

TABLE DES MATIERES

	Page(s)
1. Introduction	5
1.1 Introduction à l'objet d'étude	5
1.2 Choix de la thématique	8
1.3 Depuis octobre 2015 : questionnements préliminaires et reformulations	9
1.4 Contexte de l'étude : de l'international au national	11
1.5 L'état de la recherche	13
1.5.1 <i>A l'étranger</i>	13
1.5.2 <i>En Suisse</i>	16
1.6 Plan du travail	18
2. Cadre théorique	20
2.1 La théorie des représentations sociales	20
2.1.1 <i>De Serge Moscovici à Ivana Markova</i>	20
2.1.2 <i>Le sens commun vs. la connaissance scientifique</i>	28
2.1.3 <i>Les représentations sociales et la dialogicité</i>	31
2.1.4 <i>Le concept de thémata</i>	33
2.1.5 <i>La triade dialogique Ego-Alter-Objet</i>	37
2.2 Les trajectoires de vie	38
2.2.1 <i>Préambule</i>	38
2.2.2 <i>Les trajectoires de vie : entre ruptures et transitions</i>	40
2.2.3 <i>Les notions de ruptures et de transitions</i>	42
2.2.4 <i>Le concept de trajectoire de vie au sein de notre travail</i>	46
2.3 Complémentarité de ces ressources conceptuelles	47
3. Problématique et question de recherche	48
4. Méthodologie	52
4.1 Une méthodologie en deux étapes	52
4.2 Construction de l'espace social neuchâtelois	53
4.2.1 <i>L'entretien semi-directif</i>	53
4.2.2 <i>Le guide d'entretien</i>	54
4.2.3 <i>L'échantillon</i>	55
4.2.4 <i>La prise de contact</i>	56
4.2.5 <i>Le déroulement des entretiens</i>	57

4.3 Représentations du voile au cours de trajectoires de vie	58
4.3.1 <i>L'entretien narratif</i>	58
4.3.2 <i>Le guide d'entretien</i>	59
4.3.3 <i>L'échantillon</i>	60
4.3.4 <i>La prise de contact</i>	61
4.3.5 <i>Le déroulement des entretiens</i>	62
5. Présentation et analyse des données	64
5.1 Méthodologie pour l'analyse de nos entretiens	64
5.2 Présentation de l'espace social du Canton de Neuchâtel	65
5.2.1 <i>L'espace social : définition</i>	65
5.2.2 <i>L'espace social neuchâtelois</i>	69
5.3 Trajectoires de vie et éléments de la représentation du port du voile	77
5.3.1 <i>Samia</i>	77
5.3.2 <i>Myriam</i>	86
5.3.3 <i>Chloé</i>	98
6. Discussion	112
7. Conclusion	119
7.1 Limites du présent travail	120
7.2 Perspectives et ouvertures	121
Bibliographie	123
<i>Annexes</i>	131

1. INTRODUCTION

1.1 Introduction à l'objet d'étude

Nos sociétés européennes actuelles se caractérisent principalement par la coexistence de diverses communautés sociales, professionnelles, ethniques, culturelles, linguistiques ou, encore, religieuses. Si le multiculturalisme — ou le pluralisme culturel — fait partie intégrante des territoires occidentaux du 21^{ème} siècle, la diversité religieuse est, au même titre, un aspect important de la réalité actuelle. Parmi cette diversité religieuse, l'Islam se retrouve fortement médiatisé (Anex, 2006 ; Behloul, 2013 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Göle, 2015 ; Parini, Gianni & Clavien, 2012) et politisé (Anex, 2006 ; Behloul, 2013 ; Commission fédérale contre le racisme CFR, 2006 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Göle, 2015 ; Wallach Scott, 2007), dans un contexte social où l'obscurantisme religieux tend à s'étendre. Gianni, Giugni et Michel (2015) rendent compte de la médiatisation de l'Islam et des Musulman(e)s à travers leurs propos :

Pas un seul jour ne passe sans qu'un média ne mentionne un fait d'actualité concernant les musulmans : situation politique internationale au Moyen-Orient, conflit israélo-palestinien, terrorisme islamique, révoltes arabes, évènements survenus en Suisse et en Europe illustrant ou faisant état de (supposés) problèmes d'intégration, tels que la propension de certains jeunes musulmans (souvent des convertis) à se dédier au jihad, les discriminations subies par des femmes musulmanes, le port de signes religieux ostentatoires et en contradiction avec le principe de laïcité ou, plus généralement, les valeurs démocratiques. (p. 9)

Les divers conflits présents au Moyen-Orient, la guerre en Syrie, l'expansion de l'état islamique dans différents pays musulmans et la place de la femme en Islam témoignent de la préoccupation actuelle à l'égard des communautés musulmanes, une préoccupation profondément relayée par les outils médiatiques. Ainsi, les Musulman(e)s sont, au travers de cette expansion, positionné(e)s au centre de discours et débats communs, médiatiques et politiques (Anex, 2006 ; Bouamama, 2004 ; Bourdieu, 2004 ; Bouteldja, Grupper, Lévy & Tévanian, 2004 ; Bouzar & Kada, 2003 ; Commission fédérale contre le racisme CFR, 2011 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Göle, 2015 ; Houziaux, Baubérot, Bouzar & Costa-Lascoux, 2004 ; Monnot, 2013 ; Wallach Scott, 2007 ; Zouari, 2004).

Même si la Suisse tend à maintenir une position plutôt neutre et moins alarmante par rapport à ses pays voisins, elle n'en reste pas moins proche et demeure touchée par les préoccupations et discours européens. Déjà en 2004, l'initiative sur les naturalisations facilitées pour les jeunes étrangers avait suscité de forts débats au sein de la Confédération helvétique, transformant l'initiative de base en interrogation sur la présence musulmane en Suisse et sa relation avec ses valeurs démocratiques (Gianni, Giugni & Michel, 2015). En 2009, la Suisse devient, en outre, le premier pays européen à adopter une loi visant l'interdiction de la construction de minarets sur son territoire ; une interdiction qui démontre vraisemblablement un Islam qui tend à déranger et qui, pour une majorité de la population, au vu des résultats de cette votation, possède un caractère indésirable. A ce propos, Gianni, Giugni et Michel (2015) constatent :

[...] [A]près [...] la campagne pour les naturalisations facilitées en 2004, la question de la présence musulmane en Suisse est devenue un enjeu majeur du débat public. Le vote populaire de 2009 concernant l'interdiction des minarets témoigne de son importance. La présence musulmane est ainsi associée dans le débat public à une « différence » visible, à une catégorie sociale et politique qui fait « problème ». (p. 10)

Les Musulman(e)s sont, ainsi, perçu(e)s, dans l'opinion publique et suite à la votation sur l'interdiction de la construction de minarets en 2009, comme une communauté divergente posant problème (ibid, 2015). « De démographique ou économique, la catégorie des musulmans est progressivement devenue sociale et politique » (ibid, p. 11) dans des contextes institutionnel et discursif au sein desquels les revendications des communautés musulmanes, ainsi que leurs attentes, ont rapidement pris le dessus dans le débat public. L'augmentation des populations de confession musulmane en terre helvétique (Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Haenni, 1994) a, par exemple, encouragé la création d'associations musulmanes ainsi que la revendication d'une reconnaissance de leurs pratiques religieuses et culturelles (Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Haenni, 1994) — par exemple, la création de menus sans viande porcine dans les établissements scolaires ou les crèches —, conduisant la population autochtone et les non-Musulman(e)s, en général, à s'interroger sur la présence musulmane en territoire helvétique. Cela a, par ailleurs, alimenté davantage le débat public et les discours présents au sein de ce territoire. Selon Gianni, Giugni et Michel (2015), le contexte discursif — tout comme le contexte institutionnel, voire parfois davantage — représente un élément important à considérer dans la compréhension de la présence musulmane en Suisse et des interrogations et réactions qui en découlent. En effet,

[s]i les institutions qui régulent l'immigration ont indéniablement une influence sur la situation des musulmans en Suisse tout comme dans d'autres pays européens, les discours peuvent également jouer un rôle important, sinon supérieur. Autrement dit, parallèlement au contexte institutionnel, nous devons également tenir compte du contexte discursif dans lequel évoluent les musulmans en Suisse afin de mieux comprendre leur situation ainsi que les attitudes et comportements [...]. (ibid, p. 28)

Le contexte discursif dans lequel se développent et évoluent les représentations de l'Islam, et celles des Musulman(e)s, influence la manière de concevoir et d'appréhender la présence musulmane en Suisse, ainsi que les réactions à son égard. « Par « contexte discursif », [Gianni, Giugni et Michel entendent] ici les discours dominants autour des musulmans et de l'islam et qui sont présents dans l'espace public. Ces discours varient dans l'espace autant que dans le temps » (ibid, p. 28). Les auteurs précisent :

La représentation de l'islam dans les médias n'est certainement pas la même en Suisse qu'en Grande-Bretagne ou aux Pays-Bas. Le climat discursif général, les thématiques spécifiques abordées et le poids relatif des différents acteurs – *in primis* les musulmans eux-mêmes – changent. (ibid, p. 28)

Des différences existent et subsistent dans la manière de concevoir et se représenter l'Islam au sein des territoires européens — par exemple, dans les discours communs, médiatiques ou, encore, politiques. Ces variations émanent du « [...] climat discursif général [...] » (ibid, p. 28) et des « [...] thématiques spécifiques abordées [...] » (ibid, p. 28) dans ces contextes, telles que celles du port du voile, des lieux de culte ou, encore, des prescriptions alimentaires islamiques.

