

MARIE-ÈVE ROUSSON-GODBOUT

REDÉFINITION IDENTITAIRE EN CONTEXTE
MIGRATOIRE CHEZ DES FEMMES IMMIGRANTES
DE CONFESSION MUSULMANE

L'ÉDIQ

L'équipe de recherche en partenariat sur la diversité culturelle et l'immigration dans la région de Québec est subventionnée par le Fonds de recherche du Québec - Société et culture (FRQSC). Cette équipe interdisciplinaire et intersectorielle regroupe des établissements universitaires, des institutions de gouvernance, des organismes et des services de première ligne. Elle s'intéresse de façon spécifique aux interactions complexes qui se tissent entre les institutions, en tant que systèmes d'organisation ayant des valeurs, des règles et des pratiques, et la population de la région de Québec caractérisée par une diversité culturelle croissante. Elle examine ces interactions dans une perspective multidimensionnelle qui prend en compte : les ancrages historiques des dynamiques locales; les stratégies, les projets et les réalisations des nouveaux arrivants; les stratégies des institutions face aux changements; ainsi que l'influence des représentations de Soi et de l'Autre sur les interactions entre les personnes, les groupes, les institutions.

Responsable scientifique : Stéphanie Arsenault, Université Laval

Co-responsable partenaire : Richard Walling, Les Partenaires communautaires Jeffery Hale

Site Internet : www.ediq.ulaval.ca

ÉDIQSCOPE

L'ÉDIQ édite la série scientifique « Édiqscope » destinée à la publication de travaux issus de mémoires de maîtrise, de thèses de doctorat, essais et autres travaux de recherche.
<http://www.ediq.ulaval.ca/publications/ediqscope/>

Direction

Stéphanie Arsenault, directrice

Richard Walling, co-directeur

Comité scientifique

Stéphanie Arsenault, PhD, travail social, Université Laval

Nicole Gallant, PhD, INRS – Société et culture

Lucille Guilbert, PhD, professeure retraitée, ethnologie, Université Laval

Aline Lechaume, PhD, relations industrielles Université Laval

Michel Racine, PhD, relations industrielles, Université Laval

Le comité scientifique s'adjoit d'autres membres ad hoc

Coordination et édition

Justine Laloux, étudiante à la maîtrise, auxiliaire de recherche

Édiqscope, 2019, numéro 11

Marie-Ève Rousson-Godbout, Redéfinition identitaire en contexte migratoire chez des femmes immigrantes de confession musulmane

ÉDIQ

Université Laval

Pavillon Charles-De Koninck, local 6475

1030, av. des Sciences-Humaines, Québec

Québec, Canada, G1V 0A6

Cette recherche est issue d'un mémoire de maîtrise réalisé sous la direction de Stéphanie Arsenault, professeure à l'École de travail social, dans le cadre du programme de maîtrise en travail social à l'École de travail social, Faculté des sciences sociales, de l'Université Laval. Marie-Ève Rousson-Godbout a obtenu la bourse d'études supérieures du Canada au niveau de la maîtrise de 2016 octroyée par le CRSH. L'excellence de ce mémoire a valu à son auteure d'être inscrite au tableau d'honneur de la Faculté des études supérieures et postdoctorales.

2019 ÉDIQ

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2019

Dépôt légal – Bibliothèque nationale du Canada, 2019

ISSN 1927-4475

ISBN 978-2-924062-17-3

PRÉFACE

Les questions entourant la construction des identités individuelles et collectives sont innombrables et les réponses à celles-ci le sont tout autant. Ces questions sont d'actualité partout à travers la planète, et elles trouvent bien sûr beaucoup d'échos au Québec. Tout au long de son histoire, la population québécoise a été interpellée sans détour par des enjeux identitaires, parmi lesquels le religieux a occupé une position charnière, tantôt aux premières loges de son identification, tantôt honni et conjugué au passé. Aujourd'hui, bien que les chartes canadienne et québécoise des droits et libertés de la personne protègent toutes deux la liberté de religion, la place qui lui est autorisée au Québec se trouve soumise à un vaste processus de redéfinition depuis plus de deux décennies déjà, ce qui ne manque pas de soulever des réactions de toutes sortes, incluant des manifestations hostiles à l'égard de l'expression religieuse dans l'espace public, et en particulier lorsqu'elle est identifiée à l'islam.

Au milieu des années 2000, le traitement médiatique réalisé au sujet de l'accommodement raisonnable accordé par la Cour suprême du Canada, après une longue saga juridique, à un adolescent de confession sikh, est venu déclencher une tourmente sociale autour du droit de cité de l'identité religieuse au Québec. Il est d'autant plus notable que cette tourmente se produisait alors même que le processus de déconfessionnalisation du système scolaire québécois n'était pas encore complété. S'en est suivi en 2007 la tenue de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, dirigée par les professeurs Charles Taylor et Gérard Bouchard, qui a offert de larges plateformes médiatiques à l'expression des doléances de tout un chacun et qui est venu cristalliser des opinions et des positions opposées autour de la dimension religieuse dans la province. Quelques années plus tard, en 2013, sous les auspices du gouvernement du Parti québécois, un projet de loi a été déposé sous le titre de *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Si cet épisode n'a pas abouti à l'adoption du projet de loi, mais plutôt à la chute du gouvernement péquiste, il a néanmoins ravivé les débats abrasifs sur la place accordée à l'expression du religieux hors des espaces privés. Nombreux analystes remarquent que les objections formulées dans l'espace public à ce sujet concernent le plus souvent la visibilité des signes religieux islamiques portés par une portion des femmes musulmanes. Le gouvernement libéral suivant, en 2017, a eu plus de succès et légiféré sur ce qu'il appelle la neutralité religieuse de l'État en faisant adopter la *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*.

Plus récemment encore, à l'été 2019, la *Loi sur la laïcité de l'État* a été adoptée, non sans contestations, mais néanmoins plutôt aisément, par le gouvernement de la Coalition avenir Québec. La clause dérogatoire a été mise à contribution pour parer aux contestations juridiques appréhendées. Chacune de ces démarches consultatives ou législatives des dernières années a donné lieu à l'expression multimédia de positions réfractaires à l'égard des personnes de confession musulmane et de certaines pratiques comme le port du voile. Les actes islamophobes,

bien qu'ils ne soient pas reconnus par tous, ont selon plusieurs observateurs du domaine, augmenté considérablement ces dernières années au Québec. On sait notamment que toutes les mosquées de la province ont fait l'objet d'au moins un acte haineux ces dernières années. Mais l'acte haineux le plus tragique perpétré à l'endroit de la population de confession musulmane au Québec est survenu à Québec en janvier 2017 et a été commis par un citoyen natif de la ville. La fusillade a laissé six familles dans le deuil, et toute une population blessée dans son âme.

Marie-Ève Rousson-Godbout a voulu comprendre, comment, dans un tel contexte, évolue la construction identitaire de femmes immigrantes de confession musulmane à Québec. Elle a su aborder la question identitaire avec toute la complexité et les nuances nécessaires, sans tomber dans les catégorisations effrénées ou l'assignation identitaire. D'ailleurs, ses participantes l'ont bien averti à ce sujet :

« Pourquoi est-ce qu'on réduit tout le temps l'identité à être Québécois ou à être truc. Pourquoi tu ne peux pas être plein de trucs en même temps! Pourquoi tu ne peux pas venir et te présenter en une phrase? Pourquoi il faut que tu te présentes en un mot, tu vois? [...] [O] n peut être plein de choses. Y'a comme pas mal de trucs gris. Pourquoi si c'est pas blanc, il faut que ce soit noir? » (Amina) (p.61)

L'approche constructive et subjective par laquelle Marie-Ève a abordé l'identité des participantes à son étude s'inscrit en cohérence avec celle d'Amin Maalouf adoptée dans son ouvrage sur Les identités meurtrières. Il affirmait en ce sens : « ... que de fois m'a-t-on demandé si je me sentais "plutôt français" ou "plutôt libanais". Je réponds invariablement : "L'un et l'autre!" — moitié français, donc et moitié libanais? Pas du tout! [...] Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un dosage particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre » (p.8).

En travaillant son analyse avec la théorie du parcours de vie, Marie-Ève laisse place aux trajectoires et aux transitions qui marquent les parcours migratoires vécus par ses participantes. Elle peut ainsi donner encore une fois écho au caractère évolutif et changeant de l'identité. Marie-Ève a réussi à étayer avec d'amples nuances les différentes facettes identitaires par lesquelles les treize participantes se définissaient au moment des entrevues, et comment ces dimensions de leur identité influencèrent leur sentiment d'intégration dans la société québécoise. Par son travail de recherche, elle met en lumière l'importance d'interpeller la subjectivité des personnes au sujet de leur intégration à la société et elle permet aux lecteurs et aux lectrices de développer une compréhension de la complexité que revêt la construction identitaire en contexte migratoire.

Stéphanie Arsenault

Professeure titulaire,

École de travail social et de criminologie,

Université Laval

REMERCIEMENTS

Avant de vous présenter le résultat de plusieurs mois de travail, quelques remerciements se doivent d'être faits. Ce sont d'abord les treize femmes que j'ai eu la chance de rencontrer que je souhaite remercier. Ce sont elles qui ont véritablement rendu possible la réalisation de cette recherche en acceptant d'offrir généreusement de leur temps pour partager, avec une inconnue, une partie d'elles-mêmes. Je ne vous remercierai jamais assez pour votre confiance et votre ouverture!

Un merci tout spécial se doit d'être fait aussi à ma directrice, Stéphanie Arsenault, pour ses réponses et son temps, mais également pour les opportunités professionnelles qui, tout au long de ce parcours universitaire, ont pu me permettre de développer mes connaissances et habiletés personnelles et professionnelles. Je tiens également à souligner le soutien financier du CRSH qui m'a permis de me concentrer sur ma recherche et d'y mettre toute l'énergie disponible.

Ces mois de doutes et de travail ont aussi été ponctués du soutien d'amis et de collègues qui, sans toujours le savoir, ont trouvé les mots pour me permettre de me dépasser et de continuer à avancer. Ainsi, je souhaite vous remercier d'avoir tantôt été pour moi des modèles de persévérance, tantôt mes éternelles partenaires de café, mais surtout d'avoir toujours été l'oreille attentive de mes réflexions ou mes doutes. Un merci, tout spécial à mes parents et mon amoureux pour leur patience surtout, mais également pour leur soutien dans les moments les plus cruciaux de cette aventure.

Finalement, un merci tout spécial à l'équipe de l'Édiscope qui, grâce leurs judicieux conseils, m'ont permis de bonifier et de faire vivre cette recherche un peu plus en la publiant ici aujourd'hui.

Merci à vous tous!

RÉSUMÉ

Actuellement au Québec, l'immigration et la diversité culturelle s'inscrivent de plus en plus au cœur des débats sociopolitiques, amenant avec elles des préoccupations sur les questions d'identité et d'intégration. La dimension identitaire s'inscrit de manière particulière dans le contexte québécois, alors que le souci des immigrants face à la conservation leur héritage culturel côtoie celui des natifs inquiets de voir le leur se dissoudre dans cette diversité. Il a été choisi d'aborder cette question auprès d'un groupe particulièrement victime de discriminations et bien souvent au cœur des débats actuels : les femmes immigrantes de confession musulmane. Cette étude qualitative interrogeant la définition identitaire de ces dernières et leur sentiment d'intégration au Québec, souhaite ainsi comprendre l'aspect dynamique de ces processus et dresser certains liens entre les deux. Les données recueillies lors de treize entretiens semi-dirigés réalisés auprès de femmes de confession musulmane ont permis d'explorer les dimensions religieuse, culturelle, professionnelle, familiale et féminine de leur identité. Ces dernières ont ensuite été mises en relation avec les facilitateurs et les obstacles du sentiment d'intégration. La présente recherche permet ainsi d'élargir la compréhension identitaire de ces femmes, au-delà de la seule dimension religieuse, et ce, en utilisant une double lunette d'analyse, soit l'interactionnisme symbolique et la théorie du parcours de vie. La présente étude souhaite susciter de nouvelles réflexions sur la diversité des profils d'immigration possibles et sur leur constante mouvance.

Mots-clés : étude qualitative, identité, intégration, immigration, femmes musulmanes, parcours de vie, interactionnisme symbolique

ABSTRACT

Immigration and cultural diversity are, more than ever, a central issue in current socio-political debates in Quebec, with identity and integration being the two major emergent themes. While immigrants want to maintain their cultural heritage, Quebecois fear losing their own, in a context of increasing diversity. This qualitative study centers on an especially discriminated and targeted group: Muslim women. During this study, we explore how these women define their identity and how they feel about their integration in society. Using symbolic interactionism and life course perspectives, we seek to understand how these two processes, identity and integration, interact. The data collected during thirteen semi-directed interviews with Muslim-identified women explore the cultural, religious, professional, familial and feminine dimensions of their identity. These were then put in relation to the facilitators and the obstacles of the feeling and experience of integration. Whereas the social-political context tends to confine Muslim people's identity solely to its religious dimension, this study wants to show that immigration is so much more diverse, complex and dynamic than we usually assume.

Keywords: qualitative study, integration, immigration, Muslim women, life course perspective, symbolic interactionism

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	V
REMERCIEMENTS.....	VII
RÉSUMÉ.....	IX
ABSTRACT	X
TABLE DES MATIÈRES	XI
LISTE DES ABRÉVIATIONS	XIII
INTRODUCTION	15
CHAPITRE 1 - ÉTAT DE LA QUESTION ET PROBLÉMATIQUE.....	17
1.1 Diversification de l'immigration au Québec	17
1.2 Discrimination et difficultés touchant les personnes de confession musulmane.....	17
1.3 L'islamophobie – Explication d'un phénomène d'ampleur	20
1.4 Les questions migratoires et identitaires en contexte québécois	24
1.4.1 La crise des accommodements raisonnables et la Commission Bouchard-Taylor	24
1.4.2 Le projet de loi 60 ou la Charte des valeurs québécoises.....	27
1.4.3 Les femmes musulmanes au cœur de ces controverses	28
1.5 Recension des écrits : (re)construction identitaire en contexte d'immigration.....	29
1.5.1 Conflits identitaires en contexte d'immigration	29
1.5.2 L'identité religieuse.....	30
1.5.3 L'identité ethnique et culturelle	33
1.5.4 Autres sphères identitaires	36
1.6 Intégration en contexte migratoire.....	37
1.7 Limites méthodologiques des études actuelles.....	39
1.8 Pertinence sociale et scientifique	40
1.9 Question de recherche	40
CHAPITRE 2 – CADRE D'ANALYSE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL	43
2.1. Interactionnisme symbolique	43
2.2 Théorie du parcours de vie	45
2.3 Identité.....	46
2.4 Intégration	50
CHAPITRE 3 – CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES ET ÉTHIQUES	55
3.1 L'approche et le type de recherche privilégiés.....	55
3.2 Population et échantillonnage.....	56
3.3 Méthode de collecte des données	58
3.4 Analyse des données	59
3.5 Considérations éthiques	61
CHAPITRE 4 – ANALYSE DES RÉSULTATS	63
4.1 Présentation des participantes	63
4.2 L'identité.....	67

4.2.1 Réflexion sur la notion d'identité	67
4.2.2 Identité religieuse	68
4.2.3 L'appartenance culturelle	71
4.2.4 Identité de femme	76
4.2.5 Identité professionnelle	78
4.2.6 Identité familiale — le rôle de mère	79
4.2.7 Transmission générationnelle – Un indice sur l'identité	80
4.3 Sentiment d'intégration	81
4.3.1 Se sentir intégrée	81
4.3.2 Se sentir étrangère.....	87
4.4 Identité et intégration – Des liens possibles.....	93
4.4.1 Transformation identitaire et intégration.....	93
4.4.2 Transformation identitaire – Au-delà du parcours migratoire	96
CHAPITRE 5 — INTERPRÉTATION ET DISCUSSION DES RÉSULTATS.....	99
5.1 La définition de soi, une question complexe	99
5.2 Identité culturelle	100
5.2.1 Définition de soi à travers le regard de l'autre.....	100
5.2.2 Au-delà des seules interactions.....	102
5.3 Identité religieuse.....	103
5.3.1 Se définir aux yeux des autres	103
5.3.2 Quelques événements marquants — Au-delà des interactions	104
5.4 Autres considérations identitaires	106
5.5 En résumé – Apports possibles de la recherche	107
5.6 Bilan des limites de la recherche	108
CONCLUSION	111
BIBLIOGRAPHIE.....	113
ANNEXE 1 – TABLEAU D'OPÉRATIONNALISATION DES CONCEPTS	125
ANNEXE 2 – GUIDE D'ENTREVUE	126
ANNEXE 3 – COURRIEL DE RECRUTEMENT.....	127
ANNEXE 4 – TABLEAU DE CODIFICATION.....	128
ANNEXE 5 – FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	130

LISTE DES ABRÉVIATIONS

CAIR-CAN	Canadian Council on American-Islamic Relations
CRSH	Conseil de recherches en sciences humaines du Canada
CRSNG	Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada
IRSC	Instituts de recherche en santé du Canada
MIDI	Ministère de l'Immigration, de la diversité et de l'inclusion

INTRODUCTION

L'immigration et la diversité culturelle s'inscrivent comme objet de préoccupations croissantes au Canada, au Québec, mais également ailleurs dans le monde. Comme le mentionne Wieviorka (2008), « [n]ous ne sommes pas dans des sociétés d'où disparaîtraient les minorités, les différences, la diversité, au contraire, celles-ci sont en pleine expansion, partout dans le monde, y compris là où l'on nous annonçait leur déclin [...] » (p. 222). Cette réalité, « partie prenante de la modernité contemporaine » (Wieviorka, 2008, p. 222), est d'ailleurs l'inspiration d'une foule de recherches en sciences sociales depuis les dernières décennies (Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011). Mais au-delà des seuls intérêts de recherche, l'immigration, sujet de plus en plus sensible, s'est également inscrite au cœur des inquiétudes et préoccupations aussi bien citoyennes que politiques.

Entre le respect des convictions de chacun, les débats autour du concept de laïcité et d'accommodements raisonnables ou encore l'accueil controversé de vagues importantes de réfugiés, ces débats sociopolitiques sur le sujet ont également vu émerger une thématique connexe, étroitement liée à la question de l'immigration, celle de l'identité. « L'identité est au cœur de la compréhension et de la gestion de la réalité pluriculturelle, quels que soient les contextes dans lesquels elles se présentent » (Rey, 2001, p. 250). Elle s'inscrit d'ailleurs comme sujet de choix dans les études sur l'immigration (Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011), notamment vu son implication plurielle dans le champ du social; « [e]lle est présente dans les réactions xénophobes ou racistes, dans les choix linguistiques, dans la vie artistique, dans la manière de concevoir l'histoire ou l'éducation civique, etc. » (Rey, 2001, p. 251). Au Québec, la question identitaire semble également revêtir une importance d'autant plus considérable vu l'histoire de cette province francophone culturellement minoritaire face au reste du Canada anglophone. Ainsi, la peur de voir disparaître son héritage sociohistorique a tôt fait son entrée dans les débats entourant la diversité culturelle (Bouchard et Taylor, 2008). L'identité semble donc préoccuper tant les immigrants soucieux de conserver leurs racines culturelles que les natifs inquiets de voir les leurs se perdre dans cette diversité.

Au cours des dernières années, ces préoccupations ont toutefois pris une teinte particulière au Québec et ailleurs, alors qu'un groupe particulier est devenu la cible de nombreux débats. La montée des comportements haineux et discriminatoires envers les personnes de confession musulmane ou identifiées comme telle a alors mené chercheurs, politiciens et populations à s'intéresser à la question de « l'islamophobie ». C'est à la lumière de ces diverses préoccupations qu'il a été décidé de s'intéresser à la question identitaire chez les femmes immigrantes de confession musulmane installées au Québec. Dans cette optique, l'objectif de cette recherche sera d'explorer de quelle manière la (re)construction identitaire de ces femmes et leur processus d'intégration à la société d'accueil s'interinfluencent.

La présente recherche est subdivisée en cinq principaux chapitres. D'abord, afin de contextualiser la problématique, un portrait de l'immigration des personnes de confession musulmane au Québec est dressé, et ce, en soulignant plus particulièrement les difficultés et les débats

sociopolitiques l'entourant. Les questions d'islamophobie, de « crise des accommodements raisonnables » et du projet de loi 60 sur les valeurs québécoises sont ainsi abordées. Une recension des écrits est ensuite présentée mettant en relief les connaissances actuelles sur les principaux thèmes à l'étude, soit l'identité et l'intégration des femmes immigrantes de confession musulmane. Le second chapitre présente les fondements théoriques et conceptuels de cette recherche. S'inspirant de l'interactionnisme symbolique et de la théorie du parcours de vie, c'est une perspective centrée sur le point de vue de l'acteur qui permet d'explorer les deux thèmes centraux de l'étude. La pertinence de retenir deux théories comme angle d'analyse est ainsi explicitée. La définition retenue pour les concepts d'identité et d'intégration est ensuite décrite, et ce, vu la complexité de ces derniers et les multiples interprétations existantes sur ces thèmes. En troisième partie sont présentées les considérations méthodologiques et éthiques. Il y sera, entre autres, question du choix d'avoir privilégié la réalisation de treize entrevues semi-dirigées auprès de femmes de confession musulmanes, en raison de la richesse des données que ce type d'entrevues permet de recueillir et, ainsi, les possibilités de réponses qui sont offertes face à des thématiques aussi complexes que l'identité et l'intégration. Le quatrième chapitre illustre, quant à lui, l'analyse des données recueillies auprès de ces femmes. Les différentes facettes identitaires mentionnées par les participantes, le sentiment d'intégration ressenti et les liens explicités entre ces deux dimensions sont ainsi abordés. Le dernier chapitre permet d'observer les données analysées d'après la littérature sur le sujet, et ce, afin de mettre en relief certains faits saillants. C'est finalement l'énonciation des limites et des apports de la présente recherche qui permet de clore ce mémoire sur de nouvelles pistes de réflexion.

CHAPITRE 1 - ÉTAT DE LA QUESTION ET PROBLÉMATIQUE

1.1 Diversification de l'immigration au Québec

Depuis toujours terre d'immigration, le Canada accueille, chaque année, plusieurs centaines de milliers d'immigrants. Dans la province de Québec seulement, on comptait, entre 2011 et 2016, l'arrivée de 1 212 075 nouvelles personnes immigrantes s'étant installées sur le territoire (Statistique Canada, 2018). Au Québec, le Programme du recensement 2016 a dénombré 1 091 305 personnes immigrées, représentant 13,7 % de la population totale (Statistique Canada, 2018). Ce nombre, s'inscrivant comme la proportion la plus forte jamais constatée dans l'histoire de la province, permet de saisir l'importance de se pencher sur les différents enjeux pouvant être soulevés par cette réalité. Non seulement cette proportion croissante est pertinente à considérer, mais la diversification accrue de l'origine des nouveaux arrivants est également un fait notable. Le Canada et le Québec ouvrent la porte à une immigration de plus en plus diversifiée. En effet, l'abrogation des lois migratoires discriminatoires en vigueur jusqu'en 1967 a laissé place à une sélection plus « objective » basée, non plus sur l'origine des postulants, mais sur une liste de critères plus neutres applicables pour tous. Le Canada a donc tranquillement ouvert ses portes à une immigration ne provenant plus seulement des États-Unis et de l'Europe, mais d'un peu partout (Potvin, 2011). « En 2016, plus de 250 origines ethniques ou ascendances ont été déclarées par la population canadienne » (Statistique Canada, 2017).

La diversification des origines amène également avec elle la diversification des cultures et des religions. Parmi celles-ci, il est possible de relever que le nombre de personnes immigrantes de confession musulmane s'est considérablement accru au cours des dernières décennies. Si, après l'assouplissement des politiques migratoires dans les années 1960, une vague plus importante d'immigrants en provenance des pays arabes se laisse sentir, il faut reconnaître qu'en 1980, seuls 30 % d'entre eux étaient de confession musulmane (Helly, 2004a). Ce n'est qu'à partir de cette décennie, compte tenu des différentes guerres civiles et conflits armés sévissant entre autres au Moyen-Orient, que le Canada accueille davantage d'immigrants et de réfugiés de confession musulmane. Il semble d'ailleurs intéressant de mentionner que, depuis les années 1980, Montréal s'inscrit comme la ville enregistrant la plus grande concentration de personnes arabo-musulmanes au pays (Helly, 2004a).

1.2 Discrimination et difficultés touchant les personnes de confession musulmane

L'accroissement démographique des personnes de confession musulmane au Québec ne se fait pas sans difficulté. Au nombre de 166 590 au Québec en 2011 (Statistique Canada, 2011), les personnes immigrantes de confession musulmane comptent parmi les individus les plus stigmatisés et discriminés (Eddaimi, 2012). À l'image des personnes immigrantes ou appartenant aux minorités visibles, les personnes associées, à tort ou à raison, à la religion musulmane font souvent face à diverses formes de discrimination (Helly, 2005). Dans leur rapport, Bouchard et Taylor (2008) soulèvent qu'avec les « Noirs », les personnes de confession musulmane, en particulier celles d'origine arabe, représenteraient au Québec le groupe le plus affecté par des

actes discriminatoires en tout genre. Si les actes de violence physique peuvent être moins présents au Québec qu'ailleurs en Occident, l'accès difficile au marché du travail, les stéréotypes négatifs véhiculés par la population générale ou encore les polémiques autour d'enjeux comme le port du foulard n'en sont pas moins problématiques (Helly, 2004b).

Une étude réalisée auprès de Québécois francophones de premier cycle universitaire soulève d'ailleurs que les personnes arabo-musulmanes sont évaluées plus défavorablement que les immigrants d'autres groupes et qu'elles sont perçues comme étant davantage menaçantes (Bourhis, Barrette et Moriconi, 2008 cités dans El-Geledi et Bourhis, 2012). Ce sentiment de menace n'est sans doute pas étranger au fait que 57 % des Québécois interrogés, lors d'un sondage réalisé pour le magazine canadien *Maclean's*, considèrent que l'islam enseigne la violence. Cette proportion est d'ailleurs la plus importante face aux autres provinces canadiennes (Geddes, 2009). Cette même étude révèle que les Québécois s'avèrent être particulièrement suspicieux à l'égard des croyances religieuses, alors que seulement 17 % des personnes interrogées avouent avoir une opinion favorable de la religion musulmane en général. La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2007) rapporte en outre que, parmi les plaintes fondées sur la religion reçues entre 2000 et 2006, 36.2 % provenaient de personnes associées à la religion musulmane. Cette proportion est d'ailleurs la plus importante enregistrée dans ces statistiques, toutes religions confondues. Cette même Commission rapportait, en 2015, les résultats d'une étude révélant que

les difficultés à accepter la diversité religieuse ne tiennent pas tant à l'adhésion des individus à une croyance religieuse quelconque, mais plutôt à l'expression publique de ces convictions. Ainsi, 43 % des répondants interrogés se méfient « des personnes qui affirment trop clairement leur religion » (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2015).

Selon Awad (2010), l'un des plus forts prédicateurs de discrimination perçue serait d'ailleurs l'identification religieuse, alors les personnes arabo-musulmanes rapporteraient plus de discrimination que les personnes arabo-chrétiennes. Parmi les signes religieux qui sont marqués par une opinion négative, le port du voile se retrouve, sans surprise, en tête de lice avec 48,9 % des opinions négatives (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2015). Le voile serait même perçu, par 62 % des Québécois interrogés, comme un problème posé à la société québécoise (Roy et Gagné, 2007, cité dans El-Geledi et Bourhis, 2012). Mais au-delà de ces chiffres et données, les constatations de Meer et Modood (2009), étudiant le phénomène en Europe, semblent pertinentes à mentionner, puisqu'ils soulèvent que, malgré l'augmentation de la discrimination, de la surveillance et du profilage social à l'égard des personnes musulmanes, le racisme dont elles sont victimes est souvent remis en question. Plutôt que d'être considérées comme de potentielles victimes de discrimination, ces dernières sont souvent elles-mêmes critiquées et soupçonnées d'être la cause de leurs propres préjudices.

Si l'islamophobie, se traduisant par la haine et la discrimination, semble se glisser de plus en plus dans l'opinion québécoise, elle se fait surtout sentir concrètement auprès des personnes

d'origines arabes ou de confession musulmane. Un sondage canadien, effectué par CAIR-CAN¹ en 2002, soulignait que près de 60 % des répondants (individus de confession musulmane) avaient été victimes de gestes discriminatoires et que le tiers avait vu leurs conditions de vie décroître en plus de se sentir rejetés par les autres Canadiens (Helly, 2004b). Par peur d'être victimes de discrimination, certaines personnes musulmanes iraient jusqu'à éviter de visiter certains espaces publics, réduire l'utilisation de la marche ou des transports en commun pour se déplacer et même tenter de cacher leur identité musulmane en refusant de porter le voile ou en américanisant leur nom ou celui de leurs enfants (Chakraborti et Zempi, 2012). Les premières à en ressentir les effets seraient les femmes. Vu leur plus grande visibilité sociale (ex. port du voile), elles sont plus à risque de subir des comportements discriminatoires que leurs compatriotes masculins (Le Gall, 2003; Chakraborti et Zempi, 2012; Eddaimi, 2012; Awad, Martinez et Amer, 2013; Awad, 2010; Zoghalmi, 2015). Chakraborti et Zempi (2012) mentionnent que, plus souvent victimes de violence verbale ou physique, ces femmes sont d'autant plus heurtées par ces attaques qui viseraient directement leur identité. Ces agressions en viennent à perturber non seulement leur sentiment de sécurité, mais également leur estime d'elles-mêmes et leur sentiment d'affiliation à leur communauté d'appartenance (Chakraborti et Zempi, 2012). Les débats ayant eu cours ces dernières années sur les significations et le droit du port du voile, au Québec comme ailleurs, ont également affecté davantage ce groupe déjà fragilisé. Il sera d'ailleurs question de la nature de ces débats et de leur impact sur les femmes musulmanes québécoises dans la section 1.4 *Les questions migratoires et identitaires en contexte québécois*.

Si les sentiments et les actes discriminatoires sont de plus en plus chiffrés au Québec et commencent à soulever des réflexions sociopolitiques sur le phénomène, ce sont les tristes événements du 29 janvier 2017 qui ont véritablement mis au jour la problématique sociale que représente l'islamophobie. Alors même que les entrevues pour cette recherche se déroulaient, la ville de Québec fut la cible d'une attaque sans précédent dans le pays envers les personnes de confession musulmane. Le soir du 29 janvier 2017, un jeune Québécois a ainsi fait irruption dans le Centre culturel islamique de Québec et a fait feu sur la quinzaine de personnes qui terminaient leur prière au rez-de-chaussée. Le tireur, étudiant de l'Université Laval, a ensuite pris la fuite avant d'appeler les forces policières pour se rendre (Alteresco, 2017). La fusillade, qui a coûté la vie à six hommes² et en a blessé cinq autres, a prouvé, bien tristement, l'existence tangible de sentiments haineux envers la population musulmane (Plante, 2017). Soulignons que le Centre culturel islamique de Québec avait été la cible, quelques mois auparavant, de gestes haineux alors qu'une tête de porc avait été laissée devant l'entrée (Radio-Canada, 2016). Loin d'être les seuls gestes à caractère haineux ayant ciblé des lieux de culte musulmans, le sang de porc lancé sur la

¹ The Canadian Council on American-Islamic Relations (CAIR-CAN) devenu, en 2013, The National Council of Canadian Muslims

² Khaled Belkacemi, Azzeddine Soufiane, Abdelkrim Hassane, Aboubaker Thabti, Mamadou Tanou Barry et Ibrahima Barry (Radio-Canada, 2017).

façade de la mosquée de Saguenay (Bouchard, 2013), les multiples méfaits ayant affligé la mosquée de Sept-Îles avant même son ouverture (St-Pierre, 2016) ou encore la fenêtre fracassée et les œufs lancés sur une mosquée de Montréal (La Presse canadienne, 2017) sont autant d'exemples illustrant le phénomène en croissance qui a touché plusieurs mosquées de la province.

1.3 L'islamophobie – Explication d'un phénomène d'ampleur

La discrimination et la haine dont sont victimes les personnes de confession musulmane laissent entrevoir que la diversification de l'immigration québécoise émerge en parallèle d'un phénomène discriminatoire de plus en plus répandu, depuis une quinzaine d'années, à travers l'Occident : l'islamophobie (Leroux, 2013). Mais qu'entend-on exactement par islamophobie? Le terme, bien que largement utilisé dans la littérature anglaise, semble apparaître depuis peu dans la littérature francophone, mais sa définition, loin d'être si clairement balisée, demeure encore au cœur des débats (Asal, 2014). Selon Asal (2014), recensant les définitions et origines du concept, la plupart des auteurs associent islamophobie et racisme, bien que l'étymologie du mot laisse davantage entendre la notion de « peur ». Bien que certains auteurs analysent le phénomène en prenant en compte la panique répandue en Occident, c'est davantage une racialisation de la religion musulmane, à l'instar de ce qui fut le cas pour les juifs avec l'antisémitisme (Meer et Modood, 2009), qui tend à expliquer le phénomène (Rana, 2007, Frost, 2008, Meer et Modood, 2009 et Sayyid et Vakil, 2010, cités dans Asal, 2014). Cette racialisation s'inscrit alors dans un cadre multidimensionnel, où s'imbriquent préjugés, pratiques discriminatoires et idéologies racistes. Certains vont toutefois préférer le terme « racisme anti-musulman », pour démontrer la dimension culturelle du racisme alors que ce n'est pas l'islam en tant que foi qui est visé, mais plutôt le fait d'être musulman (Halliday, 1999, Werbner, 2005, et Salaita, 2006, cités dans Asal, 2014). D'autres, réfutant ces affirmations, démontrent toutefois que croyances et croyants sont, au contraire, intrinsèquement liés (Meer et Modood, 2009, Lee, Gibbons, Thompson et Timani, 2009 et Klug, 2012, cités dans Asal, 2014). Quelles que soient la définition retenue et les critiques faites à l'égard du mot, certains auteurs soulignent la nécessité de maintenir son utilisation vu le degré de reconnaissance publique et même politique qu'il a acquis (Asal, 2014). Au-delà de la seule question terminologique, ce sont des individus qui vivent les répercussions quotidiennes du phénomène, et certains auteurs voient dans ce fait l'importance de légitimer le terme et de désinvisibiliser ces problématiques de discrimination et de racisme (Meer et Modood, 2012, cité dans Asal, 2014).

Dans le cadre de la présente recherche, notre compréhension de l'islamophobie s'inscrit davantage dans la lignée de ces derniers auteurs. Ainsi,

[n]ous rejoignons les auteurs qui considèrent que l'islamophobie se construit à travers des processus de racialisation et d'altérisation, mais qu'on ne peut dissocier le racisme qui vise les musulmans de l'hostilité à l'encontre de l'islam [, puisque] [...] sous le couvert d'une critique de la religion, peuvent se diffuser des amalgames et des discours essentialisants sur les musulmans en général (Asal, 2014, p. 24-25).

Comme le souligne également Potvin (2011), il est possible d'apercevoir qu'un virage s'est opéré dans le racisme, alors qu'il n'opère plus sous la base de construits biologiques, mais davantage sous le couvert de la notion de culture. L'Autre n'est plus vu comme inférieur, mais comme inassimilable, porteur de différences irréductibles. Le processus demeure toutefois sensiblement le même, alors que les différences, vues comme irréconciliables, servent à inférioriser et à exclure l'Autre, vu comme menaçant, et ce, afin de défendre ses acquis et mérites (Potvin, 2011). Pour cet auteur, ce *néoracisme* est souvent justifié et légitimé en étant vu comme un simple moyen de défense identitaire face à l'imposition des minorités à la culture irréconciliable et non assimilable. Cette vision du *néoracisme* « culturel » invite également à appréhender l'islamophobie dans une perspective intersectionnelle, alors que l'appartenance religieuse ne peut être considérée seule, mais qu'il faut également « prendre en compte la manière dont s'imbriquent les discriminations liées à l'origine sociale, au racial/ethnique, au genre et au religieux » (Asal, 2014, p. 25).

Mais au-delà d'une simple conceptualisation du phénomène, il importe de se questionner sur les causes et les origines des attitudes discriminatoires logées à l'égard des personnes identifiées, à tort ou à raison, à la religion musulmane. Bien que l'augmentation du nombre de personnes s'affirmant de confession musulmane en terre québécoise soit relativement récente, ce « nouveau » contact interculturel ne suffit pas à expliquer, à lui seul, la discrimination et les préjugés dont ces personnes sont victimes. En ce sens, Helly (2004b) soulève la présence de trois mouvements sociopolitiques qui viennent accentuer le manque de représentation politique de la population musulmane, et ce, en renforçant préjugés et discrimination à son égard. D'abord, elle soutient qu'un « mouvement "laïque" militant adhère à l'interprétation française, antireligieuse, de la laïcité et considère la religiosité comme un trait culturel archaïque » (p. 38). Selon les arguments soutenus dans ce mouvement, la séparation entre Église et État est assez récente au Québec ce qui en fragilise le statut. Les pratiques de certaines minorités religieuses, étant plus visibles et demandant parfois des accommodements³, en viennent alors à être vues comme une menace du religieux voulant réinsérer la sphère publique (Maclure, 2011). Selon cette posture, le voile, ou autre signe religieux, vient ainsi mettre en danger les gains séculiers acquis après un siècle de lutte contre la domination de l'Église catholique au Québec (McDonough, 2003, cité dans El-Geledi et Bourhis, 2012). Helly (2004b) souligne, ensuite, la présence d'un second mouvement sociopolitique, un « courant ethnonationaliste [qui] voit dans l'islam et toute différence minoritaire marquée une menace à une identité nationale québécoise ancrée dans une religion chrétienne » (p. 38). Le port du voile musulman, par exemple, est ainsi perçu, dans ce second mouvement, comme un symbole religieux défiant les valeurs fondamentales canadiennes-françaises et prouvant le manque de volonté d'intégration des femmes musulmanes (El-Geledi et Bourhis, 2012). Ce voile est également au cœur des revendications sociopolitiques du troisième mouvement soulevé par Helly (2004b) : « les mouvements féministes hostiles à l'islam » (p. 38).

³ Il sera davantage question des pratiques d'accommodements raisonnables au Québec dans la section 1.4.1 *Les questions migratoires et identitaires en contexte québécois*

Bilge (2010) soulève, en effet, que les demandes d'accommodement des minorités religieuses et leur visibilité accrue donnent aux opposants l'impression de « faire marche arrière » ou de « régresser » en matière d'égalité des genres et d'oppressions religieuses. Référent aux luttes féministes passées pour s'opposer aux accommodements religieux ou encore pour inférioriser la culture de l'Autre est une stratégie assez souvent employée au cours des dernières années. Celle-ci « repose sur l'idée selon laquelle les femmes sont *enfin* entrées dans la modernité, que les acquis auxquels elles sont parvenues de haute lutte ont besoin d'être protégés contre les autres prémodernes/religieux, de manière à ce que leurs filles restent libres » (Bilge, 2010, p. 214). Parmi les groupes « prémodernes/religieux » les plus visés, les personnes musulmanes s'inscrivent en tête de lice des débats actuels, alors que les Québécoises sont décrites comme « résolument féministes, sympathiques à la cause homosexuelle, libérées sur le plan sexuel et tolérantes, tandis que l'on perçoit les musulmans comme intrinsèquement sexistes et homophobes » (Bilge, 2010, p. 199). De la somme de ces discours se dégage l'image construite de l'islam en Occident, où « l'argument théologique (l'islam est une religion du Moyen-Âge, rétrograde et criminelle) rejoint le motif culturel (il faut défendre “nos” valeurs, protéger “nos” modes de vie, “nos” façons de boire, de manger, de consommer) » (Amirault et Desrochers, 2013, p. 3). Dans ce contexte, il n'est pas surprenant de voir naître des tensions envers la population de confession musulmane.

En plus de cela, il faut noter que la proximité géographique (économique et politique) avec les États-Unis amène les médias et la population en général à s'alimenter de l'information diffusée sur ce territoire et des images négatives constamment véhiculées sur ce groupe. Les événements du 11 septembre 2001 ne sont effectivement pas étrangers à la montée des comportements haineux envers les personnes de confession musulmane (Awad, 2010; Awad, Martinez et Amer, 2013; Benhadjoudja, 2014). Alors que les « islamistes » ont été propulsés au rang d'ennemis pour les États-Unis (Khachouk, 2012), la couverture médiatique qui a suivi l'attentat s'est contentée de dépeindre cette menace constante que représentait ce groupe pour la population générale (Piché et Djerrahian, 2002; Helly, 2004b; Khachouk, 2012; Amirault et Desrochers, 2013). Ihsaan Gardee, directeur général du *Council on Islamic-American Relations Canada*, souligne d'ailleurs que les faibles explications et raisonnements derrière la couverture médiatique des conflits armés au Moyen-Orient sont problématiques. Cette violence est alors dépeinte comme émanant de la religion musulmane en occultant le contexte socioéconomique sous-tendant les conflits (Geddes, 2009). Il n'est alors pas étonnant que 52 % des 177 Américains d'origine arabe interrogés par Awad (2010) rapportent avoir été victimes de propos ou de gestes qui insinuaient, du fait de leurs origines, leur nature violente et dangereuse. Mais ce rejet et cette peur de l'islam par les sociétés occidentales ne sont pas nés au lendemain des attentats de 2001. Bien que le tout se soit particulièrement cristallisé dans les dernières décennies, l'islamophobie comme enjeu social a des racines historiques bien plus ancrées. Dans sa recension des écrits sur le terme et sa conception, Asal (2014) souligne les travaux d'auteurs qui dessinent les origines de cette peur de l'autre à

travers l'orientalisme médiéval, les tensions religieuses entre Chrétienté et Islam⁴, « la période des Lumières rejetant la religion musulmane comme irrationnelle et arriérée » (p. 17) ou encore la période coloniale (Amirault et Desrochers, 2013; Tolan, 2003, Thomson, 2005 et Reynaud Paligot, 2006, cités dans Asal, 2014).

Afin de tenter de mieux comprendre les raisons du phénomène, Eddaimi (2012) fait ressortir que « l'élément principal qui favorise l'islamophobie est le manque d'informations sur les valeurs islamiques et la religion musulmane » (p. 23). El-Geledi et Bourhis (2012) soulignent d'ailleurs que peu de Québécois francophones rapportent avoir eu des contacts personnels avec des personnes de confession musulmane. Ce manque de contact ne permet alors pas de remettre en question les préjugés et renforce la désinformation à l'égard des personnes musulmanes. Cette désinformation mène souvent à un amalgame parfois trompeur et erroné à leur sujet. Suivant la tendance médiatique, une confusion, provoquant la fusion des termes « arabe », « musulman », « terrorisme » et même « immigration », renforce le sentiment de peur et d'insécurité chez la population générale (Piché et Djerrahian, 2002). Geddes (2009) souligne d'ailleurs, d'après un sondage canadien, que sur les 32 % des répondants qui affirment avoir une bonne compréhension des bases de l'islam, la majorité avoue tirer leurs informations de l'image superficielle de la religion présentée dans les médias. D'une certaine manière, bien qu'il existe une diversification tant culturelle, que linguistique et même, à un certain point, religieuse (distinction entre sunnite, chi'ite, etc.) entre les personnes de confession musulmane, elles sont souvent rassemblées sous l'étiquette de ce groupe homogène incompatible avec le mode de vie et les valeurs occidentales (Helly, 2004b; Bouchard et Taylor, 2008; Brodeur, 2008; Bolduc, 2010; Chakraborti et Zempi, 2012; Ozyurt, 2013). Antonius (2008) et Zoghلامي (2015) soulèvent, en outre, que l'identité de ce groupe est souvent cloisonnée à sa seule dimension religieuse occultant ainsi toutes autres parts de la constitution identitaire, mais également toute unicité et distinction individuelle. D'ailleurs,

les chercheurs et commentateurs perçoivent souvent les immigrants musulmans comme le groupe d'immigrants le plus problématique en matière d'éducation, d'emploi et de revenu (Foner et Alba, 2008) et voient leur religion comme un fort « marqueur identitaire » (Alba, 2005) et une barrière à l'intégration (Foner et Alba, 2008) [traduction libre] (Brünig et Fleischmann, 2015, p. 20).

Les différences entre les coutumes, normes et croyances des différents pays majoritairement musulmans (ex. Égypte, Maroc, Jordanie, Liban, Syrie, etc.) ne sont alors pas prises en compte dans l'unicité des personnes, tout comme il est véritablement difficile d'attribuer aux personnes musulmanes des caractéristiques culturelles communes (Awad, 2010). Khan (2002) souligne une idée similaire en soulevant que les femmes musulmanes sont souvent perçues comme ne pouvant être que membres de cette communauté religieuse. Elles ne peuvent jamais être vues comme de possibles personnes critiques et indépendantes, encore moins comme de possibles féministes.

⁴ Si le terme « islam » lorsqu'il réfère à la religion s'écrit avec la minuscule, le choix de privilégier l'utilisation de la majuscule, ici, permet de référer, non pas seulement aux croyances, mais à « l'ensemble des peuples qui professent cette religion, et la civilisation qui les caractérise » (« Islam », 2013, p. 1374).

Cette tendance à la simplification identitaire ne semble toutefois pas propre aux personnes de confession musulmane. Gallant (2008) souligne que tant les discours populaires que les décisions politiques et entreprises gouvernementales tendent à essentialiser la culture de l'Autre en soulignant la différence. Cette dernière est alors perçue comme étant factuellement établie et intrinsèquement liée à la situation de migrant.

1.4 Les questions migratoires et identitaires en contexte québécois

1.4.1 La crise des accommodements raisonnables et la Commission Bouchard-Taylor

En 2006 au Québec, la diversification de l'immigration et son impact deviennent véritablement un enjeu de débat public, alors qu'une mesure d'accommodement raisonnable⁵ donne le ton à un véritable engouement médiatique. La liberté de religion et la diversification des religions pratiquées au Québec se sont alors inscrites comme sujets de milliers d'articles, reportages et textes d'opinion. Où s'arrête la liberté de religion et que considère-t-on comme véritablement raisonnable en matière d'accommodements, deviennent alors les questions de l'heure.

Pour remettre quelque peu en contexte les événements, Bouchard et Taylor (2008) mentionnent qu'entre 2002 et 2006, certaines controverses (le sapin de Noël de Montréal⁶, la question d'arbitrage familial religieux en Ontario⁷, le début de l'« affaire Multani »⁸, etc.) positionnent le

⁵ L'accommodement raisonnable, une mesure juridique, est un « moyen utilisé pour faire cesser une situation de discrimination fondée sur le handicap, la religion, l'âge ou tout autre motif interdit par la Charte [des droits et libertés de la personne]. L'accommodement raisonnable est une obligation [...] [, sauf] en cas de contrainte excessive » (dépense excessive, entrave au bon fonctionnement, atteinte à la sécurité/droits d'autrui). » (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, s.d.)

