dont elles disent apprécier la forte diversification culturelle. Elles relient ce discours libéral à la posture de Tariq Ramadan, qui constitue une inspiration pour beaucoup d'entre elles. L'islamologue très contesté qui jouit d'un capital moral élevé auprès de nombreuses musulmanes prône une vision réformée de l'islam apte à s'adapter aux environnements où les populations musulmanes sont minoritaires, selon l'adage « Aucune contrainte dans un sens ou un autre ». Lorsque, lors de nos entretiens, les musulmanes affirment, d'un ton décidé, que « chacun fait ses propres choix », elles expriment leur adhésion à cette posture de reconnaissance mutuelle, tentant ainsi de redessiner et d'étendre le champ de possibilités que leur environnement et leur entourage leur octroient. En conséquence, elles préfèrent attribuer les tensions liées à leur adhésion à l'islam aux résistances particulières à leur société dominante, où circulent des stéréotypes erronés sur les musulmans, plutôt qu'aux principes et codes normatifs propres à l'islam.

Les récits collectés confirment que le point de cristallisation majeur des expériences de mépris social que nos interlocutrices ont pu connaître réside dans le problème complexe des rapports de genre dans l'islam et dans le discours dominant qui situe le rôle et le statut de la femme dans l'islam aux antipodes des orientations féministes qui forment un des piliers des sociétés occidentales. Ironiquement, pourtant, les nouvelles musulmanes posent la condition des femmes comme un des motifs de leur conversion et formulent un discours féministe qui dépeint l'islam comme une religion progressiste en regard de la condition des femmes au temps du Prophète. À l'aide d'un glissement rhétorique, les narrations inversent l'argument des féministes de la seconde vague en valorisant la distribution genrée des tâches qui prévaut dans l'islam et qui leur évite de devoir contribuer au revenu du ménage. Le discours s'appuie ici sur une technique herméneutique qui veut remettre en contexte les textes fondateurs en souscrivant aux interprétations alternatives aux lectures patriarcales, et qui valorise la femme musulmane. Aussi les récits soulignent-ils que l'islam constitue la première religion féministe de son temps mettant fin à des pratiques païennes cruelles où les nourrissons féminins étaient enterrés vivants, que les conditions coraniques autorisant la polygamie étant irréalisables, la polygamie est donc techniquement *haram* (défendue), que les textes révélés élèvent le statut des mères en promettant que « le paradis est au pied des mamans » (Coran, 4, 36) et que de multiples récompenses leur seront octroyées, comme le mentionnent les hadiths (récits des propos et actions du Prophète). Les musulmanes présentent ces relectures comme autant de privilèges que l'islam leur offre, tant en comparaison avec les hommes qu'avec les non-musulmanes. De nombreuses femmes affirment en effet que le droit islamique leur permet de ne pas avoir à travailler et leur offre la possibilité fort attrayante d'étudier ou de s'engager dans des activités charitables.

Pour les femmes rencontrées, les préjugés les plus méprisants que leur entourage leur impose touchent l'inauthenticité de leur conversion, le manque de discernement que manifeste leur piété ou encore la fascination qu'un amoureux arabe séduisant et autoritaire aurait opérée sur eux. Les récits déconstruisent ces stéréotypes soit en structurant le parcours biographique autour d'une chronologie stricte où les femmes entrent dans l'islam avant de rencontrer leur futur mari (pour la moitié des femmes rencontrées), soit en reléguant



« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

leur partenaire à un rôle secondaire dans leur choix, au profit de leurs sœurs en islam qu'elles décrivent comme des actrices-clés de leur conversion. Cette insistance à défaire les préjugés associant piété et rapports de genre est renforcée par le rappel constant des sentiments de sérénité, de paix et de réalisation personnelle que les musulmanes disent trouver dans les préceptes de l'islam et dans la régularité de la praxis. Les récits sont alors structurés autour d'un schéma de progression qui met en évidence le travail et les efforts continus menés pour apprendre et incorporer la pratique en vue de faire du soi une « bonne musulmane » ou un « bon musulman » tout en soulignant que Allah valorise davantage les efforts et le contrôle exercés sur le soi que l'exactitude de la pratique. En activant cette rhétorique du bien-être, du développement personnel, de l'autonomie et de la bonne volonté, les femmes transfèrent leur choix de l'islam et de la piété de la catégorie politiquement indésirable de la subjugation du sujet féminin au domaine socialement valorisé de l'autonomie et de la réalisation du soi. Elles font ainsi 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.

Les récits des femmes musulmanes rencontrées oscillent entre ces deux niveaux discursifs que le sociologue Tank-Storper (2007) nomme la dimension « attestatoire » du récit, qui justifie le parcours et construit sa cohérence, d'une part, et sa dimension problématique, qui met en scène les tensions liées à l'adhésion à l'islam, d'autre part. Les dynamiques de composition de ces deux discours contribuent au pouvoir de persuasion et de déconstruction des tropes dominants des récits des femmes musulmanes.