Parmi ces thématiques, le voile se retrouve fréquemment invoqué. Les discours existants au sujet du voile intégral et les initiatives pour l'interdire au sein des espaces publics européens reflètent adéquatement le problème posé par le voile musulman, sous ces différents aspects et formes. Si les menaces d'attentats terroristes et la représentation d'un voile intégral supposant une radicalisation pèsent considérablement sur la volonté de bannir la burqa des lieux publics, l'idée d'une discrimination faite aux femmes complète l'argument des individus favorables à son interdiction. En effet, le voile, sous toutes ses formes, est, selon certains discours communs issus du monde occidental, perçu comme un vêtement patriarcal, signe de soumission, et, par conséquent, les opposants à son port tendent à vouloir soutenir la liberté de la femme et, cela, à travers son interdiction au sein de différentes sphères publiques. En outre, le port du voile se confronte à la neutralité religieuse exigée dans certains espaces publics —

tels que les établissements scolaires français et certains établissements étatiques suisses —, comme l'illustre, par exemple, l'affaire Dahlab (Correa, 2006) datant de 1995¹.

Dans ce contexte discursif houleux et profondément interrogatif au sujet de l'Islam, nous nous préoccupons spécifiquement des trajectoires de vie de femmes musulmanes voilées et de leurs représentations du port de leur voile au cours de ces trajectoires, en considérant la place du voile dans l'espace social neuchâtelois et les possibilités et/ou difficultés rencontrées en tant que femme musulmane et voilée dans ce contexte.

1.2 Choix de la thématique

Le choix de cet objet d'étude n'est ni anodin ni neutre. Dans un premier temps, de confession musulmane, nous portons un intérêt distingué à l'Islam, ses pratiques et la signification qui leur est données. Toutefois, nos connaissances à son sujet sont partielles et restent sous la forme d'une accumulation de points de vue subjectifs non-analysés, venant principalement d'acteurs ne portant pas le voile, des médias ou, encore, des réseaux sociaux. En outre, notre position de chercheure de confession musulmane implique une certaine partialité de notre part, une posture qu'il nous faut, tout au long de ce travail, concevoir, travailler et réfléchir. Dans un deuxième temps, l'Islam, troisième religion de Suisse (Mahnig, 2000), est davantage représenté qu'auparavant sur le territoire helvétique, bien que sa présence soit récente (*ibid*, 2000). En effet, les communautés musulmanes² se sont développées, en Suisse, depuis les années 1970 (Office fédéral de la statistique, 2015 ; Office fédéral de la statistique, 2018). Actuellement, l'Islam est la religion la plus médiatisée, politisée et stigmatisée (Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Göle, 2015 ; Modood, 2007 ; Monnot, 2013) et le port du voile est, dans ce contexte social, un élément d'analyse intéressant et pertinent pour lequel de nombreux discours et débats émergent au sein de différentes sphères — étatiques, politiques, médiatiques, familiales, scolaires, professionnelles, académiques, etc. (Ansari, 2003 ; Bouamama, 2004 ; Bourdieu, 2004 ; Bouteldja, Grupper, Lévy & Tévanian, 2004 ; Bouzar &

¹ L'affaire Dahlab fait référence à une enseignante de primaire d'origine suisse, enseignant dans le Canton de Genève, qui, en 1991, se convertit à l'Islam et décide de porter le voile par conviction religieuse. A la suite de plusieurs altercations et du refus de celle-ci d'ôter son voile dans le périmètre scolaire, cette dernière est licenciée et fait recours devant le Tribunal fédéral qui confirme la décision initiale genevoise (Correa, 2006).

² Nous utilisons volontairement le terme « communauté » au pluriel au vu de l'hétérogénéité (origines, parcours de vie et migratoires, profils socioéconomiques, lien avec la religion) présente chez les individus de confession musulmane (Darbellay, 2007 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Giugni, Gianni & Michel, 2010).

Kada, 2003 ; Diffendal, 2006 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Göle, 2015 ; Houziaux, Baubérot, Bouzar & Costa-Lascoux, 2004 ; Monnot, 2013 ; Wallach Scott, 2007 ; Zouari, 2004). Nous intéresser aux actrices principales de ces différentes préoccupations sociales nous paraît essentiel afin d'obtenir les discours de ces dernières et ne pas seulement nous intéresser à ceux d'hommes et/ou de femmes non-voilées, considérablement présents dans le contexte discursif neuchâtelois et, plus généralement, suisse et européen. Finalement, le Canton de Neuchâtel — avec celui de Genève — est un des seuls Cantons suisses dit laïc, ce qui lui confère une caractéristique supplémentaire et spécifique par rapport à la gestion du religieux au sein du Canton et des établissements de l'Etat de Neuchâtel. De ce fait, par exemple, les milieux publics, étatiques, éducatifs, formateurs et/ou professionnels sont confrontés à des interrogations par rapport au voile et sa présence en leur sein (Commission fédérale contre le racisme CFR, 2006 ; Commission fédérale contre le racisme CFR, 2011 ; Darbellay, 2007 ; Humanrights, 2016 ; Masmejan, 2016, Wuthrich, 2016). Ainsi, étudier les représentations du port du voile de femmes musulmanes voilées résidant au sein du Canton de Neuchâtel, en considérant leurs trajectoires de vie et les significations attribuées au voile au cours de ces trajectoires, dans un environnement laïque et un contexte spécifique au sein duquel aucune recherche académique portant sur cet objet d'étude n'a été réalisée, nous semble pertinent.

1.3 Depuis octobre 2015 : questionnements préliminaires et reformulations

A ses débuts, le présent travail prenait une orientation différente. S'intéressant à l'Islam en général, le voile ne représentait qu'un thème au sein de plusieurs thématiques qui devaient être abordées lors de la phase méthodologique. Nos premières interrogations s'articulaient principalement autour de l'Islam dans sa globalité et les représentations sociales de la religion musulmane étaient abordées à travers divers thèmes, par exemple les prescriptions alimentaires, les vêtements religieux ou, encore, les lieux et monuments religieux dans la ville de la Chaux-de-Fonds — lieu de notre naissance et de notre développement. Très vite, nous nous sommes aperçues de l'ampleur de la recherche présentée ainsi et, de ce fait, nous avons décidé de nous orienter principalement sur la thématique du voile musulman. Nos premières interrogations étaient principalement liées à l'Islam et son lien avec la société suisse, ainsi que les représentations de sa présence en son sein. Nous nous sommes attelées à construire une première grille d'entretien et, lors de son élaboration, nous nous sommes très vite aperçues de la quantité de questions existantes et de la nécessité de restreindre l'objet et le champ d'étude

de la présente recherche. Ainsi, nous avons décidé, dans un premier temps, d'utiliser le voile comme indicateur des représentations existantes en matière d'Islam et, cela, en nous situant dans la ville de la Chaux-de-Fonds. Nous apercevant que le champ d'étude était encore inadéquat, nous nous sommes orientées sur le Canton de Neuchâtel en nous intéressant uniquement aux représentations sociales existantes en matière de voile musulman.

Le premier réexamen de notre objet d'étude nous a conduits à nous interroger sur l'Islam et le voile dans le Canton de Neuchâtel et, à travers cela, notre première étape méthodologique a été construite, nous permettant d'accéder à l'espace social neuchâtelois et aux représentations existantes en matière d'Islam et de voile au sein de cet espace. Malgré ces premières modifications, notre travail conservait encore un aspect considérable et une énième interrogation nous conduisait vers un domaine plus spécifique : le champ scolaire. A travers les différentes lectures effectuées, nous nous sommes rendues compte de l'impact de la présence du port du voile au sein des établissements scolaires et des nombreux discours et débats que ce dernier pouvait engendrer — par le passé et encore aujourd'hui —, ainsi que des recours provoqués et des lois créées suite à son port — par exemple, en France, la loi Stasi interdit le port de signes religieux dans ses établissements scolaires publics. Dès lors, notre souhait fut d'étudier la présence du voile musulman dans le domaine de l'éducation en nous intéressant aux discours d'enseignants, de représentants de l'autorité scolaire, cantonale et communale, ainsi qu'aux représentations du port du voile par des élèves et étudiantes voilées et confrontées aux diverses interrogations existantes en matière de voile à l'école. Si le choix du champ scolaire peut sembler pertinent, sa pertinence dans le cadre d'un travail de master ne l'est pas pour autant. Assurément, il est clair que le port du voile à l'école fait et a fait couler de l'encre — et en fera probablement encore couler dans le futur. L'intérêt d'une telle recherche serait alors un travail-action au sein duquel l'objectif serait de modifier la manière de faire et d'agir en conséquence pour que le voile ne soit plus sujet et objet de débats dans le milieu scolaire et éducatif suisse.

C'est ainsi, après une discussion avec notre directrice de mémoire, que l'idée d'interroger des femmes voilées, en tenant compte de leurs trajectoires de vie depuis le port de leur voile jusqu'à aujourd'hui, nous a paru pertinente et coulant de source, au vu des rares prises en considération dont ces dernières font l'objet dans les discours médiatiques et politiques suisses. Les études réalisées jusqu'à maintenant dans le contexte suisse se sont surtout focalisées sur l'Islam en général, en considérant différents thèmes et sources de conflit présents au sein du territoire. Les personnes interrogées étaient soit des Musulmans et Musulmanes ne portant pas forcément le voile, soit des individus lambda de confession non-

musulmane. Ainsi, les premières personnes concernées par le port du voile, soit les femmes musulmanes voilées, ont souvent été mises de côté, au profit d'individus dont les discours pouvaient davantage intéresser et étant, souvent, plus en lien avec les propos politiques et médiatiques existants.