⁶ En 2002, les médias s'enflamment, alors qu'une émission radiophonique soutient que l'administration municipale de Montréal a été forcée de retirer son sapin de Noël à la suite des demandes émanant de communautés culturelles. Dans leur rapport, Bouchard et Taylor (2008) démentirent toutefois cette version, relatant plutôt que l'administration Tremblay « a décidé de ne pas réinstaller le sapin pour économiser des fonds publics. Elle s'est ensuite ravisée face aux protestations (le sapin fut réinstallé place de la Dauversière). Ces initiatives ne répondaient à aucune demande de communautés non chrétiennes » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 69).

⁷ En 2003-2004, la question d'arbitrage familial religieux fait surface, d'abord en Ontario, lorsqu'un avocat retraité fonde un organisme ayant pour but d'offrir des services d'arbitrage familial combinant les notions de droits musulmans et canadiens. Informé de l'affaire, le gouvernement ontarien confie le mandat d'étudier la question à la députée néo-démocrate Marion Boyd. Son rapport, publié à la fin 2004, fait boule de neige au Québec, alors que, inquiets des dérapages possibles de l'autorisation de ce genre d'arbitrage, les députés de l'Assemblée nationale du Québec adoptent « à l'unanimité une motion stipulant que [cette dernière s'oppose] à l'instauration des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 51).

⁸ Le port du kirpan ou l'« affaire Multani » : « Le 17 mai 2002, la Cour supérieure déclarait nulle et inopérante la décision du Conseil des commissaires de la Commission scolaire [...] [et] permettait ainsi au jeune Gurbaj Singh Multani de porter son kirpan à l'école à certaines conditions. [...] Le 4 mars 2004, la Cour d'appel du Québec renversait la décision de la Cour supérieure, interdisant ainsi le port du kirpan.

débat. Mais c'est véritablement en 2006, alors que l'« affaire Multani » enflamme de nouveau les tribunes, que la situation prend une véritable tournure de « crise ». La Cour suprême autorise alors de nouveau le port du kirpan en classe pour le jeune Multani, ce qui crée une véritable controverse et divise les opinions. Les uns et les autres s'expriment alors sur la question, envahissant les divers canaux médiatiques. Une véritable chasse aux sorcières s'amorce, quand les médias s'efforcent de rapporter à tort sous le titre d'« accommodements raisonnables » plus d'une quarantaine de cas y étant prétendument associés. Bouchard et Taylor (2008) soulèvent d'ailleurs que durant cette période la plupart des faits rapportés se sont révélés traduire des « distorsions importantes entre les faits et les perceptions répandues dans la population » (p. 18). Les journalistes semblent, en effet, avoir exagéré les faits, participant ainsi à la confusion entre accommodements raisonnables et ententes personnelles négociées, et ce, en offrant un cadrage biaisé présentant le tout davantage sous l'angle des abus et des privilèges, que sous celui des droits citoyens à l'égalité (Lemieux, 2007; Potvin, Tremblay, Audet et Martin, 2008; Potvin, 2011). Comme le relevaient également Bouchard et Taylor (2008), dans le rapport suivant la commission, c'est davantage une crise des perceptions, plutôt qu'une réelle crise sociale qui guida le débat, alors que « le nombre de cas d'accommodement qui emprunt[èrent] la voie des tribunaux demeura toujours très faible » (p. 13). L'idée selon laquelle on violait les droits de la majorité pour privilégier certaines minorités, plutôt que de protéger les droits d'égalité, valeur québécoise centrale, se répandit comme une traînée de poudre dans le discours public (Bouchard et Taylor, 2008; Potvin, 2011). Le premier ministre décida alors d'ouvrir, en février 2007, une commission d'enquête ayant pour mandat de faire la lumière sur les pratiques d'accommodement et les enjeux y étant associés : la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*⁹, communément nommée la commission Bouchard-Taylor¹⁰. La « crise des accommodements raisonnables » et la commission d'enquête qui l'a suivie ont mis en évidence le lot de tensions entre concitoyens apporté par la réalité religieuse et sa diversification

[...] » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 50 et p. 53). Cette affaire, largement médiatisée, annonça l'amorce de la « crise » des accommodements.

⁹ Les mandats de la commission étaient « a) de dresser un portrait des pratiques d'accommodements qui ont cours au Québec ; b) d'analyser les enjeux qui y sont associés en tenant compte des expériences d'autres sociétés ; c) de mener une vaste consultation sur ce sujet ; et d) de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodement soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire. » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 17)

¹⁰ C'est Gérard Bouchard et Charles Taylor qui, en 2007-2008, co-président la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Gérard Bouchard, historien et sociologue, est reconnu internationalement pour ses travaux scientifiques dans plusieurs domaines, notamment dans celui de la gestion de la diversité ethnoculturelle (Maltais, 2017; UQAC, s.d.). Le philosophe, Charles Taylor, est, quant à lui, davantage connu pour ses réflexions sur le multiculturalisme canadien, alors qu'il « fait valoir l'intérêt d'un « fédéralisme renouvelé » [...] [où l'] » État démocratique doit accorder aux membres de communautés minoritaires le droit de cultiver publiquement leurs différences » (Spector, 2014).

au Québec (Gouvernement du Québec, 2014). En effet, vu le contexte sociohistorique, il semble que l'expression de la religion soit vue avec un sentiment d'aversion, alors que l'époque de dominance chrétienne et la Grande Noirceur¹¹ marquent encore l'imaginaire québécois (Benhadjoudja, 2014). L'Autre religieux serait alors perçu comme le perturbateur d'un « consensus populaire qui voudrait que la religion soit nécessairement un danger pour les acquis sociaux tels que les gains féministes et les valeurs fondamentales chères aux Québécois comme l'égalité et la liberté » (Benhadjoudja, 2014, p. 58).

Le rapport de cette commission fait ressortir un autre élément d'importance au cœur des débats et enjeux actuels : la dimension identitaire. En effet, « l'identité est un important sujet de préoccupation autant pour les minorités ethnoculturelles, soucieuses de leurs racines et de leurs traditions, que pour les Québécois d'origine canadienne-française » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 123), eux aussi soucieux de préserver leur spécificité. Cette « crise » semble être le symptôme d'une identité nationale fragilisée à la fois par le contexte de mondialisation et ses changements, mais également par la constante compétition entre le Québec et le reste du Canada, notamment sur l'allégeance des nouveaux arrivants (Bouchard et Taylor, 2008; Potvin, 2011). Une peur de disparaître a ainsi tôt fait son entrée dans les consultations de la commission, alors que langue et héritage culturel étaient vus comme menacés (Bouchard et Taylor, 2008). Farber, chef exécutif du Congrès juif canadien, soulignait d'ailleurs que l'anxiété permanente des Québécois face à la sauvegarde de leur identité affecte les attitudes envers les minorités, alors que des craintes intégrées doivent constamment être surmontées (Geddes, 2009). La commission fit d'ailleurs ressortir l'étrangeté de cette situation où la majorité sent son identité menacée par les fragiles minorités inquiètes de leur futur (Bouchard et Taylor, 2008; Maclure, 2011). Il semble toutefois que « [c]ette peur de disparaître [ait] induit une peur de l'Autre » (Benhadjoudja, 2014, p. 67). La réaffirmation et le positionnement d'une identité nationale autour du terme « Québécois de souche » érigent, en effet, des barrières entre le « vrai » nous et les autres, hiérarchisant ainsi les différents groupes sociaux (Bilge, 2010).

Ce qu'on qualifie souvent de « crise » des accommodements raisonnables a, ainsi, permis de mettre en lumière l'état des relations et des perceptions intergroupes plutôt fragiles (Potvin, 2011), mais également la sensibilité de la question identitaire au Québec (Bouchard et Taylor, 2008). L'expression de la religion, notamment celle des minorités religieuses, s'est inscrite au cœur d'un véritable débat social allant jusqu'à remettre en question la place des immigrants dans la société québécoise. « La "vague" des accommodements a manifestement heurté plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français de telle sorte que les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité) » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 18). Ces deux dernières thématiques ont d'ailleurs été au cœur d'un second débat québécois en matière

¹¹ Au Québec, l'expression « Grande Noirceur » réfère à la période d'Après-Guerre (1945-1960) particulièrement marquée par un régime politique conservateur et l'influence encore puissante de l'Église catholique reconnue pour sa répression des idées novatrices ou libérales.

d'immigration et de diversité religieuse : le projet de loi 60, dont il sera question dans la prochaine section.

1.4.2 Le projet de loi 60 ou la Charte des valeurs québécoises

En 2012-2013, la question identitaire québécoise prend une teinte particulière, alors que le Parti Québécois, au pouvoir, propose le projet de loi 60, visant à unifier et énoncer certaines des valeurs partagées par les Québécois, aussi connu sous le nom de *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement* (La Presse canadienne, 2013). Les thèmes repris, lors de ce second débat public, ressemblent sensiblement à ceux ayant fait vibrer le discours autour des accommodements raisonnables alors qu'identité québécoise, laïcité et égalité sont encore dépeintes comme étant menacées (Benhadjoudja, 2014). Voulant répondre aux inquiétudes soulevées lors de la Commission Bouchard-Taylor, ce projet de loi, qui n'a finalement pas été adopté en raison de la perte rapide du pouvoir du Parti Québécois, est notamment mémorable pour sa controversée proposition d'interdire « à tous les employés de l'État de porter tout "objet marquant ostensiblement une appartenance religieuse" » (La Presse canadienne, 2013). Ce dernier point remit, une fois de plus, les femmes de confession musulmane au centre de l'arène (Amiraux et Desrochers, 2013; Chung, 2014; Benhadjoudja, 2014), alors que le voile s'inscrit dans les esprits comme un symbole religieux (contre la laïcité) et sexiste (contre l'égalité des sexes).

Le débat divise toutefois davantage l'opinion publique qu'auparavant en redessinant les lignes d'opposition habituelles. Rousseau (2014) souligne, ainsi, que le débat « oppose des souverainistes à des souverainistes, des féministes à d'autres féministes, des personnes d'origine immigrante [...] à d'autres personnes de même origine » (Rousseau, 2014, p. 17). Les uns soutiennent alors que les employés de l'État, pour assurer la neutralité des institutions, ne devraient pas afficher leurs appartenances religieuses. Un sondage populaire souligne d'ailleurs que 57 % des répondants québécois appuyaient ce fait alors qu'ils étaient d'accord sur le fait que le gouvernement devrait bannir les signes religieux auprès des employés de l'État (Castonguay, 2010, cité dans El-Geledi et Bourhis, 2012). Les autres voient, dans cette restriction législative, un manquement aux droits fondamentaux, notamment ceux de liberté de croyances (Benhadjoudja, 2014).

La discussion de ces enjeux dans l'espace public exacerbe toutefois les tensions interculturelles déjà saillantes depuis l'épisode des accommodements raisonnables. Rousseau (2014) souligne, à cet effet, que « [l']interdiction de certains signes religieux dans l'espace public légitime de plus, implicitement, l'expression d'un racisme grandissant au travers de gestes haineux qui étaient peu communs au Québec auparavant » (p. 21). L'expression aussi explicite du rejet catégorique de certains signes religieux, notamment le voile, ayant particulièrement alimenté la polémique, est souvent vécue par les groupes visés comme une forme de discrimination sociale, une exclusion pure et simple du projet de société. « Comme le disait une jeune fille sikhe, née au Québec, rencontrée dans le milieu de la santé [...], "Je ne suis pas Québécoise parce qu'ils ne veulent pas

de nous” » (Rousseau, 2014, p. 21). Ironiquement, la réaffirmation accrue d’une identité nationale se fera sans doute en parallèle d’une augmentation des signes religieux visibles dans la société. Loin de dissuader les minorités culturelles d’affirmer leur identité, Rousseau (2014) prédit une recrudescence de la visibilité du religieux, « stratégie de résistance face à une discrimination vécue comme injustifiée et essentiellement discriminatoire » (p. 23).

Si les débats de 2012 n’ont jamais mené à l’adoption du projet de loi 60, en 2017, le gouvernement libéral annonçait, à la suite de plusieurs années de houleux débats, l’adoption du « projet de loi 62 sur la neutralité religieuse de l’État, qui prévoit notamment que les services publics soient dispensés et reçus à visage découvert » (Bissonnet, 2017). Bien qu’elle soit sanctionnée et donc techniquement en vigueur, l’application de cette nouvelle loi, visant implicitement celles qui portent le niqab ou la burqa, soulève de nombreux questionnements auquel le gouvernement est confiant de pouvoir donner réponse pour une mise en pratique dès juillet 2018. Les contours n’ayant pas encore été totalement balisés, il semble difficile de prévoir l’impact réel de cette nouvelle loi. Chose certaine, cette dernière n’a pas manqué de raviver des débats sur la question.

1.4.3 Les femmes musulmanes au cœur de ces controverses

Au cœur de ces débats sur la place des immigrants dans la société québécoise, les femmes immigrantes de confession musulmane sont particulièrement visées. S’il a été exprimé plus tôt que ces dernières étaient davantage victimes de discrimination vu leur visibilité sociale plus grande, elles se retrouvent également, la plupart du temps, au centre des enjeux d’immigration et d’accommodements raisonnables.

En effet, plus que toute autre minorité religieuse arborant des signes religieux en guise d’appartenance communautaire, ce sont les femmes musulmanes coiffées du hijab, plutôt que les hommes juifs arborant la kippa et les sikhs portant le turban, qui ont été au centre de l’attention médiatique [...] (Chung, 2014, p. 9).

Certains auteurs soutiennent que, dans la foulée du 11 septembre, le voile musulman s’est retrouvé chargé d’une forte symbolique, encore plus que d’autres signes religieux (kippa, turban, etc.), générant des débats et questionnements entourant la charge identitaire derrière ce choix vestimentaire (Lyon et Spini, 2004, cité dans Chakraborti et Zempi, 2012). C’est que, en parallèle de ces débats, on retrouve en filigrane un discours féministe voulant se porter au secours de cette « femme musulmane en péril » face aux cultures patriarcales et à ces « hommes musulmans dangereux » (Abu-Lughod, 2006; Bilge, 2010; Chakraborti et Zempi, 2012; Benhadjoudja, 2014). La primauté accordée à la valeur québécoise de l’égalité sexuelle dans les débats dessine, ainsi, une dichotomie dans le discours divisant le « nous » du « non-nous », en « dépeignant les communautés immigrées, en particulier musulmanes, comme étant intrinsèquement oppressives pour les femmes, et en idéalisant par le fait même les rapports de genre au sein de la majorité » (Bilge, 2010, p. 203). Ibnouzaïhir (2015) souligne que cette stratégie, où l’on accable l’Autre de tous les maux et où l’on s’attribue toutes les « vertus de la perfection civilisationnelle » (p. 182), s’apparente aux discours racistes.

Si lors des débats entourant les accommodements raisonnables, les questions relatives à l'islam et au port du foulard pointent leur nez, c'est lors de l'épisode de la Charte des valeurs québécoises que ces thématiques s'inscrivent véritablement au cœur des discussions, alors que certains, plus inquiets, y voient une montée de l'islamisme au Québec (Benhadjoudja, 2014). Il semble d'ailleurs qu'au-delà des arguments d'égalité sexuelle, le voile pose problème de par la représentation symbolique qu'il soulève. En Occident, il semble effectivement souhaité que le voile soit retiré de l'espace public, puisqu'il représente le symbole clé de l'Islam dans l'Ouest (Chakraborti et Zempi, 2012). Williamson et Khiabany (2010, cité dans Chakraborti et Zempi, 2012) soulignent d'ailleurs le caractère incontournable de ce symbole, lorsque sont abordées les questions sur l'islam et les musulmanes en Occident. La portion identitaire accompagnant le voile est alors reléguée au second plan, alors que ce dernier se voit ainsi perçu comme un marqueur de différence. Il est donc pertinent de se questionner sur la véritable place des femmes musulmanes dans la société québécoise et même dans les débats qui les concernent, alors qu'elles sont déjà représentées, dans l'imaginaire collectif, comme porte-étendard de l'inégalité sexuelle, de l'hostilité face à la démocratie ou encore de l'extrémisme islamique. Ibnouzahir (2015) souligne que l'opinion des femmes portant le voile est souvent ignorée au profit de celui de musulmanes « dévoilées », et ce, si leur opinion n'est pas tout simplement discréditée, parce qu'accusée de répandre l'islamisme au Québec.

1.5 Recension des écrits : (re)construction identitaire en contexte d'immigration

1.5.1 Conflits identitaires en contexte d'immigration

L'identité est un processus complexe, continu et multidimensionnel qui se développe au fil des expériences, mais également au gré des relations interpersonnelles qui guident la vie d'un individu (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990; Hall, 1992, cité dans Van Gorp, 2014). Dans un contexte où les repères sociaux, culturels et autres sont bouleversés par une trajectoire migratoire, les repères du « soi » le sont donc également. En effet, le contact avec l'Autre, étranger à ce qu'on connaissait avant, a un impact confrontant sur la manière de se percevoir et se définir. Dumais-Michaud (2014) note d'ailleurs, dans son étude sur l'identité professionnelle et personnelle de travailleuses sociales immigrantes, que, par ce contact avec la société d'accueil et les individus qui la composent, ces femmes immigrantes ont pu s'engager dans un processus d'auto-reconnaissance personnelle. À force d'être confrontées et forcées de se définir à l'égard des autres, elles s'efforcent de se reconnecter avec elles-mêmes afin de reconnaître leur individualité, leur identité profonde. Si le processus migratoire peut mener à se remettre en question, le tout ne se déroule pas nécessairement en toute fluidité. En effet, cette (re)définition de soi se produit parfois en réponse à une certaine rupture. Nora Solervicens, intervenante sociale immigrante, répondait, à une table ronde, que les stratégies d'adaptation mises en place lors de l'arrivée « émergeaient de l'inconscience pour assurer la continuité de l'identité personnelle et collective dans la rupture, puisque l'immigration c'est une rupture » (s.a., 1994, p. 25). Les stratégies mises en place permettent donc à l'individu de surmonter cette période de chamboulement pour, de nouveau, « pouvoir dire moi je suis vivant, j'ai encore un rôle social, un

rôle politique » (s.a., 1994, p. 25). À travers ce choc, certains individus vont donc tenter de s'accrocher à certaines parcelles de leur identité, pour s'y redécouvrir.

1.5.2 L'identité religieuse

S'attarder à la portion religieuse de l'identité pour le groupe auquel s'intéresse cette recherche semble incontournable. D'ailleurs, les études consultées qui s'intéressent spécifiquement à la réalité des personnes immigrantes de confession musulmane tendent davantage à mettre cette dimension en avant-plan. Certains auteurs soulèvent que, vu les représentations négatives faites de l'islam à travers l'Occident, les musulmans, notamment au Canada, auraient davantage tendance à mobiliser le religieux comme force unificatrice d'une identité de groupe (McIrvin Abu-Laban, 1989 et Hadda, 1994, cités dans Eid, 2003). L'islamophobie, dont certaines personnes sont victimes, aurait également des conséquences similaires, alors qu'elle pousserait certains individus à clamer, plus vigoureusement, leur identité religieuse (Chakraborti et Zempi, 2012). Le phénomène aurait également comme conséquence de rapprocher les personnes musulmanes entre elles, alors unies par des expériences de préjudices et de discriminations (Awad, 2010). Cesari (2013) souligne, en outre, que lorsqu'étaient abordées les perceptions des non-musulmans et des gouvernements à leur égard, les personnes musulmanes interrogées avaient tendance à utiliser leur religiosité comme un marqueur identitaire fort. Ils embrassaient alors l'islam, sous la « pression » de leur environnement, soit pour exprimer une identité propre ou pour s'allier à un groupe d'appartenance.

Notons qu'il semble d'ailleurs y avoir, à la base, un lien important entre croyances et immigration. En effet, Mitchell (2006), étudiant la religiosité et l'ethnicité chez un groupe de personnes protestantes, souligne qu'en réponse à un changement social ou politique les repères religieux d'une personne tendent à se redéfinir. Elle remarque qu'une foi jadis latente ou des idées religieuses de jeunesse peuvent refaire sens plus tard, alors qu'elles permettent aux individus une meilleure compréhension d'eux-mêmes et de leurs relations avec autrui. Ainsi, on peut relier cette théorie au phénomène d'immigration, où les divers changements surgissant dans la vie d'un individu peuvent le pousser à redéfinir sa religiosité et à rendre ce pan de son identité plus ou moins important. Certaines personnes sont alors à même de redécouvrir leur spiritualité musulmane, alors qu'elles se retrouvent en contexte de croyance minoritaire, et ce, en devenant même plus croyantes qu'elles ne l'étaient dans leur pays d'origine (Cesari, 2013). D'ailleurs, dans plusieurs des recherches consultées, on remarque que la dimension religieuse, chez les personnes de confession musulmane, ne se restreint pas à un seul type de pratique ou de définition identitaire, mais, au contraire, laisse davantage de place à une réinterprétation personnelle et adaptée du religieux (Essers, Benschop et Doorewaard, 2010; Mishra et Shirazi, 2010; Bénéaïche, 2011; De Villers, 2011; Brünig et Fleischmann, 2015).

Alors qu'elle a rencontré des femmes immigrantes chi'ites installées à Montréal, Le Gall (2003) rapporte que trois profils se dessinent entre ces dernières quant à leur assiduité de pratique religieuse : « celles qui observent les obligations islamiques dans toute leur rigueur, celles qui ne se conforment pas à toutes les règles du culte et celles qui sont détachées de toute pratique

religieuse » (p. 136). Reprenant les conclusions de deux études, Cesari (2013) souligne que l'adhérence aux différentes pratiques et préceptes religieux serait plus importante chez les femmes que chez les hommes. Elles seraient plus nombreuses que leurs comparses masculins à adhérer à certaines pratiques, telles que les restrictions alimentaires, mais également à repenser leurs croyances et lire à propos de la religion (Gallup, 2011 et Pew, 2007, cités dans Cesari, 2013). Pour certaines d'entre elles, la dimension religieuse s'inscrit au cœur de leur identité au point d'en teinter les autres aspects de leur vie. D'ailleurs, les femmes rencontrées dans l'étude de Bolduc (2010), étudiant les rapports de genre et d'ethnicité chez des femmes musulmanes maghrébines installées au Québec, soutiennent que l'islam est, pour elles, véritablement un « mode de vie » qui dépasse les simples croyances pour devenir davantage une attitude qui structure leurs choix, leur vie et leur vision du monde. Dans le même ordre d'idées, l'un des participants à un groupe d'études cité par Cesari (2013), interrogeant, entre autres, les marqueurs identitaires de personnes musulmanes immigrées en Europe et aux États-Unis, confia que l'islam était, pour lui, une part importante de son identité. En ce sens, il réfléchit en se référant à l'islam, non pas en faisant exactement tout ce qui y est dit, mais en s'arrêtant pour réfléchir sur les situations à travers le prisme de ses croyances religieuses. Pour plusieurs musulmans, la religion n'est donc pas qu'une histoire de pratique, mais une question d'identité et une façon d'appréhender le monde. Loin de s'affaiblir avec le processus migratoire, cette dimension identitaire tendrait davantage à se redéfinir chez les femmes. Dans leur étude sur l'identité de jeunes immigrantes américaines de confession musulmane, Mishra et Shirazi (2010) relèvent d'ailleurs l'importance que ces dernières accordent à leurs propres interprétations et représentations des principes religieux. Zine (2004, cité par Mishra et Shirazi, 2010) et Essers, Benschop et Doorewaard (2010) notent que les jeunes femmes de confession musulmane exercent un jugement allant parfois même à contre-pied de certaines interprétations traditionnelles qui positionnent la femme dans un rôle d'inférieure et de soumise.

En plus d'apporter une interprétation personnelle au sens des écrits religieux, ces femmes réinterprètent également le sens religieux accordé aux différentes pratiques, et ce, selon leurs propres stratégies (Abranches, 2007). De là, il est plus aisé d'appréhender la question du port du voile. Ce marqueur identitaire semble aussi être perçu par plusieurs comme le résultat d'un libre choix teinté par leurs propres perceptions et interprétations de leur devoir religieux (Hoodfar, 2003; Lyon et Spini, 2004, cité dans Chakraborti et Zempi, 2012; Mishra et Shirazi, 2010; Bolduc, 2010; Cesari, 2013; Benhadjoudja cité dans Porter, 2013; Brünig et Fleischmann, 2015). Pour certaines, choisir de porter le voile, contrairement à une croyance répandue, est un choix d'émancipation. Lyon et Spini (2004, cité dans Chakraborti et Zempi, 2012) soulignent que ce choix dans un pays non musulman peut être vu comme un signe féministe, alors que ces femmes souhaitent démontrer que leur décision, dans ce pays de droit, n'est assujettie à aucune obligation masculine. Le voile symbolise alors, pour certaines, une volonté de participer à une revivification de l'islam, notamment dans des pays où ses pratiques sont découragées. Encore par volonté d'émancipation, certaines jeunes femmes vont, de par ce choix vestimentaire, souhaiter accentuer leur liberté individuelle en prouvant à leurs parents leur maturité afin d'apaiser les craintes de ces derniers face aux tentations et perversissements occidentaux (Geadah, 1996;

Hoodfar, 2003). D'autres le font carrément contre l'avis parental. Loin d'être forcées ou influencées par leur famille, ces dernières souhaitent revendiquer cette parcelle identitaire doivent convaincre et même affronter l'opinion négative de leurs parents face au hijab au Québec (Hoodfar, 2003). En plus de permettre à ces femmes de renforcer leur foi (Le Gall, 2003), le port du voile semble être un véritable enjeu de revendication identitaire (Le Gall, 2003; Bolduc, 2010; El-Geledi et Bourhis, 2012; Benhadjoudja, cité dans Porter 2013; Rousseau, 2014; Zoghalmi, 2015), c'est-à-dire un moyen de « défendre, de maintenir et d'afficher une identité spécifique tout en se distinguant des autres » (Le Gall, 2003, p. 139). Dans une tentative d'explication du phénomène, certains auteurs soulignent que lorsque l'identité d'un sous-groupe est négligée ou que ce dernier est socialement exclu, les individus le composant tendent à augmenter la revendication de cette identité afin d'être reconnus, et ce, même si celles-ci sont dépeintes négativement dans l'environnement social (Maalouf, 1998; Mucchielli, 2013; Van Laar, Derks et Ellemers, 2013) : « [I]à où les gens se sentent menacés dans leur foi, c'est l'appartenance religieuse qui semble résumer leur identité entière. Mais si c'est leur langue maternelle et leur groupe ethnique qui sont menacés, alors ils se battent farouchement contre leurs propres coreligionnaires » (Maalouf, 1998, p. 22). Le voile devient ainsi un outil de construction identitaire permettant à certaines femmes de se définir dans ce contexte biculturel parfois contraignant ou tiraillant (Lorasdag, 2009 cité par Brünig et Fleischmann, 2015; Zoghalmi, 2015). Ibnouzahir (2015) souligne toutefois, d'après son expérience personnelle, que le port du voile n'apporte pas nécessairement un confort identitaire imperméable. Elle rappelle les dynamiques identitaires individuelles en soulignant que

[n]ous sommes constamment, en tant qu'humains, confronté-es à des questionnements sur plusieurs sujets reliés à la façon de vivre sa foi sereinement dans une société qui ne la partage pas, en jonglant autant avec les valeurs et les principes intéressants de la société qu'avec nos propres valeurs culturelles ou religieuses. [...] Chaque nouvelle situation et toute nouvelle réalité viennent bousculer ce semblant d'équilibre identitaire qu'on pense avoir atteint (Ibnouzahir, 2015, p. 244).

Khan (2002) souligne par ailleurs que l'affirmation d'une identité de femme musulmane n'est pas toujours aisée. En effet, certaines tendent à vouloir s'en différencier, qu'elles souhaitent, ou non, continuer de croire en Allah. L'auteure explique que l'identité de femme musulmane amène avec elle son lot de préconceptions et de préjugés desquels souhaitent se détacher ces femmes : manque d'éducation, violence, pauvreté, etc. Certaines, pour éviter au maximum cet étiquetage ou encore les risques d'islamophobie, vont en venir à nier certaines parcelles identitaires pour tenter de dissimuler leurs croyances, en renonçant à porter le voile, à se déclarer musulmanes ou, même, en choisissant de porter un nom ayant une consonance occidentale (Chakraborti et Zempi, 2012). Si d'autres souhaitent carrément se détacher des croyances religieuses, socialement elles y sont encore souvent associées vu les autres caractéristiques (physiques par exemple) qu'elles partagent. Ironiquement, ces stratégies ne les épargnent pas du sexisme, du racisme ou de l'exclusion sociale (Khan, 2002).

Mais au-delà de l'expression religieuse, le port du voile est également un choix permettant de rythmer les interactions sociales. Le voile devient un fort canal de communication, alors que son port, agissant comme le reflet d'une certaine pudeur, rend clair pour les hommes, musulmans comme non-musulmans, que la femme n'est pas ouverte aux simples amourettes et se réserve pour une relation sérieuse (Hoodfar, 2003). Sur ce point, Geadah (1996) souligne que certaines « jeunes filles affirment que le voile leur procure une liberté nouvelle dans leurs relations sociales en leur permettant de s'affirmer par l'esprit et l'intelligence plutôt que par leur corps » (Geadah, 1996, p. 207). Pourtant, le voile est souvent perçu différemment en Occident. Chakraborti et Zempi (2012) soulignent que, vu de l'extérieur, ce voile, porté sous le joug d'une « religion terroriste », suggère que l'identité de ces femmes musulmanes n'est rien de plus que l'expérience de leur oppression.

Au vu de ce qui vient d'être présenté, il semble donc évident que, pour plusieurs, l'islam apparaît comme un fort marqueur identitaire personnel, mais également collectif. Cette facette identitaire n'est cependant pas la seule à soulever. Cesari (2013) mentionne que, la plupart du temps, l'identité religieuse s'imbrique à d'autres identifications telles que l'appartenance culturelle ou le pays d'origine, et est rarement discutée comme unique élément d'identification personnelle et sociale. La religion elle-même est souvent présentée comme guide de valeurs universelles, compatibles avec les autres religions monothéistes, s'agencant et s'exprimant à travers les us et coutumes du pays d'origine (alimentation, code vestimentaire, etc.) (Cesari, 2013). Dans la prochaine section, l'identité culturelle sera ainsi abordée, comme étant le second pan identitaire le plus abordé dans la littérature s'intéressant au groupe à l'étude.

1.5.3 L'identité ethnique et culturelle

L'identité culturelle revêt une dimension particulière lorsqu'on s'attarde au sujet de l'immigration. Le terme d'identité ethnique, suivant la définition reprise dans Tartakovsky (2009), s'inscrit comme part de l'identité sociale d'un individu reflétant sa perception et définition personnelle en tant que membre d'un groupe culturel partageant un héritage commun. Juteau (2015) jette toutefois les bases d'un questionnement pertinent quant au fondement de ce sentiment d'appartenance à cette collectivité ethnique. S'il semble assez évident de poser la question à une personne pour savoir si elle se sent rattachée à un groupe d'appartenance particulier, il semble plus difficile de dresser les contours de ces dits-groupes pour cibler les personnes à qui poser cette même question. Deux composantes semblent ainsi se dessiner, alors que

[l]a communauté ethnique inclut le sentiment, le sentiment renvoie à la communauté qui en constitue à la fois l'assise, le point de départ et le point d'arrivée. [...] Bref, l'identité ethnique n'est pas quelque chose qui existe seulement dans nos têtes, elle renvoie à la communauté et à ses rapports constitutifs. (Juteau, 2015, p. 43)

Pour les personnes immigrantes, cette dimension identitaire peut toutefois s'avérer d'autant plus complexe, alors qu'elle est associée à la fois à l'attachement au pays d'origine et au sentiment

d'identité nationale pouvant être ressenti face au pays d'accueil (Berry, Phinney, Sam et Vedder, 2006 et Phinney, Horenczyk, Liebkind et Vedder, 2001, cités dans Tartakovsky, 2009).

Les recherches effectuées spécifiquement sur le sujet rassemblent plusieurs domaines d'études allant de la psychologie à la sociologie en passant par l'anthropologie. Certaines tendent alors à voir ce marqueur identitaire comme étant biologiquement inhérent, alors que d'autres soulèvent la construction personnelle et sociale de l'identité ethnique (Waters, 1990). Suivant cette dernière direction, Waters (1990) souligne que, loin d'être le fruit d'un étiquetage automatique, l'identification ethnique est un phénomène social, dynamique et complexe. Il aborde les résultats de son étude longitudinale qui révèlent des changements dans l'identification ethnique des personnes à différents moments dans leur cycle de vie; ce qu'illustrent également certaines études recensées par Tartakovsky (2009). Dans son étude longitudinale sur l'identité culturelle adoptée par des adolescents récemment immigrés, Tartakovsky (2009) fait ressortir l'aspect non linéaire et construit de l'identification culturelle. Il remarque une attitude changeante des jeunes sur la perception de leurs pays d'origine et d'accueil, alors qu'ils sont confrontés aux diverses difficultés de l'immigration. Le pays d'accueil, idéalisé dans le projet migratoire, se fait ainsi supplanter par le renforcement d'une appartenance au pays d'origine alors que la première année d'intégration amène son lot de difficultés (nouveaux codes sociaux, réseau social, langue, etc.). L'auteur démontre la nature changeante des sentiments d'appartenances culturelles, quand des événements (discrimination, intégration ou autres) viennent bouleverser le sentiment d'affiliation des individus. Waters (1990) soulève toutefois que cette liberté d'identification est contrainte par certaines croyances selon lesquelles les construits raciaux et ethniques découlent de contraintes purement biologiques. Ainsi, les Blancs jouiraient d'une plus grande liberté de choix, alors que ceux définis « racialement » comme « non-Blancs » seraient contraints à certaines identifications ethniques par les pressions externes les identifiant comme tel (Walter, 1990). À titre d'exemple, il est possible de penser qu'une personne aux traits moyen-orientaux sera « contrainte » socialement à s'identifier comme Arabe, vu l'image qui lui est renvoyée par les autres. Xiong et Zhou (2005, cité dans Akiyama, 2008) soulignaient que les répondants américains d'origine asiatique de leur étude avaient davantage tendance à s'identifier par leurs autres origines que par leur citoyenneté américaine, et ce, vu la tendance à associer « Américains » et « Blancs ». Il en résulte alors l'apposition de l'étiquette d'« éternel étranger » qui les empêche de se définir entièrement comme ils le souhaiteraient. À ce propos, Khan (2002) soulève que la notion d'ethnicité ou d'identité ethnique est davantage attribuée aux cultures étrangères minoritaires « racialisées » en différentes « communautés » se différenciant d'une culture majoritaire, essentiellement blanche anglophone (ou francophone au Québec), qui, elle, demeure incontestée.

Awad (2010) soulève que, pour les personnes musulmanes, le 11 septembre 2001 a véritablement été un tournant dans leur identification ethnique. Comme l'identité raciale et ethnique du groupe est devenue tout à coup davantage visible, certains individus, n'ayant jamais auparavant pensé appartenir à un groupe ethnique quelconque, en venaient à s'identifier de par leur pays d'origine et leurs croyances religieuses. Cette dimension reprenant de l'importance est parfois même

devenue un ancrage identitaire important (Waters, 1990; Bolduc, 2010; Bénéaiche, 2011), alors que certaines personnes tendent à nommer spontanément leur pays d'origine lorsque vient le temps pour elles de s'identifier (Bolduc, 2010). Waters (1990) souligne, en outre, que l'importance de cette parcelle identitaire, particulièrement pour les personnes racisées, peut influencer d'autres éléments identitaires, tels que le choix de l'époux, l'endroit de résidence, le parcours professionnel, le réseau social, etc. Malgré l'importance accordée par certaines personnes à leur identité ethnique, Awad (2010) rappelle que la prépondérance de cette dimension identitaire est excessivement variable parmi les personnes musulmanes. Certains auront ainsi tendance à s'identifier fortement par rapport à leurs origines ethniques, alors que d'autres s'identifieront plus aisément à leur pays d'accueil, ou encore considéreront l'affiliation ethnique comme peu importante dans leur identité.

Bénéaiche (2011), étudiant le phénomène de reconstruction identitaire et la religiosité de personnes d'origine maghrébine à Montréal, soutient d'ailleurs que les personnes ayant davantage tendance à se définir d'après les valeurs et la culture de leur pays d'origine s'éloignent davantage des préceptes religieux en y faisant moins allusion. Certaines personnes, ayant plus de réticences à embrasser l'islam comme identité sociale, auraient, en effet, tendance à se tourner vers d'autres marqueurs qui leur sont socialement attribués, comme leurs origines ethniques (Cesari, 2013). D'un autre côté, certains auteurs soulignent qu'il existe, au contraire, un lien étroit entre pratiques religieuses ou culturelles et enracinement dans l'identité ethnique d'origine. Recensant les conclusions de plusieurs auteurs sur le sujet, Eid (2003) souligne que l'islam est parfois perçu, notamment chez les jeunes immigrants de seconde génération, non plus comme un simple ensemble de rituels et comportements religieux, mais comme le moyen d'affirmer une identité ethnoreligieuse particulière, alors que religion et pays d'origine sont vus comme un tout. En ce sens, Bolduc (2010) soulevait que le pays d'origine demeurerait, pour ses répondantes, un point d'ancrage identitaire important, et ce, bien que l'identification à la religion musulmane le soit également : « [p]our une des répondantes (Musulmane-05), les termes Marocaines et musulmane sont quasi interchangeables » (p. 78). Suite à son étude effectuée auprès de jeunes immigrants à Québec, Houle (2010) mentionne, à ce même propos, que certains de ses répondants, dont les parents avaient conservé un lien étroit avec leur pays d'origine et les pratiques culturelles qui s'y rattachent, « semblent se définir eux-mêmes davantage comme des immigrants [...] que comme "Québécois issus de l'immigration" » (p. 111).

Si certains tendent à se définir plus facilement d'une culture ou d'une autre, le processus d'immigration s'accompagne plutôt de l'impression d'être à cheval entre deux cultures, de jongler avec une certaine définition identitaire imprécise. En effet, Houle (2010) rapporte que certaines des personnes rencontrées tendent à marier, selon le contexte, des éléments d'ici et d'ailleurs de sorte à se construire une identité sur mesure à la lisière des deux cultures. Pelletier (2010), interrogeant de jeunes femmes d'origine maghrébine, soulève des conclusions similaires alors que la plupart d'entre elles allient, à la fois, une appartenance culturelle à leur pays d'origine et à leur terre d'accueil. Cardu et Sanschagrin (2002) soulignent également un rapport double vis-à-vis de la culture d'origine, alors que d'un côté leurs répondantes s'en distancient (« Eux les

Algériens de là-bas ») et de l'autre s'y identifient « dans son insertion dans la société d'accueil ([...] "Nous les Algériens de Québec") » (p. 102). Le tout illustre la dualité identitaire, alors que les immigrants se sentent rattachés, à la fois, à l'ici et l'ailleurs. Mais ce sentiment peut amener une détresse psychologique singulière, quand jongler avec des valeurs diamétralement opposées peut s'avérer ardu. Akiyama (2008) souligne que, pour de nouveaux arrivants provenant d'une culture valorisant l'interdépendance et l'harmonie du groupe, l'intégration de valeurs comme l'indépendance et le franc-parler peut s'avérer difficilement conciliable. Une certaine difficulté à se définir en tant qu'individu s'immisce également, alors que le regard de l'autre ne tend pas toujours à refléter l'identité ressentie. Pelletier (2010) illustre que la majorité de ses répondantes ne savent pas trop comment se décrire culturellement parlant : « [e]lles sont prises entre deux réalités culturelles [...] qui les [font] se questionner sur leurs réelles appartenances et leur identité globale » (p. 80). Tout comme de jeunes immigrants en Belgique le mentionnent dans l'étude de De Villers (2011), Hajar, répondante dans l'étude de Pelletier (2010), souligne le fait d'être considérée, à travers le regard des autres, comme immigrante autant ici, que dans le pays d'origine de ses parents :

Je me considère comme « no man land » genre. Parce qu'ici si on me demande je viens d'où, je réponds du Québec. Pis là, non, mais tu viens d'où? Ah ben Maroc, Algérie. Pis comme les deux dernières années j'ai été là-bas [...]. Pis c'est tu viens d'où? Ah ben je suis Algérienne. Non, mais tu viens d'où? Ben, je suis née au Québec. Ah t'es immigrante? Sincèrement c'est vraiment juste ça qui me gosse, le fait d'avoir aucun chez-soi (Hajar, dans Pelletier, 2010, p. 81).

Asmaa Ibnouzahir (2015), dans son récit autobiographique *Chroniques d'une musulmane indignée*, soulève également ce genre de constat en soulignant l'impossible pleine appartenance pour elle, femme immigrante de confession musulmane, à une « culture » ou l'autre : « [a]insi, pour les uns-es je serais l'islamiste qui infiltre "leurs" institutions. Pour les autres, l'hérétique qui corrompt "leur" islam » (p. 12). Il semble donc ressortir, ici, toute l'importance des interactions sociales dans le processus de définition identitaire, alors que le ressenti se bute à l'inadéquation renvoyée par le regard d'autrui.

1.5.4 Autres sphères identitaires

Bien que plusieurs recherches se concentrent sur les deux principaux vecteurs identitaires mentionnés précédemment (religion et nationalité/ethnie), certaines apportent parfois un éclairage sur d'autres sphères identitaires, dont les sphères familiale ou professionnelle.

Bolduc (2010) mentionne que, pour les femmes rencontrées dans sa recherche, le rôle de mère est grandement valorisé. Pour ces répondantes, la distinction des tâches et responsabilités étant plus marquée entre les hommes et les femmes, ces dernières s'acquittant davantage des tâches domestiques et de l'éducation des enfants, les amenait à voir les responsabilités maternelles comme très importantes dans leur vie. Pour certaines, cette importante valorisation du noyau et des valeurs familiales dans leur vie découle directement des valeurs religieuses qui les animent; elles deviennent alors des piliers importants des valeurs religieuses et culturelles qu'elles s'évertuent à transmettre à travers leur rôle de mère. Awad, Martinez et Amer (2013) soulignent

que les stéréotypes de genre véhiculés dans la société d'origine transmettent l'idée que la nature plus relationnelle des femmes leur assigne le rôle de « caretaker ». La pression d'avoir des enfants suite au mariage et le fort accent mis sur l'unité familiale s'inscrivent donc dans les rôles sociaux attendus des femmes.

Cardu et Sanschagrin (2002) soulèvent, en outre, que cette dimension identitaire et le rôle de mère assumée par plusieurs a une influence certaine sur d'autres sphères identitaires, notamment la sphère professionnelle. Certaines femmes interrogées mettent, en arrivant dans le pays d'accueil, leur projet professionnel sur pause au profit d'un investissement familial plus important. Cette dimension identitaire, en contexte migratoire, peut également être difficile à appréhender vu les nombreuses barrières à l'intégration professionnelle susceptibles d'empêcher certaines femmes d'assouvir ou d'assumer pleinement cette identité. « [D]ans la société d'accueil, les personnes immigrantes, de façon générale, expérimentent une chute de statut professionnel et donc une rupture de leur identité professionnelle » (Renaud et Carpentier, 1994, cité dans Cardu et Sanschagrin, 2002, p. 91). Pour réconcilier cette parcelle identitaire, diverses stratégies semblent être adoptées. Certaines, convenant d'une importance plus grande de leur rôle de mère, vont simplement taire leur besoin de valorisation professionnelle pour pleinement se concentrer sur leurs responsabilités familiales (Cardu et Sanschagrin, 2002). D'autres vont tenter de se fondre dans la société d'accueil; certaines musulmanes vont même retirer leur voile, afin de freiner les idées préconçues véhiculées à leur égard dans la société d'accueil érigeant des barrières à l'emploi.

1.6 Intégration en contexte migratoire

Après avoir mis en lumière différents éléments influençant la (re)définition identitaire, il semble important de s'arrêter aux liens possibles existant entre cette dernière et le processus d'intégration. Il est pertinent de se pencher, d'abord, sur la question de la « compatibilité » de la religion musulmane avec les valeurs occidentales. Ce point semble d'ailleurs important à mentionner, puisque les jeunes femmes de confession musulmane subissent d'énormes pressions pour s'assimiler aux normes occidentales (Van Laar, Derks et Ellemers, 2013). L'étude d'Ozyurt (2013), examinant le rôle de la religion sur l'intégration des femmes immigrantes musulmanes aux États-Unis, apporte un élément de réponse à cette question. Selon les individus rencontrés, loin d'aller à l'encontre du Coran, les valeurs de la Constitution américaine (droit à la pratique libre de la religion, droit à l'autodétermination, droit à la santé et à l'éducation, etc.) seraient plutôt un reflet des valeurs partagées dans les écrits musulmans et seraient donc compatibles. Il faut cependant reconnaître que cet enthousiasme quant à la compatibilité des valeurs se ternit quelque peu lorsque vient le temps de comparer le Coran à la culture populaire américaine (ex. alcool, relation sexuelle avant mariage, etc.) (Ajrouch, 1999 cité dans Eid, 2003; Awad, 2010; Mishra et Shirazi, 2010; Ozyurt, 2013). Il y a, toutefois, de la part des immigrantes musulmanes, une volonté de concilier certaines valeurs et de se laisser influencer par les sociétés occidentales, notamment sur le plan de leur participation socioéconomique ou encore de leur volonté d'autonomie (Abranches, 2007). Hoodfar (2003) souligne d'ailleurs que certaines femmes

choisissent le port du voile afin d'affirmer à leur entourage que, malgré une volonté d'être éduquées, de travailler et d'être publiquement actives, elles savent concilier le tout dans le respect des valeurs musulmanes. Dans le même ordre d'idées, certains auteurs (Campeau, 1996, cité dans Mouhoub, 2010; Bénéaïche, 2011) soutiennent que les immigrants rencontrés lors de leur étude insistent sur la possibilité d'interprétation flexible de leur religion, et ce, afin de l'adapter au nouvel environnement dans le but d'atteindre une meilleure conciliation entre les valeurs islamiques et occidentales.