### *Stratégie de la proximité et éthique de la bonne volonté*

Les récits ne sont pas tant centrés sur la conversion ou la piété que sur les doutes, hésitations et tensions qui s'articulent autour de ce choix de vie. Les femmes musulmanes rencontrées soulignent les résistances ou le manque d'indulgence qu'elles ont d'abord elles-mêmes opposés à l'islam, notamment eu égard au code de comportement régissant les rapports de genre prescrits dans le Coran. Elles rapportent, par exemple, combien la possibilité coranique pour un homme de battre sa femme dans certaines circonstances a pu les

choquer. En soulignant les stéréotypes qu'elles ont elles-mêmes nourris par rapport à l'islam, elles marquent leur proximité avec leurs environnement et interlocuteur pour présenter leur choix de l'islam comme une décision réfléchie et éclairée : « les collègues, ils comprennent pas, ils font comme nous dans le fond quand on connaissait pas l'islam, ils font la même chose, ils jugent » (Denise, Québec). Cette stratégie de la proximité tend à mettre en évidence et à banaliser les opinions méprisantes et manifestations d'hostilité à l'égard des musulmans en les faisant glisser du domaine de la confrontation et de la polarisation à celui de la proximité et d'une intimité propices à la déconstruction des stéréotypes, par le dialogue et la proximité des expériences vécues. Ainsi, la relation ethnographique a-t-elle été ponctuée de ces invitations à la transposition : « Avant j'étais comme toi, j'avais des préjugés sur l'islam, je n'aurais jamais accepté de porter le voile ».

La viabilité de cette technique de la proximité repose sur une éthique de la bonne volonté et de la bienveillance qui légitime le lien d'identification que propose le répondant en le rendant convivial. Le récit de Nancy est à cet égard éloquent : après notre première rencontre en 2006, dans un restaurant de la banlieue de Paris, ville où elle a grandi et vécu, je retrouve Nancy et son mari d'origine algérienne en 2016, établis dans une maison d'un petit village de Picardie dans le cadre d'un projet de retour à la terre. Son témoignage rapporte alors la méfiance des habitants du village et la suspicion de sa voisine qui l'accuse de mauvais traitements d'animaux en confondant la peluche que Nancy avait placée dans un arbre en guise d'épouvantail avec un chat qu'elle aurait ainsi pendu. Bien que Nancy mentionne à plusieurs reprises des expériences de mise à distance des habitants du village, son récit se structure avant tout autour de la productivité de ses interactions avec ses voisins, nourrie par son fort dynamisme associatif, au service de son engagement écologique. Ainsi, quelques dix années après notre première entrevue, alors que l'islam occupait un rôle pivot dans sa vie, Nancy opère une réinterprétation de son choix religieux pour lui associer une philosophie de vie, de retour à la nature et de respect de l'environnement, qu'elle dit concorder avec les enseignements de sa nouvelle religion. Son récit reproduit la critique de certaines interprétations de l'islam qu'elle qualifie d'instrumentalisées et d'erronées, pour souscrire à une vision de l'islam invitant à la rencontre de l'Autre. Elle souligne ainsi la qualité et la fréquence de

ses relations avec les sœurs catholiques du monastère voisin tandis que son fils de 6 ans, présent pendant l'entrevue, souligne leur commune pratique du port du voile. Cette mise en narration de la relation à l'Autre s'appuie sur une technique de proximité/mise à distance qui nous est apparue récurrente parmi les femmes musulmanes rencontrées. Celles-ci aiment à rappeler en effet les dissonances qu'elles observent entre l'islam et le comportement de certains musulmans, différenciant ainsi leur adhésion à cette religion de leur association avec certains de ses pratiquants. Cet accent mis sur l'islam plutôt que sur ses acteurs prête le flanc à de multiples réappropriations du référent musulman dont la polysémie permet de naviguer entre des acceptions variables et adaptables selon les circonstances et interlocuteurs. Les représentations que Juliette, une autre jeune femme que nous avons pu suivre sur quelques années, formule autour des lieux et des populations musulmanes témoignent de ces formes de différenciation que le discours peut construire : après avoir épousé un Égyptien d'origine, Juliette décide de s'installer au pays de son mari afin que sa fille puisse acquérir de l'instruction en dépit de son identité musulmane et du port du voile, un projet qui ne lui semble pas réalisable en France, et beaucoup plus accessible en Égypte, où l'éducation des filles serait facilitée. Une fois arrivée dans la petite ville de ses beaux-parents, elle est rapidement déçue du faible niveau de l'éducation octroyée aux enfants et de la préférence que sa belle-famille manifeste pour son fils, deux observations qui semblent perpétuer des lieux trop communs. Le récit que livre Juliette opère alors une mise en sens de cette expérience en la transposant dans un registre de différenciation qui distingue les pratiques culturelles d'un « islam du bled », associées aux zones rurales, d'une part, et l'avancement et l'ouverture au monde incarnés par la métropole d'Alexandrie, où elle rêve désormais de s'installer, persuadée que sa fille y trouvera l'éducation souhaitée, d'autre part.