Initialement parties d'une interrogation plutôt vaste — « Quelles sont les représentations de l'Islam dans la ville de la Chaux-de-Fonds ? » —, notre questionnement actuel, présenté plus en détail au sein du chapitre 3 de ce travail et faisant suite à plusieurs modifications et reformulations de notre part, porte davantage d'intérêt aux représentations personnelles/propres que possèdent des femmes musulmanes voilées, résidant au sein du Canton de Neuchâtel, au sujet de leur voile.

Notre souhait est, ainsi, de tenter d'accéder aux éléments de représentations du port du voile, provenant de femmes musulmanes voilées ; concernées par les discours, les débats et les interdictions que le voile peut produire ; situées dans des contextes social, institutionnel et discursif spécifiques ; et, cela, au cours de trajectoires de vie individuelles recueillies par le biais de leurs narrations.

1.4 Contexte de l'étude : de l'international au national

Tout au long de l'élaboration de notre travail de recherche, les contextes suisse et étranger influencent la réflexion et la rédaction de ce dernier. Lors d'attaques terroristes, les interrogations au sujet de l'Islam et des communautés musulmanes s'intensifient, conduisant à produire des discours (Anex, 2006 ; Bouamama, 2004 ; Bourdieu, 2004 ; Bouteldja, Grupper, Lévy & Tévanian, 2004 ; Bouzar & Kada, 2003 ; Commission fédérale contre le racisme CFR, 2011 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Göle, 2015 ; Houziaux, Baubérot, Bouzar & Costa-Lascoux, 2004 ; Monnot, 2013 ; Wallach Scott, 2007 ; Zouari, 2004), à, parfois, amplifier les réactions des populations occidentales et leurs attitudes à l'égard des communautés de confession musulmane. Les politiques et les médias multiplient, depuis novembre 2015, au commencement de ce travail de mémoire et à la suite des attentats de Paris, les discours et questionnements à l'égard de l'Islam, en questionnant davantage la place des communautés musulmanes au sein des sociétés européennes actuelles.

Si la Suisse possède des caractéristiques propres et une manière de penser qui lui appartient, cette dernière, ainsi que les discours et débats émergeant, sont fortement influencés par les évènements qui surviennent dans les pays voisins et plus lointains. Les attentats de Paris, de

Charlie Hebdo au camion fou de Nice, les attentats de Bruxelles, la guerre présente en Syrie et l'expansion du groupe état islamique en Irak, en Syrie ou, encore, en Libye inquiètent particulièrement le monde occidental et interrogent la communauté européenne quant à la présence de membres de l'EI à l'intérieur des territoires européens. Si ces dernières tragédies contribuent à l'émergence de questionnements au sujet de l'Islam, les attentats du World Trade Center du 11 septembre 2001 ont marqué les mémoires et ont, depuis ce jour, accentué la méfiance à l'égard de l'individu musulman qui, au travers de ces événements, devient un représentant de l'altérité, comme Gianni, Giugni & Michel (2015) l'exposent dans leurs propos :

Ce qui s'est produit en Suisse [l'interdiction de la construction des minarets] est loin d'être exceptionnel. En Europe, la cristallisation de représentations désignant la présence musulmane comme problématique a conduit à envisager les immigrés musulmans comme une figure centrale de l'altérité, porteuse d'une différence incommensurable qui s'exprimerait en termes de menace ou de déviance. (ECRI as cited in Gianni, Giugni & Michel, 2015, p. 15)

L'individu de confession musulmane devient, dès lors, caractéristique de l'altérité, d'un Autre dont la présence est indésirable et conflictuelle et pour lequel, en outre, les représentations à son égard « [...] sont largement influencées par les discours médiatiques et politiques » (ibid, p. 15), rappelant bien les propos énoncés précédemment par nos soins.

La Confédération helvétique n'est pas isolée de ces événements et semble suivre le chemin de ses pays voisins, notamment au travers des discours médiatiques et politiques étant produits en son sein. Gianni, Giugni & Michel (2015) appuient cet élément:

[I]ors de la dernière décennie, la Suisse n'a pas été épargnée par cette tendance. Certes, elle n'a connu aucun élément déclencheur tel que l'affaire Rushdie au Royaume-Uni en 1989, l'interdiction des signes religieux ostensibles en France en 2004, ou encore les actes terroristes de matrice islamique, évènements qui ont largement contribué à mettre la population musulmane sous le feu des projecteurs. (p. 9)

Ainsi, « [d]epuis quelques années, ce sont les musulmans qui constituent la cible de bon nombre de réactions stigmatisantes de la part du public suisse » (ibid, p. 21), réactions provenant, comme cela a été mentionné précédemment, de la situation internationale et européenne passée et actuelle. Cette stigmatisation se manifeste avec l'augmentation des communautés musulmanes en territoire helvétique, ainsi qu'avec les requêtes associatives, culturelles et religieuses qui accompagnent cette évolution démographique (Haenni, 1994). A ce propos, Gianni, Giugni & Michel (2015) rappellent que:

[I]l'attention désormais focalisée sur les musulmans n'est pas sans rappeler le traitement médiatique et public des ressortissants italiens, espagnols ou portugais durant les décennies précédentes. D'autre part, au cours des deux dernières décennies, les musulmans de Suisse se sont progressivement organisés en associations et ont davantage sollicité les autorités en vue de la reconnaissance de leurs spécificités culturelles et religieuses. Cimetières, voile, burqa, viande halal, minarets, mixité dans les piscines, centralité du discours religieux et tolérance démocratique, éducation et nominations des imams : voici quelques-uns des enjeux qui ont nourri le débat public en Suisse au cours des dernières années. (p. 10)

Lieux de culte, cimetières, prescriptions alimentaires, vestimentaires et comportementales sont les thématiques qui ont sollicité — et sollicitent encore actuellement — les discours et les débats dans la sphère publique suisse. « Depuis une dizaine d'années, la présence musulmane est constamment thématiquée par des partis politiques prônant une conception conservatrice de l'identité nationale » (Mazzoleni as cited in Gianni, Giugni & Michel, 2015, p. 15). En effet,

[I]lors du vote qui visait à élargir l'accès à la procédure des naturalisations facilitées en 2004, l'Union démocratique du centre (UDC) a monté une campagne fortement médiatisée autour de la supposée croissance exponentielle du nombre de musulmans vivant en Suisse, ce qui a transformé le scrutin consacré aux procédures de naturalisation des jeunes étrangers en un débat public axé sur cette population. (Gianni, Giugni & Michel, 2015, p. 15)

En conséquence, le débat public, initialement axé sur la présence étrangère en Suisse, s'est déplacé en direction de la présence religieuse musulmane sur ce même territoire. Si la Suisse ne connaît pas d'affaire considérable en matière de religion musulmane (Haenni, 1994), à l'inverse d'autres pays européens précédemment mentionnés, elle intègre, toutefois, les questionnements internationaux en son sein et va, par conséquent, développer des réactions et des actions qui vont avoir, parfois, des répercussions sur les communautés musulmanes résidant sur son territoire.

1.5 L'état de la recherche

1.5.1 A l'étranger

Les recherches sur l'Islam et les éléments s'y rapportant, tel que le port du voile, ne sont pas récentes. En effet, au début des années 2000 et préalablement aux attentats du 11 septembre 2001 — qui ont alimenté, par la suite, les questionnements autour de l'Islam — des articles portant sur la religion musulmane sont publiés et s'intéressent, entre autres, à l'intégration des individus musulmans, au port du voile et à ses conséquences dans divers espaces sociaux, ou, encore, au rapport et au lien qu'établit la laïcité avec le port du voile au sein de différents contextes. Dans le cadre de notre travail, l'état de la recherche débute à la fin des années

1980, au sein du contexte français dans lequel plusieurs affaires de foulard vont alimenter le débat public et susciter, en parallèle, de vives réactions, donnant lieu à la publication de plusieurs articles.

Tout commence en 1989 à Creil, dans le département de l'Oise, lorsque trois adolescentes voilées sont exclues de leur collège suite au port de leur voile au sein de leur établissement scolaire. A cette période, de nombreux débats et discours émergent et questionnent le principe de laïcité française auquel le voile, porté au sein d'espaces laïcs, se confronte. A ce propos, Jean Baubérot (1996), ultérieurement et suite à l'affaire de Creil, considère, au vu d'une représentation collective d'un voile qui se confronte au principe de laïcité, que cette affaire expose le voile musulman et que, par conséquent, sa visibilité accrue produit et alimente différents débats et discours communs. En 2006, dix ans après la publication de Baubérot (1996) et conséutivement à l'instauration de la loi Stasi en 2004³, Anne-Sophie Lamine présente la visibilité du voile musulman en France, une visibilité qui, selon elle, fait suite aux différentes affaires de voile dans le contexte national français et qui produit des représentations négatives à son égard. L'affaire de Creil transforme, peu à peu, le voile en un élément politique qui, ultérieurement et avec l'apparition de nouvelles affaires en France, conduit à la création de la loi Stasi qui, au travers des médias, va donner lieu à des représentations davantage négatives de l'Islam, dans un milieu où le port du voile est, de plus en plus, considéré comme une problématique — sociale, culturelle ou, encore, d'intégration. En conséquence, nombreux sont les articles, scientifiques et journalistiques, qui font état de cette affaire et qui mettent, particulièrement, en exergue le principe de laïcité et sa place au sein de la société française. Le voile suscite, ainsi, de nombreuses réactions. Face à cela, en 2010, Arzu Merali, par le biais d'un rapport, s'intéresse à l'instauration de la loi Stasi, à son impact sur l'éducation de jeunes filles musulmanes et à son incompatibilité aux droits internationaux. Selon l'auteure (2010), la présente loi confronte la liberté religieuse, qui jusqu'ici existe pleinement en France, semble remettre en question les libertés individuelles et, en parallèle, impacter l'enseignement en faveur de jeunes filles musulmanes et voilées. Ainsi, au sein du contexte français, les articles scientifiques relatifs au voile musulman sont profondément rattachés à la question de la laïcité et, notamment, à l'interdiction du port de signes religieux au sein des établissements scolaires français.