Lorsqu'on s'arrête au rôle que peuvent revêtir les différents lieux de pratiques et d'apprentissages religieux dans le processus d'intégration, il semble moins étonnant de voir cette parcelle identitaire revêtir de l'importance pour certaines personnes immigrantes. En plus de répondre aux besoins spirituels des nouveaux arrivants (Rousseau, 2008), les communautés religieuses peuvent leur procurer des bénéfices aux plans matériel, psychologique et social en les aidant à sortir de l'isolement et en les soutenant dans diverses démarches (recherche d'emploi, démarches administratives, etc.) (Peek, 2005, cité dans Ozyurt, 2013). Le Gall (2003) soulève, en outre, que les lieux de culte peuvent assumer diverses fonctions, dont celle de combler les besoins sociaux en rassemblant des familles de communauté religieuse commune, ou encore celle de lieu de formation et d'éducation où les plus jeunes peuvent apprendre la religion et ses pratiques. La recherche a aussi démontré que les femmes immigrantes utilisent la religion et les institutions religieuses afin de naviguer dans le système social, de créer des liens avec d'autres femmes et de négocier les rôles et les relations de genre (Ebaugh et Chafetz, 1999, cité dans Ozyurt, 2013).

Si les lieux religieux peuvent revêtir une fonction positive dans l'intégration des immigrants, il faut toutefois souligner que la valorisation de son identité religieuse peut, quant à elle, mener à deux principales réactions d'intégration chez les immigrantes musulmanes. La première, plus restrictive, tend à confiner la femme dans une identité traditionnelle, infériorisant son rôle par rapport à celui des hommes (Essers, Benschop et Doorewaard, 2010). Ozyurt (2013), opérant une dichotomie semblable, explique ce premier modèle d'intégration comme découlant de la réaction des femmes stigmatisées du fait de leur appartenance culturelle, dans cette ère « après 11 septembre ». Ces dernières tendent alors à se refermer sur leur culture d'origine. La seconde réaction, reflétant l'autonomie et l'agentivité, inscrit davantage les femmes dans un processus de réinterprétation de leurs normes culturelles d'origine et de celles de la société d'accueil (Essers, Benschop et Doorewaard, 2010). Ce type d'intégration tend ainsi à démontrer la capacité des femmes à utiliser les valeurs religieuses et leurs ressources afin de s'intégrer plus globalement à la société d'accueil (Ozyurt, 2013).

Il faut toutefois préciser que, quelle que soit la volonté de ces femmes d'inscrire leur intégration dans un modèle plutôt que dans l'autre, des facteurs structurels hors de leur contrôle peuvent venir faire obstacle à une intégration satisfaisante, puisque le processus d'intégration est multidimensionnel et qu'il n'implique pas seulement la personne immigrante, mais également la société d'accueil. Reprenant des constatations d'autres auteurs (Bolduc, 2010; Van Laar, Derks et Ellemers, 2013), Cardu et Sanschagrin (2002) abordent spécifiquement le cas de la ville de Québec en mentionnant que plusieurs de leurs répondantes ont été confrontées à son caractère

monoculturel. Les auteures nomment particulièrement le cas des immigrantes de confession musulmane qui ont fait face à différents obstacles lorsqu'elles portaient le voile, notamment sur le plan de l'intégration socioéconomique. Pour pallier ces difficultés, certaines d'entre elles eurent ainsi tendance à se replier sur leur culture d'origine à la recherche de repères auxquels s'accrocher. En effet, il semblerait que « malgré les idées d'ouverture prônées par la ville, la population demeure craintive, réfractaire à l'immigration » (Saint-Pierre, 2008, p. 96-97).

1.7 Limites méthodologiques des études actuelles

Jusqu'à maintenant, au vu des écrits consultés, un problème spécifique se pose quant à l'absence partielle de connaissances sur le sujet. En effet, les recherches consultées explorent, la plupart du temps, la seule dimension religieuse comme vecteur identitaire des femmes immigrantes de confession musulmane. À l'exception des sphères culturelle et professionnelle abordées dans quelques études, les autres sphères identitaires demeurent peu explorées pour ce groupe (vie personnelle, familiale, etc.). Cette omission de certaines variables ou dimensions identitaires peut, d'ailleurs, renforcer la tendance à restreindre l'identité de ces femmes à cette seule dimension religieuse (Antonius, 2008; Zoghalmi, 2015), plutôt que de permettre de décroquer le tout et de refléter leurs véritables unicité et diversité. Bien que le portrait dressé tende à faire ressortir un portrait identitaire assez réducteur, puisque ce sont principalement les identités religieuses et culturelles qui ont été approfondies, il faut garder en tête que l'identité, loin de pouvoir se compartimenter, est d'une complexité et d'une diversité qu'il est souhaitable d'encourager. Pour reprendre les mots d'Amin Maalouf, « [c]hacun d'entre nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule érigée en appartenance suprême [...] » (Maalouf, 1998, p. 205).

De plus, bien que la littérature québécoise sur le sujet commence à émerger et que certains mémoires ou articles qui en proviennent ont permis d'enrichir la présente compréhension du sujet, il faut reconnaître que plusieurs écrits retenus ici proviennent d'ailleurs (États-Unis ou Europe) ou encore reflètent davantage la réalité montréalaise. Or, le contexte migratoire a un impact direct sur l'intégration et l'identité. Bien que pertinentes, les études d'autres pays prennent place dans un environnement socioculturel différent de la réalité québécoise, ce qui peut biaiser notre compréhension de la situation de ces femmes. Dans cet ordre d'idées, le caractère multiculturel de Montréal, qui accueille un nombre important de personnes immigrantes arabo-musulmanes (Helly, 2004a), peut également apporter un biais lorsque vient le temps d'apposer les résultats à un contexte socioculturel différent, soit un peu plus « monoculturel » comme cela semble être le cas de la ville de Québec (Cardu et Sanschagrin, 2002). Il sera donc important de tenir compte du contexte dans lequel s'inscrit l'intégration des nouveaux arrivants, contexte différent de celui de plusieurs des études consultées.

1.8 Pertinence sociale et scientifique

Ce qui fut présenté ci-dessus et les limites mentionnées introduisent logiquement toute la pertinence sociale et scientifique de cette recherche. Si la dimension religieuse des personnes de confession musulmane tend de plus en plus à être au cœur de recherches québécoises, un manque semble présent lorsqu'on souhaite considérer la globalité identitaire. Pourtant, la vulnérabilité de ces femmes de confession musulmane demeure criante et les situations de discrimination et de stigmatisation auxquelles elles font face sont encore bien présentes (Le Gall, 2003; Helly, 2004b; Helly, 2005; Bouchard et Taylor, 2008; Awad, 2010; Chakraborti et Zempi, 2012; Eddaimi, 2012; Awad, Martinez et Amer, 2013; Zoghلامي, 2015). La recherche sur ce sujet permettra sans doute de mieux comprendre la complexité, mais également la diversité à l'intérieur même de ce groupe qu'on tend souvent à homogénéiser (Antonius, 2008).

C'est également dans une visée sociale que se pose ce projet, soit dans une volonté de mieux vivre ensemble, de mieux comprendre l'autre et d'éliminer des préjugés. Les débats ayant eu cours sur la place publique au sujet des accommodements raisonnables ou encore des projets de loi 60 et 62 témoignent de la sensibilité du sujet de la religion au Québec, mais également de la vulnérabilité de ce groupe religieux souvent victime de mauvaise presse (Piché et Djerrahian, 2002; Helly, 2004b; Khachouk, 2012). Ces nouvelles connaissances permettront sans doute de mieux comprendre une réalité souvent méconnue, mais trop souvent jugée et stigmatisée, et ce, en vue de favoriser le développement de véritables rapports interculturels bénéficiant à l'ensemble de la société. De la même façon, cette recherche s'avère pertinente pour le travail social, puisqu'elle souhaite permettre une compréhension de l'individu au-delà des préconceptions statiques sur sa culture ou sa religion. Avec l'accroissement de la diversité culturelle, les travailleurs sociaux, ayant pour mandat d'assurer justice, équité et accès aux membres les plus marginalisés et opprimés de la société, sont confrontés de plus en plus aux situations de travail en contexte interculturel (Doyle et George, 2008). Le travail social, continuant d'être un domaine parfois caractérisé par son ethnocentrisme (Doyle et George, 2008), il semble important, en recherche, d'offrir un espace de discussion aux femmes des minorités ethnoculturelles.

1.9 Question de recherche

La présentation des limites et la pertinence de se pencher scientifiquement et socialement sur cette problématique mènent à l'objectif de cette recherche, soit de questionner et de comprendre le développement identitaire des femmes de confession musulmane à travers leur parcours migratoire et leur intégration. La question de recherche se décline ainsi : « De quelle manière la (re)construction identitaire des femmes immigrantes de confession musulmane et leur processus d'intégration à la société d'accueil s'interinfluencent-ils? » De cette question, il est possible de retenir trois objectifs de recherche plus spécifiques :

1. Explorer les différentes facettes identitaires de femmes immigrantes de confession musulmane (personnelle, professionnelle, familiale, religieuse et sociale) et comprendre comment elles s'articulent dans leur quotidien.

2. Comprendre le sentiment d'intégration à la société d'accueil ressenti par ces femmes.
3. Mettre en relation la définition identitaire ressortie par ces femmes avec le sentiment d'intégration ressenti.

CHAPITRE 2 – CADRE D'ANALYSE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL

Comme les problématiques de l'identité et de l'intégration ont largement été couvertes dans la recherche scientifique des dernières décennies, et ce, sous divers angles, il semble pertinent d'établir clairement les balises qui seront utilisées dans cette recherche. Afin de bien comprendre l'angle d'analyse de la problématique à l'étude, les cadres théoriques retenus, soit l'interactionnisme symbolique et la théorie du parcours de vie, seront présentés. La définition des deux concepts principaux de la question de recherche et des objectifs qui en découlent, soit l'identité et l'intégration, suivra afin d'explicitier clairement la manière dont ils seront ici interprétés et pris en compte.

2.1. Interactionnisme symbolique

L'interactionnisme symbolique, né de la tradition sociologique de l'École de Chicago dans les années 1930, a su influencer les façons de concevoir la science, mais également les relations humaines. À cette époque où l'approche positiviste et l'application stricte des méthodes des sciences pures imprégnaient l'étude des sciences humaines, l'interactionnisme symbolique a ouvert la voie à une nouvelle conception du social. Pour ces scientifiques, l'humain, vu sa complexité, ne pouvait plus simplement être appréhendé à travers des chiffres et des statistiques. L'interactionnisme symbolique fut donc, à l'origine, perçu comme une critique des sciences sociales de l'époque, alors qu'il y apportait de nouveaux postulats (Charon, 2003). Contrairement aux approches se concentrant essentiellement sur les influences assujettissant l'humain, l'interactionnisme entrevoit ce dernier comme ayant un rôle actif et non simplement passif, alors qu'il interagit, pense et définit sa réalité par rapport à ses expériences passées et au moment présent (Vinsonneau, 1997 cité dans Ogay, 2001; Charon, 2003; Canuel, 2011).

Inspiré du pragmatisme et de cette volonté du concret et de l'utile (Charon, 2003, Musolf, 2003; Le Breton, 2008), l'interactionnisme symbolique et les travaux découlant de cette approche ont permis l'approfondissement et la compréhension de concepts « se centrant, entre autres, sur les interactions sociales, la construction des identités et des trajectoires, les savoirs des acteurs et leurs routines [...] » (Poupart, 2011, p. 180). Cette perspective centrée sur l'acteur est d'ailleurs au cœur même des apports de cette théorie qui s'affaire à rendre compte du point de vue de ceux-ci, de ce qui influence leurs expériences ainsi que du sens qu'ils donnent à leur réalité (Charon, 2003; Poupart, 2011). Pour les interactionnistes, le monde est d'abord étudié à travers la construction sociale qu'en font les individus; « [l]e monde n'est pas qu'une réalité en soi, il est le produit de la permanente activité de pensée des individus, il devient un univers de sens » (Le Breton, 2008, p. 34). Les actions ou interactions des individus sont alors formées par ces interprétations et définitions du monde qui les entoure (Stryker, 2007). Si la réalité existe « objectivement » parlant, là n'est pas l'objet d'étude de l'interactionnisme, puisqu'on tend davantage à faire appel à la perception et la subjectivité. Cette approche a ainsi vu naître des études explorant la situation de certains groupes plus marginalisés en prenant en compte le sens que ces acteurs donnaient à leur réalité; citons par exemple la perception de la délinquance chez

des criminels (Becker, 1963) ou encore l'étude des conditions de vie de personnes internées dans des hôpitaux psychiatriques (Goffman, 1968).

La pertinence de s'arrêter à l'interactionnisme symbolique comme balise de cette recherche trouve véritablement son origine dans le développement de la compréhension du thème de l'identité amené par ce paradigme. Charon (2003) souligne d'ailleurs que l'augmentation actuelle de l'intérêt pour ce thème s'inscrit en parallèle, et même en continuité, des travaux de cette approche ayant utilisé celui-ci comme conception centrale pouvant permettre une meilleure compréhension de l'action humaine. L'un des prédécesseurs de l'interactionnisme, Mead, s'inscrivait d'ailleurs parmi les premiers chercheurs à concevoir cette thématique comme étant le produit de processus sociaux, rejetant ainsi les postulats de déterminisme biologique et social (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990; Musolf, 2003). L'identité est donc vue comme le « produit des diverses interactions que vit un individu au cours de sa vie » (Canuel, 2011, p. 1), puisque c'est « le processus de communication sociale qui produit le Soi et [que] les diverses facettes du Soi reflètent les divers aspects de ce processus » (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990, p. 14). Découlent, alors, les deux prémisses des interactionnistes qui soutiennent que si la société modèle l'identité, ce Soi modèle à son tour, dans une dynamique de réciprocité, les comportements sociaux influençant la société (Stryker, 2007). L'identité est ainsi perçue, non plus comme statique et figée dès l'enfance, mais comme un processus en constante transformation, alors que l'individu, à travers son interaction avec le monde, en vient à réévaluer sa réalité et ses balises identitaires (Vryan, Adler et Adler, 2003). De ces derniers points, s'inscrit toute l'importance du rapport à l'autre et des interactions dans la (re)construction identitaire.

Comme le nom de l'approche l'indique, les interactions entre la personne et son environnement, mais également entre la personne et elle-même (ses pensées, ses réflexions, ses expériences) s'inscrivent au cœur même de l'objet d'étude des interactionnistes. En concentrant leurs analyses sur l'apport de ce nouveau concept, ceux-ci en viennent à ressortir le caractère actif de l'acteur qui entre dans une relation dynamique avec son environnement et qui ne fait pas qu'en subir passivement les effets (Charon, 2003). L'utilisation du terme « interaction » indique que les individus ne sont pas simplement influencés par les autres, mais que, à leur tour, ils influencent le monde qui les entoure. Dans toute cette dynamique, l'importance de définir soi et autrui, mais également de s'approprier des rôles et des identifications (Vryan, Adler et Adler, 2003) mérite d'être soulignée. Ainsi, « [d]ès l'enfance, l'individu nomme, classe et définit les personnes et les choses qui l'entourent et ces définitions l'amènent à agir. [...] [L]es personnes agissent selon l'évaluation d'elles-mêmes, de l'environnement et des personnes avec qui elles interagissent » (Canuel, 2011, p. 44).

Les apports de l'interactionnisme pour les sciences sociales sont innombrables, alors que cette lunette peut et a été appliquée aux expériences humaines en tout genre. Pouvant aussi bien servir à décrire et à comprendre des situations quotidiennes que des problèmes sociaux plus complexes, cette approche est devenue un important guide permettant de mieux comprendre l'humain (Charon, 2003). En raison de ces apports, mais également des particularités de cette théorie, elle s'avère, ainsi, pertinente à ce projet de recherche qui

visent justement à comprendre la perception des acteurs eux-mêmes, et ce, en explorant l'identité, objet d'intérêt pour certains interactionnistes.

2.2 Théorie du parcours de vie

Si l'utilisation du paradigme interactionniste s'avère utile pour analyser la parcelle identitaire de cette recherche, la théorie du parcours de vie s'avère pertinente pour explorer l'intégration, mais également la migration. Cette théorie qui s'est développée pour devenir de plus en plus influente en sciences sociales au cours des dernières décennies (Hutchison, 2005; Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011) a effectivement permis une meilleure compréhension et analyse des concepts de transition et de trajectoires. Ces concepts de transition et de trajectoires (entendus dans cette recherche comme celles d'un individu qui passe d'un pays à un autre à travers une trajectoire migratoire particulière), et celui de « point tournant » sont ceux qui guident principalement le choix de cette approche. La prise en compte de ce dernier concept permet de considérer, dans l'histoire de vie des individus, certains événements qui, loin d'être une simple variation dans la trajectoire, amènent un véritable changement de direction de cette dernière (Hutchison, 2005; Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011). Ces événements, ne pouvant être identifiés que rétrospectivement d'après l'impact qu'ils ont eu, peuvent être considérés autant objectivement que subjectivement. Certains virages marquants plus « standards », comme le fait de devenir parent, d'immigrer ou de vivre la perte d'un proche, côtoient des points tournants plus subjectivement liés à l'histoire personnelle d'un individu (Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011). Tenir compte de ces événements dans l'analyse, tant de l'identité que de l'intégration, s'avère essentiel à une meilleure compréhension de ces processus.

Carpentier et White (2013) exposent quatre principaux axes guidant la théorie du parcours de vie. D'abord, c'est la question de temporalité qui importe, alors que la vie des individus est vue comme un continuum où se cumulent événements et expériences. La notion de temporalité renvoie également à l'importance de considérer le « timing » pour comprendre le réel impact d'une transition sur un individu, ses effets pouvant « se révéler très différents selon le moment de leur apparition dans la trajectoire ou dépendamment des événements qui l'ont précédée ou qui vont suivre » (Carpentier et White, 2013, p. 283). Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, (2011) distinguent trois niveaux de temporalité où s'influencent la microdynamique des temps biographiques individuels, la dynamique méso des interactions sociales et institutionnelles et celle macro du temps historique. De ce fait, si l'effet des événements est influencé par le moment de son apparition, il l'est tout autant par la position sociale des individus (pouvant être considérée par le genre, l'ethnicité, la classe ou l'âge) (Carpentier et White, 2013). Ce point s'inscrit d'ailleurs comme second principe de la théorie. Le troisième principe énoncé par les auteurs met, quant à lui, en perspective l'interrelation des individus, mais également de leurs diverses sphères. « Nous vivons en réseau, à l'intérieur de plusieurs cercles sociaux, et tout changement expérimenté chez une personne a des conséquences sur les autres » (Carpentier et White, 2013, p. 283). C'est ainsi que la notion de « linked lives » souligne le fait que, loin d'évoluer en silos, les parcours de vie des individus sont interdépendants les uns des autres (Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011).

Cet axe vient ainsi rejoindre les fondements de l'interactionnisme symbolique, alors que le concept d'interaction y est également central. Finalement, le dernier principe central de la théorie du parcours de vie, également dans la lignée interactionniste, prend en considération la capacité de réflexion de l'individu qui lui permet d'évaluer le monde qui l'entoure et de poser ses actions propres avec les possibilités ou contraintes qui l'incombent. La notion d'agentivité (agency) permet alors d'appréhender les individus, entités changeantes et complexes, comme des sujets aptes à modifier une trajectoire de vie non souhaitée (Carpentier et White, 2013). Suivant ce principe, les parcours de vie ne sont plus vus comme simplement fixes et linéaires, mais comme individualisés et en réaménagement perpétuels. Cette agentivité peut se découper en trois dimensions, alors que l'individu est invité à poser un regard critique sur son présent (*practical evaluation*), ses expériences passées (*iteration*) et son futur (*projectivity*) (Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011). La question de temporalité se reflète donc également à travers celle de l'agentivité.

Ainsi, « [c]ette perspective tente d'organiser la complexité de la vie sociale en tenant compte de la temporalité, du contexte sociohistorique, des contraintes structurelles et des capacités actanciennes (agency) des acteurs sociaux en situation d'interdépendance » (Carpentier et White, 2013, p. 279). Cette théorie, qui rejoint certains des principes centraux de la précédente, est alors utilisée pour sa prise en compte simultanée d'éléments relevant des systèmes micro et macro sociaux. Cette dernière semble ainsi tout indiquée pour étudier les questions relatives à l'intégration, alors qu'elle permet de prendre en considération l'historicité du migrant et son agentivité, mais également l'impact de la société d'accueil à travers la structuration de ses institutions ou son contexte socio-historico-politique (Wingens, Windzio, de Valk et Aybek, 2011).

2.3 Identité

L'identité est un concept complexe qui fut maintes fois défini au gré du temps et des sciences. L'intérêt pour cette thématique s'est toutefois accru au cours des dernières décennies, alors que les identités individuelles et collectives seraient, actuellement, mises à mal par la déstabilisation de notre environnement due aux avancements techniques de la post-modernité (Mucchielli, 2013). « Personnes, groupes, organisations et institutions chercheraient alors de nouveaux points de repère » (Mucchielli, 2013, p. 4), dans un monde devenu incompréhensible. Selon Rey (2001),

[i]l faut pourtant reconnaître que l'identité est d'abord une hypothèse heuristique, un outil conceptuel. Pour l'individu, elle représente la cohérence de ses modes d'action. Pour l'acteur social, l'identité culturelle est une stratégie de légitimation ou de revendication, un signe de ralliement [...]. C'est un outil (voire une arme) qu'il peut utiliser dans les négociations sociales. Pour le chercheur, il s'agit d'abord d'un concept forgé pour l'aider à explorer la nature et les relations humaines (p. 251).

Rey (2001) souligne toutefois que le concept d'identité relève essentiellement de la fiction, alors que « [la] recherche des uns – les chercheurs en sciences sociales –, en rencontrant la quête des autres – les individus et les communautés en mal de cohérence et de reconnaissance –, a abouti à accorder une importance démesurée à l'identité » (p. 251). Malgré son caractère construit, il

n'en demeure pas moins que ce concept a soulevé bien des débats tant théoriques que sociaux au cours des dernières années et qu'il mérite, pour sa compréhension, d'en préciser ici les caractéristiques et la définition. Si certains auteurs s'attardent à décrire ses dimensions psychologique et personnelle, l'identité est plutôt perçue et définie, par d'autres, en termes de conception sociale. Taboada-Leonetti (1990) suggère toutefois que, loin de s'opposer, les visions psychologique et sociologique s'inscrivent en complémentarité alors que l'identité est à la fois « un fait de conscience, subjectif, donc individuel, et relevant du champ de la psychologie, mais [qu'elle] se situe aussi dans le rapport à l'autre, dans l'interactif, et donc dans le champ de la sociologie » (p. 43). Il n'en demeure pas moins que les définitions de ce concept semblent aussi variées que les spécialistes des sciences sociales qui l'étudient (Dorais, 2004; Mucchielli, 2013).

Soulignons d'abord que certains consensus semblent se dessiner dans la littérature quant à la compréhension du concept d'identité, consensus rejoignant, la plupart du temps, la vision interactionniste privilégiée dans cette recherche. En effet, il est pertinent de souligner le caractère complexe, multidimensionnel et évolutif de l'identité influencé à la fois par les interactions sociales, le contexte et la temporalité. De manière générale, sa conceptualisation a évolué au cours des dernières années et on est passé « d'une conception substantialiste et monolithique à une appréhension pluraliste et interactive » (Rey, 2001, p. 251). Ainsi, ce concept est généralement entendu en termes de processus en constante transformation et non comme une caractéristique individuelle intrinsèque et immuable (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990; Hall, 1992, cité dans Van Gorp, 2014; Rey, 2001; Mucchielli, 2013). L'identité se rythme, au fil des interactions sociales, se modifiant selon les personnes impliquées et le contexte (Camilleri, 1990; Rey, 2001; Sabatier, Malewska et Tanon, 2002; Keucheyan, 2007; Stryker, 2007; Canuel, 2011; De Villers, 2011; Mucchielli, 2013; Dumais-Michaud, 2014). Ainsi, « puisque les contextes de référence de cette identité : contextes biologique, psychologique, temporel, matériel, économique, relationnel, normatif, culturel, politique..., qui fournissent les significations » (Mucchielli, 2013, p. 10) sont en constante mouvance, l'identité l'est également. Comme Ibnouzahir (2015) l'illustre en racontant son parcours, « [c]haque personne que nous rencontrons, chaque événement qui survient dans notre vie, chaque rôle que nous acceptons de prendre peut modifier, supprimer ou ajouter une pièce au casse-tête de notre identité » (p. 244). Mais ce caractère pluriel et multidimensionnel de l'identité s'inscrit en parallèle de la subjectivité identitaire, alors que les différents individus sont invités à construire leur propre conception de soi. Ainsi, pour exprimer l'identité d'un individu, il ne s'agit pas de faire la somme de ses différentes catégories sociales, mais de s'interroger sur « ce que les individus font avec ces attributs, comment ils se les approprient ou les refusent. [...] Dans ce cas, l'approche est orientée vers la dimension subjective et relationnelle de l'identité plutôt que vers la dimension dite objective » (De Villers, 2011, p. 16). Les différentes appartenances d'un individu ne s'inscrivent ainsi pas automatiquement comme étant des repères identitaires, puisqu'il ne leur accorde pas nécessairement la même importance; celles qui forment son identité sont donc les plus importantes ou, du moins, celles qu'il considère comme distinctives de sa personne (Gallant, 2008).

Suivant la lignée interactionniste, c'est ensuite l'enjeu des interactions dans le développement identitaire qui sera pris en compte, puisque « c'est en effet au cours du face à face interactionnel, et grâce à lui, que l'on évalue le mieux soi-même et les autres » (Strauss, 1992, p. 47). L'identité, alors constamment soumise au regard d'autrui, devient plurielle, puisque l'individu se retrouve avec autant de fragments de « Soi » que de personnes réagissant et lui renvoyant une image de lui (Rey, 2001; Stryker, 2007; Mucchielli, 2013).

Ce n'est d'ailleurs là que reformuler différemment les anciennes analyses de G.H. Mead (1934) pour qui le « Soi » et la conscience de ce « Soi » viennent du fait que l'acteur peut s'éprouver lui-même directement en se plaçant du point de vue des autres membres du groupe social auquel il appartient (Mucchielli, 2013, p. 20).

Pour reprendre le propos de Brodeur (2008), « les processus identitaires sont essentiellement relationnels : l'identité se forme dans le jeu des négociations interidentitaires avec toutes les dynamiques de pouvoir que l'on connaît, notamment entre majorités et minorités, qui s'emboîtent les unes dans les autres » (p. 99). Dans ce processus de négociation identitaire, l'individu est amené à successivement étiqueter autrui, tenter de former l'identité de l'autre, mais également lui exprimer qui il pense être lui-même (Charon, 2003). Par cette interaction avec l'autre, on tend à se définir face aux sentiments éprouvés envers autrui; la conscience de soi émerge, alors qu'on souhaite s'en différencier ou adhérer à son groupe (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990). C'est ainsi que le paradoxe différenciation-association de l'identité s'imisce, puisque l'individu tend à se distinguer d'autrui tout en s'y identifiant (Vinsonneau, 1997, cité dans Ogay, 2001; Rey, 2001; Mucchielli, 2013). « L'identité est essentiellement un "sentiment d'être" par lequel un individu éprouve qu'il est un "moi", différent des "autres" » (Taboada-Leonetti, 1990, p. 43). Observer l'identité à travers les interactions qui la composent, c'est reconnaître que, loin d'être une entité fixe et immuable, « rien n'est plus vulnérable, plus menacé par le regard des autres ou les événements de l'histoire personnelle » (Le Breton, 2008, p. 65) que l'identité. Entrevoir l'identité de cette façon permet ainsi de mieux comprendre les bouleversements ou les transformations identitaires qui accompagnent l'immigration, processus plongeant l'immigrant dans une interaction avec des porteurs d'autres cultures. Taboada-Leonetti (1990) ajoute que les situations d'interaction sont rythmées par les places relatives des deux interlocuteurs, « c'est-à-dire les identités en présence complémentaires » (p. 47). Elle soulève ainsi que le contexte et la temporalité ont leur influence alors qu'« on ne peut éprouver une identité "d'aîné" que dans une famille où il y a des cadets » (p. 47), de la même façon que

l'identité nationale n'a de pertinence que par rapport à un Autre étranger, et le sens symbolique de cette identité sera défini par le système dans lequel les deux acteurs se situent l'un par rapport à l'autre; suivant ce que l'on se trouve [...] dans un festival international, en situation d'émigration ou de colonisation, ou en voyage touristique... les places relatives de chacun des acteurs dans le système d'interrelation seront très différentes (Taboada-Leonetti, 1990, p. 47).

L'importance du contexte, et, ici, du changement de contexte est ainsi pertinente à prendre en compte puisque le développement individuel est largement influencé par le contexte sociohistorique dans lequel s'inscrit l'individu (Gherguel et Saint-Jacques, 2013). Mucchielli (2013)

souligne que ce « choc des cultures » a de quoi être déstabilisant pour l'identité, alors les valeurs, normes ou modèles sociaux, depuis longtemps assimilés et qui permettent à un individu une compréhension mutuelle et une communication avec autrui, sont eux-mêmes chamboulés. Mais au-delà de ce changement contextuel plus marqué, il importe de souligner que les contextes quotidiens changeants influencent la façon de se définir. Pour reprendre les exemples de Mucchielli (2013, p. 20) « lorsque nous entrons dans un magasin pour faire un achat, nous sommes “un client potentiel”, lorsque nous commentons à notre enfant une scène de la vie quotidienne, nous sommes “un parent éducateur”, etc. » De ces multiples contextes sociaux surgissent alors les différentes facettes identitaires d'un individu. C'est ainsi l'aspect multidimensionnel de l'identité qui mérite d'être rappelé, cette dernière étant vue comme aussi multiple que les divers rôles sociaux adoptés par un individu (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990; Rosenberg, 1997; Vryan, Adler et Adler, 2003; Stryker, 2008). Tantôt parent, tantôt professionnel, ces différents rôles deviennent constitutifs de l'identité de l'individu alors qu'il les classe et les hiérarchise selon les besoins du contexte donné (Stryker, 2007; Canuel, 2011). Des marqueurs identitaires peuvent, ainsi, disparaître ou se modifier au profit d'autres d'importance ou de pertinence supérieure dans une situation donnée (Kastersztein, 1990).

Une certaine dimension temporelle se doit également d'être considérée puisque « l'identité individuelle est un système dynamique de valeurs, de représentations du monde, de sentiments nourris par les expériences passées, et de projets se rapportant à soi » (Sabatier, Malewska et Tanon, 2002, p. 21). L'identité émerge ainsi à l'intérieur même du parcours de vie d'un individu, la trame temporelle ayant un impact certain, alors que l'âge, les expériences antérieures ou les conditions d'existence viennent rythmer l'identité d'un individu et sa manière d'interpréter et de réagir aux circonstances se présentant à lui (Vryan, Adler et Adler, 2003; Le Breton, 2008).

Le phénomène de l'identité étant manifestement complexe, il semble impossible de définir l'« identité totale » d'un individu; « chaque science en propose une approche, un point de vue qui s'apparente à la perception partielle de la subjectivité humaine » (Mucchielli, 2013, p. 16). Cette recherche se doit donc de cibler certains « éléments identitaires » plus précis pour étudier le phénomène. Reprenant la définition de Taboada-Leonetti (1990), ces éléments sont compris en deux catégories, alors qu'on peut les appréhender à travers une dimension plus personnelle (qualités, défauts, personnalité d'un individu) et une autre plus sociale (statuts, catégories ou rôle sociaux). Bien que la prise en compte de ces deux dimensions (traits de personnalité et rôles sociaux) soit pertinente à la compréhension identitaire (Stryker, 2007), c'est davantage à partir de cette dernière dimension qu'une modélisation du concept d'identité a été réalisée. Ainsi, six principales sphères identitaires, une personnelle et cinq relevant davantage de la dimension sociale, ont été retenues, aux fins de cette recherche, vu la diversité des rôles sociaux qu'elles permettent de couvrir : personnelle (référant à la première dimension), professionnelle, sociale,

religieuse, familiale et culturelle¹². Ces dimensions se veulent également pertinentes dans l'étude de l'intégration, alors que Cardu et Sanschagrin (2002) soulignent la pertinence de la prise en compte des dimensions religieuses, professionnelles et nationale (ici culturelle), lorsque sont abordées la représentation identitaire et l'insertion sociale. Les sphères sociales et familiales, quant à elles, ont été retenues afin d'inclure l'impact des interactions sociales dans la formation identitaire. Il est toutefois important de préciser que l'identité étant unique à chacun, l'importance plus ou moins grande de la couverture des différentes sphères se fera en concordance avec le vécu et le ressenti des participantes.

2.4 Intégration

Alors que cette recherche souhaite s'inscrire au cœur des débats actuels en termes d'immigration, il semblait incontournable d'aborder la question de l'intégration. Ce processus complexe est particulièrement lié aux questions du rôle des immigrants dans la société (Frideres, 2008), alors que la volonté d'une nation cohésive dans sa diversité transparaît constamment à travers les débats actuels au Québec.

Le concept d'intégration réfère au processus complexe à travers lequel les immigrants deviennent une part de la société d'accueil (Breton, 1994; Frideres, 2008; Lacasse et Palard, 2010; Ozyurt, 2013), en s'inscrivant toutefois à contresens des théories assimilationnistes qui exigent des immigrants qu'ils entrent dans le moule en abandonnant leur identité et leurs caractéristiques culturelles (Ogay, 2001). Ces théories assimilationnistes soutiennent davantage l'idée que « le maintien d'une identité culturelle spécifique crée une frontière décisive entre la communauté immigrée et la communauté nationale ce qui empêcherait la première d'accéder à l'exercice d'autres droits citoyens » (Bolzman, 2001, p. 167). C'est alors l'assimilation complète qui permettrait aux nouveaux arrivants de jouir d'une pleine citoyenneté. À contre-courant de cette idée, l'intégration n'est pas vue comme l'adhésion totale des individus aux valeurs, croyances et comportements de la société d'accueil, mais plutôt comme l'immersion de ces derniers, à la fois, dans la société d'accueil et dans leur société d'origine (Ogay, 2001; Berry, 1980, 1992, 1996 et 2003 cité dans Awad, 2010). Bolzman (2001) souligne d'ailleurs que, pour certains auteurs, l'exigence d'assimilation ne servirait qu'à nier certains droits aux minorités et qu'au contraire « l'égalité des droits implique l'acceptation des différences culturelles » (p. 167). Il faut reconnaître qu'autant les migrants, que les chercheurs ou les travailleurs sociaux tendent à préférer l'intégration à l'assimilation comme stratégie de gestion de la diversité, puisqu'elle permet aux nouveaux arrivants « de participer pleinement à la société d'accueil tout en maintenant et développant leur héritage culturel » (Ogay, 2001, p. 225).

Une fois cette distinction faite, il s'avère toutefois pertinent de définir plus concrètement le concept d'intégration. La définition privilégiée ici s'inscrit à la lumière des plus récentes études

12 Il est possible de consulter l'opérationnalisation du concept d'identité en annexe, voir Annexe 1 – Tableau d'opérationnalisation des concepts

sur le sujet qui voit le concept davantage comme représentant un processus aux multiples avenues et trajectoires (Ogay, 2001; Ozyurt, 2013). Ce dernier sera compris selon quatre caractéristiques : son caractère multidimensionnel, bidirectionnel, graduel et continu (Labelle, Field et Icart, 2007). Cette vision de l'intégration permet ainsi de conjuguer le rôle de l'individu avec celui de la société (bidirectionnel), et ce, tout en respectant l'idée que ce processus est unique d'une personne à l'autre et qu'il englobe, à l'image de l'identité, une pluralité de dimensions (linguistique, économique, sociale, culturelle, politique, religieuse, etc.) (Labelle, Field et Icart, 2007).

D'abord, comprendre l'intégration dans son caractère multidimensionnel permet de ressortir le fait que les divers enjeux qu'elle soulève relèvent à la fois des pans sociaux, culturels, économiques et politiques (Frideres, 2008; Lacasse et Palard, 2010). Frideres (2008) souligne d'ailleurs trois visions, ou sphères, principales qui permettent de comprendre l'intégration : les intégrations sociale, culturelle et identitaire. La première réfère davantage à la participation sociale des immigrants dans les institutions de la société d'accueil. Ainsi,

[l]'intégration ne se résout pas aux seuls droits sociaux, elle a un sens politique car elle devrait permettre à tout être humain d'inscrire son existence dans son lieu de vie où il est légalement reconnu et d'y exercer son pouvoir de liberté et de responsabilité collective. (Perregaux, Ogay, Leanza et Dasen, 2001, p. 8)

La seconde réfère, quant à elle, au processus de compréhension sociale où l'immigrant apprend à décoder la société d'accueil. Cette sphère s'apparente alors au processus d'acculturation décrit par Mucchielli (2013). L'expérience migratoire amène avec elle son lot de pertes et de questionnements de ses repères, alors que, plongés dans une culture différente, les immigrants peinent à comprendre les comportements, réactions et actions d'autrui. Ces derniers en viennent, par la suite, à « apprendre les manières de voir, de réagir, de se comporter [...] » (Mucchielli, 2013, p. 46) afin de réussir à prévoir les jugements et actions des personnes de la société d'accueil, à la base, si étrangères pour eux. L'acculturation, ou intégration culturelle, réfère donc à ce processus d'apprentissage. La dernière dimension, celle identitaire, décrite par Frideres (2008) illustre, quant à elle, le processus par lequel les individus en viennent à développer un certain sentiment d'appartenance envers la communauté d'accueil. Bien que cette recherche ne souhaite pas forcément catégoriser l'intégration à ce point, cette façon d'appréhender le concept exemplifie assez clairement la multitude d'aspects englobés par ce terme, ainsi que sa complexité tant concrète que théorique. Vu cette complexité et la variété des facettes de l'intégration, il est possible qu'un individu se sentant intégré dans une sphère ne le soit pas dans toutes (Frideres, 2008); par exemple, une personne sans emploi avec un fort réseau social peut alors se sentir plus ou moins intégrée qu'une personne avec un travail, mais peu d'amis, ou vice versa. Le terme ne reflète, ainsi, pas qu'un type fixe de parcours, mais varie en fonction du migrant (ses motivations, ses objectifs, son histoire, etc.) (Ogay, 2001). S'il est variable en fonction des individus, il l'est également en fonction de la société d'accueil et de son contexte (volonté d'ouverture, représentation de l'immigration, contexte socioéconomique, etc.) (Ogay 2001; Wieviorka, 2008;

Latcheva et Herzog-Punzenberger, 2011), d'où la nécessité de considérer la seconde caractéristique d'importance : la bidirectionnalité de l'intégration.

Certains auteurs tendent à reprocher à certaines conceptualisations de l'intégration leur manque de considération face à cette bidirectionnalité. Bolzman (2001) soulève d'ailleurs qu'une conception trop fonctionnaliste du concept tend à dépeindre la société comme une entité homogène où les conflits n'émanent que suite à l'arrivée de migrants induisant une hétérogénéité sociale nouvelle. Cette vision tend alors à rejeter le fardeau de l'intégration sur les seuls immigrants, alors que n'est jamais questionné de rôle de la société d'accueil, souvent dessiné qu'à travers les traits que les nouveaux arrivants ne possèdent pas. La retenue de la bidirectionnalité de l'intégration permet de voir le processus non pas comme simple adaptation individuelle, mais à travers les interactions qu'il implique entre les personnes immigrantes et la société d'accueil, « [p]arce que, à l'encontre des approches assimilationnistes, nous pensons que le processus d'intégration dépend en grande partie de ceux qui définissent les règles du jeu, à savoir les États récepteurs » (Bolzman, 2001, p. 161). Le rôle de la société d'accueil est donc déterminant, « notamment notre rôle, quand nous attendons d'individus ou de groupes qu'ils "s'intègrent" [...] ». En faire prendre conscience à la communauté d'accueil constitue déjà, pour tous les acteurs sociaux, une responsabilité et une action d'importance » (Rey, 2001, p. 246). Il serait toutefois aussi faux de rejeter l'entière responsabilité de l'intégration à la société d'accueil, puisque, loin d'être passifs, les immigrants sont des « agents actifs qui construisent leur vie présente et à venir » (Breton, 1994, p. 244). En effet, « le comportement des migrants influence à son tour celui des membres de la communauté d'accueil et intervient dans la qualité de l'intégration » (Rey, 2001, p. 250). Dans cette bidirectionnalité, se rencontrent et se confrontent alors les identités du migrant et de la société d'accueil « [évoluant] dans une relation de convergence et de divergence » (Lacasse et Palard, 2010, p. 14). Considérer la bidirectionnalité de l'intégration c'est donc prendre en compte les interactions sous-tendant tout ce processus (Rey, 2001; Frideres, 2008), puisque ce dernier est vu comme « un jeu itératif et continu d'interactions et de réciprocités sur fond de principes reconnus communs » (Lacasse et Palard, 2010, p. 8), où société d'accueil et nouveaux arrivants tentent d'établir un équilibre entre pluralisme et singularité.

Au Canada, ce processus bidirectionnel exige donc une accommodation double, d'une part des Canadiens et d'autre part des nouveaux arrivants, alors que ces derniers sont encouragés à s'intégrer sans pour autant abandonner leur culture (Dorais, 2017). L'intégration implique donc que la société d'accueil accepte que le migrant maintienne certains aspects culturels issus de son héritage, mais également qu'il adopte certaines caractéristiques de la société d'accueil (Ogay, 2001; El-Geledi et Bourhis, 2012). Si l'immigrant se laisse influencer par les mœurs et coutumes de la société d'accueil, cette dernière est, quant à elle, dynamisée par la diversité croissante sur son territoire (Lacasse et Palard, 2010). Cette dynamique bidirectionnelle s'illustre concrètement au travers des deux barrières à l'intégration qui ont été identifiées par les analystes des politiques sociales : l'incapacité de l'immigrant de s'adapter, relevant davantage des caractéristiques des individus, et la discrimination systémique de la société d'accueil (Wang et Lo, 2007 cité dans Frideres, 2008).

La compréhension du concept doit également être faite d'après son caractère continu, alors que l'intégration n'est pas un état fixe et permanent à atteindre, mais plutôt un processus constant (Labelle, Field et Icart, 2007; Frideres, 2008). Ce processus peut ainsi s'étendre sur plusieurs générations et même se modifier à travers le temps (Frideres, 2008). Mais ne nous y trompons pas, s'il faut reconnaître le caractère graduel de l'intégration qui ne peut se réaliser en un claquement de doigts, le concept ne sous-tend pas la réalisation d'un parcours linéaire. Il semble important de rappeler le caractère personnel du phénomène et de souligner qu'il n'y a pas de façon unique d'être intégré. Bien que cette notion soit souvent imaginée comme ce processus dans lequel des individus, quittant un pays pour s'installer dans un autre, amènent avec eux des valeurs et traditions qui graduellement (au bout de quelques générations) finissent par s'assoupir, il ne faut pas restreindre notre compréhension du phénomène à ce seul cas de figure bien incomplet (Ogay, 2001; Wieviorka, 2008).

Notons toutefois qu'au-delà du concept, l'intégration est également un phénomène socialement construit. Les différentes politiques migratoires ont, en effet, un impact sur la manière dont l'intégration est perçue, conçue et vécue. Aujourd'hui, le Gouvernement canadien tend à accepter davantage de responsabilités face à l'intégration des personnes immigrantes (Frideres, 2008). Ainsi, la reconnaissance du rôle de la société dans l'intégration et l'accueil des nouveaux arrivants a poussé le pays, mais également les provinces et les municipalités, à se doter de politiques en la matière; « [c]onscients que le sentiment d'appartenance à la communauté d'accueil favorise une intégration harmonieuse, [les institutions territoriales] doivent en effet se positionner en fonction du rôle qu'elles sont appelées à jouer en matière d'immigration » (Lacasse et Palard, 2010, p. 14). Ruspini (2005, cité dans Frideres, 2008) souligne d'ailleurs les deux principaux buts de ces politiques au Canada qui veulent diminuer les interactions conflictuelles entre immigrants et Canadiens d'origine, et ce, tout en respectant l'intégrité des nouveaux arrivants. Il semble important de souligner que prônant une approche d'intégration, plutôt qu'une d'assimilation (ou autre), le Canada souhaite que « les droits culturels apparaissent comme complémentaires aux autres droits » (Bolzman, 2001, p. 169). Des défis demeurent cependant quant à la mise en place de « mécanisme d'intégration qui rendent possible la vie en commun, la contribution collective à la production d'un destin partagé tout en respectant le fait de la diversité culturelle » (Bolzman, 2001, p. 180). Ces défis s'accroissent lorsque vient le temps de considérer l'importance d'une réponse aux besoins et attentes plurielles des immigrants. En effet, comme il a été mentionné plus tôt, il n'y a pas de portrait type d'intégration et les profils sont aussi nombreux que les personnes touchées. Il importe donc de se rappeler que, loin d'avoir un traitement politique unique en réponse aux besoins migratoires, les politiques se doivent de tenir compte de cette diversité (Ogay, 2001; Wieviorka, 2008). Au quotidien, toutefois, ces défis trouvent parfois leurs réponses au niveau municipal, alors que, dans les suites de certaines ententes signées avec d'autres paliers gouvernementaux, certaines municipalités, comme la Ville de Québec, tentent de mettre sur pied ou d'améliorer « certains services offerts aux citoyens afin de faciliter l'accueil des personnes immigrantes ainsi que leur intégration au sein de leur nouvelle communauté » (Desmarais, 2010, p. 96).

Concrètement, sur le territoire de la ville de Québec, il faut d’abord reconnaître que la municipalité a un mandat assez limité en matière d’immigration, les décisions à ce sujet relevant essentiellement des paliers provincial et fédéral (Desmarais, 2010). Il semble toutefois y avoir un intérêt accru de la part de la Ville de s’impliquer à ce niveau, alors qu’au cours des dernières années, son portrait s’est diversifié et qu’il lui a semblé nécessaire de mettre en place certaines lignes directrices à ce sujet. La fermeture des bureaux régionaux du MIDI, amenant un transfert d’une partie de leurs responsabilités au palier municipal, a également poussé la Ville de Québec à bonifier son offre de services envers la population immigrante (Ville de Québec et ministère de l’Immigration, de la Diversité et de l’Inclusion [MIDI], 2017). Le Ministère et la Ville prenaient donc entente, en 2017, sur la croissance des mandats municipaux, alors que ces derniers comprennent maintenant la mise en place de mesures favorisant l’accroissement et l’établissement de personnes immigrantes, l’ouverture à la diversité, le financement d’organismes en immigration ou encore la lutte contre les préjugés, le racisme et la discrimination (Ville de Québec et MIDI, 2017). Tenir compte de cette réalité permettra certainement une meilleure compréhension du contexte social dans lequel s’inscrivent le parcours et l’intégration des répondantes de cette recherche.