Ces stratégies d'association et de dissociation participent d'une grammaire de la reconnaissance dont la maîtrise permet de moduler les stigmates vécus ou d'en prévenir les manifestations. Leur mobilisation déplace la relation à l'Autre dans un espace de l'entre-soi qui peut cependant rapidement glisser en un rapport de distinction. Aussi les tons de dérision et d'ironie qui répondent parfois aux interrogations de l'ethnographe ou de l'interlocuteur curieux inversent-ils le rapport de mépris et de jugement dont les

femmes sont susceptibles de faire l'objet. Il en est ainsi de la phrase et du rire qui accueillirent notre question sur les rapports de couple : « Oui, j'ai un homme qui me bat, qui boit et qui joue !!! Parce que c'est ça que les gens qui connaissent pas trop l'islam adorent ! » (Sandra, Québec), marquant définitivement l'*empowerment* (ou l'autonomisation) de notre répondante en régulant la portée de tout commentaire à caractère inquisiteur ou dévalorisant.

La rhétorique de la foi occupe une place particulière dans l'inversion de ce rapport de pouvoir par la stratégie de la distinction. La majorité des récits interprètent les défis du quotidien, tels que les expériences de stigmatisation ou de dévalorisation, en les intégrant dans le paradigme musulman et en les projetant dans le domaine spirituel. Les musulmanes tendent ainsi à réduire le caractère ostracisant des rituels et de la pratique en spiritualisant leurs significations et effets : « cela me rapproche de mon Créateur ». D'autres récits d'entrée dans l'islam (compris comme un retour à Dieu) sont structurés autour d'une intrigue amoureuse qui métaphorise la découverte de l'islam en une rencontre sentimentale entre la nouvelle musulmane et Allah, des histoires qui s'entremêlent parfois avec des relations amoureuses avec des hommes nés dans l'islam. Puisqu'elle repose sur une rhétorique d'intimité profonde avec une entité supérieure et omnipotente, la piété est présentée comme une expérience profonde, unique et immatérielle qui la rend hors de portée pour son interlocuteur et par ricochet, hors du domaine de la critique ou de l'épreuve. Le sens du mystère qui émerge de ces schémas narratifs suggère que la mécanique qui amène à embrasser l'islam pourrait uniquement être appréhendée par une approche non objectivante.

La mobilisation de ces compétences discursives nous est apparue particulièrement significative dans le cadre des entrevues où la dynamique de reconnaissance se cristallise en une variété de stratégies narratives qui orientent et régulent la relation ethnographique. Comment ce dispositif qui gravite autour d'une grammaire de la reconnaissance agit-il dans des espaces d'interaction séculiers plus larges ?

### **Grammaire de reconnaissance ou la rhétorique de la « bonne féministe »**

La grammaire de reconnaissance que nous avons identifiée auprès des femmes musulmanes peut également se retrouver au sein de milieux féministes musulmans dont de nombreuses membres s'engagent activement dans la cause féministe qui, au Québec, jouit d'un poids politique marqué. L'observation des interactions que les femmes musulmanes entretiennent avec les féministes issues de la majorité permet de comprendre comment cette grammaire de la reconnaissance se manifeste dans un contexte où plusieurs types de féminismes issus de diverses vagues idéologiques se côtoient et se positionnent les uns par rapport aux autres.

Les récits collectés auprès de féministes musulmanes engagées aux côtés de féministes issues de la majorité montrent la présence de discours islamophobes au sein des milieux féministes québécois. Les différentes rhétoriques mobilisées par les musulmanes pour activer la grammaire de la reconnaissance illustrent la diversité de leurs perspectives face aux expériences de mépris social, dont les effets touchent autant leurs revendications que les stratégies discursives qu'elles mobilisent pour y faire face. Le cas particulier des interactions entre féministes musulmanes et non musulmanes permet de mettre en évidence les enjeux, limites et risques qu'induit le recours à la grammaire de la reconnaissance décrite plus haut pour leur construction subjective et la défense de leur statut social. À la lumière du modèle de Piettre et Monot (2013) distinguant trois domaines de la lutte pour la reconnaissance, la grammaire de la reconnaissance déployée par nos interlocutrices au sein des milieux féministes dominants québécois semble s'articuler en trois temps : dans un premier temps, une rhétorique de la continuité et de la compatibilité qui reprend certains codes féministes normatifs ; dans un deuxième temps, la mise en place d'une parole visible dans l'espace public (féministe) qui vise à établir une proximité avec les féministes issues de la majorité ; et, dans un troisième temps, une volonté de distanciation face au cadre féministe dominant qui se développe par l'intégration d'une parole subversive antiraciste, décoloniale et anti-islamophobe au sein de ce cadre. Sachant que les expériences de mépris social vécues par les féministes musulmanes prennent diverses formes et ne sauraient être limitées à un portrait homogène, nous nous penchons ici précisément sur la multiplicité

des interactions, débats et discussions que nous avons observée entre féministes musulmanes et non musulmanes relativement aux problématiques d'islamophobie, de racisme et de colonialisme.