³L'affaire de Creil et le principe de laïcité vont faire l'objet de nombreux débats et questionnements, donnant lieu, en 2004, à la création de la loi Stasi qui interdit, dans les établissements scolaires français, le port de signes religieux et tend à viser, plus spécifiquement, le voile musulman.

Si les affaires de foulard sont courantes en France au début des années 1990, cela lui reste, toutefois, spécifique et questionne des chercheurs et autres professionnels internationaux. A ce propos, Daniel Gordon (2008) s'intéresse aux raisons de l'inexistence de telles affaires aux Etats-Unis et souligne la présence, au sein du contexte américain et, cela, depuis des décennies, d'une acceptation des différences culturelles et religieuses et de la promotion de ces dernières. En 2013, Cassandra M. Vogel étudie l'interdiction du port du voile dans les établissements scolaires français et utilise la Constitution afin d'analyser les lois qui permettent l'instauration d'une telle interdiction. Dans une autre perspective, Cécile Laborde (2006) discute de l'interdiction du port du voile et des représentations qui en découlent. Elle explique que cette interdiction permet, en quelques sortes, l'émancipation de la femme musulmane et que le voile, en tant qu'habit religieux et selon le contexte au sein duquel il se situe, tend à acquérir de nombreuses représentations : « In this context, the *hijab* must be seen as 'more than a piece of clothing. It refers to a restriction of mixity, of individual liberty, and of gender equality' » (ibid, p. 356). Le voile devient, ainsi, porteur de significations et de contraintes multiples. D'une caractéristique initialement religieuse, le voile intègre une catégorie politique au sein de laquelle il « [...] symbolizes a broader religious, obscurantist protest against Western modernity, not least the rationalist and emancipatory ambitions of state education » (ibid, pp. 356-357), tend à contredire les valeurs éducatives françaises et, conséquemment, se voit refuser sa place au sein des établissements scolaires.

Si le principe de laïcité et la loi Stasi sont intégrés au sein de multiples publications relatives au voile musulman dans différents espaces socioculturels — en France et au-delà —, divers auteurs utilisent le voile comme objet d'étude, mais, cette fois, selon des approches différentes. Ils étudient, par exemple, les représentations existantes en matière de voile musulman et les conséquences de son port dans divers espaces sociaux. A ce propos, Rhys H. Williams et Gira Vashi (2007) étudient les représentations du voile musulman auprès de jeunes femmes voilées aux Etats-Unis et les significations que ce dernier revête pour elles. Tutin Aryanti (2009) s'intéresse aux vécus et aux expériences de femmes voilées et à leurs représentations personnelles du voile. Si le voile est, avant tout, défini comme un marqueur identitaire et religieux (Aryanti, 2009; Williams & Vashi, 2007), Aryanti (2009) mentionne, en outre, l'aspect libérateur du voile et le fait que ce dernier, à la suite du 11 septembre 2001, devient un élément fortement politisé. Semblablement, Williams et Vashi (2007) soulignent, au travers de leur analyse, le caractère modeste et libérateur — notamment par rapport à l'autorité parentale — du voile musulman. Plus récemment, Narjis Hyder, C.A. Parrington et Mariam Hussain (2015) s'intéressent aux expériences de femmes voilées, à leurs

représentations du port du voile et aux conséquences de ce dernier sur leur identité personnelle. Ils observent l'existence de plusieurs éléments de représentations, soulignent, eux-aussi, le marqueur identitaire et de différenciation que le voile incarne et mettent en exergue la discrimination subie ressentie par les femmes voilées étudiées au sein de l'espace social où elles évoluent. En 2005, Syed Ali étudie le port du voile de jeunes musulmanes au sein du contexte américain. Il souligne la visibilité religieuse que ce dernier produit et s'interroge sur l'actualité du port du voile et les raisons de son port dans nos sociétés contemporaines. Si, selon Yvonne Haddad et Adair Lummis (as cited in Ali, 2005), les femmes musulmanes immigrées portant le voile vont, peu à peu, l'ôter avec l'évolution des sociétés et leur développement au sein de la société américaine, Ali (2005) souligne une tendance actuelle inverse. En effet, les femmes musulmanes, à l'inverse des prévisions et hypothèses d'Haddad et Lummis, semblent porter davantage le voile dans nos sociétés occidentales actuelles. Ali (2005) explique ce phénomène par le biais du multiculturalisme. Ce dernier, de par son caractère ouvert à la différence culturelle et à son acceptation, permet aux individus d'affirmer leur identité et, pour les femmes musulmanes voilées, d'affirmer leur identité religieuse à travers le port de leur voile. Wolfgang Wagner, Ragini Sen, Risa Permanadeli et Caroline Howarth (2012), de leur côté, étudient les représentations du voile et, cela, selon les majorités et minorités religieuses présentes en Asie — plus spécifiquement, en Inde et en Indonésie — et s'intéressent aux conséquences de ces représentations, ainsi qu'aux possibilités d'actions au sein de ces différents contextes à majorité/minorité religieuse distincte. En 2002, Katherine Bullock propose de repenser l'objet d'étude que représente le voile en s'intéressant, notamment, aux stéréotypes existants en la matière. Douze années plus tard, en 2014, Li Chen, Hamide Demet Akat, Can Xin et Stephen Wonchul Song proposent, eux-aussi, de repenser le voile musulman en portant un regard différent et, pour ce faire, proposent d'étudier les perceptions de femmes musulmanes voilées. Le voile est, ainsi, pris comme objet d'étude et analysé sous des angles différents, en constantes évolution et réflexion.

1.5.2 En Suisse

Nous avons, précédemment, discuté d'études et d'articles publiés dans différents pays occidentaux et étrangers et avons présenté les publications qui, selon nous, sont pertinentes pour le présent travail. Nous constatons qu'au sein de la Confédération helvétique et, plus spécifiquement, du Canton de Neuchâtel, les études relatives à l'Islam et au port du voile sont,

en comparaison avec le contexte international, peu nombreuses. Dans le Canton de Neuchâtel, le voile, en tant qu'objet d'étude, est, par ailleurs, inexistant.

Au sein de la Confédération, l'intégration des communautés musulmanes fait, toutefois, l'objet de diverses études. Lorena Parini, Matteo Gianni et Gaëtan Clavien (2012) s'intéressent à l'Islam et aux médias et observent, qu'au sein des discours médiatiques, les femmes sont fortement utilisées dans l'argumentation de la représentation de l'Islam. Des institutions et partis politiques, tels que la Commission fédérale contre le racisme (2000), par le biais d'Hans Mahnig, et le PDC (2006), discutent, quant à eux, de l'intégration des Musulmans. Le PDC (2006), en tant que parti politique, présente ses positions quant à différents éléments religieux musulmans, tandis que Mahnig (2000) utilise l'exemple des Cantons suisses, et notamment celui de Neuchâtel, pour discuter de l'intégration institutionnelle des Musulman(e)s au sein de ces derniers, et considère que, dans le Canton de Neuchâtel, le dialogue entre les autorités cantonales et les communautés musulmanes est très présent et, cela, à des fins d'intégration. Mallory Schneuwly Purdie (2006) s'intéresse, de son côté, à divers individus musulmans de Suisse romande et à la construction de leur identité personnelle à travers leur religion. Dans une perspective similaire, Gianni, Schneuwly Purdie, Lathion et Jenny (2010) étudient les profils de Musulman(e)s de Suisse et leur vie, en tant que Musulman(e), dans ce contexte socioculturel. En matière de voile musulman, Karine Darbellay (2007) s'intéresse à l'intégration des Musulman(e)s en Suisse, au lien qui en est fait avec le foulard ainsi qu'aux discours existants en termes de femmes musulmanes. Pour ce faire, elle « [...] analyse [une] émission télévisée [Infrarouge] ayant pour thème le port du voile islamique dans l'espace public suisse romand » (ibid, p. 2). En 2011, la Commission fédérale contre le racisme publie un article relatif au port du voile dans les établissements scolaires suisses et présente l'état du débat ainsi que la position de la Commission fédérale contre le racisme quant à ce sujet. Amina Elaian-Talibi (2014), quant à elle, étudie, au cours de son bachelor en travail social, la femme voilée au sein de ce domaine et constate les difficultés y étant rencontrées en matière d'accès à l'emploi. Dans le contexte valaisan, Emmanuelle Anex (2006) analyse la question de la présence musulmane en Suisse et s'intéresse aux représentations sociales existantes en matière d'Islam et, notamment, aux représentations stéréotypées qui ont tendance à caractériser les communautés musulmanes. En 2010, Giugni, Gianni et Michel examinent le désir de reconnaissance des communautés musulmanes et le traitement politique de leurs demandes. Dans une autre perspective, Anaïd Lindemann (2012) établit une comparaison entre les communautés musulmanes et italiennes

en s'intéressant aux médias et à la création, au sein et par le biais de ces derniers, de l'altérité, de l'Autre, de l'individu étranger.