CHAPITRE 3 – CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES ET ÉTHIQUES

3.1 L'approche et le type de recherche privilégiés

Il faut d'abord souligner que l'approche choisie, soit l'approche qualitative, s'inspire grandement des paradigmes guidant l'étude. En effet, dans les années 1950, les interactionnistes transforment les outils quantitatifs de l'époque (sondage, questionnaire, etc.) qu'ils jugent comme uniformisant les acteurs et faisant fi de leur singularité (Le Breton, 2008). Certains interactionnistes n'y vont d'ailleurs pas de main morte en rejetant carrément les méthodes quantitatives; ces dernières, considérées « aux antipodes de la réalité concrète des individus », sont alors accusées de « [distordre] le réel pour le mettre de force dans ses rets » (Le Breton, 2008, p. 168). Les compétences des acteurs ne semblent ainsi pas considérées à leur juste valeur, alors que la complexité du monde se retrouve simplifiée dans des cases. Sans rejeter ici complètement le mérite des approches quantitatives, il faut reconnaître que cette recherche, visant justement à considérer la perspective des acteurs, trouvera davantage réponse auprès de méthodes et de réflexions qualitatives. Cette approche permet de puiser la compréhension du phénomène à l'étude auprès des personnes elles-mêmes et d'interpréter le monde à partir d'un regard holistique porté sur leur propre réalité (Padgett, 2017).

Le choix de l'approche retenue dépend également, en grande partie des thématiques à l'étude, soit l'identité et l'intégration. Malgré une reconnaissance des qualités et mérites de l'approche quantitative, il faut admettre que cette dernière peut sembler inappropriée pour certaines tâches des sciences sociales, notamment l'observation de comportements ou de processus sociaux complexes et changeants (Silverman, 2006; Padgett, 2017). Ainsi, ceux-ci ne peuvent se réduire à de simples chiffres fixes, et ce, au risque d'en perdre la complexité, les nuances et les interconnexions. Si l'intégration, processus social complexe, mérite d'être étudiée à travers une lunette qualitative, cela semble également être le cas de l'identité, phénomène intrinsèque difficilement quantifiable. Contrairement à l'approche quantitative qui se limite bien souvent à l'observable et au mesurable (King et Horrocks, 2010), la recherche qualitative repose « sur le postulat d'après lequel on peut accéder à une compréhension interne, et c'est ce qui rend possible une compréhension du comportement humain supérieure à celle qu'offre une étude de surface qui passe par les méthodes quantitatives » (Poisson, 1983, p. 373). Comme le but souhaité ici n'est pas d'établir des corrélations par la quantification du phénomène à l'étude, mais « plutôt de saisir la réalité telle que la vivent les sujets » (Poisson, 1983, p. 371), notre intérêt pour l'approche qualitative repose, alors, sur cette possibilité d'explorer un concept aussi intrinsèque et subjectif que l'identité, et ce, dans le but de mieux comprendre les comportements d'intégration sociale.

Afin de comprendre davantage la réalité des femmes immigrantes de confession musulmane dans toute sa complexité, le terrain se doit encore d'être défriché afin d'en connaître davantage. En plus d'inspirer le choix d'une approche qualitative (Padgett, 2017), ce constat guide vers une recherche de type exploratoire. « A priori, il appert que la recherche exploratoire sert à produire des connaissances sur des phénomènes inconnus » (Trudel, Simard et Vonarx, 2007, p. 39), ce qui concorde ainsi avec le but de cette recherche qui réside fondamentalement dans l'exploration

d'une dimension encore peu étudiée sur ce groupe, soit l'identité dans son caractère holistique et son aspect multidimensionnel et évolutif. En effet, si l'identité est un phénomène de plus en plus étudié, les recherches qui s'intéressent aux personnes immigrantes ou encore à un groupe religieux particulier ont davantage tendance à s'attarder spécifiquement aux seules sphères culturelles ou religieuses. L'utilisation de la recherche exploratoire dans une approche qualitative veut donc répondre aux objectifs de cette recherche qui exigent une observation subjective et intrinsèque de phénomènes qui, pour le groupe à l'étude, se doivent encore d'être éclairés.

3.2 Population et échantillonnage

Afin de mieux cibler le groupe étudié, il a d'abord été utile de déterminer les caractéristiques de la population à l'étude. Comme le suggère Padgett (2017), certains critères d'inclusion et d'exclusion ont été clairement établis. Tout d'abord, comme l'intégration, objet de l'étude, est un processus demandant un certain temps avant de prendre forme, il a été choisi de restreindre notre population aux personnes ayant immigré depuis au moins un an. La méthode d'échantillonnage choisie, décrite plus bas, a également contraint une autre caractéristique : un niveau de scolarité élevé, alors que toutes les femmes interrogées ont poursuivi, ou poursuivent, des études postsecondaires. Finalement, il est clair que, vu le sujet de recherche, la population à l'étude est caractérisée par son identification à la religion musulmane. Ainsi, il est possible de dire que la population à l'étude recoupe les femmes, de niveau postsecondaire, s'identifiant elles-mêmes de confession musulmane, ayant immigré au Canada depuis au moins un an et résidant maintenant dans la région de Québec. Il est à noter que, pour des raisons pratiques, la population et l'échantillon ne recoupent que des femmes francophones ou se débrouillant bien dans la langue française. Bien que cela limite, d'une certaine façon, la portée des conclusions réalisées, cette précision permet d'éviter les possibles difficultés ou conflits liés à l'utilisation des services d'un ou de plusieurs interprètes pour la recherche (définition du rôle et de l'implication de l'interprète, traduction fidèle, etc.) (Goguikian-Ratcliff et Suardi, 2006).

De cette population, un échantillon, comprenant treize femmes diversifiées sur plusieurs plans (pays d'origine, statut migratoire, enfants à charge, statut professionnel, pratiques religieuses, etc.), a été formé. Vu les ressources matérielles et humaines disponibles pour ce projet, il a été estimé qu'une dizaine de femmes serait nécessaire pour répondre aux objectifs de recherche. Ce nombre est passé à treize considérant la facilité de recrutement et le fait que deux entrevues ne correspondaient pas parfaitement aux critères de recherche. Comme les données ne visent pas à obtenir une signification statistique, mais plutôt une collecte suffisante pour en ressortir des conclusions utiles (Bloor et Wood, 2006), c'est finalement cet échantillon qui fut jugé suffisant.

L'échantillon a été composé de manière non probabiliste, compte tenu de l'absence de nécessité de signification statistique, et sa sélection suit ce que Pires (1997) appelle une sélection par homogénéisation. Ainsi, c'est à partir de personnes identifiées comme appartenant à « un groupe relativement homogène, c'est-à-dire “un milieu organisé par le même ensemble de rapports sociostructurels” [...] » (p. 71) qu'a été composé l'échantillon. Les participantes de la recherche ont été d'abord sélectionnées en raison de leur rapport à une croyance religieuse particulière.

Toutefois, comme le souligne Pires (1997), si la diversité « externe » est relativement contrôlée, c'est une diversification interne qui s'est retrouvée à l'intérieur de l'échantillon. Le but a donc été de « prendre les informateurs les plus divers possible dans le groupe afin de maximiser l'étude extensive du groupe choisi » (Pires, 1997, p. 71), d'où l'intérêt de diversifier les autres caractéristiques des femmes (origine, statut migratoire, âge, pratique religieuse, histoire de vie, etc.). Ne pas se limiter à une seule nationalité (ou pays d'origine) s'inscrit également dans la volonté de cette recherche de dépasser et de confronter l'association socialement faite entre personnes arabes et personnes de religion musulmane (Antonius, 2008; Zoghلامي, 2015), et ce, dans une optique d'explorer la diversité. Cette volonté de diversification visait, ainsi, l'obtention d'un éventail de différents points de vue sur la question de recherche, et ce, en tenant compte du fait qu'une seule ou quelques entrevues peuvent mener à un discours radicalement différent modifiant les théories initiales (Rapley, 2004).

La technique d'échantillonnage choisie pour s'arrimer à ce genre d'échantillon prévoyait initialement être de deux types : l'échantillon de volontaires et la méthode boule de neige. C'est d'abord l'échantillon de volontaires qui a été privilégié; cette technique consiste à rejoindre des personnes qui démontrent volontairement un intérêt à participer à la recherche (Beaud, 2003; Bloor et Wood, 2006). Souvent utilisée pour des études exploratoires (Beaud, 2003) ou encore lorsque la population est difficile d'accès (Bloor et Wood, 2006), cette technique, si elle est accompagnée d'une sélection stratégique des personnes intéressées, peut s'avérer fort efficace. Comme il n'a pas été difficile de rejoindre un nombre suffisant de répondantes au profil assez varié suite à cette première technique, la méthode boule de neige, qui était prévue en complément d'échantillonnage, n'a pas eu à être utilisée. Initialement, il était souhaité de miser principalement sur les organismes offrant des services aux personnes immigrantes pour publiciser le recrutement et de le conclure de cette façon, c'est-à-dire en rencontrant une dizaine de femmes offrant un portrait assez diversifié du groupe. En plus d'un affichage dans près de six ou sept groupes ou organismes de la ville, un courriel aurait également été diffusé via le réseau de l'Université Laval afin de pouvoir y recruter des étudiantes et/ou membres du personnel. Toutefois, comme l'accessibilité aux organismes s'avéra plus ardue qu'escomptée, c'est à partir de la base de courriels¹³ de l'Université Laval qu'a été exclusivement constitué l'échantillon. En effet, après avoir sollicité quelques organismes communautaires par téléphone et courriel, et ce, sans recevoir aucune réponse ni même un seul accusé de réception, il a été décidé, vu les contraintes temporelles et humaines de cette recherche, de se concentrer sur la méthode de recrutement la plus efficace : la liste des courriels universitaires. Il faut reconnaître que le recrutement limité à un seul établissement a induit une caractéristique commune supplémentaire au groupe à l'étude. Bien que souhaitant une certaine hétérogénéité au sein du groupe, l'ajout du niveau élevé de scolarité comme caractéristique commune supplémentaire n'a pas empêché

13 Il est possible de consulter le courriel diffusé, voir *Annexe 3 – Courriel de recrutement*

d'obtenir une certaine diversité (âge, pays d'origine, pratiques religieuses, situation familiale, statut, nombre d'années d'installation au Québec).

3.3 Méthode de collecte des données

C'est essentiellement le sujet de recherche qui a guidé le choix de méthode de collecte des données; la méthode, en soi, n'ayant de valeur réelle que si elle permet de recueillir des données pertinentes (Silverman, 2006; Bailey, 2007). L'identité et l'intégration étant des notions subjectives et le but de la recherche étant de consulter directement la perception des femmes, l'entretien semi-dirigé, d'une durée approximative de 90 minutes, a été privilégié.

« L'entrevue semi-dirigée consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur » (Savoie-Zajc, 2003, p. 296), interaction dans laquelle les interlocuteurs collaborent à la production de la représentation et la perception d'actions, d'expériences ou encore d'émotions passées, présentes ou futures (Byrne, 2004; Rapley, 2004). Bien qu'il soit difficile, d'après de simples entrevues, d'avoir un accès direct à des faits ou des événements comme nous le permettraient d'autres méthodes, le but de cette recherche est tout autre, puisqu'elle souhaite davantage prendre le produit de l'entrevue pour ce qu'il est, soit la production particulière d'un certain point de vue, d'une certaine représentation de la réalité (Silverman, 2006). Le point central de cette technique, qui veut sacrifier standardisation et répétition au profit d'une meilleure compréhension du monde du répondant (Bloor et Wood, 2006), s'inscrit directement dans les objectifs de cette recherche, soit la compréhension, l'apprentissage ainsi que le fait de rendre explicite le monde et les interprétations de l'autre (Savoie-Zajc, 2003; Byrne, 2004; Charon, 2003). Cette méthode permet également une exploration plus profonde des éléments d'analyse ainsi qu'une souplesse permettant de respecter les cadres de références des femmes rencontrées, invitées à partager leur perception de leur réalité à travers leurs propres mots et langage (Byrne, 2004). Elle a été par le passé le choix de chercheurs voulant explorer une voix ou une expérience ignorée ou sous-représentée (Byrne, 2004), comme c'est un peu le cas ici. Afin de tenir compte du contexte social dans lequel s'inscrit le cheminement d'une personne et d'ainsi « voir comment des trajectoires singulières s'inscrivent dans un cadre social » (De Villers, 2011, p. 21), il a été décidé de guider ces entrevues à la manière du récit de vie. Il est bien entendu que, compte tenu du temps et des ressources disponibles pour les entretiens, il n'a pas été possible de suivre l'ensemble des préceptes de la méthode, mais il y a eu un réel souci de recueillir des fragments de l'histoire des répondantes permettant de contextualiser et d'enrichir la compréhension de leur parcours et leur identité actuelle.

À la suite des choix méthodologiques et à l'analyse des principaux concepts sous-tendant l'étude, la grille d'entrevue¹⁴ a pu être créée. Son contenu a d'abord été inspiré par la revue de littérature effectuée initialement, et ce, parallèlement à mes propres impressions face à ce qui pourrait être essentiel de couvrir pour répondre adéquatement aux objectifs de la recherche (Rapley, 2004;

¹⁴ La grille d'entrevue utilisée est disponible en annexe, voir *Annexe 2 – Guide d'entrevue*

McIntosh et Morse, 2015). Cette grille est ainsi le reflet de l'opérationnalisation des principaux concepts¹⁵ de cette recherche qui a permis de tracer les axes d'orientation des questions à l'étude. La méthode privilégiée ici pour connaître les affiliations identitaires des individus à l'étude a également été inspirée par la démarche de Gallant (2008) qui consiste à leur poser directement la question, en les invitant à décrire leur identité à force de questions telles que : « Comment vous décririez-vous en tant qu'individu? ». Dans la première section de la grille d'entrevue, intitulée *Perception de soi*, la répondante est alors libre d'aborder les registres identitaires de son choix (Gallant, 2008). Les sphères sélectionnées (familiale, sociale, personnelle, religieuse, professionnelle) n'ont été utilisées que, dans un deuxième temps, pour approfondir l'entrevue, au besoin. Bien qu'un ensemble de questions ait initialement été développé, il y a eu une certaine flexibilité dans la séquence et l'utilisation des questions qui a permis de s'adapter aux personnes rencontrées (Byrne, 2004; Bailey, 2007; McIntosh et Morse, 2015; Padgett, 2017). À la manière de ce que Rapley (2004) souligne, les entrevues ont, ainsi, été dirigées au rythme des éléments apportés par l'interviewée, alors que les questions ne suivaient pas un ordre préétabli, mais suivaient davantage le flux des confidences. Comme l'auteur le fait également remarquer, certaines entrevues ont demandé un encadrement plus serré, la personne attendant la prochaine question à répondre, alors que d'autres ont été orientées par quelques questions de départ qui ont mené à des confidences déjà riches pour le sujet de recherche.

3.4 Analyse des données

L'analyse des données effectuée ici s'inspire, entre autres, des deux premières étapes de McIntosh et Morse (2015) qui soulèvent qu'il faut d'abord préparer les données recueillies pour l'analyse pour, ensuite, conduire une analyse de contenu. C'est ainsi que la préparation des données s'est amorcée, dès les premières entrevues, alors qu'ont été rapidement colligées les réflexions suscitées et les notes prises suite aux entretiens (Savoie-Zajc, 2003). À l'image de la méthode décrite par Bertaux (1997), l'analyse s'est amorcée dès le recueil des premiers témoignages et s'est développée au fil des récits, et ce, afin de pouvoir adapter graduellement la compréhension et l'interprétation de la problématique à l'étude. Les entrevues ont ensuite été le plus fidèlement possible retranscrites en « verbatim » (mot à mot) (Savoie-Zajc, 2003; McIntosh et Morse, 2015). Certains symboles ont ainsi été utilisés pour marquer les pauses, les hésitations, les émotions (rires, pleurs, etc.) afin d'assurer une fidélité au récit permettant une analyse plus fine par la suite (McIntosh et Morse, 2015). Soulignons qu'il a été choisi d'utiliser une enregistreuse lors des entrevues, et ce, afin de pouvoir mieux interagir avec la personne interrogée sans avoir à prendre des notes constantes et d'obtenir des données plus fiables sur les interactions réalisées (Rapley, 2004).

¹⁵ Le tableau d'opérationnalisation des concepts utilisé est disponible en annexe, voir *Annexe 1 – Tableau d'opérationnalisation des concepts*

Les données préparées pour l'analyse ont ensuite été triées, afin de procéder à une analyse de contenu (McIntosh et Morse, 2015). La technique concrète de triage des données, qui a suivi, a été une technique de codage, soit la méthode la plus commune dans les procédures d'analyse (Padgett, 2017) dans laquelle les divers éléments de sens sont retenus, triés et hiérarchisés (Ayache et Dumez, 2011). Les codes retenus pour ce triage ont émergé grâce à une double approche : d'abord, des catégories principales ont directement découlé des thèmes de la recherche et de la littérature (recension des écrits et cadre conceptuel), après quoi des sous-thèmes sont apparus de manière inductive (Ryan et Bernard, 2003). Bien que l'orientation de base du codage souhaite se rattacher aux concepts de la recherche et à la littérature sur le sujet, il a été choisi de restreindre cette influence aux seules catégories générales afin d'éviter certains biais, notamment celui de ne trouver que ce qui est attendu (Ryan et Bernard, 2003; Padgett, 2017). Ainsi, le choix des thèmes codés s'est essentiellement fait de manière inductive, alors que c'est davantage à l'écoute des entrevues et à la relecture des verbatim que ces derniers ont émergé. Les techniques principales utilisées pour faire émerger ceux-ci ont été celles de la recherche de répétitions et de la comparaison des similarités et différences, et ce, vu leur polyvalence permettant de les appliquer à n'importe quel type de données et exigeant de faibles ressources ou connaissances techniques (logiciel, etc.) (Ryan et Bernard, 2003). Les sujets se répétant souvent ou amenant des idées contradictoires sont, ainsi, devenus des codes. Après la lecture et l'annotation des trois ou quatre premières entrevues, la liste fut constituée, et ce, sans pour autant empêcher l'ajout d'autres catégories si les entrevues subséquentes amenaient des éléments nouveaux à codifier. Comme l'identification des thèmes est un processus ne produisant pas une solution unique vu les nombreuses façons de voir et d'interpréter des données aussi riches (Ryan et Bernard, 2003), un tableau recoupant les thèmes ressortis est présenté en annexe¹⁶. Il a été possible de ressortir plus d'une quarantaine de catégories. Bien que les codes n'aient pas tous eu une importance semblable pour l'analyse qui a suivi, il est pertinent de débiter avec le plus de catégories possibles, à restreindre si nécessaire lors des étapes ultérieures, et ce, afin de permettre une analyse fine et complète (Ryan et Bernard, 2003).

Une fois l'identification des thèmes complétée, il a été possible, notamment avec l'aide d'un logiciel d'analyse (*QDA Minor Lite*), de repérer des répétitions, des similarités, mais également de rester alerte face aux différences et irrégularités entre les réponses des participantes à un même thème (code) (Ryan et Bernard, 2003; Padgett, 2017). Rapley (2004) souligne l'importance de considérer, dans l'analyse des données, non seulement le matériel qu'elles permettent de recueillir, mais également les processus qui les ont précédées, guidées et suivies. Suivant une compréhension constructiviste de l'entrevue comme outils de collecte de données, Rapley (2004) rappelle que le choix des personnes rencontrées et des questions posées, mais également la dynamique interactionnelle des entrevues et son contexte orientent déjà les résultats et le type d'analyse qui en sera fait. Pour lui,

¹⁶ Voir *Annexe 4 – Tableau de codification*

[i]n choosing those specific interviewees and in producing that specific topic guide (that is shaped for that specific interviewee), I am already making some specific analytic choices about what types of people, what voices or identities, are central to the research (and which ones will remain silenced) alongside what sorts of topics of discussion might be important. (Rapley, 2004, p. 26).

Être conscient des influences contextuelles lors des entretiens s'avère donc crucial dans une compréhension plus fidèle des données recueillies et dans une orientation plus juste des résultats exposés, notamment lorsqu'on s'attarde à des sujets aussi fluides et contextuels que l'identité et l'intégration.

3.5 Considérations éthiques

Cette recherche, demandant la collaboration d'un peu plus d'une dizaine de femmes prêtes à y participer, a bien sûr dû respecter les normes éthiques encadrant la recherche avec des êtres humains. Dans une volonté d'assurer la confidentialité, mais également le respect et la protection des participantes, certains principes ont ainsi été mis en place. Afin d'assurer le respect de ces principes et de la validité des actions entreprises pour les faire respecter, cette recherche a été approuvée par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval.

Il importe de souligner d'abord que, par son caractère qualitatif, la présente recherche « peut soulever des questions éthiques particulières lorsqu'il s'agit d'obtenir l'accès aux participants, d'établir des relations avec eux, d'utiliser les données et de publier les résultats » (Conseil de recherches en sciences humaines du Canada [CRSH], Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada [CRSNG] et Instituts de recherche en santé du Canada [IRSC], 2014, p. 159). Cette préoccupation s'est d'abord reflétée dans le recrutement des participantes. Voulant obtenir une participation entièrement volontaire de la part de ces dernières, il a été décidé de passer par l'envoi de courriel pour, ensuite, attendre un contact venant des personnes intéressées elles-mêmes (Padgett, 2017). Il est également entendu et précisé verbalement comme par écrit (formulaire de consentement) que cette participation doit rester volontaire à tout moment et que la personne peut se retirer en tout temps sans se sentir pénalisée ou ressentir une quelconque pression (Byrne, 2004; King et Horrocks, 2010). La question de consentement éclairé a, ensuite, été priorisée. Ainsi, avant même d'amorcer la collecte des données, chacune des participantes a offert son consentement sur sa participation à l'étude; aucune pression de quelconque forme (financière, verbale, etc.) n'a été exercée et les participantes ont été invitées à lire, questionner et remplir un formulaire de consentement écrit¹⁷ permettant l'enregistrement audio et soulignant clairement les retombées et risques possibles de leur participation (Byrne, 2004; Bailey, 2007; King et Horrocks, 2010; Padgett, 2017). Reconnaisant que la libre participation repose sur le partage d'informations (King et Horrocks, 2010) et que les formulaires peuvent parfois être lourds à lire ou à comprendre (Padgett, 2017), chaque participante a aussi reçu un

¹⁷ Le modèle du formulaire distribué est présenté en annexe, voir *Annexe 5 – Formulaire de consentement*

résumé verbal du formulaire et a pu poser les interrogations restantes avant l'amorce de l'entrevue.

Comme la participation à cette recherche peut représenter des inconvénients ou des risques, principalement d'ordre psychologique, pour les participantes, une liste de ressources potentiellement pertinentes était disponible pour celles ressentant le besoin de consulter des services de soutien psychosociaux (ou autres) suite au récit d'événements bouleversants (Padgett, 2017). Padgett (2017) souligne, à cet effet, que l'entrevue, bien que n'étant pas orientée pour soulever ce genre d'émotions, agit parfois comme catalyseur émotionnel, alors que les personnes se retrouvent face à un interlocuteur prêt à les écouter sans porter de jugement. Il est donc du devoir du chercheur d'être prêt à ce genre d'éventualité.

Suite à cela, les notions de confidentialité et de respect de la vie privée sont devenues une priorité, puisque les données recueillies ont été protégées sur mon ordinateur verrouillé par un mot de passe, auquel j'ai eu l'accès exclusif. Ayant rencontré personnellement les participantes et ayant conservé, sous clé, leurs formulaires de consentement, il est évident que je suis personnellement au fait de leur identité. Toutefois, dès la transcription des verbatim, les noms des participantes ont été censurés afin d'assurer davantage de confidentialité. De plus, dans la version écrite du mémoire, ou dans les articles pouvant en découler, aucune information précise ne pouvant permettre d'identifier les répondantes n'a ou ne sera inscrite (King et Horrocks, 2010). Il faut reconnaître que le caractère qualitatif de la recherche rend impossible d'assurer autant l'anonymat que le permettent les données quantitatives. Il est, cependant, essentiel de faire tous les efforts possibles pour éviter que l'identité des participantes soit révélée ou possible à deviner d'après les éléments partagés (Byrne, 2004; Padgett, 2017). Ce dernier point mérite une attention particulière, notamment parce que la protection de la confidentialité peut parfois être plus difficile qu'il n'y paraît (Bailey, 2007). En effet, le fait de révéler certaines caractéristiques des participantes (métier, pays de provenance, situation familiale, etc.), pourtant pertinentes à la compréhension des données, pourrait permettre leur identification; plus les caractéristiques des participantes sont précisées, plus les risques de reconnaissance s'accroissent (Padgett, 2017). Comme aucune utilisation ultérieure des données recueillies dans cette recherche n'est prévue, ces dernières seront supprimées au maximum deux ans après avoir été utilisées (soit en mai 2019).

CHAPITRE 4 – ANALYSE DES RÉSULTATS

Avant d’amorcer la présentation des résultats de recherche, il importe de contextualiser les données recueillies en dressant un portrait, bien que sommaire, des participantes rencontrées. À la suite de cette présentation, l’analyse sera divisée selon les trois objectifs spécifiques de recherche. D’abord, les différentes facettes identitaires abordées par les participantes seront explorées, la définition et le sentiment d’intégration seront ensuite sondés et, finalement, des liens seront faits entre ces deux dimensions. Une section dessinant des liens entre l’identité et des facteurs autres que l’intégration sera également dressée, vu les nombreux éléments soulevés en ce sens lors des entrevues.

4.1 Présentation des participantes

D’abord, rappelons que la méthode de recrutement utilisée a permis de rencontrer treize participantes aux profils assez variés. De ces dernières, issues de neuf pays différents (du Maghreb, d’Afrique subsaharienne, d’Europe et du Moyen-Orient), seules trois portent le hijab (Salema¹⁸, Sophia et Odette). Il importe de rappeler le fait que deux d’entre elles s’écartent quelque peu des critères initialement spécifiés¹⁹. D’abord, le temps d’établissement minimal dans la province, fixé à un an afin que les personnes rencontrées aient pu amorcer une certaine intégration, n’a pas été atteint par Odette qui n’était établie au Québec que depuis six mois au moment de l’entrevue. Les résultats tirés de cette entrevue seront donc particulièrement contextualisés, lorsqu’ils seront utilisés dans la section sur l’intégration. Ensuite, bien que le premier critère de recherche exigeât de se reconnaître de confession musulmane, il a été décidé d’inclure Safia qui a grandi dans une famille et un pays musulmans, mais qui se considère plutôt athée, et ce, dans le but d’inclure une diversité dans les profils des participantes.

Présentation sommaire du parcours migratoire des participantes	
Participant	Parcours migratoire
Amina	Âgée dans la fin vingtaine, Amina a quitté le Maghreb, accompagnée de sa sœur, il y a maintenant sept ans pour venir étudier au Québec. Maintenant résidente permanente, elle poursuit des études de second cycle après avoir terminé un bac et travaillé quelques années dans son domaine. Connaissant déjà le Québec, alors qu’elle y avait visité quelques fois son frère qui y étudiait et une amie de la famille qui y vivait, elle dit avoir été habituée à la culture

¹⁸ Il est à noter que pour assurer la confidentialité des propos des participantes, les noms utilisés dans cette recherche sont des pseudonymes, et certains détails (emploi, noms des proches, etc.) ont été omis ou retirés des citations.

¹⁹ Il est possible de revoir la liste des critères en consultant la *section 3.2 Population et échantillonnage* ou en consultant le courriel de recrutement disponible en annexe, voir *Annexe 3 – Courriel de recrutement*

	québécoise bien avant son arrivée. Bien qu'elle vive un dilemme face à ses parents qui souhaitent son retour au pays, Amina confie ne pas souhaiter rentrer, elle qui dit avoir eu la possibilité de véritablement se découvrir au Québec.
Lina	Âgée de la cinquantaine, Lina est arrivée seule au Québec il y a plus d'une vingtaine d'années. Alors que la guerre civile sévissait dans son pays d'origine, Lina, récipiendaire d'une bourse, a décidé de poursuivre ses études en Europe où elle est demeurée treize ans, avant de décrocher un poste qui lui convenait davantage au Québec. Originaire du Moyen-Orient, elle est maintenant citoyenne canadienne, en couple et mère d'un enfant. Alors que la guerre déchirait son pays, elle a décidé de parrainer ses parents pour qu'ils habitent près d'autres membres de sa fratrie installés au Québec.
Adja	Adja, dans la vingtaine, est arrivée seule au Québec, il y a un peu plus de trois ans pour y poursuivre des études supérieures. Aînée de sa famille, elle est la première à quitter le nid familial ainsi que le continent africain et souligne, bien qu'en hésitant, penser y retourner à la suite de sa maîtrise pour y retrouver sa famille. Pour elle, cette migration rime avec une première expérience de responsabilisation, alors qu'elle doit maintenant de se débrouiller par elle-même (premier emploi, facture, etc.).
Mariam	Mariam, dans la trentaine, a quitté le Maghreb pour arriver au Québec il y a plus de 8 ans afin de reprendre des études de maîtrise à Chicoutimi, quand un ami de la famille, enseignant de l'établissement, lui a mentionné l'existence de bourses et de possibilités d'études. À la suite de ses études, alors qu'elle décrochait un emploi connexe à son domaine, elle a convaincu son fiancé, resté dans son pays d'origine, de se marier et de la rejoindre pour poursuivre des études à son tour. Maintenant parents de deux enfants, ils ont fait le choix de s'établir à Québec dans l'espoir de trouver des possibilités d'emploi pour son mari et de doctorat pour elle.
Kadidiatou	Kadidiatou, également âgée de la trentaine, a immigré au Québec, il y a plus de 15 ans maintenant pour poursuivre des études de maîtrise. À l'origine, elle avait quitté l'Afrique subsaharienne pour l'Europe, avant que son frère la convainque plutôt de venir le rejoindre au Québec. Après avoir tenté de mettre ses études en application en retournant dans son pays d'origine, elle s'est vite rendu compte qu'elle ne pourrait s'y épanouir professionnellement. Elle est donc revenue faire des études au Québec, y a travaillé quelques années, s'est mariée avec un homme de sa communauté et a eu une fille. Dans le cadre de ses présentes études doctorales, elle a l'occasion de retourner faire son terrain dans son pays d'origine et d'ainsi garder un contact étroit avec les membres de sa famille.
Salema	Arrivée en tant que travailleuse qualifiée, en 2006, avec son mari et son fils, Salema a décidé de réamorcer des études de troisième cycle au Québec dans l'espoir de pouvoir y enseigner, métier qu'elle assumait dans son pays d'origine. Maintenant mère de deux enfants et âgée de la quarantaine, Salema doit

	assumer les tâches familiales seule, depuis que son mari, incapable de se trouver un emploi à la hauteur de ses compétences et devant s'occuper de sa mère malade, a dû retourner s'établir au Maghreb. Dès son arrivée à Québec, elle dit avoir pu compter sur le soutien de la mosquée près de chez elle, notamment pour transmettre les valeurs de sa religion à ses enfants, mais également pour obtenir du soutien de ses pairs.
Sophia	Sophia, seule participante à avoir immigré au Québec avant l'âge adulte, a quitté l'Europe avec ses parents et ses sœurs. Arrivée en 2003, à l'âge de dix ans, elle a suivi sa famille, alors que ses parents, souhaitant s'ouvrir un commerce, ont décidé de s'installer dans un village en périphérie de Québec. Étant aujourd'hui dans la vingtaine, mariée, maman d'un enfant et enceinte d'un deuxième, Sophia raconte ses années de cégep et ses amours qui ont particulièrement influencé la personne qu'elle est devenue.
Odette	Âgée de la vingtaine, Odette, arrivée depuis quelques mois lors de l'entrevue, a choisi d'immigrer seule au Québec le temps de réaliser des études de second cycle, avec l'idée de voyager davantage, par la suite, avant de retourner enseigner dans son pays d'origine, en Afrique de l'Ouest. Après avoir saisi diverses opportunités d'emploi dans son pays, mais également ailleurs en Afrique, elle souhaitait relever de nouveaux défis et découvrir un nouveau pays.
Yasmine	Quittant son pays maghrébin d'origine au début de la vingtaine, Yasmine a décidé, à la suite d'études supérieures en Europe, de venir rejoindre un ancien copain qui avait immigré au Québec pour les études et le travail. En 2010, ayant la possibilité d'effectuer son stage au Québec, elle est donc venue rejoindre celui qui allait devenir son mari en 2013. Après quelques années d'études, Yasmine a décidé de faire son entrée sur le marché du travail et de devenir propriétaire d'un condo avec son conjoint.
Khadidja	Avant son arrivée au Québec relativement récente (2014), Khadidja, originaire du Maghreb, a vécu une quinzaine d'années en Afrique de l'Ouest. Elle, qui allait rejoindre un frère et faire des études, a alors rencontré son mari et est devenue mère de deux enfants. Après y avoir travaillé quelques années, elle et son mari, en quête de conditions de vie plus stables et de davantage de possibilités pour eux et surtout leurs enfants, ont amorcé des démarches d'immigration au Canada en tant que travailleurs qualifiés en 2005. Vu divers troubles techniques et l'administration longue des dossiers, leur projet s'est finalement concrétisé huit ans plus tard. Âgée de la quarantaine et récemment séparée, Khadidja, vivant maintenant qu'avec sa fille, envisage un nouveau retour aux études.
Dalia	Arrivée au Québec il y a treize ans pour y faire des études supérieures, Dalia confie que c'est grâce à une amie, qui y étudiait déjà et qui a fait les démarches pour elle, qu'elle a quitté son pays maghrébin d'origine. Après plusieurs années d'études et l'obtention d'un emploi dans son domaine, Dalia a décidé s'établir en sol québécois, alors qu'elle choisissait de marier, avec l'accord parental, un Québécois d'origine.

Soraya	Soraya est la participante établie au Québec depuis le plus longtemps, alors qu'elle a quitté son pays maghrébin d'origine, pour poursuivre des études de deuxième et troisième cycle, il y a déjà près de trente ans. Pour elle, issue d'une famille assez conservatrice, le départ pour l'étranger d'une fille seule était assez avant-gardiste. Le Québec a donc été choisi vu la présence de parenté au pays, et l'obtention d'une bourse d'études. Si le projet migratoire était initialement temporaire, les possibilités professionnelles plus intéressantes au Québec auront convaincu Soraya de s'y établir plus officiellement. Sans enfant ni mari, par choix, Soraya, maintenant dans la cinquantaine, confie avoir véritablement pu s'épanouir professionnellement en terre d'accueil.
Safia	Maintenant dans la trentaine, Safia, originaire du Moyen-Orient, a d'abord quitté son pays d'origine pour poursuivre des études supérieures en Europe où elle y a rencontré un Québécois, qui allait plus tard devenir son époux. Sa bourse terminée et ses études complétées, elle dut retourner dans son pays d'origine pour y travailler. Peu de temps après, toutefois, elle a repris contact avec son amour d'Angleterre et, à la suite de l'officialisation de leur union, est allée le rejoindre au Québec en 2009, via l'immigration par regroupement familial. Ne parlant pas français, elle a alors amorcé la francisation, avant d'obtenir un premier emploi, de poursuivre des études supérieures et de faire carrière dans son domaine.

Ce bref portrait dressé, il importe maintenant de préciser un élément contextuel d'importance, concernant les quatre dernières participantes. Les entrevues de Khadidja, Dalia, Soraya et Safia ont été réalisées quelques jours ou semaines après la fusillade du 29 janvier 2017 dans une mosquée de Québec qui a eu un écho particulier auprès des personnes de confession musulmane et qui a teinté de manière plus ou moins significative les confidences des participantes. Les sentiments d'appartenance religieuse ou d'intégration ressentis, plus ou moins fort selon le cas, ont donc pu être influencés par cette conjoncture particulière. Soraya souligne d'ailleurs clairement l'influence qu'a eue cet événement sur les réponses données durant l'entretien :

On est au lendemain d'un événement tragique qui m'a fait vivre des émotions extrêmement douloureuses, parce que j'ai été impliquée dans les événements et j'ai été impliquée dans l'organisation de rapatriement des... Du défunt [...] et de m'occuper de sa famille de ses enfants, bref. Ça... Je ne veux pas que ce côté-là vienne brouiller mon jugement et de dire que je suis ce que je peux revendiquer c'est mon identité musulmane. Mon identité musulmane, elle est là, elle est ancrée, y'a personne qui va venir la déstabiliser, mais si je recule. Mon jugement serait moins biaisé, si je recule d'une semaine avant. (Soraya)

De même, il faudra considérer que les entrevues de Lina, Amina, Adja, Mariam, Kadidiatou, Salema, Sophia, Odette et Yasmine, ayant été réalisées avant l'événement, les éléments partagés ne sont pas influencés par ce dernier. De plus, l'identité et l'intégration, étant tous deux des processus en modelage constant, il faut tenir compte du fait que les résultats présentés ici représentent le partage et le cheminement d'un individu à un point fixe de son parcours; les

données ne doivent donc pas être comprises comme des résultats fixes et inchangeables, mais comme les processus réflexifs de personnes en contexte migratoire.

4.2 L'identité

4.2.1 Réflexion sur la notion d'identité

Afin de répondre au premier objectif de cette recherche, les différentes facettes identitaires des femmes rencontrées seront, d'abord, explorées en faisant des liens avec la manière dont elles s'articulent dans leur quotidien. Il semble important de souligner d'emblée que la notion d'identité en est une très complexe qu'il est difficile de catégoriser. Répondre à la question « Comment vous décririez-vous en tant qu'individu? » demande une certaine connaissance de soi, une introspection qu'il n'est pas toujours aisé d'avoir spontanément en entrevue. Certaines participantes ont d'ailleurs illustré avoir de la difficulté à réellement se définir. Elles remettent en question la notion d'identité soulevant que l'unicité de leur personne ne se circonscrit pas aussi facilement en quelques mots, mais s'avère plus complexe. « Je suis moi et puis c'est tout », soulève, à ce propos, Adja. Il semble important d'élargir la notion d'identité et de ne pas se restreindre à des catégories fixes et limitatives, comme l'illustre Amina lorsqu'elle mentionne :

Pourquoi est-ce qu'on réduit tout le temps l'identité à être Québécois ou à être truc, pourquoi tu peux pas être plein de trucs en même temps! Pourquoi tu peux pas venir et te présenter en une phrase? Pourquoi il faut que tu te présentes en un mot, tu vois? [...] [O]n peut être plein de choses. Y'a comme pas mal de trucs gris. Pourquoi si c'est pas blanc, il faut que ce soit noir? (Amina)

Il semble donc important de souligner que, bien que pour faciliter la lecture de l'analyse, l'identité ait été fragmentée ci-dessous en sous-catégories identitaires, ces dernières sont loin d'être si distinctes dans la réalité des participantes. Lorsqu'il arrivait que l'exercice de l'entrevue demande aux participantes de se catégoriser – se sentaient-elles musulmanes, se sentaient-elles québécoises, s'identifiaient-elles à travers leur profession –, certaines ont carrément mentionné leur volonté de ne pas être confinées dans les idées préconçues que les gens se font des caractéristiques identitaires auxquelles elles s'identifient. Elles ne souhaitent pas que leur appartenance ne soit utilisée que pour généraliser des préjugés à leur égard. Amina souligne ainsi que, malgré tout l'amour qu'elle porte à son pays d'origine, elle se sent agressée lorsqu'on se permet de lui attribuer les préjugés culturels véhiculés :

[...] « toi t'es Marocaine, vous les Marocains vous êtes comme ça ». Sérieusement ça me... C'est comme y'a un côté sauvage en moi qui ressort (rires). [...] Tsé les gens ont l'impression de voir qui tu es, de comprendre qui tu es juste en disant « Ah ouais t'es marocaine, ah okay je vois... Toi t'es Sénégalais, okay t'es comme ça. Toi t'es Suisse, okay. » Non c'est... (Amina)

D'un point de vue similaire, Yasmine, dénonçant les conflits sociaux basés sur les seules différences religieuses, refuse de s'identifier à une religion ou une autre si cela a pour seul but de diviser la société : « si on me dit que je suis musulmane rien que pour me catégoriser dans cette... Je ne le suis pas. Je suis un être humain tout simplement. Voilà » (Yasmine). Plutôt que de se

catégoriser, plusieurs mentionnent l'importance de considérer le caractère holistique de leur identité, le tout qu'elles forment définissant davantage les personnes qu'elles sont. Pour illustrer cette complexité, Lina mentionne que, bien qu'elle porte en elle les influences culturelles des endroits où elle a habité, elle ne peut restreindre son identité à cette seule dimension : « Est-ce que ça définit mon identité? Seulement ça? Non. [...] Mon identité c'est tout ça, c'est la résultante que j'ai aussi maturé dans ma tête et dans mon être, dans ma façon d'être. C'est ça mon identité » (Lina).

Cette précision étant faite, le choix de diviser l'analyse en « catégories » identitaires souhaite simplement faciliter la compréhension d'un phénomène aussi complexe. Les dimensions abordées ici seront celles ressorties par les participantes, soit l'identité religieuse, culturelle, féminine (ou féministe), professionnelle et maternelle.

4.2.2 Identité religieuse

Bien que toutes originalement de confession musulmane, les femmes rencontrées inscrivent la religion bien différemment dans leur identité. Pour certaines, cette dimension a une influence et une importance capitale dans leur identité, alors que pour d'autres elle y est complètement effacée, voire même absente. Avant d'observer l'appartenance religieuse des participantes, il importe de souligner que le rapport au religieux est différent pour chacune d'entre elles. Les constatations faites ici découlent essentiellement du senti exprimé par les participantes et non d'une assiduité aux pratiques religieuses ou d'une façon précise « d'être musulmane ». Ce n'est pas un point de vue externe sur l'observance (ou non) des pratiques qui sera ainsi dressé, mais l'importance personnelle accordée à la religion par chacune des participantes. Les références faites aux pratiques des participantes, s'il y a lieu, ne servent qu'à contextualiser les propos lorsque nécessaire.

D'abord, soulevons, que certaines, comme Adja, Mariam, Kadidiatou, Salema, Sophia, Odette ou Soraya affirment clairement leur identité musulmane; Adja affirme même y tenir davantage que son identité culturelle ou nationale : « [a]ujourd'hui si j'avais le choix entre ne plus être musulmane et ne plus être [sa nationalité d'origine], je ne serais plus [sa nationalité d'origine] » (Adja). Pour Odette, le recours au religieux sert de guide; il « constitue juste des valeurs qui sont là, [...] qui sont stables » (Odette) et auxquelles elle peut se référer. Adja, Mariam et Salema font référence, quant à elles, au partage de valeurs, mais également à la force morale et psychologique que permettent leurs moments de recueillement avec Dieu, au côté rassurant de cette « force supérieure à toute l'injustice qu'on voit » (Mariam). Il importe tout de même de préciser que, bien que considérant comme importante la sphère religieuse dans leur vie, plusieurs insistent sur le caractère personnel de cette parcelle identitaire. Adja, par exemple, confie que peu de ses amis savent son appartenance religieuse, puisque pour elle « la foi c'est quelque chose d'extrêmement personnel » (Adja) qu'il n'est pas nécessaire d'afficher à tous. Elle juge que, « quand l'identité est assez forte, assez marquée chez une personne, on n'a pas besoin de crier ou de montrer aux gens voilà ce que je suis, voilà qui je suis » (Adja). Lina, Mariam, Kadidiatou et Soraya soulignent également le fait que « la question de la foi c'est une question individuelle qui [...] ne regarde pas

les autres » (Soraya). Certaines tracent même un lien direct entre religiosité et intégration, alors qu'elles souhaitent prouver que leur identité religieuse, loin de nuire à leur établissement en terre d'accueil, reste bien privée et personnelle. Mariam souligne que, bien qu'elle tente d'être discrète le plus possible, sa religion peut parfois transparaître dans ses choix alimentaires ou lors du ramadan. Elle ne souhaite toutefois pas que cela soit un frein et, outre la garderie où elle demande que ses filles ne mangent pas de porc, elle juge ne pas s'exposer outre mesure et garder ses pratiques et croyances assez privées. « C'est ça, ma religion comme petite conclusion ça me... J'y tiens, mais ça m'affecte pas pour vivre dans une société où la religion forcément, n'est pas dominante » (Mariam). D'une façon similaire, Kadidiatou et Soraya soulignent également que, les pratiques se faisant en privé, elles ne laissent pas ces dernières interférer dans leurs relations sociales ou professionnelles.

Salema, elle, affirme plutôt le contraire. Pour elle qui porte le voile, l'affirmation de cette parcelle identitaire doit se faire pour permettre de montrer le véritable visage de sa religion et, ainsi, déconstruire les préjugés qui l'accompagnent trop souvent :

On n'est pas là pour imposer notre religion, ni rien du tout. Mais, quand même on a le devoir de l'expliquer, de la montrer tel que la réalité pour les autres. [...] Aller vers les autres, communiquer sur nous, parce que si on fait pas ça, on mérite ce qu'on reçoit. Tu vois? Donc il faut sortir du lot et montrer. Leur dire que nous sommes des gens normaux, on vit comme tous les autres et tout. (Salema)

Pour Salema, mais également Sophia et Odette qui portent aussi le hijab, ce dernier devient, en quelque sorte, un marqueur identitaire, alors que, comme le souligne Sophia, il permet d'indiquer une appartenance communautaire et religieuse : « [ç]a veut vraiment dire que, en gros, ma communauté, c'est celle-là » (Sophia). Salema et Odette racontent même que cette forme d'affirmation identitaire leur permet de se sentir plus à l'aise dans des groupes connus pour leur affiliation religieuse autre. Cette dernière raconte d'ailleurs sa participation à un organisme protestant, où, grâce à son voile, elle s'est sentie libre de participer sans crainte :

Tu vas voir une fille musulmane qui n'est pas voilée, on l'invite à une dévotion, elle a tout de suite peur de participer, parce que pour elle, ils vont essayer de l'influencer, parce qu'elle n'a aucun moyen d'affirmer son identité. Alors que moi, par contre, quand j'arrivais, j'étais tout le temps à l'aise, parce que d'office ils savent que moi j'ai mes principes en tant que musulmane. Donc, au contraire, même quand on faisait les dévotions, je participais. Quand eux ils apportaient des textes sur la Bible, moi, si je lisais la Bible, je téléchargeais et je prenais les mêmes textes qui étaient équivalents dans le Coran (Odette).