***Continuité et compatibilité : une grammaire normative de la reconnaissance***

Moi, je vais te dire comment on [les femmes musulmanes portant un foulard] est reçu dans les milieux féministes. Il y a quelques mois, je suis allée dans un Centre des femmes pas loin d'ici, dans le quartier. Je voulais leur proposer de former conjointement, avec le groupe de femmes du Centre [communautaire musulman], un groupe de soutien aux jeunes mères. Dès qu'elle m'a vue, la responsable a dit : « on ne peut pas travailler avec vous, nous on a une approche féministe ». Comme si, moi, je n'étais pas féministe !

Cette anecdote, entendue une première fois lors d'une conversation informelle au cours d'un *iftar* dans une mosquée de Montréal, a été relatée quelques mois plus tard par Salima lors de la présentation d'une pièce de théâtre forum portant sur la laïcité, les croyances religieuses et l'implication féministe. Salima, une jeune femme dans la trentaine, a ensuite présenté son parcours d'engagement féministe comme suit :

J'ai toujours été féministe. Quand j'étais étudiante à l'université, j'étais impliquée dans des comités femmes, je participais au mouvement, j'étais un peu rebelle...depuis, j'ai commencé à mettre un foulard, mais ça ne change rien. Ça ne change rien à ce que je pense.

Si, lors de la discussion informelle, cette anecdote visait à témoigner du rejet auquel font face les femmes identifiées comme musulmanes au sein des milieux féministes québécois, l'intervention de Salima lors de la pièce voulait surtout mettre l'accent, devant un public varié composé autant de femmes s'identifiant comme pratiquantes musulmanes que de féministes issues de la majorité, sur la continuité de l'engagement féministe qu'elle mène, en accord avec une vie religieuse de plus en plus assidue. Lors de cette même soirée, Emma, une femme dans la quarantaine, insistait sur le fait que ses fortes convictions quant à l'égalité des genres et son engagement

constant dans les mouvements de lutte pour la justice sociale avaient trouvé dans l'islam une voie d'expression au moment de sa conversion, quelques années plus tôt. Pourtant, d'une manière qui fait écho aux scènes composant la pièce de théâtre forum, elle relate que l'authenticité de ses convictions et son activisme sont constamment mis en doute dans les milieux féministes québécois – où elle a déjà été accusée de vouloir propager « l'islam politique » – ainsi que dans ses interactions quotidiennes, au travail ou dans les lieux publics. En racontant son histoire, Emma dit vouloir démontrer, devant l'audience, que ses convictions sur les droits humains s'inscrivent simultanément au sein des domaines féministe et croyant qui, loin d'être mutuellement exclusifs, s'entrecroisent dans la continuité de sa biographie et de la construction de son activisme politique et féministe.

Les expériences de rejet qui s'avèrent centrales dans les témoignages de Salima et d'Emma découlent de la prédominance de ce que Joan Scott nomme « *sexularism* » (2009), c'est-à-dire la construction discursive d'une identité occidentale séculière dont les marqueurs distinctifs seraient la libération corporelle des femmes et les droits *queer*. Cette identité se construit en opposition aux sociétés jugées rétrogrades, qui apparaissent alors comme une menace pour ces valeurs considérées fondamentales aux sociétés occidentales. Ceci est particulièrement saillant au Québec, où ces références se sont cristallisées autour d'une identité nationale que les pratiques religieuses des communautés altérisées, en particulier musulmanes, mettraient en péril (Bilge, 2012). Face à cette rhétorique dominante, certaines femmes musulmanes développent et offrent un récit qui s'articule autour de l'intégration de leur parcours religieux et de leur engagement féministe. L'authenticité de leurs convictions politiques repose alors sur leur conformité avec certains codes féministes dominants (valeur d'égalité des genres, projet d'*empowerment* ou d'autonomisation des femmes et activisme politique actif), qu'elles décrivent comme inchangées et même renforcées par leur vie religieuse et son approfondissement. Cette rhétorique de la continuité permet ainsi d'affirmer que la pratique suivie de l'islam peut porter et amener à un projet politique d'engagement en faveur des droits des femmes, que les mouvements féministes dominants devraient reconnaître de plein droit.

Cette lutte pour la reconnaissance de l'engagement féministe des musulmanes se décline également dans le registre de la compatibilité

déployé entre les valeurs et convictions des femmes rencontrées dans le cadre de cette recherche, d'une part, et les valeurs et convictions féministes dominantes au Québec, d'autre part. Certaines de nos interlocutrices négocient ainsi les représentations issues du « *sexularism* » et de l'islamophobie genrée en priorisant la présentation d'un féminisme « acceptable » au sein des milieux féministes dominants. Pour ces femmes engagées, la grammaire de la compatibilité passe surtout par la mise en visibilité des luttes qu'elles partagent avec les féministes issues de la majorité, tout en évitant de porter, au sein des milieux féministes dominants, les revendications qui pourraient exacerber les discours et attitudes islamophobes.