Au sein du Canton de Neuchâtel, nous constatons l'existence de deux publications relatives à la religion musulmane. Dans un premier temps, Moret, Dümmler et Dahinden (2009) s'intéressent à de jeunes Neuchâtelois musulmans et à leur rapport à la religion. Elles constatent que les jeunes qu'elles étudient ont, chacun, un rapport différent à la religion et qu'ils ont tendance, contrairement à d'autres jeunes, à posséder une pratique religieuse plus marquée (ibid, 2009). Dans un deuxième temps, ces mêmes auteures (2012)⁴ étudient, à nouveau auprès de jeunes Neuchâtelois, les groupes sociaux et s'intéressent, plus particulièrement, aux arguments utilisés pour définir et redéfinir les frontières intergroupes. Elles constatent, à travers leur étude, que les jeunes Neuchâtelois utilisent particulièrement des arguments religieux et relatifs au genre pour établir et redéfinir les frontières entre différents groupes sociaux et, notamment, pour ce faire, l'exemple des communautés musulmanes (ibid, 2012).

1.6 Plan du travail

La première partie du présent travail a introduit l'objet de ce dernier, les différents questionnements ayant conduit à son élaboration, ainsi que le contexte dans lequel ce mémoire s'effectue et l'état de la recherche en matière de port du voile dans différents espaces socioculturels.

La seconde partie présente l'ancrage théorique qui soutient notre travail de recherche. Dans un premier temps, le concept de représentation sociale, un bref historique ainsi que l'approche théorique employée dans le cadre de cette recherche sont présentés. Puis, nous nous arrêtons sur le concept de trajectoire de vie qui nous permet de compléter notre appareil théorique et mettons en exergue les notions de rupture, de transition et de ressource. Finalement, la dernière partie du cadre théorique est axée sur la complémentarité de ces deux ressources conceptuelles et la manière dont ces dernières s'articulent.

La troisième partie met en exergue la problématisation du présent travail et la présentation de notre question de recherche appuyant ce dernier.

⁴ Nous tenons à préciser que cet écrit est issu des Working Papers de la MAPS (maison d'analyse des processus sociaux) de l'Université de Neuchâtel. Vous trouverez le lien direct à cette publication au sein de notre bibliographie.

Au sein du quatrième chapitre, nous présentons la méthodologie utilisée au cours de ce mémoire en soulignant, notamment, la présence de deux étapes méthodologiques. Pour chacune d'elles, nous nous attardons à présenter l'échantillonnage, la récolte de données ainsi que d'autres aspects méthodologiques spécifiques.

L'analyse de nos données récoltées représente la cinquième étape de notre rédaction. Nous définissons, pour commencer, la notion d'espace social, fréquemment utilisée dans le cadre de notre travail. Puis, nous présentons nos premières données, récoltées lors de notre première étape méthodologique, et mettons en lumière l'espace social au sein duquel prend place notre étude. Nous présentons, ensuite, les données de notre deuxième étape méthodologique.

Finalement, au sein des sixième et septième chapitres de ce travail, une discussion de nos données, une conclusion, ainsi que les limites du présent travail et ses possibilités futures sont présentées.

2. CADRE THÉORIQUE

L’ancrage théorique de notre travail de recherche représente une sorte de fil conducteur qui permet, tout au long de son élaboration, de mettre en lien nos données, récoltées lors de nos terrains, ainsi que nos interrogations préalablement exposées. Dans un premier temps, nous nous intéressons à la théorie des représentations sociales ; dans un deuxième temps, à celle des trajectoires de vie. Nous choisissons ces ressources conceptuelles pour leur complémentarité. Nous avons, en effet, dans l’introduction de notre travail de recherche, exposé notre objectif d’étudier les éléments de représentations du voile au cours des trajectoires de vie de femmes musulmanes voilées. Nous utilisons, pour ce faire, les trajectoires de vie dans le but de positionner, sur une échelle temporelle, les éléments de représentations du voile des femmes auxquelles nous nous intéressons. Notre intérêt est, en parallèle, d’observer et d’analyser les possibilités et/ou les difficultés rencontrées, en termes d’actions, par nos participantes en tant que femmes portant un voile dans l’espace social neuchâtelois.

Notre cadre théorique, développé ci-après, se divise en deux parties. Nous présentons, dans le premier sous-chapitre, la théorie des représentations sociales et l’utilisation que nous en faisons dans la présente étude pour orienter notre démarche et guider nos questionnements. Au sein du second sous-chapitre, nous présentons, ensuite, le concept de trajectoire de vie et mettons en exergue les notions de ruptures et de transitions ; des notions qui, selon nous, sont importantes pour comprendre la manière d’étudier les trajectoires de vie et, dans le cadre de ce travail de recherche, son lien avec le port du voile et les éléments de représentations qui en émanent.

2.1 La théorie des représentations sociales

2.1.1 De Serge Moscovici à Ivana Markova

Si la théorie des représentations sociales, élaborée par Serge Moscovici dans les années 1960, s’est particulièrement modifiée depuis sa conception, les directions qu’elle a prises depuis sont multiples et diversifiées. Les perspectives adoptées diffèrent et l’objet d’étude varie selon cette dernière.

Afin de comprendre d'où émerge ce modèle théorique initial, il nous faut revenir au début des années 1900 avec le concept de représentation collective d'Emile Durkheim (Jodelet, 2015). Ivana Markova (2007) considère, d'ailleurs, qu'« [o]n ne peut pas écrire un livre dont le titre comporte les mots « représentations sociales » sans aborder le concept de la représentation sociale et collective étudié par le sociologue français Emile Durkheim (1858/1917) » (p. 171). La représentation collective de Durkheim peut correspondre, premièrement, à des objets multiples et référer à divers types de représentations ; deuxièmement, elle peut être définie en tant que forme mentale, comme le mentionne Markova (2007), dans l'extrait qui suit :

De ses écrits on peut déduire, sans risque d'erreur, que pour Durkheim les représentations collectives correspondaient à diverses activités mentales, plutôt qu'à des phénomènes définis précisément. Comme l'affirme Pickering (2000c, p. 98-99), Durkheim parlait de *représentations* dans différents sens, qui pouvaient aller des *représentations* scientifiques, collectives ou sociales, individuelles et religieuses, aux *représentations* des sentiments, mais aussi à d'autres types de *représentations* [Pickering as cited in Markova, 2007, pp. 174-175)]. Pour lui, tout pouvait être représenté, et ce point de vue était partagé par les autres chercheurs français de son époque. (pp. 174-175)

Durkheim va, ainsi, proposer, dans son modèle, que chaque élément puisse faire l'objet de représentations (Markova, 2007).

La notion de représentation collective va, ultérieurement, servir d'appui pour la construction — et l'idée — de la théorie des représentations sociales selon Moscovici. En effet, « [l]a reconstitution de la genèse de la notion de représentation suppose un détour initial par le champ disciplinaire de la sociologie, où lui a été réservée une place privilégiée dans les théorisations du courant de la sociologie de la connaissance (Jodelet, 1991) » (Jodelet as cited in Valence, 2010, p. 14). Les représentations collectives proviennent, selon Durkheim, d'une communauté, d'un groupe (Jodelet, 2015), peuvent être l'objet de nombreux éléments — pour Durkheim, tout pouvait faire l'objet de représentation (Markova, 2007 ; Moscovici & Duveen, 2000) — et sont décrites en tant que « [...] formes mentales [...] » (Moscovici as cited in Valence, 2010, p. 14). Selon le modèle de Durkheim, dans les sociétés traditionnelles,

[...] une représentation désigne une vaste classe de formes mentales — relatives à la science, aux mythes ou encore aux religions — constituée d'opinions et/ou de savoirs sans distinction (Moscovici, 1989). Tout ce qui peut ainsi dire quelque chose de la réalité s'exprime à travers des représentations qui sont soit collectives, soit individuelles. (Moscovici as cited in Valence, 2010, p. 14)

Ces représentations sont reproduites et se reproduisent par le biais de groupes et/ou de communautés, sont significatives pour ces derniers et leur confèrent, en parallèle, leur identité

(Jodelet, 2015). Qui plus est, « [i]l [Durkheim] postulait que la connaissance du monde extérieur ne pouvait se former que par les représentations collectives et il était persuadé que la sociologie de la connaissance devait se bâtir sur ce concept » (Markova, 2007, p. 174).

Les représentations collectives servent, ainsi, de point de départ à l'élaboration de la théorie des représentations sociales :

« Cela le conduisit [Moscovici] à découvrir chez Durkheim [le concept] de représentation collective qu'il transforma en représentation sociale pour l'adapter aux conditions des sociétés contemporaines et traiter d'une forme spécifique de la pensée sociale, le sens commun » (Jodelet, 2015, p. 49).