Si la religion représente, pour ces premières, une parcelle identitaire sur laquelle il importe de s'attarder, pour d'autres, pratiquantes ou non pratiquantes, la religion n'est, au contraire, pas considérée comme étant une caractéristique identitaire aussi pertinente à considérer. Pour Amina, Lina et Yasmine qui adoptent un regard critique face à certains principes religieux, la religion prend une place bien différente au sein de leur identité. Toutes trois non pratiquantes, elles se reconnaissent musulmane à travers non pas les pratiques ou même les croyances, mais plutôt à travers certaines valeurs universelles et le bagage culturel apportés par cette parcelle

identitaire; « je me retrouve dans certaines valeurs : l'amour, le partage, faites l'aumône, etc. C'est ça que j'aime » (Lina). Malgré tout, cette parcelle identitaire demeure de bien moindre importance face à d'autres. Pour Khadidja et Dalia, qui pratiquent certaines des obligations religieuses, alors qu'elles jeûnent durant le mois de ramadan et que la première prière occasionnellement, la religion demeure tout de même une parcelle identitaire de moindre importance; « [n]on, je ne me définis pas nécessairement d'emblée comme musulmane », déclare, à ce sujet, Dalia. Quant à Khadidja, bien qu'elle dise souhaiter transmettre certaines valeurs et pratiques religieuses à ses enfants, elle affirme « [m]on identité c'est pas le fait d'être musulmane, enh. Non, non, non. [...] Non je ne pense pas que le fait d'être une musulmane ça fasse partie de mon identité. En tout cas, ben elle est pas aussi importante » (Khadidja). Bien que cela puisse sembler évident, soulignons finalement que pour Safia qui se considère comme athée, la religion n'a aucune influence dans son identité.

L'affirmation ou le détachement face à cette sphère identitaire semble toutefois passer, d'un côté comme de l'autre, par une réflexion critique. En effet, certaines des participantes, considérant comme importante leur identité musulmane, et d'autres, préférant ne pas la retenir comme caractéristique identitaire d'importance, ont abordé le processus réflexif guidant leur choix. Lorsque questionnée sur l'importance de la transmission de son identité musulmane à ses futurs enfants, Odette raconte le processus réflexif qui l'a guidé elle-même dans le renforcement de sa foi et indique, pour elle, l'importance de cette introspection dans la construction identitaire.

J'avais fait une réflexion sur la religion, dès petite déjà. Je me disais que je dois pas être musulmane juste parce que mes parents sont musulmans, j'étais rebellée en quelque sorte quoi. Je me dis « pourquoi je serais musulmane? » Donc, j'ai commencé à faire une introspection, à réfléchir sur pourquoi je serais musulmane et pas catholique et pas protestante ou des choses comme ça. [...] Un moment donné j'avais pris tous les livres révélés, que ce soit Torah, Bible, Ancien Testament, Nouveau Testament, j'ai pris le Coran et j'ai commencé à lire tous ces livres-là pour voir qu'est-ce qu'ils enseignent, quelles sont les valeurs derrière, pourquoi c'est important ou pas. Et puis, ça m'a per... En fait, ça m'a conforté dans ce dans quoi je suis au fait. (Odette)

Elle explique d'ailleurs que c'est à la suite d'une autre réflexion personnelle que le choix de porter le voile est apparu comme nécessaire. Elle avoue avoir senti elle-même le besoin de le faire et ne s'en sentir nullement contrainte, n'ayant ni membres de sa famille ni amis proches (dans son pays d'origine) portant le voile. Ces réflexions personnelles face au voile apparaissent nécessaires pour elle alors qu'elle admet que si « au lieu de te mettre avec toi-même ou avec ta religion [le voile] est source de discorde, je n'aurais [...] aucune honte à l'enlever et faire ce qui, pour moi, me semble être en adéquation avec ce que je pense » (Odette). Sophia raconte une démarche similaire, alors que c'est après des réflexions personnelles, des discussions avec des amies et une participation aux enseignements religieux à la mosquée qu'elle en est venue à cette décision. Toute la question de rester critique, mais également en accord avec ce choix transparaît dans son discours, alors qu'elle soutient « [m]oi j'ai toujours dit que si tu te sens bien en toi normalement tu l'enlèveras pas, parce que si tu te sens bien, les autres vont voir que tu te sens bien, donc tu

l'enlèves pas en fait » (Sophia). D'un autre côté, Amina, Lina, Yasmine et Safia racontent que ce sont des réflexions critiques similaires qui les ont menées à rejeter ou nuancer l'importance réelle de cette sphère dans leur identité, alors que certains dictats religieux n'avaient plus sens pour elles.

Finalement, il importe de rappeler le caractère intersectionnel de l'identité, alors que les différentes sphères présentées ici, loin d'être entièrement distinctes, s'influencent et se complètent. Plusieurs des participantes reconnaissent alors que l'attachement au religieux passe également par un attachement à la culture d'origine. Khadidja affirme, ainsi, pratiquer le jeûne du mois de ramadan davantage par attachement culturel que par seul devoir religieux. Dalia ressort également cette association entre jeûne et pratique culturelle et ajoute qu'en ayant grandi avec la religion, et non en s'y étant convertie adulte, cette dernière représente davantage « une partie intégrante de toute ta culture, de toute ta vie en [pays d'origine] » (Dalia). Le sentiment d'appartenance à la religion ne passe, donc, pas que par le respect des pratiques et dictats religieux, mais également par l'attachement culturel aux traditions du pays d'origine. Pour Soraya, arrivée au Canada avec son Coran et son tapis de prière, ce sont sa foi et ces objets qui la rattachaient encore à sa société d'origine. Dans un état d'esprit similaire, Yasmine admet, elle qui affirme ne pas pratiquer ni s'identifier réellement à la religion, se considérer comme musulmane si on retient l'aspect culturel derrière : « je pense que je me considère musulmane si on considère l'islam comme des coutumes, des traditions qu'on porte avec nous, qu'on emporte et qu'on voyage avec nous à travers le temps. [...] [L]es coutumes, les traditions, les fêtes, ça, j'aime ça » (Yasmine). De la même façon, Amina qui avoue ne plus respecter les dictats religieux, ni en faire la pratique, affirme tout de même se considérer musulmane vu les valeurs qui la rejoignent, mais également à cause de « l'aspect culturel [qui] est énorme là-dedans » (Amina). Seule Kadidiatou trace explicitement une ligne entre religion et culture quand elle précise les distinctions entre certaines pratiques jugées plus culturelles en provenance des pays arabes et celles de son pays d'origine : « Les gens mélangent la culture arabe avec la religion musulmane. [...] Mais moi je vais dire qu'il y a des choses, culturellement chez moi, qu'un Arabe va pas nécessairement accepter non plus, au [pays d'origine], même si on est musulman, vice versa » (Kadidiatou). Il semble tout de même y avoir un lien, parfois explicite, entre cette première sphère d'analyse et la suivante : l'appartenance culturelle.

4.2.3 L'appartenance culturelle

La question du sentiment d'appartenance culturelle s'inscrit au cœur même des domaines d'immigration et d'intégration en tout genre, alors que la tendance est à questionner le nouvel arrivant sur son réel attachement à sa société d'accueil. Encore une fois, les réponses à cette question semblent aussi variées que les participantes rencontrées et le sujet de l'appartenance culturelle semble lui aussi dépendre presque essentiellement du senti des participantes. Si le sentiment de « chez soi » est davantage abordé dans la section portant sur l'intégration, il semble indispensable d'aborder ici la question si souvent associée à l'identité en matière d'immigration, à savoir si les participantes se sentent plutôt québécoises ou étrangères. Cette question n'a, d'ailleurs, pas été abordée de la même façon avec chacune des participantes. Certaines avaient

tendance à répondre d'emblée, à la question « comment vous décrivez-vous? », par leur appartenance culturelle ou nationale, tandis que d'autres abordaient la question lorsqu'était interrogée l'intégration ou si l'une des questions posées visait spécifiquement le sujet (ce qui était le cas lorsqu'elles n'avaient pas abordé spontanément leur appartenance culturelle à un moment ou l'autre de l'entrevue).

D'abord, il faut reconnaître que l'attachement à la culture d'origine ressort comme importante pour les participantes rencontrées qui l'abordent presque toutes. Pour plusieurs, qu'elles soient plus ou moins attachées à leur terre d'accueil, l'attachement au pays d'origine, siège de leurs souvenirs de jeunesse, demeure présent. Il semble y avoir toute une question de confort et de ressourcement dans l'image du pays d'origine. Sophia avoue, ainsi, qu'il est important pour elle de retourner de temps à autre en Europe et au Maghreb « pas nécessairement pour la famille [...] juste [pour] se ressourcer, retourner dans notre pays, tu vois » (Sophia). D'une façon similaire, Amina, qui ne se voit pourtant pas du tout rentrer au Maghreb, se rappelle d'odeurs et de sons particuliers issus de son enfance, ceux de l'encre et de l'appel à la prière, qui dégagent plaisir et sécurité et qu'elle regretterait de ne pouvoir partager avec ses futurs enfants s'ils étaient élevés au Québec. Quant à Yasmine, dès qu'il lui est demandé de se décrire, elle répond immédiatement à la question en exposant son amour pour ses racines et son pays d'origine : « [j]e suis [nationalité d'origine], ça, c'est sûr à 100 %, j'ai un amour qui est plus qu'anormal pour mon pays » (Yasmine). Certaines étendent également cet attachement culturel à une catégorie plus grande qu'une simple appartenance nationale. En effet, lorsqu'elle est questionnée sur son identité, Amina, loin d'insister sur la nationalité d'origine, affirme pour se décrire : « je suis Amina, je suis africaine, je suis arabe et je suis musulmane » (Amina), alors que, depuis son arrivée au Québec, elle dit avoir redécouvert son appartenance au continent africain.

[C]'est une autre partie de mon identité que j'ai découverte ici. C'est qu'avant tout, je suis quand même africaine, parce que... (rires) Tsé je suis dans un continent, puis après je suis dans une... Puis j'ai du sang noir en moi, puis après ça oui je suis au [pays d'origine], mais ouais... Par exemple, je vais me sentir, quand je vais rencontrer genre des Noirs du Mali ou je sais pas, je vais me sentir proche. Alors que c'était quelque chose qui n'existait même pas quand j'étais au [pays maghrébin d'origine] là, parce qu'on était juste entre nous [nationalité d'origine] (Amina).

De la même façon, Yasmine avoue se sentir « méditerranéenne », alors qu'elle sent partager plus de points communs avec les autres pays bordant ses côtes qu'avec le Québec. Soraya affirme, quant à elle, se sentir fière et attachée à un héritage arabo-musulman, plus large, dépassant les seules frontières de son pays d'origine. Cette dernière, abordant sa lecture d'auteurs égyptiens, syriens, irakiens et autres, déclare ainsi être fière de son identité et de son « héritage qui est de plusieurs siècles. Je connais une langue que les autres ne connaissent pas, je connais une histoire que les autres ne connaissent pas et que j'ai lue dans sa propre langue » (Soraya), souligne-t-elle. De son côté, Odette revendique davantage son identité de « femme noire », au sens large. Pour elle, des défis supplémentaires et des enjeux différents distinguent les Noirs musulmans des Arabes musulmans, alors que les contextes sociohistoriques ne sont pas les mêmes. « En tant que Noir aujourd'hui, la bataille est plus rude, parce que si tu es noir, déjà tu as un problème d'identité

en tant que Noir, même s'il y a pas la religion » (Odette), souligne-t-elle. Il importe, donc, pour elle, d'affirmer cette réalité identitaire, et ce, en apprenant notamment à apprécier ses cheveux et sa peau au naturel et en dénonçant la culture populaire qui pousse les femmes noires à rallonger leurs cheveux et éclaircir leur peau pour correspondre aux critères de beauté :

À un moment donné, j'allais dans tous les sens, juste pour avoir l'appréciation des gens, être acceptée par les gens, tu vois. Donc, c'est toutes ces réflexions-là qui m'ont mené à voir que, aujourd'hui même si je ne mettais pas le voile, je sais que je vais rester, telle qu'elle est ma peau au naturel, avec mes cheveux naturels, sans les lisser, mais laisser mes cheveux crépus et puis... Voilà. M'affirmer telle que je suis, quoi! (Odette)

Dans une veine similaire, alors que le sentiment d'appartenance culturelle n'est pas lié qu'à une identité nationale, certaines soulignent tenir à une identité ethnique plus spécifique. Pour Mariam et Dalia, s'identifiant toutes deux à un peuple particulier d'un pays maghrébin, c'est cette identification plus spécifique qui est plus importante à leur définition identitaire. Toutes deux marquent cette distinction, lorsque vient le temps de définir leur identité culturelle, alors qu'elles précisent leurs origines berbères et non pas arabes; « [j]'aime bien l'arabe, je le maîtrise parfaitement [...] C'est un avantage de pouvoir communiquer avec aussi beaucoup de personnes dans le monde. Mais c'est pas pour autant que je vais renier ce que je suis non plus », souligne Mariam en marquant une distinction claire entre l'arabe et sa langue maternelle. Pour Dalia, reconnaître cette parcelle identitaire est aussi ce qui contribue à rendre difficile son identification culturelle alors que « ici, tout le monde considère parce que tu es [nationalité d'origine], tu es arabe, parce que tu es [nationalité d'origine], tu es musulmane, alors... Ça devient compliqué, alors explique "non, non, je suis [origine berbère]" ». "Ah oui, mais tu viens de [pays d'origine]" » (Dalia). Elle soutient donc qu'il est difficile pour elle de se « mettre dans une case », ne s'identifiant pas à ce que les gens se figurent, lorsqu'ils imaginent une personne provenant de son pays d'origine, « parce que je ne suis pas arabe au fond » (Dalia).

Il semble clair qu'un sentiment d'attachement et d'appartenance transparaît envers le pays d'origine ou des racines culturelles plus larges encore, mais qu'en est-il de celui ressenti envers le Québec? Les participantes rencontrées se sentent-elles également Québécoises? Malgré le fait qu'un sentiment d'attachement soit généralement présent envers le Québec, il est difficile pour plusieurs d'entre elles de pouvoir répondre à cette question par l'affirmative. Pour certaines, comme Sophia ou Yasmine, le sentiment d'appartenance à la société québécoise semble d'ailleurs assez tranché, alors qu'elles s'affirment carrément d'une identité autre. Arrivée à un jeune âge au Québec, Sophia amorce, au début de l'âge adulte, des réflexions critiques sur son identité qui lui font prendre conscience de sa distance par rapport à la société québécoise, et ce, même si elle affirme que le « Québec c'est chez moi pour l'instant et je veux rester ici, je ne me sens pas du tout étrangère » (Sophia). Celle qui, à l'adolescence, avait tenté d'adopter l'accent québécois pour s'intégrer affirme maintenant :

Tout ce que je m'étais donné de québécois en gros, parce que même encore aujourd'hui je ne me sens pas québécoise, tu vois? Mais tout ce que je m'étais

donné, la façon de s'habiller, la façon de parler et tout, j'ai comme tout mis ça de côté. [...] Et moi là, au cégep je m'étais dit « Sophia, t'es [nationalité d'origine], t'es pas québécoise », tu vois? Tu parles avec ton accent et j'ai jamais voulu... Quand j'ai perdu mon accent, je parlais avec vos expressions et c'était pas moi du tout, tu vois? [...] On a comme, on trouve qu'on a une différence grande avec les Québécois aussi. La manière de penser, la manière d'agir, la manière de... (Sophia)

Pour comprendre la position identitaire de certaines s'identifiant davantage à leur culture d'origine qu'à celle québécoise, il faut souligner que les participantes rencontrées ont, presque toutes (exception faite de Sophia), quitté leur pays d'origine au début de l'âge adulte pour amorcer un projet migratoire, au Québec ou ailleurs d'abord. Comme l'exprime Amina dans l'extrait qui suit, l'influence du pays d'origine reste ainsi bien présente, alors qu'elles y ont grandi et acquis des valeurs :

Je sais pas si je pourrais te dire que je suis québécoise, je pense pas que je pourrais le dire parce que... [...] C'est chez moi aussi, mais mon identité j'ai quand même été toute mon enfance au Maroc pis je suis venue ici à l'âge adulte donc c'est différent. Je suis venue ici pour l'université donc tsé y'avait comme une grosse partie de ma personnalité qui a été comment dire, qui était déjà faite, donc. [...] J'ai l'impression qu'il y a quelque chose d'hypocrite si je le dis, parce que je le suis pas. Parce qu'il y a tellement de choses que je ne connais pas... (Amina)

Certaines, comme Mariam, Kadidiatou et Yasmine, malgré leur amour pour la société québécoise et leur reconnaissance de son influence sur leur identité, continuent ainsi de s'identifier davantage à leur société d'origine. Mariam, reconnaissant avoir « brassé les deux cultures pas mal », souligne le fait qu'elle n'a pas d'intérêt à demander la citoyenneté canadienne, la reconnaissance de ses racines étant trop importante. Pareil pour Kadidiatou qui, malgré sa citoyenneté canadienne, affirme tout de même que « peu importe là, même si je fais cent ans ici, je serai toujours une [nationalité d'origine] » (Kadidiatou). Étant arrivée au Québec à l'âge adulte, elle soutient que sa culture d'origine a ainsi une influence encore active sur qui elle est aujourd'hui, alors qu'elle s'efforce de « dealer avec ces deux cultures-là » (Kadidiatou). À travers, ce brassage de cultures exprimées par ces dernières, il est toutefois possible de voir que les participantes sont loin d'être imperméables à l'influence de la société québécoise. Ces dernières se retrouvent, la plupart du temps, à jongler entre diverses appartenances culturelles, comme le souligne Amina, qui, sans pouvoir se dire « Québécoise », mentionne :

je suis une [nationalité d'origine] qui est venue ici et qui est devenue avec le temps Canadienne ou Québécoise. [...] Par exemple, disons comme quoi... [...] je suis dans une auberge de jeunesse et y'a plein de gens et tout ça : tu es quoi? Tu viens d'où? Je suis [nationalité d'origine] et je suis Canadienne. Tu vois, ça va toujours être les deux en fait. (Amina)

Toutefois, ce sentiment d'être à cheval entre deux cultures crée, parfois, chez certaines un important fossé, alors qu'elles ne se sentent ni jamais vraiment d'ici, ni plus d'ailleurs.

L'immigration, tu perds ta place. Une fois que tu t'en vas, tu perds ta place et où tu arrives, tu n'es jamais chez toi. [...] C'est pour ça que tu restes entre... Entre toutes

les identités, puis que tu comprends bien toutes les différences, parce qu'au fond toi tu n'as pas ta place, tu restes juste au centre. [...] Tsé je peux pas me considérer ici, je ne peux pas me dire « ah je me sens vraiment chez moi à Québec, ça fait treize ans », mais quand je vais en [pays d'origine], je ne me sens plus chez moi non plus, parce que j'ai laissé ma place. (Dalia)

Éloignée depuis quelques années de son pays d'origine, Mariam, qui soulevait plus tôt l'importance de ses racines culturelles dans son identité, reconnaît également ne plus y avoir réellement d'autres repères que la famille. Kadidiatou fait, à son tour, remarquer cette difficulté de conjuguer les deux, alors que, d'un côté, les gens de son pays d'origine lui reprochent d'avoir trop changé et, de l'autre, ceux du pays d'accueil lui renvoient l'image de l'étrangère devant s'intégrer. Pour Yasmine, ce sentiment de non-appartenance, étant incapable de se rattacher totalement à l'ici ou à l'ailleurs, crée des questionnements identitaires importants, alors qu'elle affirme

[c]'est comme je ne suis plus comme eux, je ne suis pas non plus comme les gens d'ici. Je suis quelque part et je suis en train de me chercher et je me trouve pas [...] Je ne fais plus partie de... De ce monde-là [en référence au pays d'origine], je ne fais pas non plus partie de ce monde-là et je suis entre les deux et je ne sais pas où... C'est ça qui... Qui est un peu difficile. (Yasmine)

Cette difficulté à s'identifier à l'un ou à l'autre pousse certaines des participantes à revendiquer une identité culturelle plurielle. Plusieurs ont, ainsi, mentionné leur double ou même triple appartenance nationale en refusant de restreindre leur identité qu'à une seule.

[...] [P]ourquoi tu peux pas être plein de trucs en même temps! [...] Pourquoi il faut que tu te présentes en un mot [...] ? Pourquoi tu te présentes pas, dire « oui je suis [nationalité d'origine], je suis là depuis deux ans et tout » ? Pourquoi est-ce qu'il faut qu'on réduise, t'es Québécois ou tu l'es pas ? Ahhh tu te sens pas Québécois, c'est un problème ça ! (Amina)

L'appartenance culturelle peut également découler davantage d'une vision « cosmopolite », comme l'exposent clairement Lina, Dalia et Safia. Reprenant l'expression d'un ami aux multiples passeports, Dalia dit se sentir davantage « citoyenne du monde », alors qu'elle n'arrive pas à se rattacher à « une culture par rapport à l'autre ». Lina et Safia qui ont toutes deux fait escale dans un autre pays avant d'arriver au Québec partagent également ce discours, alors que Lina se considère comme une « intermondialiste » tentant de « prendre les bons côtés de tous les endroits où [elle est] passée » (Lina) et que Safia, également « citoyenne du monde », reconnaît appartenir à « l'humanité en général » en ne ressentant « pas vraiment de liens identitaires ou des sentiments patriotiques » (Safia). Lina reconnaît, ainsi, que ses passages au Maghreb, en Europe et au Québec ont laissé leurs traces dans son identité et qu'elle ne peut se qualifier qu'en interpellant une nationalité plutôt qu'une autre :

Maintenant quant à mon identité, comment est-ce que je me sens là ? Est-ce que je me sens une [nationalité d'origine] ? Est-ce que je me sens une [nationalité européenne] ? Est-ce que je me sens une Québécoise ? Et ben moi je suis la résultante de tout ça. Je mentirais si je vous dis que ma culture [d'origine] n'a pas

influencé ce que je suis, je mentirais si je vous disais que mon passage en [pays européen] m'a laissé... j'étais imperméable à tout ça. Est-ce que je suis Québécoise? Je trouve beaucoup de choses en commun avec les Québécois, c'est comme vous et votre ami qui êtes nés ici, le nombre de choses en commun ça ressemble au nombre de choses en commun que j'ai avec les gens (Lina).

Finalement, il est possible de remarquer que loin de ne se résumer qu'à une seule appartenance, l'identité culturelle est bien souvent plurielle, aucune des participantes ne se sentant réellement Québécoise, tout en ne pouvant nier l'influence de cette société sur leur identité. Il faut toutefois apporter une nuance aux résultats présentés, puisque l'expression d'un sentiment d'appartenance ne signifie pas nécessairement que cette parcelle identitaire s'inscrit en importance pour les participantes. Adja souligne ainsi que, malgré son attachement et appartenance profonde pour son pays d'origine, ce n'est pas réellement ce qui la définit, sa religion ou ses connaissances professionnelles étant plus importantes.

4.2.4 Identité de femme

Au-delà du culturel et du religieux, le fait de n'interroger que des femmes a eu son impact dans les résultats, alors que cette parcelle identitaire est ressortie comme importante pour certaines participantes. Une affirmation de son féminisme ou de sa féminité s'est ainsi laissé entrevoir.

Pour certaines, revendiquer son identité de femme rime avec le fait d'affirmer une identité ou des idées féministes. Amina, Lina, Yasmine, Dalia, Soraya et Safia expriment ce fait, alors qu'elles soulignent, toutes, dans une plus ou moins grande mesure, cette nécessité de revendiquer certaines valeurs féministes; « [...] je dirais pas que je suis une féministe militante active, mais si l'occasion se présente je mets mon grain de sel pour revendiquer, mais vraiment l'importance du rôle des femmes dans la société, dans l'avancement de la société » (Soraya). Amina et Safia partagent des points de vue similaires, alors que la première confie chercher un mari qui partage ses valeurs féministes et que la seconde avoue avoir quitté son pays d'origine en quête de davantage de libertés et d'égalité sexuelle. Pour Yasmine, c'est davantage une volonté d'indépendance familiale qui s'affilie avec son identité de femme, alors qu'elle soutient : « [j]e suis une femme libre et je le resterai et j'ai pas besoin de beaucoup d'argent, j'ai besoin juste d'un peu d'argent et de beaucoup d'indépendance » (Yasmine). Pour Dalia, son identité de femme vient avec l'adoption d'un rôle social, elle qui aimerait « servir de modèle à d'autres femmes ou à mes cousines... » (Dalia). Racontant une anecdote de son parcours scolaire, elle souligne souhaiter devenir un exemple pour ses cousines et les autres étudiantes étrangères face à l'importance de la réussite scolaire et à sa possible atteinte pour une femme immigrante (Dalia).

Si, pour ces dernières, assumer une identité féminine s'illustre à travers des valeurs plus « féministes », pour d'autres, au contraire, être femme rime davantage avec le fait d'assumer cette féminité les distinguant de la gent masculine. Pour Kadidiatou, alors qu'elle juge être capable de faire le même travail qu'un homme dans son domaine professionnel, elle amène plutôt l'identité féminine du côté de la féminité, elle qui ne se perçoit « pas comme égale à l'homme » (Kadidiatou). Alors qu'elle souligne qu'à compétences égales aucune discrimination ne doit être

faite, elle ajoute qu'assumer son identité de femme, c'est reconnaître sa féminité, sa distinction, et l'assumer.

[D]onc, oui je me perçois féminine, mais je me perçois pas égale [...]. Pourquoi essayer de rendre pareil l'orange et puis la pomme? Non, c'est pas pareil. Il faut accepter ça, mais ça devient discriminatoire, seulement si on essaie de donner telle chose à tel parce qu'il est ça comparativement à l'autre. [...] Mais féministe au sens de ce terme-là, égalité tout ça, je ne le perçois pas comme ça. (Kadidiatou)

Cette vision de la féminité, Odette l'adopte encore davantage, alors que dans sa réflexion face à la femme et à son rôle, elle adopte une posture plus traditionnelle influencée par sa lecture personnelle du Coran. Pour elle, alors qu'aujourd'hui la femme risque de se perdre à travers les effets de modes et les seules volontés de réussite professionnelle, l'essence de la femme résiderait plutôt dans le foyer et la maternité, « et c'est ce que la religion voulait nous transmettre comme message, c'est que la femme qu'elle s'épanouit vraiment dans son foyer, malgré peut-être tous les défis qu'elle va rencontrer » (Odette). La reprise des propos religieux ne mène toutefois pas automatiquement à cette vision des identités de genre, alors que Lina souligne que

la femme musulmane depuis l'origine de l'islam avait droit à sa propriété, avait droit de garder son nom, son mari ne pouvait pas prendre son héritage par exemple. [...] Les relations sexuelles faisaient partie de la vie et on en parlait, même dans le Coran on en parle de ça. Une femme qui n'est pas satisfaite sexuellement avec son mari, elle avait le droit de divorcer. Mais ça c'est dans les écrits, pas dans le vécu des musul... Parce que ça a été récupéré par des siècles de machisme et la société elle était machiste, il faut l'avouer. (Lina)

Lina met ainsi en parallèle son appropriation des textes coraniques avec les valeurs qu'elle rattache à son identité de femme. Si cette dernière se dit assez peu pratiquante et accorde une place moindre à la religion dans son quotidien, Salema et Soraya, davantage pratiquantes, s'efforcent également de trouver une inspiration féminine, non pas seulement dans les textes de l'islam, mais aussi dans son histoire. Toutes deux soulignent l'importance des femmes arabomusulmanes dans l'histoire et l'influence que ces dernières ont pu ou peuvent avoir sur leur identité. Bien que toutes deux portent le voile, Salema souligne, contrairement à Odette, l'importance du travail des femmes à l'extérieur du foyer à travers leur participation dans le commerce, la politique ou encore l'éducation.

Ce qui est sûr, [c'est] qu'il y a quand même une histoire qui est grandiose pour les femmes, leur participation. On essaie de marcher sur les pas de ces femmes, de faire quelque chose pour la femme, pour notre identité et pour bien sûr représenter le pays d'origine (Salema).

Être femme, que ce soit le fait de partager des valeurs féministes ou encore souhaiter une reconnaissance de sa féminité, semble donc importer dans l'équation identitaire de la plupart des participantes interrogées. Ce rôle est également associé à d'autres sphères identitaires, notamment professionnelle ou familiale. Si Dalia souligne plus haut que d'être femme la pousse à se dépasser pour prouver ses qualifications et ses compétences professionnelles, Khadidja soutient, quant à elle, que le fait d'être femme s'accorde particulièrement avec ses

responsabilités maternelles; « [d]euxièmement, je suis une femme. Oui je suis une femme avant d'être maman, je pense. Bon l'ordre je pourrais pas vous dire, mais le fait d'être femme. [...] [C]'est être maman, être une femme mon identité » (Khadidja). Ces deux facettes identitaires, professionnelle et familiale, sont d'ailleurs les prochaines à être présentées, alors que toutes les participantes ont abordé l'une, l'autre ou les deux durant l'entrevue, et ce, parfois en complémentarité avec leur identité de femme.

4.2.5 Identité professionnelle

Comme les participantes ont toutes poursuivi ou poursuivent présentement des études postsecondaires, la carrière professionnelle ou encore les connaissances acquises durant leur parcours scolaire représentent également une parcelle identitaire d'importance pour certaines; « [...] c'est sûr que la réussite professionnelle, elle fait partie aussi de notre valor... De notre critère de valorisation de soi. [...] Je suis devenue [titre/poste], c'est sûr que ça fait partie de mon identité », affirme d'ailleurs Soraya à ce sujet. Pour Adja, toutefois, ce n'est pas tant le travail que la soif de connaissances qui importe. Elle souligne qu'outre la religion qui compose une part essentielle de son identité, c'est l'acquisition de connaissances qui est capitale : « [j]e crois en la connaissance, je crois à l'intelligence, je crois en ces choses-là. [...] Ça fait partie de moi. Ça fait partie de ce que je veux être en fait, c'est ce que je veux être » (Adja). Elle affirme même que son domaine d'études, malgré les faibles possibilités d'emploi qu'il offre, demeure son choix vu la soif de connaissance et de recherche qui l'anime lorsqu'elle y travaille; « je crois que si je perds ça, je meure », affirme-t-elle pour en marquer l'importance. Le travail, ou cette possibilité d'acquisition de savoir, agissant parfois comme facteur décisif d'installation dans le pays d'accueil²⁰, s'avère donc, pour plusieurs (Lina, Mariam, Kadidiatou, Salema, Yasmine, Dalia, Soraya et Safia), une composante notable de leur identité. Soraya avoue même que cette parcelle identitaire s'inscrit comme plus importante que d'autres, alors qu'elle a plutôt délaissé le fait de fonder une famille au profit d'une carrière plus riche et épanouie. Le mariage et les enfants ne l'intéressant pas, c'est la réussite professionnelle qui a guidé son choix de rester au Canada et qui s'est inscrit en importance dans son identité.

Mais si pour la majorité, l'épanouissement intellectuel et/ou professionnel importe, pour certaines cette facette identitaire est plutôt reléguée en dernier plan, alors que d'autres éléments prennent le dessus. Pour Sophia et Odette, c'est davantage l'épanouissement familial qui ressort, alors que toutes deux avouent souhaiter choisir un emploi en fonction de la flexibilité qu'il apporte, flexibilité leur permettant d'avoir plus de temps à consacrer à leur famille. Sophia confie qu'avec l'arrivée prochaine de son deuxième enfant, elle et son mari préféreraient ouvrir un commerce ensemble pour que, décidant de ses horaires, elle puisse éviter la garderie à ses enfants; « [m]a fille en garderie, ça m'énerve, tu vois. Fait que je me dis, [...] j'aimerais ça qu'on ait tous les deux

²⁰ Ce point est davantage abordé plus loin : voir la section 4.3.1 Se sentir intégré

quelque chose, tu vois » (Sophia). Quant à Odette, qui a travaillé quelques années avant son retour aux études, elle confie :

[m]oi le fait de travailler ça ne m'intéresse vraiment plus trop trop. Je veux plus enseigner [...], être peut-être consultante, des choses comme ça et avoir un temps beaucoup plus flexible, ce qui va me permettre d'accorder plus de temps à ma famille, parce que si tu es enseignant, tu n'es pas obligé d'aller tout le temps et puis tu as des horaires plus flexibles et, puis, si tu as une famille, tu peux accorder plus de temps à ta famille, c'était plus ça. (Odette).

Pour Salema, cette distinction entre sphère professionnelle et familiale n'est pas si simple à dessiner, alors que, toutes deux étant importantes, il est parfois difficile d'arriver à les concilier. Seule avec ses enfants, puisque son mari est retourné au pays du fait d'une immigration plus ardue, Salema raconte :

Mon souci à moi c'est... [...] la conciliation famille-travail. Et j'ai de l'énergie à faire des choses, mais devant la charge des enfants, la responsabilité de leur éducation, ça... Il y a un poids. J'ai mis du temps dans ma thèse, donc je suis un peu très en retard, mais... À chaque fois, je fais ma balance : qu'est-ce que j'ai fait, qu'est-ce que je veux atteindre, qu'est-ce que j'ai comme charge. Des fois ça me fait mal, parce que chaque fois je vois des jeunes qui étaient avec moi, ils ont soutenu leur thèse, ils ont terminé, ils sont partis. Moi je suis encore dans la rédaction et tout. (Salema)

Il faut admettre que la question des rôles familiaux et professionnels a parfois été abordée simultanément par les participantes, qui se définissaient davantage à travers l'un ou l'autre. Il semble donc pertinent de s'attarder, maintenant, plus en profondeur sur cette autre dimension identitaire.

4.2.6 Identité familiale — le rôle de mère

Rappelons ici que, sur l'échantillon de treize femmes, six ont mentionné être déjà mère. Pour certaines d'entre elles, l'arrivée d'un enfant a été un moment décisif au niveau identitaire. D'ailleurs, Khadidja, alors qu'elle est invitée à se décrire, répond spontanément : « Moi, je suis quoi...? Je suis quoi? Je suis une maman avant tout » (Khadidja). Mariam et Khadidja avouent toutes deux être devenues « sensible[s] à n'en plus finir » (Khadidja) depuis l'arrivée de leurs enfants, « être mère c'est... Le fait de t'occuper d'un enfant déjà, ça [...] t'humanise, ça te rend plus humaine » (Khadidja).

Pour d'autres, qui n'ont pas encore d'enfant, l'adoption prochaine de ce rôle se laisse déjà entendre. Alors que Yasmine souligne avoir commencé à réfléchir à l'éventualité d'avoir des enfants ici ou dans son pays d'origine, Odette affirme d'ores et déjà que ses projets professionnels s'inscrivent en ligne directe avec ses aspirations familiales. Pour elle, cette identité de mère est intrinsèquement liée avec le fait d'être femme, la femme « [étant] fait pour être maman » (Odette).

Cette idée d'épanouissement par la maternité n'est toutefois pas le lot de toutes, alors que deux des participantes expriment clairement leur désir de ne pas avoir d'enfant. Soraya et Safia

soulignent toutes deux avoir délaissé cette parcelle identitaire au profit d'une carrière plus épanouie et d'autres projets. Safia, mariée depuis une dizaine d'années, confie ressentir, depuis peu, une certaine pression familiale et sociale pour avoir des enfants alors qu'elle amorce la trentaine. À la manière de Soraya qui affirme qu'elle ne souhaitait pas le mariage au profit d'une carrière, Safia souligne qu'elle répond à cette pression extérieure en s'affirmant auprès de ses proches « [m]oi je savais toujours que je ne voulais pas d'enfant [...], je peux rien faire, ça ne serait pas moi » (Safia).

Pour celles qui l'adoptent ou souhaitent l'adopter, toutefois, ce rôle identitaire apporte une responsabilité supplémentaire, alors qu'elles assument maintenant l'éducation et la transmission de valeurs à leurs enfants. Que souhaitent-elles transmettre, quels langues ou principes religieux enseigneront-elles? Ce dernier point est d'ailleurs au cœur de la prochaine section, alors que les éléments qu'elles ont transmis ou qu'elles souhaitent transmettre aux enfants peuvent parfois donner un indice sur les parcelles identitaires d'importance pour les femmes rencontrées.

4.2.7 Transmission générationnelle – Un indice sur l'identité

Celles qui ont abordé la question des enfants ont soulevé, spontanément ou à la suite de questions, l'éducation et la transmission de valeurs ou de traditions aux enfants,

parce que les soucis de la femme ici, c'est l'éducation des enfants [...]. Pourquoi? Parce que justement entre l'identité, entre le vécu qu'on a vécu nous et la réalité de la société... Ça suscite des outils qui vont permettre à la femme c'est-à-dire d'acheminer l'éducation de ses enfants et pour qu'il n'y ait pas de difficultés d'identité, pour qu'il y ait pas de, c'est-à-dire pour qu'il y ait une entente harmonieuse au sein de [...] la famille... (Salema)

Il est ainsi possible de voir, à travers ce qui souhaite être transmis aux enfants, certains des éléments identitaires chers aux participantes.

D'abord, la question de la transmission de la langue maternelle est parfois perçue comme importante, parfois moins. Sophia, qui racontait plus tôt avoir délaissé l'accent québécois au début de l'âge adulte pour réadopter son accent d'origine, trouve important de transmettre ce dernier à ses enfants : « [o]n dirait qu'on ne veut pas se détacher de ça. Ça fait partie de nous » (Sophia). Comme elle et son époux partagent des origines européenne et maghrébine communes, ils souhaitent également leur transmettre la langue arabe. De la même façon, la transmission de la langue maternelle est également un point important pour Mariam. Pour elle, l'importance que ses filles sachent communiquer en langue berbère avec leurs grands-parents, qui ne maîtrisent pas tous le français, s'accompagne du fait qu'elle aimerait que ses filles « sachent d'où elles viennent, puis [...] qu'elles aient cette curiosité-là de [leur] origine » (Mariam). L'importance que ses filles sachent qu'elles appartiennent à l'ici et à l'ailleurs, alors qu'elles ont « comme deux identités en une finalement » (Mariam) se transpose ainsi par la transmission de la langue.

Pour d'autres, la question de la transmission de la langue n'est pas indispensable. Alors qu'elle raconte le cas de son neveu né à l'étranger qui peine à apprendre l'arabe, Amina souligne que l'important n'est pas le seul apprentissage de la langue, mais le fait que l'enfant se sente à l'aise

et sans pression; « [mon neveu] on le force à être quelqu'un qu'il n'est pas. Il n'a jamais grandi au [pays d'origine], [...] force le pas à parler arabe. [...] C'est un adolescent aussi, tu vois. Donc il faut qu'il soit bien » (Amina). Pour Khadidja, cette question ne s'est pas réellement posée, alors que, le français, langue commune entre elle – parlant aussi arabe – et son mari – parlant une autre langue –, s'est retrouvé être celle transmise aux enfants : « j'ai pas fait l'effort, c'est de ma faute. J'ai pas fait l'effort de communiquer en même temps en arabe avec mes enfants » (Khadidja).

Mais outre la transmission d'un bagage culturel à travers la langue, certaines participantes souhaitent également transmettre un héritage religieux. Adja, Mariam, Kadidiatou, Salema, Sophia, Odette et Khadidja abordent toutes l'importance pour elles de transmettre, à divers degrés, leurs croyances musulmanes.

C'est sûr que mes enfants vont grandir avec l'importance de pratiquer l'islam parce que c'est... [...] Ça fait partie de notre vie, tu vois [...]. C'est pas du tout mis de côté, au contraire, je pense que si j'étais pas pratiquante, je dirais pas la religion. Mais comme je pratique et que j'ai aimé à pratiquer, c'est important, c'est sûr que je vais le transmettre. (Sophia)

Sophia fait ainsi un lien direct entre l'importance qu'ont ses croyances et sa pratique pour elle, et sa volonté de transmettre ces dernières à ses enfants. Il est, d'ailleurs, intéressant de noter que celles qui souhaitent transmettre les valeurs religieuses à leurs enfants avouent toutes suivre certaines ou plusieurs des pratiques importantes de l'islam, soit la prière, le jeûne, l'interdiction de manger du porc et, pour certaines, le port du voile.

4.3 Sentiment d'intégration

Tenant de répondre au second objectif de la recherche, le sentiment d'intégration sera, maintenant, abordé afin de comprendre comment il est ressenti par les participantes. Quelques liens seront également dressés avec des sphères identitaires explicitées précédemment en vue d'introduire la mise en relation de ces deux dimensions visées par le troisième objectif de recherche.

4.3.1 Se sentir intégrée

Le sentiment d'intégration semble, tout comme l'identité, être une notion complexe que plusieurs des participantes peinent à réellement décrire. Lorsqu'elles sont questionnées sur ce qui représente pour elles une réelle intégration, certaines avouent carrément ne pas savoir ce qui est sous-tendu dans ce concept.

Je ne sais pas moi qu'est-ce qui est... Qu'est-ce qui est mis dans l'intégration [...] Parce que moi-même, je peux pas dire qu'est-ce que ce serait d'être intégrée en réalité, qu'est-ce que ce serait d'être intégrée. Parce que pour pouvoir mesurer l'intégration, il faut déjà savoir quelles sont... Jusqu'où l'intégration va aller. (Odette)

Pour Dalia, le concept d'intégration a davantage une teneur politique qu'une réelle implication concrète. Il est donc difficile pour elle de s'arrêter sur un profil de personne « intégrée ». Pour

elle, prendre la décision de s'établir au pays est plus pertinente à considérer que d'autres « indicateurs » qui ont un impact différent d'une personne à l'autre.

[I]ntégration qu'est-ce que ça veut dire? C'est quoi? Si tu travailles au Québec, ça veut dire « ah c'est bon tu es intégré »? Il y a des gens qui travaillent qui sont pas intégrés du tout. Est-ce que parce que tu te maries avec un Québécois, ça veut dire que tu es intégrée? J'en connais qui sont mariées à des Québécois et pis qui restent à la maison et pis qui adoptent un mode de vie très traditionnel, dans le sens la femme qui élève les enfants et puis son mari travaille. [...] C'est pour ça, intégration au fond ça veut rien dire, ça c'est pour les politiciens, ce mot qui ne veut absolument rien dire (rires). C'est comme à quel moment... C'est quoi le seuil? À quel moment, tu vas dire « oh oui, elle est intégrée »? Selon moi, du moment que tu restes, ça veut dire que tu es intégrée, puis si tu n'étais pas intégrée, tu reprendrais ton billet, tes cliques et tes claques, tu retournerais chez toi, c'est-à-dire tu n'es pas bien. (Dalia)

Safia, vu les réflexions personnelles et professionnelles qu'elle a eues sur le sujet, tend à préférer l'utilisation de concepts comme participation ou inclusion. Pour elle, « quand on parle de l'intégration, c'est comme c'est le travail de l'immigrant qui devrait le faire. C'est on s'intègre à la société, on s'intègre à quelque chose » (Safia). Les autres termes qu'elle propose, quant à eux, permettraient davantage de refléter le dynamisme du processus; « la société nous inclut et puis on essaie de s'inclure aussi à la société » (Safia).

Si le concept en soi peut parfois porter à confusion, il reste que la majorité des participantes ont ressorti certains éléments pouvant être liés à une intégration réussie : la création d'un réseau social (Odette, Mariam), se sentir accepté tel qu'on est en respectant ses devoirs citoyens (Amina, Mariam, Kadidiatou) ou encore l'obtention d'un emploi ou d'une certaine stabilité économique (Mariam, Khadidja). Plusieurs ont également abordé un sentiment de « chez soi » vécu au Québec, sentiment qu'elles ont associé à l'intégration. Si, comme vu précédemment, le fait de se sentir Québécoise n'est pas un sentiment généralisé, il n'empêche pas que Mariam, Adja, Sophia, Soraya et Safia, affirment, à la manière de Amina, se sentir chez elles au Québec; « [...] ouais, moi je me sens intégrée, par exemple Montréal pour moi c'est chez moi [...]. Je peux juste être épanouie, je peux juste être comme je le veux. [...] » (Amina). Safia affirme d'ailleurs s'être sentie chez elle pour la première fois de sa vie à son arrivée à Montréal. Adja, qui envisage pourtant sérieusement un retour dans son pays d'origine après ses études, mentionne qu'après sa dernière visite en Afrique, le retour au Québec dans son appartement et ses choses s'est, pour elle aussi, accompagné d'un sentiment de chez soi. Au-delà de ce sentiment, certaines parlent carrément de l'intégration comme étant cette impression de faire partie de la société. Lina explique ainsi que, lorsqu'elle parle de la société québécoise, elle s'inclut dans le « nous ».

Le « nous » c'est la société où on vit, c'est notre parcours et je ne me considère jamais « les autres ». Parce qu'il y a des familles qui te disent « les Québécois et nous », moi je ne pense jamais comme ça, parce que je suis dans ce « nous » là. (Lina)

À travers les témoignages des participantes, il a été possible de voir certains facteurs personnels et environnementaux influençant positivement la perception de l'intégration. D'abord, pour certaines, la présence d'un proche – un membre de la fratrie, un parent, un ami – déjà installé dans le pays aurait influencé le choix du Québec (Amina, Kadidiatou, Yasmine, Dalia, Soraya, Safia) et, parfois même, facilité leur arrivée en terrain moins inconnu. Amina, arrivée avec sa sœur, raconte que, puisqu'une bonne amie de sa mère vit au Québec, elle y était déjà venue plusieurs fois en visite et qu'elle n'avait donc pas été déstabilisée à son arrivée. Elle savait également pouvoir compter sur des personnes de confiance en cas de besoin. Soraya confie, dans le même ordre d'idées, que le choix de poursuivre ses études au Québec plutôt qu'ailleurs s'est fait alors que la présence d'un proche dans la province rassurait ses parents qui voyaient, pour la première fois, « une fille de la famille [sortir] à l'étranger. Donc c'était comme une assurance pour les parents d'avoir un parent pas tellement loin » (Soraya).

Si la présence de proches déjà établis dans le pays d'accueil peut favoriser l'intégration de certaines participantes, fonder sa famille en terre d'accueil semble également avoir son impact. Pour celles ayant eu des enfants au Québec, ou même ailleurs, l'intégration s'est déroulée différemment, puisque l'enfant, par sa fréquentation des écoles ou garderies, permet un contact différent avec le pays d'accueil. D'abord, soulignons que pour Khadidja, le choix d'immigration s'est fait en partie pour ses enfants puisque, pour elle, « venir ici, c'est pouvoir donner la possibilité à mes enfants d'avoir le choix » (Khadidja). L'intégration au pays d'accueil se voit donc renforcée par ce désir d'offrir à ses enfants une liberté – de pouvoir choisir un métier, d'obtenir une éducation, de voyager où ils veulent – que leur pays africain de résidence ne leur permettait pas toujours. Lina et Mariam témoignent, quant à elles, du fait que leurs enfants renforcent l'immersion dans la culture québécoise quand ils rapportent chez eux des habitudes ou connaissances qu'ils transmettent à leurs parents. À la blague, Lina raconte que son fils, ayant goûté au pâté chinois à l'école, suppliait sa mère d'en faire à la maison. Mariam confie également que d'avoir des filles qui grandissent en terre québécoise en y apprenant des habitudes locales l'ancre davantage dans son pays d'accueil.