Lors d'une présentation sur le féminisme et l'islam dans un Centre des femmes de la région de Montréal, la présentatrice rapportait que les femmes musulmanes ou identifiées comme tel désiraient s'impliquer dans les milieux féministes québécois devaient adapter leurs discours afin d'être considérées comme des « vraies » ou d'« authentiques » féministes. Par exemple, il est attendu d'elles qu'elles priorisent les luttes féministes considérées comme fondamentales dans les mouvements féministes dominants, telles que le droit à l'avortement ou le soutien à la communauté LGBTQI, alors que certaines luttes centrales à leur engagement féministe, comme les revendications antiracistes ou la décolonisation des milieux féministes, sont ignorées ou rejetées. Imane, une militante et activiste politique dans la vingtaine, comprend cette contrainte comme la « recherche constante de la crédibilité pour l'acceptation de notre identité [musulmane et féministe] ». En même temps, certaines interlocutrices affirment devoir taire certaines revendications féministes qu'elles aimeraient mener au sein des communautés musulmanes lorsqu'elles se trouvent dans les milieux féministes dominants. Il en va de même pour Imane :

On aimerait dire qu'il y a un élément du Coran, par exemple, avec lequel on n'est pas d'accord, sauf que s'il venait à ce que l'on sorte cela publiquement, les gens diraient : « Ah ! Regardez ! Il y a une musulmane qui dit que sa religion, c'est de la merde ! Alors, quand nous on le dit, vous dites qu'on est raciste, mais regardez, il y a la preuve que c'est vrai ». Je veux travailler à produire des bonnes pratiques de la religion, mais on ne peut plus se permettre de critiquer de peur que ce soit mal saisi.



« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

Cette situation est commune aux féministes qui se situent à l'intersection de plusieurs formes de discrimination, telles que les femmes racisées. Lorsque les revendications à la fois féministes et antiracistes de ces dernières ne sont pas reconnues ou validées dans les milieux féministes, elles doivent souvent choisir quelles luttes prioriser afin de ne pas nuire à l'un ou l'autre de leur agenda politique (Crenshaw, 1989 ; hooks, 1981).

La grammaire de la compatibilité s'organise donc autour d'une double stratégie de priorisation des revendications féministes dominantes visant à présenter une image féministe « crédible » et « authentique » (selon le cadre normatif féministe), et de dissimulation de certaines revendications susceptibles d'exacerber les représentations collectives discriminatoires à l'égard des personnes musulmanes ou de culture musulmane. À l'intérieur d'un espace discursif où s'articulent parfois des représentations islamophobes, la formation du sujet (Butler, 1997) féministe et sa présentation rhétorique (grammaires de la continuité et de la compatibilité) s'inscrivent dans le cadre normatif hégémonique présent au sein de cet espace.

#### ***Entre proximité et mise à distance : visibilité de l'engagement féministe et subversion du cadre normatif***

Si la grammaire de la continuité et de la compatibilité permet aux femmes rencontrées de négocier les discours islamophobes genrés présents au sein des milieux féministes dominants et d'articuler leur engagement féministe en des termes acceptables au regard du cadre normatif, des stratégies rendant visible cet engagement leur permettent d'inscrire leurs revendications féministes dans l'espace public. Cette visibilité vise à créer une forme de proximité avec les féministes issues de la majorité, proximité qui constitue une étape nécessaire à la déconstruction des stéréotypes islamophobes, et donc à la reconnaissance de la figure des féministes musulmanes en concordance avec le féminisme dominant.

Abby, une femme dans la vingtaine travaillant dans les milieux communautaires, nous dit désirer s'affirmer de manière plus marquée dans l'espace public en tant que femme ne portant pas de signe religieux. Son objectif est de dresser un portrait plus complexe et nuancé des communautés musulmanes au Québec, dans un

contexte médiatique où les femmes musulmanes sont représentées d'une manière homogène et d'emblée associées à la religion ou à certaines pratiques vestimentaires religieuses. Incidemment, elle désire déconstruire les préjugés sur les femmes qui portent le foulard dans le cadre de leurs pratiques religieuses musulmanes :

Avant, je me taisais, mais maintenant, en m'affirmant plus, je veux aussi défendre l'image qu'on a des femmes voilées. Moi, j'ai beaucoup d'amies qui mettent le voile. Ce sont des femmes qui ont fait des études supérieures et qui s'affirment, mais souvent les gens pensent que ce sont de pauvres femmes qui se voilent parce que leur mari l'impose. Pour casser ces préjugés, il faut se parler, il faut que les deux côtés se parlent.