Moscovici prend appui, dans un premier temps, sur la notion de représentation collective pour faire éclore, ensuite, celle de représentation sociale et, cela, dans le but de pouvoir étudier les sociétés plus actuelles en son temps (ibid, 2015). Si Moscovici se réfère au concept de représentations collectives pour élaborer son idée de représentations sociales et poursuivre la construction de sa théorie, il se détache, néanmoins, de la signification et de la stabilité de ce concept (ibid, 2015). D'une part, les sociétés contemporaines tendent, en effet, à évoluer et à se développer — avec l'émergence, notamment, de nouveaux outils de communication, de nouveaux moyens de déplacement, etc. —, une évolution leur conférant, par conséquent, un aspect plutôt dynamique. D'autre part, les formes mentales que tendent à représenter les représentations collectives selon Durkheim limitent la compréhension « [...] des phénomènes représentatifs » (ibid, 2015, p. 50). Ainsi,

[...] la substitution du qualificatif de social à celui de collectif, a permis une meilleure approximation des phénomènes représentatifs. D'une part, les écueils liés aux notions de « conscience » et « contrainte » collectives ont pu être dépassées ; ils ont été remplacés par la triangulation qui lie la représentation à l'interaction sociale. D'autre part, a pu être respectée la spécificité des représentations dans les sociétés contemporaines que caractérisent l'intensité, la rapidité et la fluidité des échanges et des communications, le développement des sciences, leur pénétration dans l'espace public et leur impact sur les modes de vie, et enfin, la mobilité sociale, la pluralité des systèmes de pensée, et plus récemment, le multiculturalisme. (ibid, p. 50)

Les sociétés contemporaines se définissent, en conséquence, par le biais de communications différencierées et, en somme, comme étant davantage développées ; la mobilité contemporaine se distingue, par ailleurs, de celle du début du 20^{ème} siècle. En l'occurrence,

[d]'une part, Moscovici va considérer que les représentations sociales ne sont pas les produits d'une société dans son ensemble, mais qu'elles sont plutôt les produits des groupes sociaux qui constituent cette société. D'autre part, il va mettre l'accent sur les processus de

communication, considérés comme explicatifs de l'émergence et de la transmission des représentations sociales. (Moliner et Guimelli, 2015, p. 15)

Les sociétés modernes se développent et, par conséquent, vont se heurter à la stabilité des représentations selon Durkheim qui ne semble pas considérer l'évolution et/ou la transformation des faits sociaux, caractéristiques de nos sociétés contemporaines (Valence, 2010).

La théorie des représentations sociales, élaborée initialement par Moscovici et présentée en 1961 au sein de sa thèse intitulée *La psychanalyse, son image et son public*, va, par la suite, se développer et connaître différentes approches pour sa compréhension et son étude. A ce sujet, Moliner et Guimelli (2015) mettent en exergue l'existence de

[...] quatre orientations théoriques dans la manière d'aborder le phénomène de représentation sociale. L'approche fondatrice, proposée par Moscovici et communément appelée *sociogénétique*, s'attache principalement à décrire les conditions et les processus impliqués dans l'émergence des représentations. L'approche *structurale* (Abric, 1976) s'intéresse davantage aux contenus des représentations, à leur organisation et à leur dynamique. L'approche *sociodynamique* (Doise, 1990), porte son attention sur les liens entre rapports sociaux et représentations sociales. Enfin, l'approche *dialogique* (Markova, 2007), met l'accent sur le rôle du langage et de la communication dans l'élaboration des représentations. (p. 21)

Dans le cadre de notre travail de recherche, nous nous attardons, plus spécifiquement, sur l'approche initiale proposée par Moscovici, pour tenter de comprendre ce que représentent, selon lui, les représentations sociales, puis sur l'approche dialogique d'Ivana Markova (2007) que nous utilisons, par la suite, comme outil théorique principal dans l'élaboration de ce travail. Nous présentons, par ailleurs, brièvement l'évolution du concept de représentation sociale en nous basant, notamment, sur les définitions de différents auteurs.

Dans l'élaboration initiale de sa théorie des représentations sociales, Serge Moscovici (1961) commence par mettre en exergue les rôles que détiennent ces dernières. Les représentations « [...] *conventionalize* the objects, persons and events we encounter [and] [t]hey give them a definite form, locate them in a given category and gradually establish them as a model of a certain type, distinct and shared by a group of people » (Farr & Moscovici, 1984, p. 7). Elles formalisent les éléments qui, quotidiennement, nous entourent. Ce processus de formalisation permet, ainsi, à l'individu, et cela de manière plutôt inconsciente, de se situer dans le contexte au sein duquel il se positionne, d'analyser et de comprendre les éléments qui se présentent

autour de lui (ibid, 1984). Les « [...] representations are social entities, with a life of their own, communicating between themselves, opposing each other and changing in harmony with the course of life; vanishing, only to re-emerge under new guises » (ibid, p. 10). Elles « [...] are the product of a whole sequence of elaborations and of changes which occur in the course of time, and are the achievement of successive generations » (ibid, p. 10). En conséquence, elles s'« [...] impose themselves upon us with an irresistible force » (ibid, p. 9). Elles présentent, ainsi, une certaine puissance et constance dans leur essence, pouvant, en conséquence, subsister à travers les générations; des générations au cours desquelles la représentation sociale d'un objet se développe, se renforce ou tend à se modifier. Les représentations permettent, par ailleurs, l'émergence d'interactions interindividuelles, mais également intergroupes, et sont « [...] capable of influencing the behaviour of the individual participant in a collectivity » (ibid, p. 12). Ces dernières ne sont, toutefois, pas innées. En effet, elles se forment, se modifient et se perpétuent au travers d'interactions interindividuelles et intergroupes (ibid, 1984). L'intérêt est, dès lors, d'analyser de telles représentations, « [...] their properties, their origins and their impact » (ibid, p. 13), mais également d'étudier leur « [...] structure and [their] dynamics [...] » (ibid, p. 16).

La spécificité des représentations sociales est de rendre familier ce qui ne l'est pas et, à travers cela, de créer un sentiment de rassurance et de confiance chez les individus concernés par un élément inconnu, à un moment donné, dans un contexte social particulier (ibid, 1984). La construction d'un sentiment de sécurité ou de « déjà-vu » est, selon Farr et Moscovici (1984) le résultat de deux mécanismes qu'ils nomment l'ancre et l'objectivation. Nous introduisons ces deux processus par la définition suivante: « [t]he first mechanism strives to *anchor* strange ideas, to reduce them to ordinary categories and images, to set them in a familiar context [...] the second mechanism is to *objectify* them, that is to turn something abstract into something almost concrete [...] » (ibid, p. 29). Un élément abstrait est, ainsi, catégorisé de façon à devenir plus familier et, en parallèle, à permettre sa comparaison à d'autres éléments de la même catégorie (ibid, 1984). Nous complétons cette explication à l'aide des définitions suivantes :

L'**objectivation** renvoie à la façon dont l'objet nouveau va, par le biais des communications à son propos, être rapidement simplifié, imagé et schématisé. [...]. Les différents aspects de l'objet sont ainsi détachés du champ auquel ils appartiennent pour être appropriés par les groupes qui, en les projetant dans leur univers propre, peuvent mieux les maîtriser. Ces éléments sélectionnés vont former ce que Moscovici appelle un noyau figuratif, c'est-à-dire un ensemble imagé et cohérent qui reproduit l'objet de façon concrète et sélective. (Moliner et Guimelli, 2015, p. 23)

L'**ancrage** complète le processus d'objectivation. Il rend compte de la façon dont l'objet nouveau va trouver sa place dans le système de pensée préexistant des individus et des groupes. [...] [L']objet nouveau va être assimilé à des formes déjà connues, des catégories familiaires. Il va, dans le même temps, s'inscrire dans un réseau de significations déjà présent. (ibid, p. 24)

Ainsi, « [l']ancrage consiste en l'incorporation de nouveaux éléments de savoir dans le système de valeurs du sujet [...] » (Valence, 2010, p. 36) et, par conséquent, « [...] [assure l'incorporation des représentations] dans le social » (ibid, p. 36). Le mécanisme d'objectivation, quant à lui, « [...] désigne la genèse de la mise en forme des connaissances relatives à un objet » (ibid, p. 35). Dès lors, il « [...] donne [...] une texture matérielle aux idées et fait correspondre des choses aux mots » (ibid, pp. 35-36). Par conséquent, « [c]e sont eux [les processus d'ancrage et d'objectivation] qui rendent compte de la façon dont le social transforme une connaissance en représentation et de la façon dont cette représentation transforme le social » (ibid, p. 35).

Finalement, selon Moscovici (1961), la théorie des représentations sociales évoque « [...] un modèle théorique [...] » (Lagache as cited in Moscovici, 2013, p. 8) au sein duquel les représentations sont définies « [...] comme des formes de connaissance » (Moscovici, 2013, p. 8). Ces formes de connaissance ne sont pas anodines ; elles sont issues du sens commun et se confrontent à la rationalité de connaissances exclusivement scientifiques (Markova, 2007). L'intérêt est, dès lors, d'étudier les « [...] problèmes actuels [...] » (Moscovici as cited in Moscovici, 2013, p. 11) par le biais des connaissances et des croyances issues du sens commun qui, toujours selon Moscovici (2013), permettent d'accéder aux représentations sociales. Il définit, d'ailleurs, le sens commun comme « [...] un ensemble de descriptions et d'explications plus ou moins reliées entre elles [...] que chacun possède, même sans s'en rendre compte, pour organiser son expérience, prendre part à une conversation ou faire affaire avec autrui » (ibid, p. 104). Il considère, par ailleurs, que les représentations sociales ne possèdent guère un caractère inné, mais qu'elles se forment dans la communication et permettent, ainsi, aux individus de communiquer (Moscovici, 2013) – un élément que Markova (2007) reprend, par la suite, dans le lien qu'elle émet entre les représentations sociales et la dialogicité. Ainsi, selon une approche sociogénétique (Moscovici, 1961), l'intérêt théorique et méthodologique des représentations sociales relève, dans un premier temps, de la communication qui revête un caractère important pour comprendre l'émergence et procéder à l'étude des représentations sociales. Dans un deuxième temps, les représentations sociales sont issues du sens commun et, par conséquent, requièrent l'étude de ce dernier, ainsi que sa contextualisation. Finalement, dans le cadre de notre travail de

recherche, sa pertinence se retrouve dans l'étude de femmes musulmanes portant le voile et qui se positionnent dans des contextes socioculturels spécifiques au sein desquels des représentations, en matière d'Islam et de port du voile, existent, se produisent, se modifient, se renforcent et/ou se perpétuent au cours du temps.