[L]es enfants, je les vois naître ici, je les vois devenir québécoises. [...] Fait que les amis qu'elles se font, les habitudes qu'elles commencent à avoir, chose que moi j'ai appris à faire. Fait que c'est comme inné pour elles là, elles grandissent ici fait que [...]. Ça nous ancre encore plus au Québec, ça nous fait qu'on fait partie plus de la société maintenant ici. (Mariam)

Sophia, venue à un jeune âge avec ses parents, en arrive à un constat similaire, alors qu'elle souligne que, ses parents, « ils sont venus aussi, ils avaient trente ans et plus, mais le fait qu'ils soient là avec des enfants qui eux se sont intégrés, ça les comme... Ça les a intégrés eux aussi, tu vois » (Sophia). Lina rapporte, en outre, que d'avoir à élever des enfants au Québec favorise également la création de liens sociaux à l'extérieur du cercle familial, alors qu'ils permettent un sujet de discussion commun avec collègues et amis : « [p]arler de nos enfants avec ma collègue, je peux vous jurer que je ne me sens vraiment pas différente, de leurs problèmes et puis quand ils étaient jeunes leurs petits bobos [...] Y'a aucune différence » (Lina).

D'ailleurs, cette création de liens sociaux en dehors du cercle familial semblerait favoriser, elle aussi, le sentiment d'intégration. À ce propos, Odette, arrivée depuis quelques mois à peine lors de l'entrevue, admet pouvoir difficilement se prononcer sur le sujet, mais affirme qu'un indice possible d'une intégration à venir pourrait être la création de liens : « [e]st-ce qu'être intégré veut dire, avoir beaucoup d'amis québécois ou beaucoup d'amis canadiens un peu partout? [...] Ben peut-être ce serait ça. Moi déjà, c'est... Avoir des amis québécois ou des amis canadiens déjà plus... » (Odette). Pour certaines, la porte d'entrée à cette création de liens a, toutefois, été de se tourner, d'abord, vers d'autres étrangers. Pour Salema, c'est à la mosquée qu'elle a pu apprécier l'impact positif de se retrouver et de partager avec d'autres personnes de confession musulmane. Elle aborde la question lorsqu'elle raconte comment les rencontres entre femmes qui s'y déroulent permettent d'enlever le stress du quotidien.

J'avoue que vraiment la mosquée a joué un rôle très important parce qu'on sent qu'on sert les autres, qu'on organise des événements, qu'on occasionne, c'est-à-dire des rencontres. Des fois, par exemple, parce que chaque samedi on a une activité, soit spirituelle, soit culturelle. [...] qui [permet] un peu d'enlever le stress là, le quotidien. Et d'oublier qu'on... D'oublier ses amertumes en quelque sorte. (Salema)

Pour Mariam et Soraya, la porte d'accès à des contacts sociaux significatifs a plutôt été l'école. Ayant d'abord atterri au Saguenay pour y poursuivre des études dans son domaine, Mariam avoue avoir été, dès le début, en contact direct avec des « Québécois de souche, des Saguenéens » (Mariam). Ayant eu « la chance » d'être dans une petite équipe universitaire, elle a pu tisser des liens avec les membres de celle-ci, contents de lui faire découvrir culture et traditions québécoises; « fait que mon Dieu, j'ai découvert des choses-là : on a fait de la pêche sur glace, on a fait des randonnées [...], la tire au sirop d'érable... » (Mariam). Cette proximité présente dans certaines équipes de recherche, Soraya en fait également mention, puisque, côtoyant elle aussi des collègues tous les jours, elle dit s'être fait des amis; « c'était devenu ma deuxième famille » (Soraya). Le fait d'atterrir au Québec en tant qu'étudiante étrangère semble avoir eu, pour plusieurs, un impact positif, et ce, au-delà même des rencontres interpersonnelles que ce milieu permettait de forger. Mariam, Kadidiatou, Dalia et Soraya soulèvent toutes l'utilité du cadre universitaire en contexte d'intégration. Dalia peine même « à imaginer comment font les gens qui arrivent autrement que pour faire des études, parce qu'après, tu n'as pas un diplôme québécois, tu peux pas travailler, tu connais pas la société québécoise parce que tu n'as côtoyé personne ici ». Pour elle, l'université devient ainsi une porte pour entrer en contact avec la société d'accueil et éviter de se renfermer sur soi-même en n'ayant pas ces possibilités de la côtoyer autrement. En outre, Dalia souligne, comme le font également remarquer Soraya et Mariam, lorsqu'elle aborde la partie de son parcours scolaire effectué dans la ville de Québec, que la diversité imprègne véritablement le milieu universitaire; « parce que quand on arrive dans un milieu universitaire, les gens c'est pas le premier immigrant qu'ils viennent de rencontrer ou le premier étudiant étranger » (Dalia). Pour Kadidiatou, l'université est propice à favoriser l'intégration vu l'ouverture des gens qui la fréquentent :

Je dirais à l'école, qu'on le veut ou pas, ça t'aide à avoir un esprit ouvert, parce que t'es appelé à réfléchir autrement, t'es appelé à faire autre chose comparativement à quelqu'un qui n'a pas nécessairement ce vécu-là. [...] À l'université, je dis que je ne perçois pas de racisme et tout. Ben je pense que c'est parce que les gens vont à l'université, ils ont appris à vivre autrement et tout. (Kadidiatou)

Soraya combine ce constat avec le contexte socioculturel à son arrivée au Québec, dans les années 1980, moins imprégné de tensions et de préjugés interculturels et affirme que ses divers contacts sociaux ne lui ont jamais renvoyé l'image d'étrangère; « j'ai jamais senti que j'étais une étrangère, jamais » (Soraya). Ce constat, comme il sera illustré dans la section suivante, n'est toutefois pas universel et, pour certaines, cette image d'étrangère nuit à l'intégration.

Les participantes ne sont toutefois pas toutes arrivées avec un statut d'étudiant étranger; certaines ont, donc, davantage nommé l'insertion professionnelle comme un facilitateur d'intégration. Pour Lina, qui a immigré à la suite de l'obtention d'un emploi au Québec, cette immersion directe dans le monde du travail québécois a considérablement accéléré son intégration, estime-t-elle, alors qu'elle souligne que « [m]oi je ne suis pas venue et que j'étais dans mon coin à philosopher sur l'intégration. Moi je travaillais, j'étais tombée dans la marmite [...]. Je devais avoir affaire à des gens d'ici, par la force des choses, par mon emploi » (Lina). D'une façon assez similaire, Salema et Safia racontent des expériences d'emploi qui, bien que plus temporaires ou contractuelles, leur ont permis de rencontrer des gens, d'approprier leur nouvelle ville et leur nouveau pays de résidence et de trouver leur place. Sur ce dernier exemple, il semble pertinent d'ajouter l'existence d'un lien étroit entre la dimension professionnelle de l'identité et l'intégration pour certaines des participantes. En effet, la réussite professionnelle peut parfois être l'élément identitaire significatif qui incite certaines femmes à rester au Québec, plutôt que de retourner dans leur pays d'origine. Des offres plus alléchantes au Québec ou la possibilité d'indépendance ont incité certaines des femmes à poursuivre leur projet migratoire et leur intégration, plutôt que d'écourter leur séjour et de rentrer dans leur pays d'origine. Soraya souligne ainsi qu'elle sait qu'elle n'aurait pas eu une carrière avec des moyens et des possibilités aussi riches dans son pays d'origine. Pour Yasmine, cette possibilité d'indépendance familiale, alors qu'elle souhaite se construire par elle-même et ne pas dépendre des contacts de son beau-père fortuné, l'a incité à souhaiter s'établir au Québec : « [m]oi si je suis partie de mon pays, c'est justement pour chercher cette indépendance, cette autonomie. Donc, je ne suis pas le genre de fille qui va revenir justement pour rester vivre dépendante à son beau-père » (Yasmine). Il semble, donc, que la volonté de réussite professionnelle ait poussé certaines d'entre elles à ancrer leur projet migratoire et ait favorisé, dans certains cas, leur intégration.

En plus du milieu de travail ou de la mosquée, Salema souligne également d'autres portes d'entrée à la création de liens sociaux ou de contacts interculturels qui ont facilité son intégration. Elle mentionne, comme ayant été positive, sa participation à une équipe sportive (de loisirs) féminine, surtout composée de Québécoises natives, et sa participation à un jumelage des fêtes, lors de sa première année à Québec, où elle a été invitée avec ses enfants à partager un brunch du jour de l'an chez une famille québécoise.

Si ces différents facteurs sociaux ont su influencer positivement l'expérience d'intégration de certaines participantes, il ne faut cependant pas minimiser l'apport de caractéristiques plus personnelles qui la facilitent également. Comme Dalia le souligne, l'immigration et l'intégration ne sont pas toujours aisées et « ça prend le caractère que ça prend » (Dalia) pour les appréhender. Elle explique que l'éloignement familial et le fait d'être seul face à l'inconnu n'est pas facile pour tous : « [t]u peux pas être comme faible et puis te dire "ahh je vais aller vivre à des milliers de kilomètres de chez moi et puis je vais voir ce que ça va donner", ça donnera absolument rien du tout » (Dalia). Certaines mentionnent, ainsi, que leur caractère ou leur façon d'appréhender le monde a certainement facilité leur intégration, alors qu'elles se qualifient de personnes ouvertes aux nouvelles expériences et différences ou encore comme ayant une bonne capacité d'adaptation. Pour Lina, qui s'efforce d'axer sur le commun plutôt que sur le différent et qui ne souhaite pas ériger de barrière entre elle et autrui, c'est cette vision du monde qui a contribué à faciliter son intégration : « [m]oi je suis de nature à aller vers les autres [...], parce que déjà moi, dans mon for intérieur, je ne me considère pas différente [...] j'essaie de leur montrer où est-ce qu'on est en commun. » (Lina) Ce type d'attitude d'ouverture, Kadidiatou aussi le ressort en soulignant que d'être ouvert à l'autre et « [apprendre] à ne pas généraliser » (Kadidiatou) facilite l'intégration. Pour Khadidja et Salema, l'attitude positive dégagée permet de rencontrer des gens qui leur ressemblent, alors que l'ouverture à l'autre leur a permis de rencontrer des personnes qui le sont également. Une certaine facilité à aller vers autrui et un don de soi naturel ont, quant à eux, aidé Soraya dans son intégration sociale : « [...] je pense que j'avais une facilité de communication avec les gens [...]. Tout le monde voulait être mon ami » (Soraya). Pour certaines, c'est davantage leur facilité d'adaptation qui a été un atout à leur intégration. Adja affirme ainsi que le fait de ne pas être une personne très rigide lui a permis de « vouloir [se] faire des amis rapidement, des amis québécois » (Adja), alors que la forte capacité d'adaptation de Khadidja lui a permis de « connaître justement des gens intéressants ». L'identité personnelle, ou la personnalité, des participantes semblent donc avoir un certain rôle à jouer dans le développement d'un sentiment d'intégration.

Mais au-delà des qualités psychologiques, certaines des répondantes énoncent des caractéristiques physiques qui auraient facilité leur intégration. Amina, Lina, Adja, Dalia et Soraya, ne portant toutes pas le voile, soulignent que ce choix vestimentaire a pu faciliter leur intégration, alors qu'à leurs yeux celles qui le portent pourraient être davantage victimes de discrimination ou de préjugés. Sur une note similaire, Sophia qui, elle, porte le foulard depuis plus de cinq ans maintenant souligne toute l'importance d'être prête à faire ce choix personnel qui peut rendre l'intégration difficile :

[au secondaire,] [j]'essayais vraiment de m'adapter, d'être comme vous, finalement je suis pas du tout comme ça et mettre un foulard à cette époque-là, ça aurait été une erreur fondamentale, je pense, parce que je pense que je l'aurais enlevé, parce que si on m'avait forcé à le mettre ou si je l'avais mis petite, et arriver... Là tu te sens encore plus étrangère [...] parce qu'il faut que tu le portes avec l'intention de « ouais je suis bien avec le foulard », tu vois? C'est quand même une... C'est physique fait que ça se voit [...] (Sophia).

Dalia souligne de surcroît que d'autres de ses caractéristiques physiques lui permettent de passer « relativement bien » et facilitent ainsi ses interactions sociales avec autrui :

Je ne porte pas le voile, c'est pas écrit sur mon front que je viens de [pays d'origine], j'ai pas la peau foncée pour que les gens me repèrent à 10 km, on va dire je passe relativement bien quel que soit l'endroit [...]. Donc, je fais moins peur (rires) [...] [L]e premier contact est très facile, parce qu'ils n'ont pas le préjugé « oups, est-ce qu'elle est musulmane? » (Dalia)

Salema, qui porte le voile, loin de constituer un handicap pour elle, souligne toutefois qu'une certaine responsabilité vient avec ce choix, responsabilité que, de nature sociale, elle se plaît d'exercer. Elle se voit, ainsi, dans l'obligation d'aller au-devant et de partager avec les autres « pour que les gens nous connaissent. Du moment qu'on peut pas transporter tous les Canadiens, tous les Québécois au [pays d'origine] pour comprendre, mais quand même on a le devoir de raccourcir l'Atlantique et leur montrer les bonnes choses » (Salema).

Pour conclure, il est clair qu'une liste beaucoup plus longue de facteurs facilitant l'intégration aurait pu être faite. Mais comme cette recherche souhaite soulever le lien entre intégration et identité, il semblait pertinent de se concentrer sur les facteurs qui ont un lien plus ou moins direct avec les rôles sociaux et les caractéristiques identitaires adoptées par les femmes. De plus, si la plupart des participantes, au cours de l'entrevue, ont pu soulever des facilitateurs à l'intégration et des sphères ou moments de vie dans lesquels elles se sont senties plus intégrées, l'inverse est tout aussi vrai. La prochaine section abordera donc ces moments de doutes et ces obstacles à l'intégration vécus par ces dernières.

4.3.2 Se sentir étrangère

Si plusieurs participantes partagent, à des degrés divers, un certain sentiment d'intégration, il faut reconnaître que l'intégration, loin d'être un stade définitif, se vit davantage comme un processus fluide et non linéaire. Khadidja soulève d'abord le processus graduel de l'intégration pour expliquer que, après seulement trois ans au Québec, elle ne peut s'affirmer « intégrée ». Elle a plutôt entendu que, pour parler d'une intégration « réussie », il faudrait attendre davantage cinq ans d'établissement, puisqu'à ce moment « tu as installé les bases pour pouvoir justement avancer » (Khadidja). Dans les expériences partagées dans cette recherche, il est possible d'observer, chez celles qui sont établies depuis plus longtemps au Québec, voire même quelques dizaines d'années, un sentiment d'intégration plus assumé. Il serait toutefois inexact de résumer un phénomène aussi multifactoriel que le processus d'intégration à son aspect temporel, puisque, au-delà de ce dernier, plusieurs mentionnent son caractère imprévisible et inconstant. D'abord, Yasmine souligne l'inégalité de l'intégration à travers les différentes facettes de sa vie alors qu'elle confie que malgré l'achat d'un condominium et l'obtention d'un travail, elle ne sent pas que son intégration sociale est réellement accomplie : « [d]onc, de ce côté-là [emploi et propriété], oui. Je suis installée à Québec. Intégrée, c'est un très gros mot, c'est des choses qui... Moi chaque jour je me sens étrangère [...] » (Yasmine).

Certains événements peuvent, également, venir bouleverser le sentiment d'intégration jadis ressenti. Pour Mariam, c'est un déménagement qui a bouleversé ce dernier. Elle souligne que son arrivée dans la ville de Québec, alors qu'elle résidait précédemment au Saguenay où elle se sentait réellement chez elle, l'a fait redéfinir son sentiment d'intégration. Elle dit maintenant sentir une barrière entre elle et les habitants de sa nouvelle ville « [...] on sent quand même une certaine barrière, que quelqu'un se dit "reste où tu es là, ça m'intéresse pas". [...] Au Saguenay par exemple, j'avais pas senti ça, mais à Québec euh... [...] [À] Chicoutimi j'étais plus chez moi qu'ici » (Mariam). D'autres événements, de plus grande ampleur, semblent également avoir affecté le sentiment d'intégration de certaines participantes. Les débats de 2012-2013 sur la Charte des valeurs ou encore la fusillade du 29 janvier 2017 sont d'ailleurs nommés par certaines comme des moments de doutes, d'incertitude et de montée des discriminations ressenties. Amina, Salema, Sophia et Soraya parlent effectivement des débats autour de la notion d'identité et du projet de loi de Charte des valeurs comme un moment particulier où un ébranlement du sentiment d'intégration et un changement dans le regard des autres se sont fait sentir. Alors que peu de répondantes soulèvent avoir été victimes de comportements haineux ou de discrimination directe, les quatre femmes racontent avoir senti un changement des regards envers elles et une montée des « commentaires déplacés » durant cette période. Ces événements ont eu pour effet chez certaines d'ébranler leur sentiment d'intégration, alors qu'Amina confie que « c'était le seul moment [...] [d]epuis que je suis venue ici, que je me suis sentie un petit peu, pas que j'étais pas la bienvenue, pas ça, mais un peu visée... » (Amina) et que Salema, qui porte le foulard, dit être devenue une experte des regards « parce que avant je monte dans le bus, personne ne se soucie de ton origine, ni rien du tout, mais après ça vraiment, il y a des gens qui te voient. Tu sens les regards » (Salema). Pour Khadidja, Soraya et Safia, c'est plutôt la fusillade du 29 janvier qui a eu un impact sur elles. Khadidja, qui a vécu une période de terrorisme dans son pays d'origine lorsqu'elle était adolescente, confie que ce genre d'événements ralentit l'apparition d'un sentiment d'intégration et refait surgir « cette espèce de peur là quand on vit dans une atmosphère où le terrorisme est là. Ça donne envie même de vomir tellement que cette peur-là, elle est là » (Khadidja). Soraya, établie au Québec depuis une trentaine d'années et n'ayant personnellement jamais vécue de discrimination, et Safia, qui ne se reconnaît pourtant pas comme musulmane et qui affirme s'être sentie chez elle pour la première fois lors de son arrivée à Montréal, ont aussi vu leur sentiment d'intégration ébranlé alors qu'elles se sont dites particulièrement bouleversées par les événements.

[...] [P]endant une semaine, j'étais un peu perdue, je me suis beaucoup questionnée [...] en tant que personne immigrante comme membre de la communauté. [...] Et puis je me sentais beaucoup plus proche aux Québécois, disons, pas des immigrants. Mais, ce qui s'est passé m'a fait rappeler que, en fait, je ne peux pas prendre pour acquis que je suis juste un membre de la société. Je peux rester, en fait je vais rester toujours différente (Safia).

Cette image de la différence renvoyée par autrui ou ressentie personnellement, d'autres l'ont d'ailleurs ressorti comme étant un frein à leur sentiment d'intégration. Ce sentiment constant d'être étrangère, c'est d'ailleurs ce qui empêche le plus Yasmine de se sentir intégrée. Si Soraya

soulignait plus tôt l'impact positif de ses interactions sociales qui ne lui renvoyaient jamais cette image, Yasmine a quant à elle une expérience bien différente.

Moi chaque jour je me sens étrangère, pourtant je fais beaucoup d'efforts pour dire « apprenez à me connaître ». [...] [U]n jour je me suis dit « je vais arrêter de faire ce premier pas ». Si des gens vont vouloir venir vers moi, oui. Sinon, je vais arrêter de faire ce premier pas, je vais arrêter d'expliquer aux gens comment je réfléchis, que je ne suis pas une copie de tout... Je ne suis pas une copie de toutes Maghrébines qui viennent ici. On n'est pas toutes pareilles, on n'est pas toutes religieuses, on ne porte pas toutes le voile. On n'est pas toutes contre l'alcool, on n'est pas toutes... Tu vois? [...] Donc, c'est des choses que t'en as marre d'expliquer. [...] De justifier. [...] C'est comme le retour au point zéro, chaque jour. C'est constamment. « okay t'es l'étrangère, t'es l'étrangère, t'es l'étrangère », c'est fatigant. [...] En fait, tu vis ici, tu es installée ici, mais tu n'es pas... [...] [C]'est comme si tu existes ici, mais tu n'existes pas. [...] Tu appartiens à ici, mais tu n'appartiens pas (Yasmine).

Rapportant ses impressions et ceux de son conjoint, seul étranger de son bureau, Mariam souligne, elle aussi, que depuis leur installation à Québec, leurs contacts interpersonnels leur font toujours sentir qu'ils viennent d'ailleurs. Si elles reconnaissent que ce renvoi au statut d'étranger nuit à leur sentiment d'intégration, Yasmine en profite également pour soulever l'impact positif que pourraient avoir des contacts sociaux et interculturels différents : « c'est pas évident de demander aux autres de m'aider à ne pas me sentir étrangère. Mais [...] ça va faciliter mon intégration et ça va faciliter, ça va me faire plus aimer ce que je suis en train de faire » (Yasmine). Il est alors possible de faire un lien entre celles qui, plus tôt, exprimaient l'importance du réseau social dans l'intégration. Ces contacts interpersonnels et cette création d'un réseau social ne vont toutefois pas toujours de soi. À ce sujet, Odette, arrivée comme étudiante étrangère quelques mois avant l'entrevue, raconte qu'elle trouve difficile de trouver des lieux ou des moyens de rencontrer de nouvelles personnes.

Mais avec la maîtrise, c'est pas comme le bac ou peut-être qu'il y a plus de Canadiens, mais avec la maîtrise je vois plus d'étrangers [...]. Comme je fais recherche, bientôt je vais me retrouver toute seule à faire mes choses, donc, je sais pas, je vois pas... En fait, mon problème surtout c'est quelle plateforme, sous quelle plateforme passer pour connaître... [...] Le plus de personnes, le plus de... Parce que c'est vrai j'aurais aimé peut-être communiquer avec plus de Canadiens, juste pour l'échange de culture. (Odette)

Elle, qui s'était d'abord établie avec des contacts issus de son pays d'origine, espère que son récent emménagement en résidence lui permettra des contacts plus diversifiés facilitant son intégration. Si, plus tôt, il a été exprimé que la formation d'un réseau social favorisait le sentiment d'intégration, il faut reconnaître que le contact avec les Québécois n'est pas toujours chose aisée pour les participantes. Lina marque une distinction entre ses premières interactions européennes et québécoises, en soulignant que ces dernières, malgré un premier contact plus facile, étaient plus difficiles à développer par la suite. Yasmine, ayant également séjourné en Europe avant de s'établir au Québec, marque cette même différenciation;

[e]n [pays européen], il y en a beaucoup, c'est plus... [...] « Allez, on va boire un verre, on va boire un café », tu vois. Ça continue, mais ici c'est comme... C'est très organisé de 8 h jusqu'à 17 h [...] même entre des Québécois, c'est pas entre... Puis c'est fini. (Yasmine)

Certaines confient, ainsi, avoir peu d'amis québécois et ressentir davantage d'affinités avec d'autres immigrants. « Je ne sais pas, y'a comme un sentiment qu'on vient d'ailleurs qui nous réunit. Fait que parfois, c'est plus facile d'aborder un étranger qu'un Québécois », confie Mariam avant d'avouer plus tard dans l'entrevue qu'elle trouve difficile de rompre la glace avec les natifs. Khadidja, racontant ses « contacts » avec sa voisine, appuie ce point, lorsqu'elle souligne qu'« il y a comme une espèce de bulle qu'on peut pas rentrer dedans [...]. [Ma voisine,] elle me regarde face à face, elle me dira jamais bonjour. Incroyable! », s'exclame-t-elle en soulevant le choc qu'a représenté pour elle ses premiers contacts québécois. Ce choc de la salutation, Kadidiatou soulève également qu'il demande une certaine adaptation; « [i]ci, au Québec, je travaille, on se parle maintenant, tu me fais un entretien, demain on se rencontre je te salues pas, tu me salues pas, c'est pas grave. Ça, j'ai trouvé difficile, j'ai appris à vivre avec » (Kadidiatou). Sophia constate que la prise de contact s'avère d'autant plus difficile dans les milieux peu diversifiés. Racontant son expérience de vie dans un village à proximité de Québec où la diversité culturelle est peu présente, elle confie que les jugements semblent plus présents.

[Y]'a beaucoup de jugements [...] « Pourquoi tu mets un foulard comme ça? Pourquoi tu caches tes cheveux? À quoi ça sert franchement », tu vois. [...] Et je trouve ça dommage, comme à [nom du village] par exemple, il y avait que des Québécois, puis ils sont entre eux, tu vois. Je trouve ça dommage pour eux de... Qu'il y ait pas eu genre un ou deux Africains qui soient là, que... Qui s'intéressent à eux pour s'ouvrir [...] (Sophia)

Pourtant, la création d'un réseau social semble d'autant plus importante pour l'intégration, alors que certaines participantes sont venues s'établir au Québec séparées de leurs famille et amis demeurés au pays d'origine. À ce sujet, Adja avoue ne pas savoir si, à la suite de ses études, elle souhaite réellement s'établir au Québec; « [c]'est sûr que ma mère veut absolument que je rentre, moi je ne sais pas. [...] [J]e pense pas que ça va m'obliger à prendre un tournant que je ne veux pas prendre. Mais c'est sûr que c'est quelque chose qui compte énormément » (Adja). Amina, Lina, Mariam, Dalia et Soraya expriment, quant à elles, un sentiment de déchirement qui accompagne le choix de rester au Québec, quand parents et fratrie ne les ont pas tous accompagnées. L'éloignement familial agit ainsi comme un certain frein à l'intégration, puisque le choix de s'établir ici ou de rentrer demeure souvent vacillant. Pour Lina, ce déchirement s'est d'autant plus accentué lorsque la guerre civile a éclaté dans son pays d'origine et qu'elle a dû, alors qu'elle était rapatriée au Canada, laisser ses parents sous les bombes. Quelques membres de sa fratrie étant également établis en sol canadien, ils ont jugé opportun de les emmener au Canada avec eux, via le regroupement familial. Pour les autres participantes, toutefois, ce genre de regroupement étant loin d'être envisagé, les questionnements demeurent. Amina, qui voit difficilement comment elle pourrait rentrer dans son pays d'origine, confie qu'elle se sent redevable face à ses parents à qui elle ne peut avouer vouloir rester : « c'est toujours comme

touchy parce que les parents, tsé je peux pas leur dire que “Genre oubliez moi, je ne rentre pas au [pays]”, mais en même temps, tsé eux ils le savent [...]. C’est compliqué » (Amina). Le sentiment de culpabilité face au choix de résidence quand, de l’autre côté de l’Atlantique, les parents vieillissent est exprimé également par Mariam, Dalia et Soraya. Pour Mariam, ce poids familial est d’autant plus pesant pour elle et son conjoint, alors que tous les deux, aînés de leur famille, ressentent la pression d’assumer « la responsabilité des parents [et] des frères et sœurs plus jeunes ». Dalia, elle, se considère chanceuse de pouvoir compter sur des membres de la fratrie restés au pays pour assumer ces responsabilités, sans quoi « ça aurait été un problème [...] parce que du coup les parents vieillissent, personne ne peut s’en occuper, donc... Tsé tu considères comme une trahison, c’est comme [abandonner les] parents » (Dalia). Mariam soutient même qu’ils n’excluent pas la possibilité, « quand le moment sera vraiment nécessaire, de repartir là, peut-être pas de manière définitive [...] [, mais] la possibilité de revenir pour faire l’ordre un moment donné » (Mariam). Mariam, Dalia et Soraya soulignent que cette crainte de « passer à côté de quelque chose », de perdre un proche en étant aussi loin s’entrechoque avec le choix de rester au Québec, ce qui rend difficile l’ancrage définitif dans le pays d’accueil. Même pour Sophia, ayant immigré avec ses parents et ses sœurs, l’éloignement de sa famille élargie, de laquelle elle était proche, a été un choc.

Au début, c’était comme difficile et la plupart de mes oncles sont venus chaque été pour nous visiter et connaître le Canada. Et nous, [...] [j]e me souviens que même si j’avais cours on partait, on retournait en [pays d’origine] voir ma famille parce qu’on était très proche. Fait que là, tout d’un coup t’as plus de famille. J’avais que mes sœurs et mes parents. (Sophia)

La famille restée dans le pays d’origine peut ainsi devenir un frein à une intégration complète, alors que l’idée de rester au Québec côtoie, consciemment ou non, celle de repartir. Soraya, craignant de manquer des moments importants auprès de ses proches, reconnaît la nécessité d’assumer pleinement le choix de rester au Canada : « [j]e me dis “si j’ai choisi ça, c’est qu’il faut que je l’assume avec ces contraintes-là” » (Soraya). Lorsqu’elle aborde la question d’identité culturelle dans son entrevue, Salema souligne un sentiment similaire de déchirement alors qu’à travers ses observations et ses expériences personnelles elle a pu voir que cette impression d’être tiraillée entre l’ici et l’ailleurs est particulièrement difficile quand « on a envie de rester ici et on a envie de rester là-bas » (Salema).

Si la famille restée dans le pays d’origine a son influence sur l’intégration, celle qui est incluse dans le projet migratoire peut également faire obstacle à l’intégration des participantes. Pour Khadidja et Salema, ayant toutes deux choisi d’immigrer avec mari et enfants, le projet migratoire a eu des conséquences au niveau familial qui, à son tour, a eu des conséquences sur l’intégration des femmes. Toutes deux ont ainsi vécu une séparation avec leur mari, la première à la suite de la rupture de son couple, la seconde vu la nécessité que son époux retourne, pour diverses raisons, dans son pays d’origine. Khadidja souligne que la fracture inattendue de son couple a compliqué son intégration, puisque, même si elle juge son intégration sociale assez réussie, elle ajoute que côté « vie privée, non. [...] Pour moi en tout cas je le vis très, très mal, c’est un chaos total. [...]

Vraiment, ça a été dur » (Khadidja). En plus des bouleversements vécus par l'immigration, les chamboulements familiaux l'obligent à vivre une adaptation double dans ce nouveau pays d'accueil. Salema, dans une situation similaire, avoue que l'absence de son mari, retourné dans le pays d'origine pour prendre soin de sa mère malade, mais également pour travailler, ne trouvant pas d'emploi reconnaissant ses compétences au Québec, l'oblige à assumer seule son intégration combinée à ses obligations familiales et professionnelles (mère de deux enfants, poursuivant un doctorat tout en combinant des emplois ponctuels et des implications bénévoles à la mosquée).

Le rôle de mère, mais également ce qu'il implique, comme l'éducation des enfants et la transmission de valeurs, a lui aussi, un impact considérable sur l'identité et le quotidien de certaines des femmes interrogées. Si avoir des enfants permet de s'ancrer davantage dans le pays d'accueil, il amène également avec lui son lot de questionnements identitaires. Salema souligne qu'élever ses enfants au cœur d'une culture différente est loin d'être un facilitateur, comme cela a été soulevé plus haut. Avoir des enfants recevant un enseignement québécois, rime plutôt avec la nécessité de redoubler d'efforts pour transmettre ses valeurs et croyances, et ce, en craignant constamment de ne pas en faire assez.

Il y a beaucoup de risques et il faut développer un effort double. [...] Nos enfants passent la majorité de temps dehors. Devant toutes ces, c'est-à-dire ces obstacles il faut déployer beaucoup plus d'efforts pour faire passer nos valeurs. Sinon, les gens qui, c'est-à-dire qui ne donnent pas beaucoup d'importance à cet aspect-là, ils pleurent par la suite. Parce qu'ils vont voir un enfant qui [...] va vraiment rejeter notre identité à nous. [...] Donc, c'est sûr que ce sont des choses qui sont un peu frustrantes ici, parce que la loi dit des choses, dont des libertés, dont des... Et dans le cadre, c'est-à-dire de... De la religion, il faut bien éduquer ses enfants pour ne pas arriver aux situations de confrontation, parce qu'on est pas venu ici pour perdre nos enfants. (Salema)

L'adoption d'un rôle de mère, en terre étrangère, apporte ainsi, son lot de réflexions identitaires chez ces femmes. Comme Yasmine, qui commence à songer à fonder sa famille, le souligne, certains questionnements ou dilemmes surgissent.

[Ce] qui me chicote beaucoup, c'est que... Oui je veux que mes enfants grandissent ici, dans la société québécoise, qu'ils s'intègrent très bien, mais ils ne seront pas [nationalité d'origine] à 100 % comme moi je l'étais. Donc, le problème c'est que, il va y avoir une incompréhension identitaire entre moi et mes enfants, tu vois ce que je veux dire. (Yasmine)

Ainsi, la volonté d'établissement et d'intégration dans le pays d'accueil entre, parfois, en choc avec une certaine volonté de transmission identitaire.

À travers ces deux dernières sections, il a donc été possible de voir que, fluide et changeante, l'intégration peut difficilement être décrite dans un état fixe. À la question, « vous sentez-vous intégrées? », les participantes répondent à la fois par la négative et l'affirmative, soulevant divers facteurs expliquant leurs réponses.

4.4 Identité et intégration – Des liens possibles

4.4.1 Transformation identitaire et intégration

Le but du troisième objectif et de la question de recherche étant de comprendre les relations pouvant être dressées entre identité et intégration, c'est ce qui sera fait ici. D'abord, il semble important de clore cette analyse par les confidences des femmes rencontrées sur la transformation de l'identité à travers le processus migratoire. Cette section permettra de faire ressortir des éléments reflétant une dynamique à double sens, alors qu'identité et intégration semblent s'influencer. Précédemment, il a été possible d'apercevoir que certaines caractéristiques personnelles, qualités psychologiques ou physiques, tendaient à favoriser une intégration au Québec. De plus, certaines autres caractéristiques identitaires, comme le fait d'être mère ou d'avoir un emploi, constituaient également certains facteurs facilitants. Pour ce qui est de la dynamique inverse maintenant, il semble également que l'immigration et l'intégration peuvent avoir des effets sur l'identité.

Avant de lier transformation identitaire et intégration, il semble d'abord pertinent de souligner que toutes les participantes interrogées reconnaissent avoir changé depuis leur arrivée au Québec, et ce, sur divers plans, que ce soit à travers la migration, la rencontre avec l'autre, l'épanouissement personnel et professionnel ou simplement la maturité de l'âge. Plusieurs participantes reconnaissent ainsi que, entre autres, leur migration et leur intégration au Québec ont influencé la personne qu'elles sont devenues aujourd'hui. Toutefois, il semble important de préciser une constatation énoncée par plusieurs des participantes, celle de l'existence d'un noyau identitaire formé dès l'enfance. S'il est possible de remarquer la fluidité de l'identité se redéfinissant au fil des événements, des rencontres et des moments marquants, plusieurs participantes soulignent que, en venant s'installer au Québec à l'âge adulte, une partie de leur identité était déjà construite. À ce propos, Adja précise que, bien qu'elle reconnaisse une certaine influence de la société québécoise sur son identité actuelle, il est important pour elle d'avoir une part de son identité bien solide pour éviter de se perdre en cours de projet migratoire;

Si moi j'essaie de vivre comme vous ça ne marcherait pas. Ça ne marcherait pas parce que c'est pas moi en fait. [...] Je veux dire à 22 ans, tout d'un coup tu changes complètement, ça ne marche pas, tu te perds, tu ne deviens plus toi-même. Donc, je pense que c'est important d'avoir une partie de ton identité qui est forte en toi. [...] Y'a des choses qu'on peut pas changer. [...] [C]'est un peu normal parce qu'il y a une partie de toi qui est forgée, après si tu veux t'en débarrasser ça ne marche pas. (Adja)

De la même façon, Amina, Lina, Mariam, Kadidiatou, Odette et Soraya abordent aussi le fait qu'une parcelle de leur identité ait déjà été formée avant le premier départ de leur pays d'origine. Cette précision faite, explorons, maintenant, les liens qui ont pu être dressés entre identité et intégration.

Si l'impact de l'intégration sur l'identité est plus subtil, plusieurs des participantes reconnaissent aisément celui de la migration sur les transformations identitaires vécues. Yasmine reconnaît que

l'expérience migratoire et sa rencontre avec des gens d'autres cultures, Québécois ou autres, ont fait d'elle une personne différente de celle qu'elle était. Elle confie :

[j]e sais pas, j'ai connu différentes cultures tout ça, différentes expériences, j'ai fait ici différentes expériences, c'est sûr que je vais pas réfléchir comme une personne qui a passé toute sa vie dans la même place, elle a toujours connu les mêmes personnes, elle a toujours eu les problèmes qu'on connaît déjà, on avance. Alors que moi en venant ici, j'ai rencontré des problèmes, des choses ou des crises, ou des examens de la vie [...] différents. (Yasmine)

Pour Lina, Yasmine et Khadidja ayant vécu d'autres migrations avant le Québec, elles avouent en avoir également été influencées; « [d]epuis le jour où je suis sortie, de partir de [pays d'origine] en [pays européen], y'avait beaucoup de choses qui ont changé, un regard qui a changé en moi » (Yasmine). Lina, s'étant également établie quelque temps en Europe avant son arrivée au Québec, affirme des éléments similaires, face à son passage dans ce pays, mais également face à un passage de la campagne à la ville, lors de sa jeunesse, qui l'a particulièrement marquée;

c'est un premier vécu-là qui fait qu'on... Mais on n'est pas resté imperméable à la ville où on est. [...] Et après en [pays européen], moi je voyais les bons côtés de la [pays européen] et des [personnes qui y vivent], pas seulement la bouffe. [...] [J]e voyais les mauvais côtés et les bons. Donc, je suis pas restée imperméable. [...] [M]oi, je me laisse imprégner, mais je garde quand même mon esprit critique [...] (Lina)

De la même façon, Khadidja, qui a quitté son pays d'origine pour résider en Afrique une dizaine d'années avant son arrivée au Québec, reconnaît que ces migrations lui ont

appris beaucoup beaucoup de choses [...] [J]e suis contente d'être passée d'abord par le [pays d'Afrique subsaharienne]. Je suis mieux équipée... [...] Parce que souvent on... On se prend la tête, on se dit « mais pourquoi se prendre la tête pour rien, ça va aller c'est bon ». C'est pour ça j'ai dit. Mon expérience [africaine], n'est pas... Ça n'a pas été pour rien. (Khadidja)

Il s'agit donc d'une découverte de soi, mais également d'un apprentissage à travers les autres cultures qu'ont semblé permettre ces multiples migrations.

Il est également possible de voir des liens impliquant plus directement l'intégration. Comme l'exprime Amina, « mon immigration au Québec a complètement changé mon identité. Je ne suis plus la même personne que j'étais quand j'avais 17 ans [...]. Je me sens intégrée puis je sens que ça m'a aidé à devenir la personne que j'étais supposée être disons » (Amina). La jeune femme, maintenant dans la fin de la vingtaine, raconte que la pratiquante qu'elle était a laissé place à une jeune femme qui a pu se découvrir au Québec et s'épanouir, et ce, même en transgressant des interdits religieux qui pour elle ne faisaient plus sens (virginité avant le mariage, alcool). Si elle reconnaît que le processus réflexif face à la religion remonte à son enfance, elle souligne que « d'avoir pu avoir cette chance justement de me détacher [de mon pays d'origine] et de pouvoir juste utiliser mon esprit critique sans qu'il y ait de l'influence autour de moi » (Amina), lui a véritablement permis de modifier l'importance qu'elle accordait à la religion dans son identité.

Safia soulève également que l'acquisition d'une certaine liberté « de penser notre esprit, de parler de notre esprit [...] assez ouvertement » (Safia), au Québec en comparaison à son pays d'origine, lui a certainement permis de s'épanouir, de changer et d'être plus en paix avec elle-même, alors qu'elle se reconnaissait enfin à travers les valeurs de liberté et d'égalité de la société québécoise. Comme l'exprime également Mariam, le contact avec la société québécoise et l'intégration qui s'y est faite a laissé ses traces sur l'identité de ces femmes qui ne sont pas restées imperméables; « [t]u t'intègres, fait que y'a des choses qui vont venir se mélanger à toi, tu restes pas pure ou brute comme tu l'étais là. Tu vas devenir hétérogène un peu » (Mariam). Ainsi, la plupart des participantes mentionnent que l'intégration à la société québécoise se remarque à travers les habitudes, valeurs ou modes de vie inspirés du contexte québécois qu'elles ont adopté et qui marquent maintenant leur identité. Ces constats semblent d'autant plus présents après une visite au pays d'origine, alors que les changements identitaires deviennent plus frappants comme Mariam, Kadidiatou, Yasmine, Dalia et Soraya le mentionnent. Mariam, Yasmine et Dalia soulignent ainsi la perte de repères communs avec les personnes du pays d'origine, alors que leur mentalité a évolué différemment. Kadidiatou et Soraya, quant à elles, prennent le même exemple pour illustrer leurs nouveaux réflexes québécois qui choquent leur famille :

Mais après, c'est que on adopte même des modes de vie, parce que... Des habitudes de vie québécoises qu'on ramène avec nous et on devient, sans qu'on s'en rende compte et que ça frappe notre société d'origine, genre... Je donne ce même exemple de gens qui débarquent sans avertir, c'est la famille, donc c'est ton oncle. Ton oncle appellera pas pour savoir « est-ce que vous êtes là, est-ce que je peux venir vous voir? » Il va débarquer et il va venir à l'heure du souper [...]. La famille était scandalisée que je dise « non, tu peux pas venir, parce qu'on s'en va voir ma tante un tel ». J'aurais... Ce qui est convenable dans les traditions, c'est que j'annule toutes mes autres activités, la priorité c'est au monsieur qui s'est invité pour venir me voir. Il a plus d'importance que mes plans à moi. Et ça c'est... Ça a suscité un débat. (Soraya)

Soraya reconnaît également que l'environnement dans lequel elle évolue a un impact sur son identité. Alors que pour elle « y'a une partie qui est innée » (Soraya), celle-ci « nourrie par l'environnement et les circonstances » (Soraya) est en évolution. Elle reconnaît, ainsi, que « cette intégration, ce capital de relations que j'ai eu durant mon parcours [...] a contribué à mon identité, parce que j'ai réussi à avoir un poste [...] » (Soraya). La sphère professionnelle étant pour elle un important critère de valorisation et une part identitaire importante, elle juge que cette intégration professionnelle réussie a contribué à son identité actuelle. Durant l'entrevue, cette dernière raconte comment l'acceptation de son premier poste représentait pour elle bien plus qu'un simple travail, alors qu'il amenait la considération d'une foule d'autres facteurs.

C'est là ma première prise de conscience que ça va être un tournant dans le choix de carrière. Est-ce que si je signe, ça veut dire que je signe pas juste le contrat, mais je signe pour une vie professionnelle et une vie sociale pour les 25 prochaines années. [...] [U]ne fois qu'on a embarqué dans le train, le train il nous amène et on a plus le temps de réfléchir, on a plus le temps de penser à ça aussi. C'est vraiment les responsabilités qu'on a, qu'on a décidé d'assumer et on les assume. (Soraya)

À ce propos, l'intégration professionnelle semble elle aussi synonyme, pour les femmes, de redéfinition identitaire et de découvertes personnelles. Pour Safia et Salema, les premières expériences en terre d'accueil, en plus de faciliter l'intégration, ont permis l'accroissement des connaissances et compétences personnelles. L'intégration et même l'immigration au sens plus large semblent ainsi avoir eu un impact sur l'identité actuelle des femmes rencontrées. Il serait toutefois erroné de le comprendre comme le seul facteur d'importance dans l'évolution identitaire.

4.4.2 Transformation identitaire – Au-delà du parcours migratoire

Si des liens possibles ont pu être tracés entre transformation identitaire et parcours migratoire, il faut également reconnaître l'impact d'autres expériences sur l'identité, comme fait de devenir mère, d'acquérir leur indépendance face aux parents ou encore simplement de vieillir; « enfin je veux dire, la personne que tu es, c'est vraiment influencé par tout ce que tu vis, par tout ce que tu subis [...]. Tout ce qui vient que ce soit bon, que ce soit pas bon, ça vous change » (Adja). Certaines reconnaissent d'ailleurs d'emblée que le parcours migratoire ne peut être observé en vase clos, alors qu'au-delà de la simple intégration, il amène avec lui son lot de transformations.

Mais je ne pense pas qu'il faille tout mettre sur le dos de l'immigration. Je pense qu'il y aurait tout de même eu beaucoup de changements parce que déjà si... Enfin quand j'étais au [pays d'origine], j'ai jamais travaillé là-bas, donc tu te fais entretenir par tes parents, tu es à l'aise, tu es dans ta maison, enfin tout va bien dans le meilleur des mondes. Tout d'un coup tu te retrouves à 20 ans, dans un pays que tu connais pas, qui est... Même si on oublie la culture, tu te retrouves toute seule sans aucun membre de ta famille, tu vois que des gens que tu connais pas, en fait. [...] Maintenant j'ai des factures à mon nom (rires). [...] Ouais j'ai pris des responsabilités que je n'avais certainement pas avant. [...] Je dois travailler de temps en temps, je dois payer mes factures, je dois prendre ma vie en main. [...] T'as pas juste changé de pays, il y a énormément de choses qui ont changé, autour. Vraiment. (Adja)

Si plus tôt la plupart des femmes reconnaissent l'influence du parcours migratoire sur ce qu'elles sont devenues, il semble bien difficile d'isoler l'intégration des autres facteurs, comme il semble difficile d'isoler la seule influence de l'immigration des autres événements du parcours de vie. Khadidja souligne d'ailleurs, à ce sujet, qu'elle ne saurait dire si les changements identitaires perçus découlent de l'âge, de l'immigration ou des deux mélangés.

Pour certaines, le fait de devenir mère est vu comme une transition marquante, puisqu'elle s'accompagne de l'acquisition d'un rôle social supplémentaire, mais également de nouvelles réflexions, prises de décision ou considérations de trajectoire de vie. Pour Sophia, par exemple, avoir des enfants a amené une réévaluation de sa trajectoire et de son identité professionnelle, elle qui aspire maintenant à l'entrepreneuriat ce qui lui permettrait d'avoir un horaire flexible pour être auprès de ses enfants. D'une façon similaire, Salema souligne que l'arrivée de ses enfants et de ces nouvelles responsabilités l'a poussé à réévaluer ses objectifs professionnels.

[D]evant la charge des enfants, la responsabilité de leur éducation, ça... Il y a un poids. J'ai mis du temps dans ma thèse, donc je suis un peu très en retard, mais... À chaque fois, je fais ma balance : qu'est-ce que j'ai fait, qu'est-ce que je veux atteindre, qu'est-ce que j'ai comme charge (Salema).

Comme vu précédemment, pour Mariam et Khadidja, le fait de devenir mère s'accompagne, pour elles, d'un changement de caractère, alors qu'elles se qualifient maintenant de sentimentales; « on devient plus sensible à tout, même en voyant des dessins animés » (Mariam). Si l'expérience migratoire en soi en est une d'ouverture permettant de s'enrichir davantage, pour Mariam et Salema, le fait d'avoir des enfants qui grandissent et apprennent en terre d'accueil est aussi une occasion d'apprentissage sur l'autre et sur soi.