Alors qu'Abby rend visible son engagement à la fois féministe et musulman dans son entourage (travail, famille, amies et amis), d'autres déploient cette stratégie lors d'événements publics. Emma, une activiste dans la quarantaine, participe souvent à des présentations sur l'islam au sein des milieux féministes. Sa démarche s'inscrit dans une volonté de se faire connaître et de se rapprocher des féministes qui entretiennent des préjugés à l'égard des femmes musulmanes :

Il y en a qui pensent que ça devient un peu un zoo humain, tu sais, on doit toujours se mettre de l'avant. C'est vrai. Mais je me dis que, bon, il y a encore des malaises, donc on ne nous connaît pas assez, alors qu'est-ce que je peux faire ? Je veux aller au-devant, mettre les gens à l'aise et ne pas attendre qu'ils s'intéressent à moi.

En contrepartie, Emma met à profit cette proximité pour développer des relations avec des féministes supportant ses luttes anti-islamophobes et en s'offrant la possibilité d'activer ces alliances dans le futur :

Je me prête à ces choses-là [prendre la parole dans des événements féministes sur l'islam ou le féminisme dans l'islam] parce que je le veux bien, pas parce qu'on m'utilise. Et, des fois, ce sont des moyens, pour moi aussi, d'utiliser ces événements. C'est donnant-donnant. Oui, je sais que, dans tel groupe, ils avaient besoin d'une femme musulmane et c'est moi qui suis allée. Donc, oui, peut-être qu'au début, il y avait cet intérêt juste parce que j'étais une femme

« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

musulmane avec un foulard et qu'ils en avaient besoin pour leur diversité, mais finalement, moi, j'aurai besoin d'avoir ces personnes-là comme alliées.

Comme d'autres interlocutrices, Emma développe un espace de proximité commun avec les féministes issues de la majorité afin de les sensibiliser aux réalités islamophobes vécues par les femmes musulmanes ou de culture musulmane et, en retour, développer des affinités menant à la convergence de certaines de leurs revendications féministes.

Il serait toutefois fallacieux d'en déduire que les femmes rencontrées lors de cette étude sont toutes à l'aise avec la stratégie de la proximité. En effet, plusieurs aimeraient s'affranchir « du fardeau d'éduquer les gens (*burden of being a teaching resource*) » (Srivastava et Francis, 2006 : 289) incombant aux personnes marginalisées et racisées qui, en raison de l'attention constante dont elles sont l'objet, doivent prendre la parole pour défendre et expliquer « leur culture » et « leur religion ». Certaines interlocutrices établissent donc une mise à distance avec les milieux féministes dominants, du moins avec les féministes tenantes de certaines vagues idéologiques, en particulier celles dites laïcistes (Milot, 2002). Cette mise à distance n'est toutefois pas toujours une démarche intentionnelle et relève parfois du rejet auquel font face les femmes musulmanes. Lors de la présentation susmentionnée dans un Centre des femmes, la présentatrice a fait part de son expérience personnelle au sein des mouvements féministes québécois en affirmant que lorsqu'elle dénonçait l'islam comme une religion patriarcale, elle était acceptée et intégrée. Cependant, lorsque son discours a changé et qu'elle a commencé à souligner les représentations islamophobes et orientalistes sous-jacentes aux critiques féministes occidentales de l'islam, elle a été exclue des cercles féministes par les mêmes activistes qui auparavant l'acclamaient.

Cette volonté de distanciation vis-à-vis du cadre normatif féministe dominant est reprise par certaines femmes rencontrées dans le cadre de cette étude afin d'inverser le stigmatisme qu'elles subissent au moyen de l'engagement politique féministe. En ce sens, certaines interlocutrices considèrent que les luttes antiracistes et anti-islamophobes constituent le principal objectif du féminisme

islamique. Le mouvement féministe islamique<sup>7</sup> contemporain s'est développé à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'inscrit dans l'émergence des discours anti-impérialistes au sein des sociétés arabo-musulmanes et du mouvement réformiste musulman des années 1970 et 1980. Le féminisme islamique est un mouvement intellectuel visant à fournir une interprétation féministe ou féminine – les exégètes de ce mouvement ne s'identifiant pas toutes comme féministes – des principes et textes islamiques. C'est un discours érudit et théologique féministe dont l'objectif central est de démontrer l'égalité des genres – ainsi qu'entre tous les êtres humains – en tant que principe islamique fondamental (Badran, 2001, 2010). Le féminisme islamique ne se limite cependant pas aux sphères universitaires et savantes : ses théories et principes ont intégré les milieux militants et féministes au sein des communautés musulmanes (Kynsilehto, 2008). Le féminisme islamique se décline donc en de nombreuses tendances idéologiques, incluant une démarche décoloniale cherchant à déconstruire les représentations orientalistes et stéréotypées de l'islam (Mirza, 2002).