Ultérieurement à la création de la théorie initiale des représentations sociales selon Moscovici (1961), différents professionnels vont reprendre celle-ci, transformer sa conceptualisation et la faire évoluer. Plusieurs approches se distinguent, dès lors, de l'approche sociogénétique et s'intéressent à l'étude des représentations sociales sous différentes formes (Moliner et Guimelli, 2015). Nous présentons brièvement quelques-unes de ces conceptions ci-dessous.

Selon Jean-Claude Abric (2016), qui reprend l'idée initiale de Moscovici (1961), « [...] les représentations sont des guides pour l'action » (Abric, 2016, p. 11), comme l'expose l'extrait qui suit :

La représentation fonctionne comme un système d'interprétation de la réalité qui régit les relations des individus à leur environnement physique et social, elle va déterminer leurs comportements ou leurs pratiques. La représentation est un guide pour l'action, elle oriente les actions et les relations sociales. (ibid, p. 18)

La représentation sociale permet, ainsi, de déchiffrer et de comprendre l'ensemble des éléments qui environnent et entourent l'individu et les liens de ce dernier avec son espace physique, matériel, socioculturel, etc. (ibid, 2016). Abric (2016) considère, d'ailleurs, qu' « [...] un objet n'existe pas en lui-même, [mais qu'] il existe pour un individu ou un groupe et par rapport à eux. C'est donc la relation sujet-objet qui détermine l'objet lui-même. Une représentation est toujours représentation de quelque chose pour quelqu'un » (p. 16). L'objet prend, par conséquent, sa forme et son existence au sein de sa relation au sujet, à l'individu. Il existe par son biais, à travers lui et au travers de leurs interactions (ibid, 2016). En somme, les représentations, au sein de son approche, « [...] permettent aux acteurs sociaux d'acquérir des connaissances et de les intégrer dans un cadre assimilable et compréhensible pour eux [...] » (ibid, p. 21). En d'autres termes, elles rendent possible la compréhension de la réalité par laquelle les personnes sont entourées et à laquelle elles sont confrontées (ibid, p. 21). Par ailleurs, les représentations déterminent l'aspect identitaire des individus et des groupes (ibid, p. 21) et guident, une nouvelle fois, leurs actions et leurs comportements (ibid, p. 22). Finalement, elles « [...] [permettent] [...] aux acteurs d'expliquer et de justifier leurs conduites dans une situation ou à l'égard de leurs partenaires » (ibid, p. 23) et acquièrent, ainsi, différentes caractéristiques et différents rôles.

Afin de définir les représentations d'un objet et dans le but d'accéder à ces dernières, Abric (Abric, 1994 ; Abric, 2016 ; Guimelli, 1994) emploie les notions de noyau central et d'éléments périphériques pour conceptualiser la représentation sociale. C'est à travers le noyau central qu'une représentation sociale peut définir un objet et, cela, de manière quasiment immuable. Les éléments périphériques, quant à eux et contrairement au noyau central, sont facilement modulables et tendent, aisément, à se modifier et à intégrer de nouveaux éléments en leur sein (Abric 1994 ; Abric, 2016). Ainsi, lorsqu'une représentation sociale initiale d'un objet tend à évoluer ou à se modifier, ce n'est pas son noyau qui se transforme, mais sa partie périphérique qui acquiert, en son sein, de nouveaux éléments de représentations.

Selon Denise Jodelet (2015),

[...] les représentations sociales concernent le savoir de sens commun, mis en œuvre dans l'expérience quotidienne ; sont des programmes de perception, des constructs à statut de théorie naïve, servant de guide d'action et de grille de lecture de la réalité, des systèmes de significations permettant d'interpréter le cours des évènements et des relations sociales ; expriment le rapport que les individus et les groupes entretiennent avec le monde et les autres ; sont forgées dans l'interaction et au contact des discours circulant dans l'espace public [...]. (p. 38)

Les représentations sociales font, ainsi, office d'illustrations de la réalité et permettent aux individus de traiter et de comprendre cette dernière. Au travers de leur compréhension de la réalité qui les entoure, ils acquièrent la possibilité et la capacité d'agir au sein de celle-ci. Les représentations sociales sont, ainsi, significatives des relations sujet-objet, mais également des relations que l'individu entretient avec son environnement physique et social (ibid, 2015). Afin d'étudier les représentations sociales, Jodelet (2015) utilise un schéma au sein duquel elle met en exergue trois sphères nécessaires à leur analyse. Elle considère, à cet effet, que les individus se situent dans des contextes spécifiques au sein desquels elle met en avant plusieurs types de subjectivité permettant l'apparition et l'analyse d'une représentation sociale (ibid, p. 75). Elle met, ainsi, en évidence, une première sphère où le subjectif prévaut, une deuxième sphère au sein de laquelle l'intersubjectif prime et, finalement, une troisième sphère pour laquelle le trans-subjectif prédomine. L'endroit où ces trois sphères se rencontrent exprime la représentation sociale (ibid, p. 75).

Nous constatons, ici, le rapprochement existant entre l'approche d'Abrie (1994 ; 2016) et la conception des représentations sociales de Jodelet (2015). L'un et l'autre considèrent, en effet, que les représentations sociales permettent aux individus d'accéder à leur réalité et de

comprendre cette dernière ; ils orientent, en conséquence, leurs actions et leurs comportements (Abric, 1994; Abric, 2016 ; Jodelet, 2015). Finalement, ils se rejoignent, une nouvelle fois, sur une conception similaire ; celle d'un objet dont la représentation existe uniquement lorsque celui-ci fait l'objet d'une représentation pour un, ou plusieurs, individu(s) (Abric, 1994 ; Abric, 2016 ; Jodelet, 2015). Ainsi, sans sujet, un objet ne peut susciter une représentation sociale.

Enfin, selon Markova (2007), l'importance de l'utilisation de la théorie des représentations sociales dans une approche psychosociale est la mieux adaptée. En effet, elle implique, dans un premier temps, principalement, le sens commun. Markova (2007) rejoint, ici, Moscovici (1961), Abric (1994 ; 2016) et Jodelet (2015) qui relèvent chacun la pertinence de l'étude du sens commun pour accéder aux représentations sociales d'un objet. Dans un deuxième temps, elle présente et met en évidence la triade dialogique Ego-Alter-Objet, dont elle s'inspire du modèle de Karl Bühler (1982). Dans le cadre de notre travail de recherche, cette triade est représentée par l'intervieweur — nous en tant que chercheure — les interviewé(e)s — participant à l'élaboration de ce travail — l'Islam et le voile musulman — faisant office de l'objet suscitant des représentations. En somme, nous relevons « [...] l'imbrication culturelle et la dynamique des représentations sociales [...] » (Markova, 2007, p. 193) que met en exergue Markova au sein de son approche dialogique.

Dans la suite de ce chapitre, nous présentons la théorie des représentations sociales selon l'approche dialogique de Markova (2007). Celle-ci sous-tend la méthodologie de notre première étape — la présentation de l'espace social du Canton de Neuchâtel — et l'analyse de cette dernière. Dans un premier temps, nous présentons la dichotomie existante entre la connaissance issue du sens commun et celle résultant du champ scientifique. Dans un deuxième temps, nous mettons en exergue la notion de dialogicité que Markova (2007) emploie pour présenter sa conceptualisation des représentations sociales. Puis, nous nous arrêtons sur le concept de thémâta (Markova, 2007) et, finalement, présentons la triade dialogique Ego-Alter-Objet évoquée précédemment au sein de notre rédaction.

2.1.2 Le sens commun vs. la connaissance scientifique

A travers l'élaboration de sa théorie des représentations sociales, Moscovici (1961) va mettre en exergue la dichotomie existante entre sens commun et rationalité scientifique pour l'accès

au savoir (Markova, 2007). Selon Markova (2007), la rationalité scientifique est longtemps considérée, préalablement à et lors de l'élaboration de la théorie des représentations sociales, comme seule source de connaissance étant pertinente et, en outre, recevable. Cette conception initiale va, ainsi, tenir à l'écart la connaissance issue du sens commun, jugée comme étant irrationnelle et indésirable dans l'acquisition du savoir. Faisant écho aux croyances religieuses, mythiques et, à maintes reprises, présentées comme naïves, la rationalité scientifique se veut souveraine par rapport au sens commun (ibid, 2007).

Avec la théorie des représentations sociales, Moscovici (1961) souhaite développer l'étude du savoir par le biais des connaissances résultant du sens commun. Il va, ainsi, démontrer que le sens commun peut être rationnel et acquérir une méthodologie qui lui est propre. A ce propos, Markova (2007) constate :

Durant toute sa carrière scientifique, Moscovici a défendu l'idée que le sens commun et la connaissance scientifique sont deux types de savoir fondamentalement différents mais complémentaires. Ils reposent sur deux types différents de rationalité. Au fil de l'histoire et de la culture, la connaissance scientifique et le sens commun ont chacun développé leur forme spécifique de logique et leurs méthodes différentes de pensée. (p. 206)

La connaissance scientifique et la connaissance issue du sens commun se définissent donc comme « [...] deux types de savoir fondamentalement différents [...] ils reposent sur deux types de rationalité [et] ont chacun développé leur forme spécifique de logique [...] » (ibid, p. 206). Si la connaissance scientifique et le sens commun se distinguent de par leur approche, leur rationalité et leur méthodologie, ils deviennent, néanmoins, pour Moscovici, des moyens additionnels d'accès au savoir (ibid, 2007). Ni la connaissance scientifique, ni la connaissance issue du sens commun n'est, dès lors, supérieure à l'autre.