Là, les enfants ils sont à l'école et ils apportent d'autres idées. Ils... Au contraire, nous on a besoin d'être très ouvertes, de savoir les autres qu'est-ce qui se passe de l'autre côté et pour que l'on puisse participer à l'éducation, à la formation de l'identité de nos identités, telle qu'on la souhaite et en même temps avec les bonnes choses de la société. (Salema)

Finalement, il semble pertinent d'arrêter notre analyse sur l'évolution et les transformations de l'identité religieuse des participantes, puisqu'elle est la parcelle la plus explorée en entrevue. Si plus tôt l'intégration dans une société moins « contraignante » est ressortie comme un facteur de transformation de leur identité religieuse, l'influence de l'immigration et le simple fait d'avoir mûri tendent parfois à se confondre pour certaines qui ont immigré au début de l'âge adulte. Pour d'autres, ayant immigré un peu plus tard ou un peu plus tôt, ces questionnements sont plus manifestement reliés au fait de vieillir. L'âge n'est, encore une fois, pas le seul facteur à prendre en considération, puisque pour Sophia et Odette, qui ont toutes deux choisi le port du voile au début de l'âge adulte, période souvent associée aux questionnements identitaires, la réévaluation de l'importance de la religion dans leur identité survient également à la suite de rencontres interpersonnelles significatives qui sont venues stimuler ces réflexions personnelles. Pour Odette, c'est entre autres l'entretien d'une relation amoureuse avec un protestant qui l'a poussé à se questionner sur ses propres croyances religieuses. Alors qu'elle songeait aux possibilités de mariage, la question de la conversion religieuse de l'un ou l'autre s'est imposée à elle. Quant à Sophia, elle aborde particulièrement son entrée au cégep comme étant une période charnière dans sa formation identitaire actuelle, où de nouvelles rencontres et sa fréquentation nouvelle à la mosquée l'ont incité à redéfinir et « redécouvrir » son identité religieuse et culturelle.

[J]'ai commencé le cégep et là j'ai connu des Françaises, des Marocains, des Algériens, des Afghans [...] Et c'est là que je me suis dit, j'ai comme redécouvert en gros, ce que j'avais mis de côté [...]. Tout ce que je m'étais donné de québécois en gros, parce que même encore aujourd'hui je ne me sens pas Québécoise, tu vois? Mais tout ce que je m'étais donné, la façon de s'habiller, la façon de parler et tout, j'ai comme tout mis ça de côté. [...] Tous mes amis c'était que des immigrants, j'avais peut-être une seule amie québécoise et c'est là que je me suis dit « non, Sophia t'es comme ça, t'es vraiment... Tu t'es donné un genre pour t'intégrer », tu vois? [...] [J]e trouve que c'est avec des gens d'origine que tu vas apprendre beaucoup sur la vie aussi, tu vois. Si tes amis c'est que des Français, tu vas comme

penser de manière française, mais si tu rencontres y'a des Africains que j'ai connus, des Colombiens que j'ai connus c'était tellement intéressant de s'intéresser à ce que, eux, ont vécu, puis comment tu vis là-bas... (Sophia)

C'est son contact avec d'autres étrangers, elle qui avait passé sa jeunesse entourée de Québécois, dans un village, sans immigrant, en périphérie de la ville, qui lui a permis de réévaluer son rapport à sa religion et à sa culture d'origine. Toutes deux soulignent ainsi l'influence de certaines rencontres significatives, mais également une période particulière où la quête de soi était au cœur des préoccupations.

Les récits de certaines participantes (Odette, Lina, Soraya) permettent également de constater que, loin d'être statique, la considération de la religion dans la description identitaire évolue également à travers les différents événements vécus. Ayant réalisé son éducation primaire dans une école privée donnée par des sœurs catholiques et ayant été confrontée, dans son pays d'origine, à la guerre civile qu'elle jugeait, de prime abord, de nature religieuse, Lina a tôt fait de réévaluer sa relation avec la religion musulmane. Elle affirme que, dans sa jeunesse, elle s'est tantôt déclarée catholique, tantôt athée, avant de renouer quelque peu avec les valeurs musulmanes, à la suite de sa propre lecture du Coran et de discussions avec son père.

C'est ça mon cheminement, puis après, maintenant je me dis « est-ce que je suis athée, est-ce que je suis croyante? » Je suis peut-être croyante comme dirait Einstein là, je regarde ce monde et je m'émerveille et je dis bon... Cet émerveillement-là s'étend à un absolu de beauté [...]. C'est ça qui m'émeut plus que, il faut s'habiller comme ceci ou il faut avoir la barbe ou il faut faire ses cinq prières par jour, etc. Ça m'émeut beaucoup plus ça. [...] C'est-à-dire que moi j'étais sûre et certaine de mes idées là, que Dieu n'existait pas et tout ça. Maintenant je modère, je suis comme je ne sais pas, mais je me retrouve dans certaines valeurs : l'amour, le partage, faites l'aumône, etc. (Lina)

Comme illustré plus tôt, pour Soraya, c'est un événement plus récent, celui du 29 janvier 2017, qui renforça l'importance du religieux dans son identité. Odette, quant à elle, confie que ses réflexions personnelles face à la religion ont été également déclenchées par des éléments contextuels, alors qu'en plus de son amour pour un homme protestant, elle se retrouvait en difficulté scolaire à force de sortir le soir.

Au lieu d'étudier, je pouvais aller en boîte de nuit, je restais tard le soir, puis rentrer chez moi, faire n'importe quoi. [...]. J'ai failli rater le premier semestre, après je me suis ressaisie. [...]. Donc, à cette époque-là, je commençais déjà à être posée. Mais, j'avais toujours un certain sentiment d'incohérence dans ce que je faisais, vraiment de l'incohérence. Et je pense que ce qui a le plus suscité mon envie de trouver cette base-là, c'est justement quand je sortais avec le protestant [...] (Odette).

Il semble donc évident que l'histoire de vie des participantes, au-delà de la simple intégration socioprofessionnelle, doit être considérée pour mieux appréhender les dynamiques identitaires.

CHAPITRE 5 — INTERPRÉTATION ET DISCUSSION DES RÉSULTATS

Dans l'analyse qui précède, il a été possible de mettre en relief les trois principaux objectifs de cette recherche, soit d'explorer les différentes facettes identitaires des femmes rencontrées, de comprendre leur sentiment d'intégration, et ce, tout en tentant ultimement de les mettre en relation. Dans le but de répondre au mieux à notre question de recherche, soit « De quelle manière la (re)construction identitaire des femmes immigrantes de confession musulmane et leur processus d'intégration à la société d'accueil s'interinfluencent-ils? », les données recueillies seront maintenant mises en parallèle avec la littérature existante sur le sujet.

5.1 La définition de soi, une question complexe

Il semble que ce qui ressort de prime abord de cette recherche sur l'identité, c'est que cette dernière est loin d'être simple à décrire, ce que reflète également Dumais-Michaud (2014) dans son étude. Comme il a été possible de le constater lors de la première partie de l'analyse, l'identité est plurielle et les différentes facettes identitaires ne retiennent pas toutes la même importance chez les participantes. Le caractère subjectif de l'identité ressort, ainsi, quand, invitées à se définir, les participantes répondent tantôt par la religion ou la culture, tantôt par la profession ou le genre. Ces dimensions ne s'inscrivent pas avec la même importance auprès de chacune, l'identité se dérivant alors à travers celles qu'elles jugent comme véritablement centrales et caractéristiques de leur être (Gallant, 2008).

Si à force de questions et d'approfondissements, les femmes ont mentionné plusieurs parcelles identitaires (personnelle, religieuse, culturelle, professionnelle, de genre, etc.), il a toutefois été possible de voir se dessiner deux réflexes face à la question « comment vous décririez-vous ». D'un côté, certaines répondaient spontanément par des caractéristiques plus personnelles, comme le nom ou les traits de caractère. D'un autre, certaines abordaient d'abord la question de l'appartenance culturelle et/ou religieuse. De ce dernier point, il est possible de faire un parallèle avec ce que Mucchielli (2013) énonce lorsqu'il souligne que, pour répondre à cette question, certaines personnes, s'étant mentalement placées dans un contexte particulier, vont répondre des caractéristiques qu'elles associent à ce même contexte : bonne mère, féministe, musulmane, etc. Notons que, dans le cadre précis de cette recherche, les femmes voulaient spontanément répondre aux objectifs de la recherche, ce qui, consciemment ou non, les invitait à répondre par les critères de sélection du groupe à l'étude : le genre féminin, la religion musulmane et le statut d'immigrant. Se sachant sélectionnées pour posséder ces caractéristiques, ces femmes ont pu voir ces qualificatifs comme ce qui faisait sens dans le contexte. Riikonen (2016) soulevait d'ailleurs ce même phénomène lorsqu'en invitant les participantes de son étude à se décrire, elle remarquait que « les critères de la sélection pour participer aux entrevues [...] ont pu donner une certaine direction à ces processus d'identification » (p. 312).

Malgré la complexité de la question de l'identité, le besoin, mais surtout le sentiment, de cohérence interne semble bien présent. Si pour certaines des participantes, il semblait difficile de se décrire en quelques mots, elles ont également fait ressortir la question de cohérence. Le véritable défi de l'identité, c'est que malgré ses diverses facettes et ses modifications à travers le temps, une certaine

cohérence demeure (McAdams, 1997; Vryan, Adler et Adler, 2003; Mucchielli, 2013). En contexte migratoire, alors que certaines participantes tendent à conjuguer des attachements culturels multiples ou des valeurs qui peuvent sembler contradictoires, ce constat s'avère encore plus pertinent. Il suffit de repenser à Adja qui explicitait cette cohérence en mentionnant l'égale importance qu'ont, pour elle, l'acquisition de connaissances (scientifiques et factuelles) et la religion (basée sur la seule foi) ou encore à Lina qui avouait conjuguer ses différents attachements culturels (Moyen-Orient, Europe, Québec) à travers son identité culturelle qu'elle disait « intermondialiste ». L'identité se transpose ainsi comme une « dynamique d'aménagement permanent des différences, y compris les oppositions, en une formation perçue comme non contradictoire. Aussi le sentiment demeure-t-il tant que le sujet parvient à donner à l'altération le sens de la continuité » (Camilleri, 1990, p. 86).

5.2 Identité culturelle

5.2.1 Définition de soi à travers le regard de l'autre

Ayant d'abord choisi le cadre de l'interactionnisme symbolique, il semble pertinent de poser un regard sur la question des interactions dans la construction identitaire et le processus d'intégration. Cette question semble d'autant plus pertinente, alors que plusieurs participantes ont soulevé le contact avec la société d'accueil comme étant à la fois un facilitateur et un marqueur d'intégration. Ce contact n'est d'ailleurs pas sans rappeler le caractère bidirectionnel de l'intégration exigeant la reconnaissance de la responsabilité de l'immigrant, de la société d'accueil et des interactions qui les animent (Frideres, 2008). D'un côté, il a ainsi été possible de voir que des contacts positifs avec des membres de la société d'accueil, ou d'autres immigrants y étant installés, ont pu favoriser la découverte de cette dernière et l'intégration. Il suffit de repenser aux confidences de Mariam et Soraya sur l'impact positif qu'a eu leur équipe de recherche ou à celles de Amina, Sophia et Yasmine sur l'enrichissement personnel qu'a permis leur rencontre avec d'autres immigrants. D'un autre côté, il suffit de rappeler que l'identité d'un individu, processus en constante transformation prenant également « appui dans la relation que le sujet entretient avec son environnement familial et social » (Ganem et Hassan, 2013, p. 109), en vient inévitablement à être influencée par ces interactions diverses. Confronté à de nouveaux repères, l'individu, en interaction constante avec son environnement, en vient à réévaluer sa réalité et ses positionnements identitaires (Vryan, Adler et Adler, 2003). Il est ainsi possible de mettre en lumière les confidences des participantes qui reconnaissent toutes, de manière plus ou moins importante, l'influence qu'a eue ou que pourrait avoir (notamment dans le cas d'Odette) leur contact avec la société québécoise. Elles en sont ainsi venues à adopter certains éléments de la culture et du mode de vie québécois ou encore certaines valeurs et manières de penser. Il faut reconnaître que l'individu, par son contact avec autrui, a tendance « à chaque étape, à chaque âge, à chaque situation [à adopter] des modèles ou plutôt des fragments de modèles. Chez tel collègue de sa vie professionnelle, il essaiera de prendre telle qualité, chez tel ami de ses relations, il cherchera à copier tel trait de sociabilité... » (Mucchielli, 2013, p. 61). Plusieurs participantes ont d'ailleurs fait référence à cette identité idéale, qui se construit au fil des rencontres et des expériences, lorsqu'elles ont mentionné vouloir retirer le plus

de leur expérience migratoire. On peut alors citer en exemple Odette qui confiait souhaiter s'inspirer de la politesse des Canadiens, Lina qui voulait retenir le meilleur des pays où elle a résidé ou Soraya qui soulignait avoir adopté des habitudes de vie québécoises.

Mais si le contact avec l'autre peut faciliter l'intégration et, d'une certaine façon, permettre une évolution identitaire, il semble qu'il peut également y porter préjudice. À l'image de ce que certaines des personnes musulmanes rencontrées par Cesari (2013) soulevaient, quelques-unes des participantes de l'étude ont mentionné se sentir « étrangères » dans leur pays d'accueil. Yasmine fait d'ailleurs un lien direct entre l'identité d'étrangère qui lui est constamment renvoyée et son incapacité à se sentir intégrée ou se dire Québécoise. Des questions qui peuvent paraître aussi banales que « d'où viens-tu » ou « vous mangez quoi vous » agissent comme de constants marqueurs de différence et renvoient donc, volontairement ou non, l'éternelle figure d'étranger (Rocheteau, 2013). Yasmine, qui soulevait l'importance de contacts sociaux positifs ne lui renvoyant pas constamment ce sentiment de différence pour se sentir plus intégrée, rappelle un constat similaire fait par Rocheteau (2013). L'auteur soulève que la non-reconnaissance de l'immigrant « comme membre à part entière de la société d'accueil [...] [renvoit] l'individu immigrant à une définition de soi autre » (Rocheteau, 2013, p. 82), alors incapable de pouvoir se définir comme « Québécois ». Waters (1990) souligne d'ailleurs que les Américains racisés, tendent à voir leurs interactions et leur quotidien influencés par leur « race » ou leur origine culturelle, et ce, sans égard à la manière dont ils s'identifient eux-mêmes à ces dernières. L'appartenance culturelle n'est alors pas seulement volontairement assumée, mais renvoyée par le regard et les gestes d'autrui. L'identité, constamment menacée par le regard des autres (Le Breton, 2008), en vient alors à être fragilisée par une intégration sociale peu propice à l'apparition d'un sentiment d'appartenance envers la terre d'accueil.

Il ne faudrait toutefois pas croire que les participantes n'ont pas su développer un certain attachement envers le Québec. Au contraire, même si la plupart des femmes ne pourraient se qualifier de « Québécoises », elles s'affirment, la plupart du temps, d'une identité culturelle métissée. Certaines qui reconnaissent l'influence qu'a eue la société d'accueil sur leur identité rejoignent ainsi les constatations de plusieurs auteurs en soulignant ce sentiment d'être à cheval entre deux cultures (Cardu et Sanschagrin, 2002; Houle, 2010; Pelletier, 2010; De Villers, 2011). Considérées par les regards d'autrui comme ni jamais vraiment d'ici, ni plus d'ailleurs, Mariam, Kadidiatou, Yasmine, Dalia et Soraya abordent toutes cette difficulté de se définir dans ce contexte biculturel. Il est intéressant de noter un certain parallèle entre les résultats de cette recherche et ce que ressortent Latcheva et Herzog-Punzenberger (2011), lorsqu'elles questionnent le sentiment d'appartenance à la société d'accueil des participants de leur recherche. Elles soulèvent trois cas de figure concernant le lien d'appartenance ressenti : certains expriment carrément un attachement plus direct à leur société d'origine (1), d'autres, ambivalents, ont du mal à se positionner (2) et, finalement, certains affirment une identification multiple en étant fortement attachés au pays d'origine et d'accueil. Certaines des participantes ont ainsi préféré s'identifier à l'ailleurs, alors que le regard de l'autre ne leur permettait pas de s'identifier à l'ici. D'autres ont revendiqué une identité plurielle en se sachant influencées par divers horizons. Il n'est toutefois pas toujours facile de

composer avec ce sentiment et, à l'image des constatations de Pelletier (2010), Yasmine confiait avoir de la difficulté à réellement se positionner, se questionnant sur ses réelles appartenances.

Il semble finalement important de mentionner que, bien que les individus souhaitent s'identifier à autrui, ces derniers tendent également à souhaiter s'en distinguer en réclamant une certaine unicité (Rey, 2001; Vinsonneau, 1997, cité dans Ogay, 2001; Mucchielli, 2013). Ainsi, « [u]n sujet peut affirmer son identité individuelle que s'il peut à la fois se sentir appartenir à un groupe de ses semblables (groupe réel ou imaginaire, utopique) et se sentir autonome par rapport à l'emprise collective [...] de ce groupe » (Mucchielli, 2013, p. 73). Plusieurs des participantes ont ainsi, volontairement ou non, marqué leurs différences, en se distinguant des groupes d'appartenance auxquelles elles s'identifiaient pourtant. Il suffit de repenser à Amina et Yasmine qui, souhaitant se distinguer de l'image stéréotypée de leur culture d'origine ou de leur religion, refusent de s'y associer si c'est pour que cela restreigne leur identité.

5.2.2 Au-delà des seules interactions

Au fil des entrevues et de l'analyse, il est toutefois devenu évident que la lunette interactionniste s'avérait incomplète pour comprendre l'impact qu'avaient certains des éléments du parcours de vie sur la construction identitaire et l'intégration. La dimension macrosociale et l'histoire de vie des participantes doivent, en effet, être également prises en compte pour saisir de manière plus complète les interinfluences de l'identité et de l'intégration. Des éléments de la théorie du parcours de vie seront ici explorés pour illustrer ce nouvel angle.

L'intégration et l'identité étant toutes deux des processus en constante mouvance, il semble difficile de les analyser à un moment fixe sans prendre compte de ce qui précède et ce qui va suivre, c'est-à-dire sans prendre en compte l'historicité de l'individu. La manière dont l'individu aborde son expérience migratoire n'est effectivement pas indifférente à ses expériences passées, ses ressources, ses stratégies et sa manière de voir le monde (Lewin, 2001). Il est ainsi possible de faire un lien direct avec les confidences de Khadidja qui soulève le caractère essentiel qu'a eu sa première expérience migratoire en Afrique sur sa manière d'appréhender son intégration en terre québécoise.

Toutefois, le processus de l'intégration, complexe à décrire, est généralement si progressif qu'il peut à peine se remarquer. À la manière des interactions sociales décrites par Strauss (1992),

[i]l faut un incident pour que l'on prête attention au changement. Un signe de progression, ou de régression, est nécessaire. Quand l'incident se produit, il assène, la plupart du temps, un coup décisif signifiant : « Tiens! Tu en es arrivé là! C'est une étape à marquer d'une pierre blanche! » (p. 100)

Strauss (1992) nomme d'ailleurs, en exemple, l'impact que peut avoir un retour au pays d'origine, temporaire ou permanent, dans cette prise de conscience. Il est possible de mettre en relief les confidences d'Adja qui, bien que ne se considérant pas nécessairement intégrée, avait mentionné avoir ressenti, pour la première fois, une impression de chez soi lors de son retour après un voyage dans son pays d'origine. Au niveau identitaire, ce type de réalisation s'est également reflété dans les confidences de participantes qui, à la suite d'une visite dans leur famille, avaient remarqué leur changement identitaire ou avaient vu naître le sentiment de ne plus appartenir qu'à ce pays. Ainsi,

il est parfois difficile d'apprécier l'intégration ressentie ou la transformation identitaire qui y est liée sans réflexion ou moment significatif. De ce genre de moment « à marquer d'une pierre blanche », il est possible également de citer l'obtention d'un long contrat de travail. Soraya confiait d'ailleurs avoir vu la signature de son contrat comme un moment décisif d'établissement dans le pays, alors qu'elle réalisait, pour la première fois, que ce dernier signifiait possiblement de ne plus retourner vivre dans son pays d'origine, sa situation professionnelle étant maintenant assurée en terre québécoise.

L'identification culturelle étant un phénomène social dynamique et complexe, il est possible d'en apprécier les changements à travers le temps et les différents stades de vie (Waters, 1990). Amina, Sophia et Odette abordent, d'ailleurs, toutes trois la période de questionnement qu'a représenté pour elles le début de l'âge adulte, alors qu'elles étaient confrontées à de nouvelles personnes et de nouveaux contextes, mais également aux questionnements caractéristiques de ce stade de vie (McAdams, 1997). L'adolescence, « période où l'univers relationnel se transforme, où l'environnement change, et où les marqueurs identitaires de l'enfance deviennent non pertinents » (Kastersztejn, 1990, p. 30), peut représenter une période de bouleversement identitaire important, notamment pour les jeunes immigrants. À ce sujet, Harter (1997) souligne que, confronté à des contextes demandant une création de multiples « soi » associés à divers rôles sociaux, l'adolescent en vient souvent à être concerné par la découverte du « vrai soi ». Il est alors possible de faire un parallèle avec ce que Sophia souligne, lorsqu'elle raconte que son entrée au cégep, lui permettant d'interagir avec des personnes d'autres horizons, l'a mené à véritablement se redécouvrir. Ou encore, il suffit d'observer l'arrivée au Québec d'Amina, à la fin de l'adolescence, qui confiait avoir pu découvrir la personne qu'elle était réellement, loin des pressions sociales de son pays d'origine. Il semble que l'histoire de vie et les interactions aient un impact significatif sur la perception et la construction de soi. L'identité culturelle, loin d'être fixe et définitive, est susceptible d'évoluer au rythme de ces dernières.

5.3 Identité religieuse

5.3.1 Se définir aux yeux des autres

La littérature sur le sujet ayant exploré davantage l'identité religieuse, il semble important d'aborder cette dimension, qui a également été centrale dans les résultats de la présente recherche. Il faut toutefois souligner que, loin d'être le seul point d'ancrage identitaire, la religion s'imbrique dans plusieurs autres lors du récit des participantes, dont l'appartenance culturelle (vue ci-dessus) ou encore les sphères identitaires personnelles et sociales (de genre, professionnelle, familiale) (Cesari, 2013).

D'abord, il est intéressant de remarquer que les trois profils d'assiduité religieuse observés par Le Gall (2003) (totale conformité aux obligations religieuses, conformité partielle et détachement face à la pratique) ont également été remarqués chez les participantes de l'étude. L'identité religieuse, importante pour les unes, inexistante pour d'autres se vit ainsi de diverses façons chez les participantes. Pour certaines, comme pour Odette ou Salema, l'importance de la religion, dépassant

les simples croyances, s'inscrit véritablement comme une structure de vie, une vision du monde (Bolduc, 2010). Odette souligne même que, loin d'être perçues comme contraignantes, les valeurs et pratiques religieuses sont plutôt vues comme des idéaux vers lesquels tendre, des repères qui peuvent guider les choix (Abu-Lughod, 2006). Pour d'autres participantes, à la manière de ce qui est soulevé par plusieurs auteurs, c'est davantage une réinterprétation et une compréhension personnelle du religieux qui définit leur identité religieuse (Essers, Benschop et Doorewaard, 2010; Mishra et Shirazi, 2010; Bénéïche, 2011; De Villers, 2011; Brünig et Fleischmann, 2015). Safia, dans son rejet de l'identité musulmane, rejoint particulièrement un cas de figure présenté par Khan (2002), alors que la négociation de cette parcelle identitaire s'est faite en réaction au sexisme imprégnant sa culture d'origine.

La question du voile, à l'image de ce qui ressort dans la littérature, est perçue par les participantes qui le portent comme sous-tendant un enjeu identitaire. Pour Salema, Sophia et Odette, le foulard n'est pas étranger au désir de revendication identitaire (Le Gall, 2003; Bolduc, 2010; El-Geledi et Bourhis, 2012; Rousseau, 2014; Benhadjoudja, cité dans Porter 2013; Zoghliami, 2015). Les récits de Salema et Sophia, qui ont toutes deux commencé à porter le voile après avoir quitté leur pays d'origine (la première lors de ses études en Europe, la seconde au Québec), permettent également de mettre en lumière le voile comme l'outil de construction identitaire qu'il représente, alors qu'il permet, d'une certaine façon, de se définir et de se réaffirmer dans ce contexte biculturel parfois contraignant ou tiraillant (Lorasdag, 2009 cité par Brünig et Fleischmann, 2015; Zoghliami, 2015). Sophia explicite d'ailleurs sa volonté, par ce choix vestimentaire, de revendiquer sa religion et ses racines maghrébines, elle qui, avec ses cheveux et ses yeux clairs, n'était souvent qu'associée à ses origines européennes. On rappellera que ce sont ses rencontres multiculturelles qui auront permis à cette dernière de véritablement se redécouvrir. Il est d'ailleurs possible de comprendre cette évolution identitaire à travers ce qu'Harter (1997) explicite, lorsqu'il mentionne que le rejet, le dénigrement ou l'ignorance de l'identité d'un individu par des tiers significatifs peut le mener à restreindre lui-même l'expression de cette identité. Presque seule étrangère de son école secondaire, Sophia confie ainsi avoir longtemps caché ses racines musulmanes (même lors du jeûne du mois de ramadan) pour éviter de paraître trop différente. L'émergence du soi étant étroitement lié aux interactions interpersonnelles (Harter, 1997; Rey, 2001; Charon, 2003; Stryker, 2007; Mucchielli, 2013), il ne semble pas étonnant qu'elle n'ait pu se redécouvrir et se sentir elle-même qu'en présence de personnes, aussi étrangères, qui valorisaient cette facette. Ce contact avec l'autre, qui pousse à se questionner et se redéfinir soi-même (Dumais-Michaud, 2014), est également ressorti comme élément déclencheur de repositionnement religieux dans les confidences d'Odette.

5.3.2 Quelques événements marquants — Au-delà des interactions

Au-delà des seules interactions, il semble que le rapport au religieux s'inscrit davantage dans une réflexion continue rythmée par les expériences de vie personnelles et le contexte macrosocial dans lequel s'inscrit l'individu. S'il a été peu abordé dans la précédente section, il semble en effet pertinent de considérer la formation identitaire religieuse à travers le prisme du contexte sociohistorique actuel. « Rappelons que l'intégration est un processus global d'insertion dans un

nouveau pays qui est à la fois rattaché à un vécu individuel et à la fois au système socio-historico-politique du pays d'accueil (Costa et coll.; 2000; Abou, 1988; Hall, 2007) » (Rocheteau, 2013, p. 97). Les questions d'immigration et d'intégration ayant été particulièrement épineuses au cours de la dernière décennie au Québec, il n'est pas étonnant que les participantes aient fait référence à certains éléments sociopolitiques marquants ayant ébranlé leur identité et leur sentiment d'intégration. Cette dimension semble d'autant plus importante à prendre en compte, alors que les débats sociopolitiques confrontent, la plupart du temps, religiosité et intégration dans la « modernité » comme étant deux entités incompatibles (Amiriaux et Desrochers, 2013). Au lendemain de débats houleux sur la place de la religion dans l'espace public, alors que ceux autour du projet de Charte des valeurs ont laissé place à l'adoption de la Loi 62 sur la neutralité religieuse de l'État, il semble intéressant de soulever le fait que plusieurs participantes (Lina, Adja, Mariam, Kadidiatou et Soraya), lorsqu'elles abordent leur identité religieuse ou les pratiques qui s'y rattachent, précisent le caractère individuel et bien personnel de cette sphère identitaire. En réponse, volontaire ou non, à cette tendance au Québec à « un orientalisme islamophobe qui prendrait racine dans l'idée que l'islam est incompatible avec la modernité, notamment en raison de stéréotypes comme [...] l'invasion de la sphère publique par les musulmans qui refuseraient de privatiser leurs pratiques religieuses » (Amiriaux et Desrochers, 2013, p. 3), certaines s'efforcent même de détruire explicitement le lien fait entre pratiques musulmanes et manque d'intégration. Sans qu'aucune question n'ait été posée en ce sens, elles justifient ainsi la discrétion de leurs pratiques, arguant que la dimension religieuse de leur identité, loin de nuire à leur intégration, n'entre pas en conflit avec leur vie sociale ou professionnelle.

Dans une logique similaire, alors que l'attention médiatique a particulièrement ciblé les personnes de confession musulmane dans les débats sociopolitiques des dernières années, les participantes de l'étude se sont souvent employées, volontairement ou non, à se détacher de l'amalgame largement véhiculé des termes « arabe », « musulman », « terrorisme » et même « immigration » (Piché et Djerrahian, 2002). Ainsi, bien qu'aucune question n'ait touché directement le sujet, plusieurs des femmes (Lina, Kadidiatou, Salema, Odette, Khadidja, Dalia et Soraya) qui racontaient leur rapport au religieux ont abordé la question du terrorisme dans le but de s'en détacher. Les participantes ont ainsi confronté les visions erronées, à leur avis, de ces terroristes qui, mésinterprétant les dictats religieux, ne représenteraient pas les valeurs de l'islam qu'elles partagent. Khan (2002) souligne d'ailleurs cette contrainte, ressentie par plusieurs personnes de confession musulmane en Amérique du Nord, de devoir contrer la désinformation et expliciter leur vision propre de l'islam. Ainsi, Lina va au-delà du seul lien entre islam et terrorisme et souligne sa volonté de se détacher des images négatives constamment véhiculées par rapport à la religion musulmane. Elle confie même avoir souhaité participer au projet de recherche pour apporter une autre vision que celles de personnes, comme Djemila Benhabib, qui ne reflètent pas la religion telle qu'elle la perçoit.

Finalement, c'est à travers des fragments du récit de vie des participantes qu'il a été possible d'apprécier le caractère mouvant de l'identité, alors que l'affiliation religieuse devenait, pour certaines, tantôt importante, tantôt moins. Il a ainsi été possible de voir l'identification religieuse

de Lina fluctuer au fil de son éducation et des événements rencontrés, mais surtout il nous a été permis de voir l'impact de l'islamophobie sur celle de Soraya. En effet, cette dernière, qui confiait avoir été particulièrement ébranlée par la fusillade au Centre culturel islamique de Québec, admettait sa tendance à clamer plus vigoureusement son identité religieuse au lendemain de tels événements. Elle rejoint ainsi les constatations de Chakraborti et Zempi (2012), ou même de Maalouf (1998), qui soulignent la tendance à se réapproprier plus vigoureusement une parcelle identitaire lorsqu'elle est menacée.

5.4 Autres considérations identitaires

Bien qu'elles soient moins au cœur de la présente recherche, il semblerait incongru de passer outre d'autres dimensions de l'identité abordées, soit celles professionnelles, familiales ou de genre. La dimension professionnelle, a été plus largement explorée dans d'autres recherches (Cardu et Sanschagrin, 2002; Eddaimi, 2012; Dumais-Michaud, 2014), il a toutefois été possible de recueillir, dans la présente recherche, certaines données venant rejoindre les constats de ces dernières. L'obtention d'un emploi étant souvent vue comme la clé d'une intégration réussie (Eddaimi, 2012), il n'est pas étonnant que plusieurs participantes aient vu l'obtention d'un emploi ou les possibilités professionnelles comme étant des incitatifs ou des éléments décisifs de leur implantation au Québec. Pour certaines, il a donc été possible de voir la réussite professionnelle (intégration) apparaître comme une caractéristique identitaire d'importance. Comme le constate également Dumais-Michaud (2014), « trouver un emploi dans le domaine dans lequel elles étaient formées était très important pour les participantes, car cela signifiait la reconnaissance de leurs compétences et de leur identité professionnelle » (p. 104). Il est finalement intéressant de noter une distinction notable des résultats rapportés par la présente recherche, face à d'autres sur le sujet. Ainsi, à l'exception d'exemples rapportés (des connaissances de Soraya ou le mari de Salema, notamment), l'intégration au marché du travail n'est pas vue comme une fracture identitaire (Renaud et Carpentier, 1994, cités dans Cardu et Sanschagrin, 2002), mais plutôt comme un objet de réussite. Le niveau de scolarité élevé du groupe à l'étude ayant souvent réalisé leurs études en terre québécoise et le statut d'étudiant de certaines participantes pourraient toutefois expliquer ce constat.

Pour les mères participant à la recherche, toutefois, cette insertion professionnelle s'accompagnait, parfois, de la nécessité de conjuguer deux sphères identitaires d'importance. La préoccupation de certaines (Sophia et Odette, notamment) d'accommoder leurs aspirations professionnelles en fonction de leurs devoirs familiaux est également un élément qui est ressorti dans l'étude d'Eddaimi (2012) et celle de Cardu et Sanschagrin (2002). À la manière de Salema qui exprimait son regret et ses difficultés à concilier ses diverses activités avec son projet de thèse et l'éducation de ses enfants, plusieurs répondantes de cette dernière étude ont justifié le délaissement de la sphère professionnelle au profit de l'acquittement de leurs tâches familiales. Il semble toutefois, aux dires de plusieurs répondantes, que le rôle de mère, même s'il apporte son lot de difficultés lors de la transmission de valeurs, est positif pour l'intégration, alors qu'il permet un ancrage supplémentaire dans la société d'accueil. Encore une fois, cette constatation, allant à contre-courant d'autres

constats sur le sujet qui soulèvent le ralentissement de l'intégration sociale que peuvent amener les tâches maternelles (Cardu et Sanschagrin, 2002), peut trouver une explication dans le fait que les enfants des femmes rencontrées fréquentent école et garderie. Les femmes sont alors amenées à visiter, elles aussi, ces lieux et non à vivre de l'isolement vu leurs obligations familiales.

Finalement, il est intéressant de mettre en lumière l'identité féministe revendiquée par certaines, allant à l'encontre de l'idée véhiculée durant les débats sociopolitiques des dernières années, selon laquelle la religion musulmane rimerait avec une régression en matière d'égalité des genres (Bilge, 2010). Si cette revendication se fait par certaines, comme Safia, en parallèle d'un détachement face au religieux, pour d'autres, comme Soraya, la pratique de l'islam et la lutte pour l'égalité sont loin d'être incompatibles. Cette parcelle identitaire semble donc venir ébranler certains fondements islamophobes qui nient l'intégration possible des personnes de confession musulmane en terre québécoise en raison de l'incompatibilité des valeurs d'égalité sexuelle (Bilge, 2010; Amiraux et Desrochers, 2013).

5.5 En résumé – Apports possibles de la recherche

Si la présente recherche ne prétend pas dresser l'exhaustivité des liens entre identité et intégration, elle souhaite offrir un angle nouveau sur la question et susciter des réflexions. Appréhender l'identité et l'intégration à travers leurs caractères pluridimensionnels permet de mettre en lumière la multiplicité des parcours migratoires, des identités migrantes et des sentiments d'intégration vécus. Alors que la tendance sociopolitique en est à essentialiser la différence (Gallant, 2008) et cloisonner l'identité des personnes de confession musulmane dans sa seule dimension religieuse (Antonius, 2008; Zoghلامي, 2015), cette recherche souhaite plutôt apporter un regard sur la diversité des profils possibles, mais également sur la constante mouvance de ces derniers. Ce projet de mémoire, s'inscrivant dans la discipline du service social, souhaite ainsi déconstruire l'impression d'un culturel ou d'un religieux rigide trop souvent attribué aux personnes migrantes. Lacroix (2004) souligne d'ailleurs l'importance, pour les travailleurs sociaux, de ne jamais « [rencontrer] des “cultures” ou des “groupes ethniques”, mais [de rencontrer] des personnes qui peuvent se définir ou non selon la manière dont nous les percevons dans un contexte donné » (p. 53). Comme les travailleurs sociaux sont de plus en plus confrontés à la diversité culturelle, il semble important d'offrir des outils réflexifs décroissant l'identité de personnes immigrantes. Ces outils permettraient d'éviter de tomber dans le culturalisme, ce réflexe d'attribuer tous les comportements de la personne à sa religion ou sa culture d'origine (Siche, 2016).

Il est aussi possible de voir se dessiner, à travers cette recherche, des liens entre intégration sociale et identité culturelle, alors que les femmes « ont pu davantage s'affirmer et se définir à l'égard des autres au sein de leurs interactions sociales » (Dumais-Michaud, 2014, p. 104). Au-delà de l'importance du regard de l'autre dans la formation identitaire, il est également possible de remarquer un lien entre contexte sociopolitique et identité. Le contexte québécois actuel, empreint de tensions interculturelles (Gouvernement du Québec, 2014), semble effectivement avoir son impact sur le sentiment d'intégration des participantes, mais également sur les facettes identitaires qui prédominent. En gardant en tête que l'identité des individus est étroitement liée à la culture et

la société dans lesquelles ils baignent, il n'est pas étonnant d'observer l'impact de la migration, mais également du contexte sociopolitique, sur cette dernière (Lewin, 2001). Finalement, bien que cette recherche n'ait pu explorer davantage cette facette, il semble que l'histoire de vie des participantes soit elle aussi un élément d'importance à considérer. Les identités culturelles et autres étant amenées à évoluer au fil du temps et des expériences (Waters, 1990), il est problématique de restreindre notre compréhension de l'identité d'un individu à son temps actuel. Si un effort a été réalisé pour explorer davantage cette dimension, les ressources dont disposait cette recherche ne permettent malheureusement pas d'en apprécier réellement l'impact. Enfin, il faut reconnaître que cette recherche veut davantage ouvrir la voie à des réflexions futures sur ces enjeux, et ce, tout en reconnaissant les limites de sa portée.

5.6 Bilan des limites de la recherche

Les notions d'identité et d'intégration étant complexes et, parfois même, définies de manière floue, certaines limites d'analyse sont présentes. Mucchielli (2013) note que l'identité ressentie par un individu n'est pas forcément celle qu'il choisira de présenter.

Considérons la réponse qui nous vient de l'acteur lui-même : cet acteur peut croire intimement en lui-même, à ce qu'il est (identité subjective); il peut éprouver ce qu'il est (identité ressentie); il peut énoncer son identité devant les autres (identité affirmée); il peut présenter à autrui ce qu'il veut être (identité présentée); il peut présenter seulement certaines parties de ce qu'il est (identité de circonstance ou de façade) [...] (p. 19).

De plus, il faut tenir compte du fait que, vu sa nature polymorphe, les marqueurs d'identité tendent à se modifier au fil du temps et des événements, certains prenant tantôt plus ou moins d'importance (Kastersztein, 1990). Les résultats amassés ne peuvent ainsi être compris que comme la photographie d'une réalité subjective partagée à un moment particulier. De la même façon, l'analyse des résultats présentée ici est également teintée de ma propre compréhension et du traitement sélectif réalisé sur l'identité décrite par les participantes. Dans cet esprit, il semble important de préciser que, bien qu'en souhaitant adopter un point de vue scientifique face aux données recueillies, la recherche ne peut être exempte de tout biais de la part du chercheur. Le sujet de recherche et l'angle de traitement partant directement de mes intérêts, il est difficile d'éviter certains biais, ou une certaine « sympathie ». Toutefois, comme Bloor et Wood (2006) le mentionnent, être conscient en tant que chercheur de ses implications personnelles et politiques permet d'être plus conscient des biais possibles et d'en prendre garde. En outre, les ressources limitées disponibles pour la recherche ont pu conduire à une simplification de la compréhension de l'identité, notion pourtant complexe. En effet, la migration fut la principale transition explorée pour en comprendre l'évolution. Comme souligné précédemment, il n'a ainsi pas été possible d'explorer beaucoup plus largement l'histoire de vie des participantes.

De plus, la technique de collecte de données utilisée, bien qu'étant la plus propice pour répondre à la question avec les ressources disponibles, n'est pas exempte de limites. L'entrevue semi-dirigée

réalisée avec un guide d'entrevue²¹ aussi flexible peut, en effet, poser problème au moment de l'analyse, alors que les participantes n'ont pas nécessairement été invitées à répondre exactement aux mêmes questions (Bailey, 2007). Compter sur le seul récit subjectif des individus pour appréhender la notion d'identité expose également les données recueillies au manque d'authenticité (Yanos et Hopper, 2008, cité dans Padgett, 2017), alors que les personnes peuvent s'autocensurer en offrant des réponses socialement désirables ou conventionnelles (Gallant, 2008; McIntosh et Morse, 2015). Il faut également mentionner que l'utilisation d'une enregistreuse pour recueillir les données peut avoir un effet semblable. Bien que l'impact de l'enregistreuse soit assez variable selon le contexte et les personnes rencontrées, il a été possible de remarquer, chez Lina notamment, une crainte vis-à-vis de l'enregistrement audio, de peur que la notion de confidentialité ne soit pas respectée. Durant cette même entrevue, il a également été possible de remarquer une ouverture nouvelle à aborder certains sujets une fois l'enregistrement terminé. Sans que cette technique apporte une difficulté supplémentaire, elle introduit un nouvel élément contextuel à prendre en compte dans les influences possibles sur les résultats recueillis (Rapley, 2004).

En outre, comme Le Breton (2008) le souligne, il faut considérer que les données recueillies par le biais de l'entrevue ne sont pas neutres. Involontairement et invariablement, ces dernières sont influencées par le contexte, mais également la dynamique entre la personne interrogée et la chercheuse (Byrne, 2004; Le Breton, 2008). Ainsi, il faut considérer l'impact possible de l'appartenance ethnique et nationale de la personne responsable des entretiens, notamment vu la thématique de recherche interrogeant ce point. Comme le reflète Houle (2010), « la manière dont on se définit dépend toujours de la personne à qui on s'adresse » (p. 44). Le fait d'être une jeune femme blanche visiblement de nationalité québécoise et non-musulmane a pu conduire certaines des participantes à être moins à l'aise d'aborder le fait de se sentir québécoise avec une native ou même d'aborder la religion. Cette limite a d'ailleurs été clairement perceptible, lors de l'entrevue d'Adja qui hésitait à aborder certains sujets, notamment la religion, de peur d'être mal comprise. Il faut également tenir compte de cette limite dans l'interprétation des données, notamment vu le contexte socioculturel des dernières entrevues, alors que la fusillade de la mosquée aurait pu faire ressurgir tensions interculturelles et méfiance.

Finalement, au-delà des limites techniques ayant pu influencer les données obtenues, il importe également de regarder rétrospectivement si les objectifs et la question de recherche ont trouvé réponse. Si les dimensions identitaires et intégratives ont pu être explorées en fonction des deux premiers objectifs, la question de recherche et le troisième objectif ne trouvent que partiellement réponse vu la complexité des thématiques à l'étude. Il faut toutefois reconnaître que des pistes de réflexion et des liens fragmentaires ont pu être dressés dans le but d'explorer cette troisième dimension.

²¹ Voir *Annexe 2 – Guide d'entrevue*

CONCLUSION

Au lendemain de débats sociopolitiques particulièrement houleux en termes d'immigration et de diversité culturelle, le Québec a vu défiler au cours de la dernière décennie son lot de controverses à travers des épisodes comme celle de la « crise des accommodements raisonnables », du projet de loi 60 sur la « Charte des valeurs québécoises » ou encore de l'adoption de la Loi 62 sur la neutralité religieuse. Alors que ce sont les préoccupations identitaires, tant des natifs que des immigrants, qui se dessinent en trame de fond de ces débats, il a été choisi de s'intéresser ici à cette question auprès d'un groupe souvent au cœur même des controverses, soit les femmes immigrantes de confession musulmane. Le choix de ce groupe s'est tristement vu d'autant plus actuel, alors qu'au moment même de réaliser cette recherche, la fusillade du 29 janvier 2017 venait remettre à la lumière du jour l'islamophobie latente et les discriminations particulières dont ce groupe est victime.

À l'aide d'entrevues semi-dirigées, les questions d'identité et d'intégration ont ainsi été approfondies, alors que cette recherche souhaitait explorer la manière dont la (re)construction identitaire des femmes immigrantes de confession musulmane et leur processus d'intégration à la société d'accueil s'interinfluencent. Ayant fait appel à la banque de courriels de l'Université Laval, il a été possible de rencontrer treize femmes s'identifiant de près ou de loin à la religion musulmane. Les entrevues, durant en moyenne 90 minutes, ont permis d'aborder avec ces dernières l'identité sous divers angles (culturelle, religieuse, professionnelle, familiale, de genre), les facilitateurs et les difficultés d'intégration ainsi que le sentiment d'appartenance ressenti envers le pays d'accueil.

Adoptant les lunettes de l'interactionnisme symbolique et de la théorie du parcours de vie, il a été possible d'analyser les dynamiques régissant intégration et identité, et ce, à travers les interactions interpersonnelles, le contexte sociopolitique québécois et l'histoire de vie des participantes. Décloisonnant l'identité de sa seule dimension religieuse, cette recherche a pu permettre d'apprécier la diversité de profils et de parcours se dessinant au sein de la population de confession musulmane. Si pour les unes le religieux était central, pour d'autres la carrière professionnelle ou la culture d'origine l'étaient davantage. À travers cette multiplicité d'identités semblait d'ailleurs se dessiner tout autant de parcours migratoires. Les unes établies au Québec depuis des décennies relevaient un attachement différent envers leur terre d'accueil que d'autres, fraîchement arrivées au Québec. Dans cette définition de l'intégration, la difficulté de se sentir « Québécoise » côtoyait réussite professionnelle et établissement plus ou moins difficile d'un réseau social. De ces deux processus complexes et pluriels, il a toutefois été possible de dresser certaines connexions. L'intégration sociale semble ainsi avoir un lien avec identité religieuse et culturelle, tout comme l'insertion professionnelle est étroitement liée à cette sphère identitaire. Au-delà du seul sentiment d'intégration, il a également été possible de mettre en évidence l'influence du contexte sociopolitique québécois et de l'histoire de vie des participantes sur leur processus de construction identitaire.

Considérant que les questions identitaires imprègnent encore les débats et argumentaires sociopolitiques et que la diversité culturelle continuera d'être un enjeu de taille dans les prochaines années, l'exploration du vécu des groupes migrants particulièrement marginalisés, comme les

femmes de confession musulmanes, doit se poursuivre. Afin d'en démystifier les tenants et aboutissants, la question de l'intégration se doit également d'être socialement mieux définie.