C'est dans cette ligne de pensée que se situe Najwa, une femme dans la vingtaine. Celle-ci a commencé à s'intéresser au féminisme islamique en réalisant que les femmes dont l'appartenance religieuse musulmane était plus visible (par le port du foulard notamment) avaient plus de chance de devenir la cible d'attaques haineuses. Dans la foulée des débats entourant ladite Charte des valeurs<sup>8</sup> au Québec, Najwa a décidé de lire des exégèses féministes sur l'islam – en s'intéressant principalement aux écrits d'Asma Lamrabet, d'Asma

---

<sup>7</sup> Certains écrits savants font une distinction plus ou moins poreuse entre les féminismes musulmans – des mouvements sociaux émergeant dans les sociétés arabo-musulmanes au XIX<sup>e</sup> siècle – et le féminisme islamique en tant que *discours* féministe *théologique* (par exemple, Badran 2010). Si certaines interlocutrices rencontrées soutiennent cette différenciation entre les deux catégories, d'autres interlocutrices considèrent que « musulman » et « islamique » ne sont que des épithètes interchangeables désignant le même mouvement social de promotion de l'égalité des genres au sein de l'islam.

<sup>8</sup> Le projet de loi 60 (communément appelée la Charte des valeurs québécoises) visait à amender la Charte québécoise des droits et libertés de la personne afin de prohiber le port de signes religieux « ostentatoires » par les employés de l'État. Il a été déposé le 7 novembre 2013 à l'Assemblée nationale par le Parti québécois (PQ). Il n'a pas été adopté en raison de la défaite électorale du PQ aux élections du 7 avril 2014. Le projet de loi 61, adopté au bâillon en 2019, établit cette prohibition.

« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

Barlas et d'Amina Wadud – et de suivre les interventions publiques et médiatiques de figures musulmanes québécoises connues, telles que Dalila Awada, Asmaa Ibnouzahir, Ève Torres et Haroun Bouazizi. Elle a ainsi voulu enrichir son corpus de connaissances sur les textes fondamentaux de l'islam et leurs interprétations féministes, tout en s'inspirant des réflexions et des messages de militants anti-islamophobes québécois. Cette démarche vise à répondre aux attaques islamophobes associant l'islam à la subordination des femmes :

J'ai quand même été victime de beaucoup d'actes haineux et je suis toujours obligée de me défendre, d'essayer d'expliquer aux gens le vrai islam, que chacun a sa façon d'interpréter ou de pratiquer. Ça m'a amenée à aller chercher des connaissances plus approfondies envers ma religion, et de faire la connaissance de féministes musulmanes qui n'ont jamais cessé de m'inspirer.

Ces revendications antiracistes et anti-islamophobes sont intégrées dans les milieux féministes par des femmes musulmanes qui témoignent, discutent et dénoncent les situations discriminatoires auxquelles elles font face, tout en recourant au féminisme islamique pour déconstruire les préjugés sur l'islam et les femmes. Cette rhétorique ayant pour but de subvertir le cadre normatif établi au sein des milieux féministes québécois entraîne des réactions variées de la part des féministes issues de la majorité. Par exemple, lors d'une activité de discussion entre plusieurs groupes féministes québécois, une femme non liée à l'islam a pris la parole pendant une discussion centrale en insistant sur l'importance de se concentrer sur les oppressions vécues par les femmes dans les pays non occidentaux, plutôt que sur les questions de racisme et de colonialisme qui ne font, selon elle, que diviser le mouvement féministe. Inversement, lors de la même activité, une femme a lu une lettre ouverte qu'elle avait écrite exprimant son manque de reconnaissance dans ce qu'elle nommait la deuxième vague féministe québécoise qu'elle accusait de participer au racisme et à l'impérialisme des sociétés occidentales. Si cette intervention a été accueillie par quelques protestations, la majorité des membres du public a signifié son approbation. Paradoxalement, la stratégie de mise à distance du cadre normatif activée par certaines femmes musulmanes crée une proximité incidente avec des féministes issues de la majorité qui soutiennent cette rhétorique.

### **En conclusion**

La complexité des rapports entre les féministes musulmanes et les féministes issues de la majorité atteste de la variabilité des déclinaisons de la grammaire de la reconnaissance, toujours sujette à la réponse que lui oppose son vis-à-vis. Dans le cas des féministes, la dynamique du dispositif de la reconnaissance brouille les frontières entre les catégories (auto-attribuées ou non) « féministes séculières » et « féministes musulmanes » qui animent les milieux féministes québécois. Le jeu des alliances et des ruptures qui se dessine démontre, par exemple, que l'appartenance ou la non-appartenance religieuse ne détermine pas (ou du moins pas en totalité) les revendications portées par les féministes québécoises et que les convergences et fractures idéologiques introduisent de nouveaux domaines de reconnaissabilité, tels que le soutien ou le rejet des luttes antiracistes, anticolonialistes et anti-islamophobes. Dans ces espaces d'interactions où se joue la productivité du conflit social apparaissent de nouvelles normes de reconnaissance dont la maîtrise des référents et de la légitimité demeure l'enjeu du lien social.

« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

## Bibliographie

- BADRAN, Margot. 2001. « Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism ». *Journal of Women's History*, vol. 13, no 1, p. 47–52.
- . 2010. « Où en est le féminisme islamique ? ». *Critique internationale*, vol. 1, no 46, p. 25–44.
- BILGE, Sirma. 2012. « Mapping Quebecois Sexual Nationalism in Times of Crisis of Reasonable Accommodations ». *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, no 3, p. 303–318.
- BOURDIEU, Pierre. 1994. *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*. Paris : Éditions du Seuil.
- BUTLER, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection*. Stanford : Stanford University Press.
- . 2010. *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Paris : Zones.
- CONSIDINE, Craig. 2017. « The Racialization of Islam in the United States : Islamophobia, Hate Crimes, and “Flying while Brown” ». *Religions*, vol. 8, no 9, p. 165.
- CRENSHAW, Kimberlé. 1989. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. » *University of Chicago Law Forum*, no 1, article 8, p. 139–167.
- FRASER, Nancy. 2011. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris : La Découverte.
- GALONNIER, Juliette. 2015. « The Racialization of Muslims in France and the United States : Some Insights from White Converts to Islam ». *Social Compass*, vol. 62, no 4, p. 570–583.
- GARNER, Steeve et Saher SELOD. 2015. « The Racialization of Muslims : Empirical Studies of Islamophobia ». *Critical Sociology*, vol. 41, no 1, p. 9–19.
- HONNETH, Axel. 2004. « La théorie de la reconnaissance : une esquisse ». *Revue du MAUSS*, vol. 23, no 1, p. 133–136.
- HOOKS, bell. 1981. *Ain't I a Woman ? Black Women and Feminism*. Boston : South End Press.
- KYNSILEHTO, Anitta. 2008. « Islamic Feminism: Current Perspectives. Introductory Notes ». Dans *Islamic Feminism : Current Perspectives*, p. 9–14. Tampere : Tampere Peace Research Institute.
- LE PAPE, Loïc. 2007. « Qu'est-ce que la religion pour les Français ? Ce que nous enseigne la conversion ». Thèse de doctorat. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MEKKI-BERRADA, Abdelwahed. 2018. « Femmes et subjectivations musulmanes : Prolégomènes ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, no 1, p. 9–33.
- MILLOT, Micheline. 2002. *La laïcité dans le Nouveau Monde : le cas du Québec*. Turnhout : Brepols.

- MIRZA, Qudsia. 2002. « Islamic Feminism, Possibilities and Limitations ». Dans *Law after Ground Zero*, sous la dir. de John STRAWSON, p. 108–122. Londres : Routledge.
- PIETTRE, Alexandre et Christophe MONNOT, 2013. « Entre reconnaissance et visibilité. Les luttes des acteurs islamiques en suisse et en France ». Dans *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*, sous la dir. de Christophe MONOT, p. 199–231. Genève : Labor et Fides.
- MOSSIÈRE, Géraldine. 2016. « The Intimate and the Stranger : Approaching the Muslim Question Through the Eyes of Female Converts to Islam ». *Critical Research on Religion*, vol. 4, no 1, p. 90–108.
- ROGOZEN-SOLTAR, Mikaela. 2012. « Managing Muslim Visibility : Conversion, Immigration and Spanish Imaginaries of Islam ». *American Anthropologist*, vol. 114, no 4, p. 611–623.
- SCOTT, Joan W. 2009. « Sexularism ». Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe, Florence, 23 avril 2009. *RSCAS Distinguished Lectures*, no 1.
- SRIVASTAVA, Sarita et Margot FRANCIS. 2006. « The Problem of “Authentic Experience” : Storytelling in Anti-Racist and Anti-Homophobic Education ». *Critical Sociology*, vol. 32, no 2/3, p. 275–307.
- STROMBERG, Peter G. 1993. *Language and Self-Transformation : A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge : Cambridge University Press.
- TANK-STORPER, Sébastien. 2007. *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*. Paris : CNRS Éditions.
- VOIROL, Olivier. 2005. « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique ». *Réseaux*, vol. 129/130, no 1, p. 89–129.



« Mon homme me bat, il boit de l'alcool et il joue au jeu ! »

---

**Abstract :** Drawing upon ethnographic data collected in Quebec among Muslim women converts and feminists, we discuss the discriminations related to women and their status in Islam by adopting a discursive analysis. Without questioning the factual basis of expressions of social contempt for those who belong to the Islamic tradition, we focus on their (re)construction through narration in encountering the Other. We present the narrative schemes of expression of lived Islamophobia in a dynamic and dialectic form, as well as the discursive strategies used to frame them in a “grammar” that provides meaning that rehabilitate and revalue the social and political female subject. Using Axel Honneth’s theory of recognition, we show, first, that the structure and tropes that govern converts’ narratives are organised in a manner that represents an image of Muslim women that is socially and politically acceptable in the Quebecois context. Then, this specific grammar, that borrows the semantics of the dominant language of recognition, is tested in the area of feminist claims where many Muslim women also act and speak.

**Keywords :** gender, women, feminism, recognition, discourse, Islam, Islamophobia

---