BIBLIOGRAPHIE

- [s.a.]. (1994). L'intégration de la nouvelle immigration à la société québécoise : facteurs facilitants, difficultés et stratégies. Table ronde. *International Review of Community Development*, (31), 17-32. doi:10.7202/1033776ar
- Abranches, M. (2007). Muslim women in Portugal. strategies of identity (re)Construction. *Lusotopie*, 14(1), 239-254. doi:10.1163/176830807781450708
- Abu-Lughod, L. (1 septembre 2006). The Muslim woman - The power of images and the danger of pity. *Eurozine*. Repéré à <http://www.eurozine.com/the-muslim-woman/>
- Ajrouch, K. (1999). Family and Ethnic Identity in an Arab-American Community. Dans Suleiman, M. W. (dir.), *Arabs in America. Building a New Future* (p. 129-139). Philadelphia: Temple University Press.
- Akiyama, C. (2008) Bridging the Gap between Two Cultures: An Analysis on Identity Attitudes and Attachment of Asian Americans. *Brief Treatment and Crisis Intervention*, 8, 251-263. doi:10.1093/brief-treatment/mhn015
- Alteresco, T. (30 janvier 2017) Des accusations liées au terrorisme pourraient être déposées dans l'attentat de Québec. *Radio-Canada*. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1013825/attentat-terroriste-attaque-centre-culturel-islamique-quebec-mosquee-alexandre-bissonnette>
- Amiriaux, V. & Desrochers, F. (2013) Parler d'islamophobie : comment, pourquoi ? *Vivre ensemble*, Repéré à http://cif.qc.ca/wp-content/uploads/upload/ve_bulletins/3269_a_VE_Art_Amiriaux-Desrochers_islamophobie_Vol21-No71.pdf
- Antonius, R. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 11-28. doi:10.7202/1002505ar
- Asal, H. (2014). Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. *Sociologie*, (1), 13.
- Awad, G. H. (2010). The impact of acculturation and religious identification on perceived discrimination for Arab/Middle Eastern Americans. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 16(1), 59-67. doi:10.1037/a0016675
- Awad, G. H., Martinez, M. S. & Amer, M. M. (2013) Considerations for psychotherapy with immigrant women of Arab/Middle Eastern descent. *Women & Therapy*, 36 (3-4), 163-175. doi : 10.1080/02703149.2013.797761
- Ayache, M. & Dumez, H. (2011) Le codage dans la recherche qualitative une nouvelle perspective? *Le libellio d'Aegis*, 7 (2), 33-46
- Bailey, C. A. (2007). *A guide to qualitative field research* (2^e éd.). Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.
- Beaud, J-P. (2003) L'échantillonnage. Dans B. Gauthier (dir.) *Recherche sociale – De la problématique à la collecte des données* (4^e éd., p 211-242). Québec : Presse de l'Université du Québec
- Becker, H.S. (1963) *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York : Free Press

- Bénaïche, R. (2011). *Identité et rapport à la culture arabo-musulmane: Enquête exploratoire auprès de jeunes adultes d'origine maghrébine résidant à Montréal*. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal). Repéré à : <https://archipel.uqam.ca/3850/1/M11892.pdf>
- Benhadjoudja, L. I. (2014). Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre. Dans Y. El-Ghadban, M.-C. Haince, & L. I. Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte, l'autre : et après?* (p. 55-74). Montréal, Québec: Mémoire d'encrier.
- Berry, J. W. (1980). Acculturation as varieties of adaptation. Dans A. M. Padilla (dir.), *Acculturation: Theory, models, and some new findings* (p.9–25). Boulder, CO: Westview.
- Berry, J. W. (1992). Acculturation and adaptation in a new society. *International Migration*, 30, 69–85.
- Berry, J. W. (1996). Individual and group relations in plural societies. Dans C. Granrose & S. Oskamp (dir.), *Cross-cultural workgroups* (p. 17–35). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Berry, J. W. (2003). Conceptual approaches to Acculturation. Dans K. M. Chun, P. B. Organista, & G. Marin (dir.), *Acculturation: Advances in theory, measurement, and applied research* (p.17–37). Washington, DC: American Psychological Association.
- Berry, J. W., Phinney, J. S., Sam, D. L., & Vedder, P. (2006). *Immigrant youth in cultural transition: Acculturation, identity, and adaptation across national contexts*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates
- Bertaux, D. (1997). *Les récits de vie : perspective ethnosociologique*. Paris : Nathan
- Bilge, S. (2010). « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi » : La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226.
- Bissonnet, J. (18 octobre 2017) L'Assemblée nationale adopte le projet de loi sur la neutralité religieuse de l'État. *Radio-Canada*. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1062025/adoption-aujourd'hui-projet-loi-neutralite-etat-quebec>
- Bloor, M., & Wood, F. (2006). *Keywords in qualitative methods: a vocabulary of research concepts*. London: Sage Publications.
- Bolduc, J. (2010). *Une étude comparative des rapports sociaux de sexe, des identités de sexe-genre et de l'ethnicité chez des femmes musulmanes maghrébines et des femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste à Montréal*. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/3760>
- Bolzman, C. (2001). Quels droits citoyens? Une typologie des modèles d'intégration des migrants aux sociétés de résidence. Dans C. Perregaux, T. Ogay, Y. Leanza, & P. Dasen (dir.), *Intégrations et migrations : regards pluridisciplinaires* (p. 159-183). Paris: Harmattan
- Bouchard, C. (2 septembre 2013) Geste haineux à la mosquée. Du sang de porc aurait été tiré sur un lieu de prière dans l'arrondissement Chicoutimi. *Journal de Montréal*. Repéré à <http://www.journaldemontreal.com/2013/09/02/geste-haineux-a-la-mosquee>
- Bouchard, G. & Taylor, C. (2008) Fonder l'avenir - Le temps de la conciliation. Repéré sur le site du ministère du Conseil exécutif: <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>

- Bourhis, R. Y., Barrette, G., & Moriconi, P.-A. (2008). Appartenances nationales et orientations d'acculturation. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 40, 90–103
- Breton, R. (1994). L'appartenance progressive à une société: perspectives sur l'intégration socioculturelle des immigrants. Dans Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles (dir.), *Actes du Séminaire sur les indicateurs d'intégration des immigrants* (p. 239-252). Québec: Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles.
- Brodeur, P. (2008). La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre « Québécois » et « musulmans » au Québec. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 95-107. doi:10.7202/1002510ar
- Brünig, B., & Fleischmann, F. (2015). Understanding the veiling of Muslim women in the Netherlands. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54(1), 20-37. doi:10.1111/jssr.12166
- Byrne, B. (2004). Qualitative interviewing. Dans C. Seale (dir.), *Researching Society and Culture* (2^e éd., pp. 179-192). Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Camilleri, C. (1990). Identité et gestion de la disparité culturelle: essai d'une typologie. Dans C. Camilleri, J. Kastersztejn, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti, & A. Vasquez (dir.), *Stratégies identitaires* (1^{re} éd, p. 85-110). Paris: Presses universitaires de France.
- Campeau, K. (1996). *Islam-Occident: Les musulmans et la société québécoise* (Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal)
- Canuel, M. (2011). *Construction identitaire et rapport avec l'altérité en contexte de mobilité : le cas des étudiants universitaires originaires de milieux francophones minoritaires canadiens*. (Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec). Repéré à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/22862/1/28359.pdf>
- Cardu, H. & Sanschagrin, M. (2002). Les femmes et la migration : les représentations identitaires et les stratégies devant les obstacles à l'insertion socioprofessionnelle à Québec. *Recherches féministes*, 15(2), 87-122.
- Carpentier, N., & White, D. (2013). Perspective des parcours de vie et sociologie de l'individuation. *Sociologie et sociétés*, 45(1), 279-300.
- Castonguay, A. (18 février 2010). Sondage Léger Marketing-Le Devoir—Le gouvernement Charest trop “accommodant”. *Le Devoir*. Repéré à <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/283350/sondage-leger-marketing-le-devoir-le-gouvernement-charest-trop-accommodant>
- Cesari, J. (2013). *Why the West fears Islam an exploration of Muslims in liberal democracies*. New-York: Palgrave Macmillan Repéré à <http://link.springer.com/book/10.1057/9781137121202>
- Chakraborti, N., & Zempi, I. (2012). The veil under attack: gendered dimensions of Islamophobic victimization.(United Kingdom). *International Review of Victimology*, 18(3), 269-284. doi:10.1177/0269758012446983
- Charon, J. M. (2003) *Symbolic interactionism: an introduction, an interpretation, an integration*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson Prentice Hall

- Chung, R. (2014). Un regard féministe sur le projet de Loi 60 selon l'approche des capacités de Martha Nussbaum. Dans Y. El-Ghadban, M.-C. Haince, & L. I. Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte, l'autre : et après?* (p. 9-16). Montréal, Québec: Mémoire d'encrier.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (s.d.) L'obligation d'accommodement raisonnable. Repéré à <http://www.cdpcj.qc.ca/fr/droits-de-la-personne/responsabilites-employeurs/Pages/accommodement.aspx>
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2007). *Les plaintes de discrimination fondée sur la religion portées devant la commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse*. Repéré à <http://www.cdpcj.qc.ca/Publications/religion-enquete-Commission.pdf>
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2015) Sondage 2015 – La religion. Repéré à <http://www.cdpcj.qc.ca/fr/droits-de-la-personne/sondage-2015/Pages/religion.aspx>
- Conseil de recherches en sciences humaines [CRSH], Conseil de recherches en sciences naturelles et génie du Canada [CRSNG] & Instituts de recherche en santé du Canada [IRSC] (2014) *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa : Secrétariat sur la conduite responsable de la recherche. Repéré à http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2-2014/EPTC_2_FINALE_Web.pdf
- De Villers, J. (2011) « Arrête de me dire que je suis marocain! ». *Une émancipation difficile*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles
- Desmarais, V. (2010). La Ville de Québec et l'intégration des nouveaux arrivants. Dans N. Lacasse & J. Palard (dir.), *Immigration et intégration au Québec et en France : enjeux de société et expériences territoriales - 5e Rencontre Champlain-Montaigne* (p. 91-100). Québec, QC: Presses de l'Université Laval.
- Dorais, L.-J. (2004). La construction de l'identité. Dans D. Deshaies & D. Vincent (dir.), *Discours et constructions identitaires* (pp. 1-11). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Dorais, M. (2017) Feature Columnist – Immigration and Integration through a Social Cohesion Perspective. Repéré à <http://www.horizons.gc.ca/en/content/feature-columnist-%E2%80%93-immigration-and-integration-through-social-cohesion-perspective>
- Doyle, R. & George, U. (2008) Achieving and Measuring Diversity: An Organizational Change Approach. *Social Work Education*, 27(1), 97-110. doi:10.1080/02615470601141235
- Dumais-Michaud, A.-A. (2014). *Exploration des changements identitaires : le cas des travailleuses sociales ayant immigré au Québec*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal). Repéré à <http://hdl.handle.net/1866/11283>
- Ebaugh, H.R. & Chafetz, J.S. (1999) Agents for cultural reproduction and structural change: the ironic role of women in immigrant religious institutions. *Social Forces*, 78 (2), 585-612
- Eddaimi, F. (2012) *Les musulmanes face à la discrimination au Québec : mythe ou réalité?* (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal) Repéré à <https://archipel.uqam.ca/5119/1/M12635.pdf>
- Eid, P. (2003). The interplay between ethnicity, religion, and gender among second-generation Christian and Muslim Arabs in Montreal. *Canadian Ethnic Studies*, 35(2), 30-60.

- El-Geledi, S., & Bourhis, R. Y. (2012). Testing the impact of the Islamic veil on intergroup attitudes and host community acculturation orientations toward Arab Muslims. *International Journal of Intercultural Relations*, 36(5), 694-706. doi: 10.1016/j.ijintrel.2012.03.006
- Essers, C., Benschop, Y., & Doorewaard, H. (2010). Female ethnicity: understanding Muslim Immigrant businesswomen in the Netherlands. *Gender, Work & Organization*, 17(3), 320-339. doi:10.1111/j.1468-0432.2008.00425.x
- Frideres, J. (2008). Creating an inclusive society: promoting social integration in Canada. Dans J. Frideres, M. L. Burstein, & J. Biles (dir.), *Immigration and integration in Canada in the twenty-first century* (p. 77-101). Kingston, ON: School of Policy Studies, Queen's University.
- Gallant, N. (2008). Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération. *Identity choices and representations of identity coming from immigration among the second generation.*, 40(2), 35-60.
- Gallup (2 août 2011). *Muslim Americans: Faith, Freedom and the Future. Examining U.S. Muslims' Political, Social, and Spiritual Engagement 10 Years after September 11*. Repéré à <https://news.gallup.com/poll/148931/presentation-muslim-americans-faith-freedom-future.aspx>
- Ganem, R., & Hassan, G. (2013). Identité, fratrie et immigration : étude exploratoire sur les contributions des relations fraternelles à la construction identitaire de jeunes adultes immigrants au Québec. *Enfances, Familles, Générations*(19), 108-126.
- Geadah, Y. (1996). *Femmes voilées, intégrismes démasqués*. Montréal: VLB.
- Geddes, J. (2009). What Canadians think of Sikhs, Jews, Christians, Muslims . . . MACLEAN'S EXCLUSIVE: A disturbing new poll. *Maclean's*. Repéré à <http://www.macleans.ca/news/canada/what-canadians-think-of-sikhs-jews-christians-muslims/>
- Gherghel, A. & Saint-Jacques, M-C. (2013). *La théorie du parcours de vie – Une approche interdisciplinaire dans l'étude des familles*. Québec : Presses de l'Université Laval
- Goffman, E. (1968). *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris: Éditions de Minuit.
- Goguikian-Ratcliff, B. & Suardi, F. (2006) L'interprète dans une consultation thérapeutique: conceptions de son rôle et difficultés éprouvées. *Psychothérapies*, 26 (1), 37-49. doi: 10.3917/psys.061.0037
- Gouvernement du Québec (2014). *Vers une nouvelle politique québécoise en matière d'immigration, de diversité et d'inclusion - Cahier de consultation*. Repéré à http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/CAH_ConsultationMIDI_Politique.pdf
- Haddad, Y. (1994). Maintaining the Faith of the Fathers: Dilemmas in the Religious Identity in the Christian and Muslim Arab-American Communities. Dans E. McCarus (dir.), *The Development of Arab-American Identity* (p. 63-82). Chicago: University of Chicago Press
- Hall, S. (1992). The question of cultural identity. Dans T. McGrew, S. Hall & D. Held (dir.), *Modernity and its Futures* (p.273-325). Cambridge: Polity Press and Open University
- Halliday, F. (1999). "Islamophobia" reconsidered. *Ethnic and racial studies*, 22 (5), 892-902

- Harter, S. (1997). The personal self in social context - barriers to authenticity. Dans R. D. Ashmore & L. J. Jussim (dir.), *Self and identity: fundamental issues* (p. 81-105). New York: Oxford University Press.
- Helly, D. (2004a). Flux migratoires des pays musulmans et discrimination de la communauté islamique au Canada. Dans U. Manço (Ed.), *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord* (p. 257-288). Paris: L'Harmattan.
- Helly, D. (2004b). Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20(1), 47-71.
- Helly, D. (2005). La gestion de la diversité religieuse au Canada et le cas de l'Islam. *Revue marocaine d'études internationales*, (13), 62-87.
- Hoodfar, H. (2003) More than clothing : veiling as an adaptative strategy. Dans S. Sultana Alvi, H. Hoodfar et S. McDonough (dir.), *The Muslim veil in North America. Issues and Debates* (p. 3-40). Toronto, ON: Women's Press
- Houle, S. (2010). *Entre ici et là-bas : construction identitaire des jeunes issus de l'immigration de Québec*. (Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec) Repéré à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/21482?locale=en>
- Hutchison, E. D. (2005) The life-course perspective: a promising approach for bridging the micro and macro worlds for social workers. *Families in Society*, 86 (1), 143-151
- Ibnouzahir, A. (2015). Chroniques d'une musulmane indignée. Québec: Fides
- Islam. (2013). Dans J. Rey-Debove et A. Rey (dir.) *Le Petit Robert*. Paris, France : Le Robert
- Juteau, D. (2015) *L'ethnicité et ses frontières* (2^e éd.). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal
- Kastersztejn, J. (1990). Les stratégies identitaires des acteurs sociaux: approche dynamique des finalités. Dans C. Camilleri, J. Kastersztejn, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti, & A. Vasquez (dir.), *Stratégies identitaires* (1^{re} éd. p.27-41). Paris: Presses universitaires de France.
- Keucheyan, R. (2007) *Le constructivisme – Des origines à nos jours*. Paris : Hermann Éditeurs
- Khachouk, A. (2012). Hôtel Canada? : recherche sur l'identité et le sens d'appartenance chez les immigrants arabes au Canada. Université du Québec à Montréal. Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/4491>
- Khan, S. (2002). *Aversion and desire: negotiating Muslim female identity in the diaspora* (1^{re} éd. pbk.). Toronto, Ont.: Women's Press.
- King, N., & Horrocks, C. (2010). *Interviews in qualitative research*. Los Angeles: SAGE.
- Klug, B. (2012). Islamophobia: A concept comes of age. *Ethnicities*, 12 (5), 665-681
- Lacroix, M. (2004) Les demandeurs d'asile au Canada : quelques enjeux pour la pratique du service social. *Service social*, 51 (1), 45-59

- La Presse canadienne (7 novembre 2013). Chartes des valeurs - Bernard Drainville a déposé son projet de loi. *Le Devoir* Repéré à <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392020/le-projet-de-charte-des-valeurs-est-depose>
- La Presse canadienne (2 février 2017) Une mosquée vandalisée dans le sud-ouest de Montréal. *La Presse*. Repéré à http://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-faits-divers/faits-divers/201702/02/01-5065672-une-mosquee-vandalisee-dans-le-sud-ouest-de-montreal.php?utm_categorieinterne=traffidivers&utm_contenuinterne=cyberpresse_vous_suggere_5068255_article_POS4
- Labelle, M., Field, A-M. & Icart, J-C. (2007) *Les dimensions d'intégration des immigrants, des minorités ethnoculturelles et des groupes racisés au Québec*. Montréal : Université du Québec à Montréal. Repéré à https://criec.ugam.ca/upload/files/dimensions_integration.pdf
- Lacasse, N., & Palard, J. (2010). *Immigration et intégration au Québec et en France : enjeux de société et expériences territoriales - 5e Rencontre Champlain-Montaigne*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Latcheva, R., & Herzog-Punzenberger, B. (2011). Integration trajectories: a mixed method approach. Dans M. Wingens, M. Windzio, H. de Valk, & C. Aybek (dir.), *A life-course perspective on migration and integration* (p. 121-142). Dordrecht: Springer.
- Le Breton, D. (2008). *L'interactionnisme symbolique* (2^e éd.). Paris: Presses universitaires de France.
- Le Gall, J. (2003). Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), 131. doi:10.7202/007005ar
- Lee, S. A., Gibbons, J. A., Thompson, J. M., & Timani, H. S. (2009). The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19 (2), 92-105
- Lemieux, M. (2007) *Perception du rôle des médias dans l'épisode des « accommodements raisonnables »*. Québec : Centre d'études sur les médias, Université Laval. Repéré à <http://www.cem.ulaval.ca/pdf/Accommodements.pdf>
- Leroux, G. (2013). L'islamophobie au Québec. *Relations*, 763, 24-26
- Lewin, F. A. (2001). Identity crisis and integration: The divergent attitudes of Iranian immigrant men and women towards integration into Swedish society. *International Migration*, 39(3), 121-135. doi:10.1111/1468-2435.00159
- Lipiansky, E. M., Taboada-Leonetti, I., & Vasquez, A. (1990). Introduction à la problématique de l'identité. Dans C. Camilleri, J. Kastersztein, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti, & A. Vasquez (dir.), *Stratégies identitaires* (1^{re} éd., p. 7-26). Paris: Presses universitaires de France.
- Lorasdagı, B. K. (2009). The headscarf and "Resistance identity-building": A case study on headscarf wearing in Amsterdam. *Women's Studies International Forum*, 32 (6), 453-62
- Lyon, D., & Spini, D. (2004) Unveiling the headscarf debate. *Feminist Legal Studies*, 12 (3), 333-345
- Maalouf, A. (1998) *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset

- Maclure, J. (2011). Quebec's culture war: Two conceptions of Quebec identity. Dans S. Gervais, C. Kirkley, & R. Jarrett (dir.), *Quebec Questions - Quebec studies for the Twenty-First Century* (p. 137-148). Don Mills (ON): Oxford University Press.
- Maltais, B. (29 septembre 2017) Gérard Bouchard à l'honneur à l'UQAC. *Radio-Canada Saguenay-Lac-Saint-Jean*. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1058846/gerard-bouchard-a-lhonneur-a-luqac>
- McAdams, D. P. (1997). The case for unity in the (post)modern self - a modest proposal. Dans R. D. Ashmore & L. J. Jussim (dir.), *Self and identity: fundamental issues* (p. 46-78). New York: Oxford University Press.
- McDonough, S. (2003). Perceptions of the hijab in Canada. Dans S. J. Alvi, H. Hoodfar, & S. McDonough (dir.), *The Muslim veil in North America: Issues and debates* (p. 121-142). Toronto: Women's Press
- McIntosh, M. J., & Morse, J. M. (2015). Situating and Constructing Diversity in Semi-Structured Interviews. *Global Qualitative Nursing Research*, 2. doi:10.1177/2333393615597674
- McIrvin Abu-Laban, S. (1989). The Existence of Cohorts: Identity and Adaptation among Arab-American Muslims. Dans B. Abu-Laban & M. W. Suleiman (dir.), *Arab-Americans: Continuity and Changes* (p. 45-65). Belmont: Association of Arab-American University Graduates
- Meer, N. & Modood, T. (2009) Refutations of racism in the 'Muslim question'. *Patterns of Prejudice*, 43(3-4), 335-354. doi: 10.1080/00313220903109250
- Meer, N. & Modood, T. (2012). For "Jewish" Read "Muslim"? Islamophobia as a Form of Racialisation of Ethno-Religious Groups in Britain Today. *Islamophobia Studies Journal*, 1 (1), 36-55
- Mishra, S., & Shirazi, F. (2010). Hybrid identities: American Muslim women speak. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 17(2), 191-209. doi:10.1080/09663691003600306
- Mitchell, C. (2006). The Religious Content of Ethnic Identities. *Sociology*, 40(6), 1135-1152.
- Mouhoub, D. (2010). *L'islam et la laïcité dans la société québécoise : le cas des immigrants algériens à Montréal*. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/3808/>
- Mucchielli, A. (2013) *L'identité* (9^e éd.). Paris : Presses universitaires de France
- Musolf, G. R. (2003). The Chicago School. Dans L. T. Reynolds & N. J. Herman-Kinney (dir.), *Handbook of symbolic interactionism* (p. 91-117). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ogay, T. (2001). Comprendre les enjeux identitaires de l'intégration des migrants: l'apport de la psychologie sociale et interculturelle. Dans C. Perregaux, T. Ogay, Y. Leanza, & P. Dasen (dir.), *Intégrations et migrations : regards pluridisciplinaires* (p. 211-235). Paris: Harmattan.
- Ozyurt, S. S. (2013). The selective integration of Muslim immigrant women in the United States: Explaining Islam's paradoxical impact. *Journal of Ethnic & Migration Studies*, 39(10), 1617-1637. doi:10.1080/1369183X.2013.833691
- Padgett, D. (2017). *Qualitative methods in social work research* (3^e éd.). Los Angeles: SAGE.
- Peek, L. (2005) Becoming Muslim: the development of a religious identity. *Sociology of Religion*, 66 (3), 215-242

- Pelletier, V. (2010). *Construction identitaire de six filles d'immigrants maghrébins*. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal) Repéré à <https://archipel.uqam.ca/3149/1/M11464.pdf>
- Perregaux, C., Ogay, T., Leanza, Y. & Dasen, P. (2001) Préface. Dans C. Perregaux, T. Ogay, Y. Leanza, & P. Dasen (dir.), *Intégrations et migrations : regards pluridisciplinaires* (p. 7-16). Paris: Harmattan.
- Pew (2007). *Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream*. Repéré à <http://pewresearch.org/assets/pdf/muslim-americans.pdf>
- Phinney, J. S., Horenczyk, G., Liebkind, K., & Vedder, P. (2001). Ethnic identity, immigration, and well-being: An interactional perspective. *Journal of Social Issues*, 57, 493–510
- Piché, V., & Djerrahian, G. (2002). Immigration et terrorisme: une analyse de la presse francophone. Dans J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault (dir), *Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001. Les relations ethniques en question* (p 81-94). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Pires, A. (1997) Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique. Dans Poupart J. *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 113-169). Montréal : Université de Montréal
- Plante, C. (2 octobre 2017). Alexandre Bissonnette formellement accusé. *Le devoir*. Repéré à <http://www.ledevoir.com/societe/justice/509431/attentat-a-la-mosquee-de-quebec-alexandre-bissonnette-ira-directement-en-proces>
- Poisson, Y. (1983) L'approche qualitative et l'approche quantitative dans les recherches en éducation. *Revue des sciences de l'éducation*, 9 (3), 369-378
- Porter, I. (23 septembre 2013). Port du voile - Les motifs derrière les apparences. *Le Devoir*. Repéré à <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/388157/port-du-voile-les-motifs-derriere-les-apparences>
- Potvin, M. (2011). Interethnic relations and racism in Quebec. Dans S. p. Gervais, J. Rudy, & C. J. Kirkey (dir.), *Quebec questions : Quebec studies for the twenty-first century* (p. 267-286). Don Mills, Ontario: Oxford University Press.
- Potvin, M., Tremblay, M., Audet, G. & Martin, É. (2008) *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat. Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables, du 1er mars 2006 au 30 avril 2007*. Repéré à <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-8-potvin-maryse.pdf>
- Poupart, J. (2011). Tradition de Chicago et interactionnisme : des méthodes qualitatives à la sociologie de la déviance. *Recherches Qualitatives*, 30 (1), 178-199
- Radio-Canada. (19 juin 2016). Geste haineux dans une mosquée de Québec. *Radio-Canada*. Repéré à <http://beta.radio-canada.ca/nouvelle/788375/tete-porc-ramadan-mosquee-islam>
- Radio-Canada (30 janvier 2017). L'identité des six victimes de l'attentat de Québec est confirmée. *Radio-Canada*. Repéré à <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1013921/victimes-attentat-centre-culturel-islamique-quebec>

- Rapley, T. (2004). Interviews. Dans C. Seale, G. Gobo, J. F. Gubrium, & D. Silverman (dir.), *Qualitative research practice* (p 15-33). Thousand Oaks, Calif.: SAGE.
- Renaud, J., & Carpentier, A. (1994) Migration et mobilité professionnelle, la construction d'une identité québécoise. Dans J. Hamel et J. Y. Thériault (dir.), *Les identités* (p. 497-529). Montréal : Méridien
- Rey, M. (2001). Dynamiques identitaires et intégration. Pistes de réflexion et d'action dans une perspective interculturelle. Dans C. Perregaux, T. Ogay, Y. Leanza, & P. Dasen (dir.), *Intégrations et migrations : regards pluridisciplinaires* (p. 239-265). Paris: Harmattan.
- Reynaud Paligot C. (2006). *La République raciale : paradigme racial et idéologie républicaine, 1860-1930*. Paris : Puf
- Riikonen, T. (2016) *Des identités musulmanes : analyse discursive des négociations identitaires d'étudiantes universitaires et immigrantes en Finlande et au Québec*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal) Repéré à https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/19291/Riikonen_Tanja_2016_These.pdf?sequence=4&isAllowed=y
- Rocheteau, M. (2013) Devenez comme nous, mais restez différents : messages perçus, traces et effets d'une double contrainte sur la dynamique identitaire immigrante. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal). Repéré à <https://archipel.uqam.ca/5421/1/M12921.pdf>
- Rousseau, C. (2014). Signes d'oppression et de résistance: La nécessaire retenue dans l'interprétation et dans l'action. Dans Y. El-Ghadban, M.-C. Haince, & L. I. Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte, l'autre : et après?* (p 17-24). Montréal, Québec: Mémoire d'encrier.
- Rousseau, L. (2008). Devenir Québécois, oui, mais garder sa différence religieuse et africaine. Le cas de pentecôtistes d'origine récente et africaine. *Globe*, 11(1), 209-224. doi:10.7202/1000499ar
- Roy, C., & Gagné, L. (15 janvier 2007) Les retombées du 11 septembre : C'est envers la communauté arabe que les Québécois affichent le plus de réticences. *Le Journal de Montréal*, p. Nouvelles 2
- Ruspini, P. (2005) *Public policies and community services for immigrant integration: Italy and European Union*. Milano, Italy: Initiatives and studies on multi-ethnicity
- Ryan, G. W., & Bernard, H. R. (2003). Techniques to Identify Themes. *Field Methods*, 15(1), 85-109. doi:10.1177/1525822X02239569
- Sabatier, C., Malewska, H. & Tanon, F. (2002) *Identités, acculturation et altérité*. Paris : L'Harmattan
- Saint-Pierre, M.-N. (2008). *L'immigration et la ville de Québec: À la recherche d'un modèle d'intégration*. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Rimouski, Rimouski). Repéré à http://semaphore.uqar.ca/243/1/Marie-Noelle_Saint-Pierre_octobre2008.pdf
- Salaïta, S. G. (2006). Beyond Orientalism and Islamophobia: 9/11, Anti-Arab Racism, and the Mythos of National Pride, *CR: The New Centennial Review*, 6 (2), 245-266
- Savoie-Zajc, L. (2003) L'entrevue semi-dirigée. Dans B. Gauthier (dir.) *Recherche sociale – De la problématique à la collecte des données* (4e éd., p. 293-316). Québec : Presse de l'Université du Québec

- Sayyid, S., & Vakil, A. (2010). *Thinking through islamophobia: global perspectives*. London: Hurst & Company
- Siche, F. (2016) Le choc culture des travailleurs sociaux en interculturel : défis éthiques. (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal). Repéré à <https://archipel.uqam.ca/8708/1/M14311.pdf>
- Silverman, D. (2006). *Interpreting qualitative data: methods for analyzing talk, text, and interaction* (3^e éd.). Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications.
- Spector, C. (8 avril 2014). *Charles Taylor, philosophe de la culture*. Repéré à <http://www.laviedesidees.fr/Charles-Taylor-philosophe-de-la.html>
- Statistique Canada (2011) Enquête nationale auprès des ménages de 2011: Tableaux de données – Religion. Repéré à <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=>
- Statistique Canada (2017) Recensement en bref. Les origines ethniques et culturelles des Canadiens, le portrait d'un riche héritage. Repéré à <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016016/98-200-x2016016-fra.cfm>
- Statistique Canada (2018) Thème du Recensement de 2016 : Immigration et diversité ethnoculturelle. Repéré à <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/rt-td/imm-fra.cfm>
- St-Pierre, J. (26 décembre 2016) Un troisième méfait sur la mosquée de Sept-Îles avant l'ouverture. *Journal de Montréal*. Repéré à <http://www.journaldemontreal.com/2016/12/26/un-3e-mefait-sur-la-mosquee-de-sept-iles-avant-louverture>
- Strauss, A. L. (1992). *Miroirs et masques : une introduction à l'interactionnisme*. Paris: Métailié.
- Stryker, S. (2007). Identity theory and personality theory: mutual relevance. *Journal of Personality*, 75(6), 1083-1102. doi:10.1111/j.1467-6494.2007.00468.x
- Stryker, S. (2008). From Mead to a structural symbolic interactionism and beyond. *Annual Review of Sociology*, 34, 15-31. doi :10.1146/annurev.soc.34.040507.134649
- Taboada-Leonetti, I. (1990). Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue. Dans C. Camilleri, J. Kastersztejn, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti, & A. Vasquez (dir.), *Stratégies identitaires* (1^{re} éd. p. 43-83). Paris: Presses universitaires de France.
- Tartakovsky, E. (2009) Cultural identities of adolescent immigrants: a three-year longitudinal study including the pre-migration period. *Youth Adolescence Journal*, 38, 654-671. doi: 10.1007/s10964-008-9370-z
- Thomson, A. (2005). L'Europe des Lumières et le monde musulman. Une altérité ambiguë. *Cromohs*, (10), 1-11
- Tolan, J. V. (2003). *Les Sarrasins : l'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge*. Paris : Aubier
- Trudel, L., Simard, C. & Vonarx, N. (2007) La recherche qualitative est-elle nécessairement exploratoire? *Recherche Qualitative, Hors-Série* (5), 38-45

- UQAC (s.d.) Gérard Bouchard. Repéré à <http://www.uqac.ca/portfolio/gerardbouchard/>
- Van Gorp, J. (2014) Modes of self-representation: Visualized identities of former Yugoslav migrant women in the Netherlands. *Crossings: Journal of Migration & Culture*, 5 (1), 153-171. doi: 10.1386/cjmc.5.1.153_1
- Van Laar, C., Derks, B., & Ellemers, N. (2013). Motivation for education and work in young Muslim women: The importance of value for ingroup domains. *Basic & Applied Social Psychology*, 35(1), 64-74. doi:10.1080/01973533.2012.746609
- Ville de Québec et Ministère de l'Immigration, de la diversité et de l'inclusion (2017) Programme Mobilisation-Diversité (LS2017-0). Repéré à https://www.ville.quebec.qc.ca/docs/pv/rubriques/sommaires/Loisirs_sports_et_vie_comm_unautaire/2017/LS2017-037.pdf
- Vinsonneau, G. (1997). *Culture et comportement*. Paris : Armand Colin
- Vryan, K. D., Adler, P. A., & Adler, P. (2003). Identity. Dans L. T. Reynolds & N. J. Herman-Kinney (dir.), *Handbook of symbolic interactionism* (p. 367-390). Oxford: AltaMira Press.
- Wang, S., & Lo, L. (2007). What does it take to achieve full integration? Economic (under) performance of Chinese immigrants in Canada. Dans V. Agnew (dir.), *Interrogating race and racism* (pp.172-205). Toronto: University of Toronto Press
- Waters, M. C. (1990). *Ethnic options: choosing identities in America*. Berkeley: University of California Press.
- Werbner, P. (2005). Islamophobia: Incitement to religious hatred - legislating for a new fear? *Anthropology Today*, 21 (1), 5-9
- Wieviorka, M. (2008). L'intégration : un concept en difficulté. *Cahiers internationaux de sociologie*, (2), 221-240
- Williamson, M., & Khiabany, G. (2010) UK: The veil and the politics of racism. *Race & Class*, 52 (2), 85-96
- Wingens, M., Windzio, M., de Valk, H., & Aybek, C. (2011). The sociological life course approach and research on migration and integration. Dans M. Wingens, M. Windzio, H. de Valk, & C. Aybek (dir.), *A life-course perspective on migration and integration* (p. 1-26). Dordrecht: Springer.
- Xiong, Y. S., & Zhou, M. (2005). The multifaceted American experiences of the children of Asian immigrants: Lessons for segmented assimilation. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1119–1152
- Yanos, P. T., & Hopper, K. (2008) On 'False, Collusive Objectification': Becoming Attuned to Self-Censorship, Performance and Interviewer Biases in Qualitative Interviewing. *International Journal of Social Research Methodology*, 11 (3), 229-237. doi: 10.1080/13645570701605756
- Zine, J. (2004). Creating a critical-faith-centred space for anti-racist feminism: Reflections of a Muslim scholar-activist. *The Journal of Feminist Studies in Religion*, 20 (2), 167–88
- Zoghliami, K. (2015) *La lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2e génération portant le voile*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal). Repéré à https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/12515/Zoghliami_Khaoula_2015_memoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y

ANNEXE 1 – TABLEAU D’OPÉRATIONNALISATION DES CONCEPTS

Concept	Dimension	Thèmes
Identité	- Dimension personnelle - Rôles sociaux à adopter - Social - Religieux - Familial - Professionnel - Culturel	- Comment vous décririez-vous en tant qu’individu? - Comment vous décririez-vous au plan... - Personnel? - Social? - Religieux? - Familial? - Professionnel? - Culturel?
Parcours migratoire	- Avant la migration - Expérience migratoire - Après la migration	- Comment décririez-vous votre vie dans votre pays d’origine? - Comment vous décririez-vous en tant qu’individu dans votre pays d’origine? - Décrivez-moi votre processus d’immigration. - Vous décriviez-vous de la même façon qu’aujourd’hui? - Quels changements remarquez-vous dans la façon de vous décrire?
Intégration	- Personnel - Multidimensionnel - Social - Religieux - Familial - Professionnel - Culturel - Bidirectionnel - Rôle de la société - Rôle de l’immigrant - Graduel - Évolution de l’intégration	- Comment décririez-vous l’intégration? - Comment qualifieriez-vous votre intégration au plan... - Social? - Religieux? - Familial? - Professionnel? - Culturel? - Quel a été le rôle de la société d’accueil dans votre intégration? - Comment la manière dont vous vous décrivez et vous percevez a-t-elle pu influencer votre intégration à la société d’accueil? - À l’inverse, comment cette intégration a-t-elle pu influencer la manière dont vous vous définissez présentement? - Comment votre intégration a-t-elle évolué depuis votre arrivée?

ANNEXE 2 – GUIDE D'ENTREVUE

Le présent guide d'entrevue a été développé suite à l'opérationnalisation des principaux concepts de la recherche (voir *Annexe 1 – Tableau d'opérationnalisation des concepts*).

Je voudrais que vous me racontiez votre parcours migratoire, depuis votre pays d'origine jusqu'à aujourd'hui

Comment en êtes-vous arrivé à devenir ce que vous êtes aujourd'hui?

Perception de soi

- Comment vous décririez-vous en tant qu'individu?
- Comment vous décririez-vous au plan...
 - Personnel?
 - Social?
 - Religieux?
 - Familial?
 - Professionnel?
 - Culturel?

Impact du parcours migratoire

- Comment décririez votre vie dans votre pays d'origine?
- Comment vous décririez-vous en tant qu'individu dans votre pays d'origine?
- Décrivez-moi votre processus d'immigration.
- Vous décriviez-vous de la même façon qu'aujourd'hui? Quels changements remarquez-vous dans la façon de vous décrire?

Impact sur l'intégration à la société d'accueil

- Comment décririez-vous l'intégration?
- Comment qualifieriez-vous votre intégration au plan...
 - Personnel?
 - Social?
 - Religieux?
 - Familial?
 - Professionnel?
 - Culturel?
- Comment votre intégration a-t-elle évolué depuis votre arrivée?
- Quel a été le rôle de la société d'accueil dans votre intégration?
- À votre avis, comment la manière dont vous vous décrivez et vous percevez a-t-elle pu influencer votre intégration à la société d'accueil?

À l'inverse, comment cette intégration a-t-elle pu influencer la manière dont vous vous définissez présentement?

ANNEXE 3 – COURRIEL DE RECRUTEMENT

Je suis présentement à la recherche de participantes afin de compléter un mémoire de maîtrise portant sur l'expérience migratoire et son impact sur l'identité. Ce mémoire est réalisé dans le cadre d'une maîtrise en service social sous la direction de madame Stéphanie Arsenault.

Si vous êtes une femme immigrante de confession musulmane, pratiquante ou non, et êtes intéressée à raconter votre expérience migratoire, vous êtes invitée à participer à un entretien individuel d'une durée approximative de 90 minutes. Ce projet a pour but d'explorer et de mieux comprendre comment s'interinfluencent la définition de son identité et le sentiment d'intégration à la société québécoise. Les participantes seront donc amenées à explorer leur perception de soi et de leur identité sous divers plans (social, religieux, professionnel, personnel et familial) et seront également invitées à décrire leur parcours migratoire, de leur pays d'origine à aujourd'hui, ainsi que leur sentiment d'intégration à la société d'accueil.

Critères de sélection :

- Être une femme de confession musulmane
- Être âgé de 18 ans et plus
- Avoir immigré au Canada depuis au moins 1 an
- Bien s'exprimer en français

Ce projet de mémoire intitulé *Redéfinition identitaire en contexte migratoire chez des femmes immigrantes de confession musulmane* est menée par Marie-Ève Rousson-Godbout, étudiante de deuxième cycle à l'École de service social de l'Université Laval, et a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval : N° d'approbation 2016-301/08-11-2016

Pour de plus amples informations ou pour participer à cette recherche, n'hésitez pas à me contacter :

Marie-Ève Rousson-Godbout
(XXX)- XXX- XXXX
xxxxx.xxxxx@ulaval.ca

ANNEXE 4 – TABLEAU DE CODIFICATION

Tableau de codification		
Thèmes	Sous-thèmes	
Intégration	Définition	
	Sentiment d'intégration	Sentiment d'intégration
		Sentiment de NON intégration
	Facilitateurs d'intégration	Famille
		Personnalité
		Travail/Études
		Réseau social
		Diversité
		Gouvernement (statut, etc.)
		Non-voilée
		Organisme
	Obstacles d'intégration	Famille
		Personnalité
		Travail/Étude
		Réseau social
		Hiver
		Accent
		Différences culturelles
		Diversité
Identité	Sphères identitaires	Religieuse
		Familiale
		Professionnelle
		Culturelle
		Personnelle
		Femme
		Global/Tout
	Transmission générationnelle	
Parcours migratoire	Questionnements	
	Définition identitaire non-nécessaire	
	Processus migratoire	
	Enfance/ Période pré-migratoire	
	Puberté	
	Changement stades vie	
	Événements politiques	Pays d'origine
		Pays d'accueil
		11 septembre 2001
Interaction/ Influence	Transformation identitaire	
	Remise en question	
	Famille	
	Société occidentale	
	Société d'accueil	Influence société d'accueil

		Contact québécois
		Faible contact québécois
		Contact avec d'autres étrangers au Québec
	Société d'origine	Distance pays d'origine
		Culture d'origine
	Conflits de valeurs	
	Ami(e)s	Société d'origine
		Société d'accueil
Religion	Pratiques	Famille
		Prat. Pré-migratoire
		Prat. Post-migratoire
	Principes religieux	
	Réflexion critique	
	Réflexion terrorisme	
	Réflexion voile	

ANNEXE 5 – FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Formulaire de consentement

Présentation du chercheur

Cette recherche est réalisée dans le cadre du projet de maîtrise de Marie-Ève Rousson-Godbout, dirigé par Stéphanie Arsenault, de l'école de service social à l'Université Laval.

Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de lire et de comprendre les renseignements qui suivent. Ce document vous explique le but de ce projet de recherche, ses procédures, avantages, risques et inconvénients. Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles à la personne qui vous présente ce document.

Nature de l'étude

Ce projet de recherche a pour but d'explorer et de mieux comprendre comment s'inter-influencent la définition de l'identité et le sentiment d'intégration à la société québécoise de femmes immigrantes de confession musulmane.

Déroulement de la participation

Votre participation à cette recherche consiste à participer à une entrevue, d'une durée d'environ 90 minutes, qui portera sur les éléments suivants :

- votre parcours migratoire, de votre pays d'origine jusqu'à aujourd'hui;
- votre sentiment d'intégration à la société québécoise;
- information générale sur vous et votre milieu;
- description de vous en tant qu'individu sur les plans social, religieux, professionnel, personnel et familial

Avantages, risques ou inconvénients possibles liés à votre participation

Le fait de participer à cette recherche vous offre une occasion de réfléchir et de discuter en toute confidentialité, de votre propre expérience migratoire, mais également de votre évolution personnelle et identitaire.

Il est possible que le fait de raconter votre expérience suscite des réflexions ou des souvenirs émouvants ou désagréables. Si cela se produit, n'hésitez pas à en parler avec la personne qui mène l'entrevue. Celle-ci pourra vous mentionner le nom d'une ressource en mesure de vous aider, au besoin.

Participation volontaire et droit de retrait

Vous êtes libre de participer à ce projet de recherche. À tout moment au cours de l'entrevue, vous pouvez demander à prendre une pause. Vous pouvez également refuser, à tout moment, de répondre à une question posée par le chercheur. Vous pouvez aussi mettre fin à votre participation sans conséquence négative ou préjudice et sans avoir à justifier votre décision. Si vous décidez de mettre fin à votre participation, il est important d'en prévenir le chercheur dont les coordonnées sont incluses dans ce document. Tous les renseignements personnels vous concernant seront alors détruits.

Confidentialité et gestion des données

Les mesures suivantes seront appliquées pour assurer la confidentialité des renseignements fournis par les participantes :

- les noms des participantes ne paraîtront dans aucun rapport;
- les divers documents de la recherche seront codifiés et seul le chercheur aura accès à la liste des noms et des codes;

- les résultats individuels des participantes ne seront jamais communiqués;
- les matériaux de la recherche, incluant les données et les enregistrements, seront conservés sur un ordinateur protégé par un mot de passe. Ils seront détruits deux ans après la fin de la recherche, soit en 2019;
- si la recherche venait à faire l'objet de publications dans des revues scientifiques, aucune participante ne serait identifiée;
- un court résumé des résultats de la recherche sera expédié aux participantes qui en feront la demande en indiquant l'adresse où ils aimeraient recevoir le document, juste après l'espace prévu pour leur signature.

Remerciements

Votre collaboration est précieuse pour nous permettre de réaliser cette étude et nous vous remercions d'y participer.

Signatures

Je soussignée _____ consens librement à participer à la recherche intitulée : « Redéfinition identitaire en contexte migratoire chez des femmes immigrantes de confession musulmane ». J'ai pris connaissance du formulaire et j'ai compris le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients du projet de recherche. Je suis satisfaite des explications, précisions et réponses que le chercheur m'a fournies, le cas échéant, quant à ma participation à ce projet.

Signature de la participante

Date

Un court résumé des résultats de la recherche sera expédié aux participantes qui en feront la demande en indiquant l'adresse où ils aimeraient recevoir le document. **Les résultats ne seront pas disponibles avant juin 2018. Si cette adresse changeait d'ici cette date, vous êtes invitée à informer la chercheuse de la nouvelle adresse où vous souhaitez recevoir ce document.**

L'adresse (électronique ou postale) à laquelle je souhaite recevoir un court résumé des résultats de la recherche est la suivante :

J'ai expliqué le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients du projet de recherche à la participante. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et j'ai vérifié la compréhension de la participante.

Signature du chercheur

Date

Renseignements supplémentaires

Si vous avez des questions sur la recherche, sur les implications de votre participation ou si vous souhaitez vous retirer de la recherche, veuillez communiquer avec **Marie-Ève Rousson-Godbout**,

étudiante de deuxième cycle en service social, au numéro de téléphone suivant : **(XXX)— XXX-XXXX**, ou à l'adresse courriel suivante : **xxxxx.xxxxx @ulaval.ca**.

Plaintes ou critiques

Toute plainte ou critique sur ce projet de recherche pourra être adressée au Bureau de l'Ombudsman de l'Université Laval :

Pavillon Alphonse-Desjardins, bureau 3320
2325, rue de l'Université
Université Laval
Québec (Québec) G1V 0A6
Renseignements — Secrétariat : (418) 656-3081
Ligne sans frais : 1-866-323-2271
Courriel : info@ombudsman.ulaval.ca

Copie de la participante



Équipe de recherche en partenariat sur la diversité culturelle et l'immigration dans la région de Québec

École de travail social et de criminologie, Faculté des sciences sociales
Pavillon Charles-De Koninck, local 6475
1030, av. des Sciences-Humaines
Québec, Canada, G1V 0A6
www.ediq.ulaval.ca