Ainsi, comme l'exprime Markova (2007), citant Moscovici et Bergson,

[I]le sens commun est un type de savoir qui est considéré comme certain et ne laisse aucune place au doute. Il est établi socialement. Le sens commun, selon Moscovici, est un sens social (Moscovici, 1998b/2000 ; également Bergson, 1932/1935). Le sens commun constitue une ressource fondamentale pour la théorie des représentations sociales prise comme théorie de la connaissance sociale. (p. 200)

A l'inverse des représentations initiales d'un sens commun absurde se heurtant à la rationalité scientifique, ce dernier est, ici, considéré comme « [...] un type de savoir [...] certain [...] » (ibid, p. 200). Même si, antérieurement, la rationalité scientifique semble s'imposer considérablement, par rapport au sens commun, Moscovici (1961) et Markova (2007) vont considérer ces deux formes de connaissance comme possédant chacune des caractéristiques et

des pertinences propres. Ils vont, d'ailleurs, présenter le sens commun comme une richesse et un appui considérables dans l'étude des représentations ; un sens commun qui, selon Markova (2007), représente une source de connaissance(s) indéniable.

Qui plus est, à l'inverse de la rationalité scientifique acquise à travers un enseignement spécifique (Moscovici et Markova, 2000), le sens commun environne l'individu et, cela, dès son plus jeune âge. A ce sujet, Markova (2007), citant Moscovici et Markova, relève :

Dès la naissance, ils [les individus] sont environnés par le *sens commun* mais pas par la *connaissance scientifique*. Moscovici attire l'attention sur le fait que la rationalité scientifique et la connaissance scientifique sont des choses que l'on acquiert par l'éducation (Moscovici et Markova, 2000). (p. 206)

La connaissance scientifique ne s'acquiert, dès lors, pas dès le plus jeune âge de l'individu, à l'inverse du sens commun qui, lui, fait partie intégrante de l'espace social au sein duquel l'individu se développe et, cela, dès sa venue au monde. Markova (2007) complète, à ce sujet, ses propos :

La connaissance scientifique est une connaissance spécialisée. Un individu devient un scientifique grâce à une éducation spécialisée. Il lui faut acquérir une discipline intellectuelle spécifique aux tâches scientifiques, ainsi que les modes de pensée qui permettent aux scientifiques de continuer un travail que d'autres ont laissé inachevé. (p. 206)

L'accès à la rationalité scientifique est, en conséquence, davantage complexe que celui au sens commun. En effet, la connaissance scientifique ne tend pas à environner l'individu. Ce dernier nécessite donc l'acquisition d'un enseignement spécifique pour pouvoir accéder à cette connaissance (ibid, 2007).

La connaissance scientifique représente, finalement, l'évolution de la connaissance sociale. Malgré cela, elle tend, toutefois, à privilégier une forme d'individualisme dans son élaboration. En effet, il semblerait que la connaissance scientifique soit produite au sein d'« [...] un processus largement individualisé [...] » (ibid, p. 207), comme le met en évidence Markova (2007) dans l'extrait qui suit :

La connaissance scientifique, bien que générée à partir de la connaissance sociale, acquiert dans une large mesure un caractère individualisé et monologique [...] cela signifie que le scientifique développe avant tout sa propre perspective scientifique, souvent indépendamment des autres et souvent en dépit des autres. La création scientifique est un processus largement individualisé malgré sa nature sociale implicite. (p. 207)

A l'inverse de la connaissance scientifique, la connaissance issue du sens commun revêt une caractéristique purement sociale et dialogique (ibid, 2007). Si la connaissance scientifique concerne des phénomènes et/ou des objets isolés (ibid, p. 208) et qu'elle tend à prendre forme dans un « [...] processus [...] individualisé [...] » (ibid, p. 207), le sens commun a trait à des phénomènes collectifs et sociaux. Ainsi,

[I]es produits du savoir de sens commun existent partout autour de nous, dans le discours, les activités humaines, les textes, le langage, le folklore et en littérature. ... Il s'agit parfois de rapports interpersonnels, parfois d'habitudes quotidiennes, parfois aussi d'objets et de phénomènes spécifiques tels qu'un animal, un être humain, la France, le Royaume-Uni, etc. Le sens commun ne concerne jamais des objets et des phénomènes isolés mais des objets et des phénomènes en rapports les uns avec les autres. (ibid, p. 208)

En somme, le sens commun est un élément fondamental pour l'étude des éléments de représentations du voile musulman dans le cadre de notre travail de recherche. Il permet, dans un premier temps, par le biais d'entretiens semi-directifs, d'accéder aux représentations de l'Islam en général au sein de l'espace social que représente le Canton de Neuchâtel. Dans un deuxième temps, il permet, finalement, par le biais de la communication avec des femmes portant le voile, et grâce à leur narration à ce sujet, d'accéder à leurs éléments de représentations du voile et, en parallèle, à leurs parcours de vie depuis le port de ce dernier dans cet espace social.

2.1.3 Les représentations sociales et la dialogicité

Afin d'illustrer la théorie des représentations sociales, Markova (2007) utilise la notion de dialogicité qui exprime la « [...] capacité de concevoir, de créer et de communiquer à propos des réalités sociales [...] » (p. 137) et « [...] permet les confrontations concrètes, leurs initiatives, leurs interruptions, leurs clôtures et leurs reprises » (ibid, p. 137). La dialogicité représente, ainsi, l'aptitude par laquelle sont produites les « [...] réalités sociales [...] » (ibid, p. 137) et par laquelle elles sont échangées et discutées. Elle donne, en outre, lieu à des comparaisons et/ou à des oppositions. L'émergence et l'arrêt de ces confrontations proviennent, dès lors, du processus que constitue la dialogicité.

Moscovici et Markova (Markova, 2007 ; Moscovici & Duveen, 2000 ; Moscovici & Markova, 2000) soulignent, par ailleurs, dans leurs publications, la polyphasie existante en matière de dialogicité. Ils mettent en évidence la présence de « [...] « modes de pensée divers et souvent opposés » (Moscovici & Markova, 2000, p. 245) [...] » (Moscovici & Markova as cited in

Markova, 2007, p. 165) qui tendent à différer selon leur contextualisation (ibid, 2007). Selon Markova (2007), ils sont formulés dans divers environnements, « [...] auxquels ils sont adaptés et dont ils font partie » (p. 165). La dialogicité, qui représente une disposition à constituer et à dialoguer au sujet de réalités socialement construites (ibid, 2007), prend donc forme dans des contextes sociaux différenciés au sein desquels figurent des systèmes de pensée multiples et pouvant se confronter (ibid, 2007). Chaque contexte, espace social et socioculturel, signifie, dès lors, une pluralité de manières de concevoir et discuter de l'environnement dans lequel les individus se situent, de leurs relations à cet environnement, aux objets qui en font partie et aux autres individus ou groupes sociaux qui s'y positionnent, ainsi que de leur lien, proximité ou détachement aux discours étant produits et circulant au sein de cet espace. Les façons de penser sont multiples et font, en conséquence, émerger des oppositions, voire des confrontations, au sein des discours produits et circulant dans ce dernier.

Finalement, selon Markova (2007), la dialogicité est une caractéristique-clé de l'être humain. Elle estime que,

[...] si l'on accepte que la communication dialogique est une caractéristique fondamentale de l'homme en tant qu'être social, nous sommes en face d'implications d'une portée considérable. Une science qui s'appuie sur l'ontologie de l'Ego-Alter et qui étudie les phénomènes des sociétés humaines dans la communication dialogique n'est pas – ne peut pas être – une science qui traite de phénomènes désengagés, « objectifs », et « neutres ». Elle traite au contraire de phénomènes qui importent à l'être humain, qu'il s'agisse de santé et de maladie, ou de la désintégration des communautés, de l'actualité politique ou de l'environnement et de la pollution. (ibid, p. 171)

Les objets et/ou sujets dont il est question dans la communication dialogique sont, ainsi, porteurs de sens au sein du contexte socioculturel dans lequel ils prennent place et font écho à des faits et/ou à des évènements dont l'importance et l'intérêt sont marqués auprès des acteurs concernés dans et par ce contexte (ibid, 2007). L'approche dialogique des représentations sociales met, ainsi, en exergue la relation existante entre Moi — un individu lambda — et autrui — les autres personnes, leurs interactions sociales, etc. — et leur(s) lien(s) à un objet — « [...] les phénomènes des sociétés humaines [...] » (ibid, p. 171) pour lesquels les individus sont engagés. Les sujets — et objets — dont il est question dans la communication dialogique sont, ainsi, porteurs de significations conséquentes, pour lesquelles les individus communiquent, se positionnent, s'opposent, voire débattent.

Dans le cadre de notre travail de recherche, le port du voile et, plus généralement, l'Islam se retrouvent au centre de divers débats — au sein « [...] de l'actualité politique [...] » (ibid, p.

171) par exemple —, exposant, ainsi, l'intérêt et l'engagement, qu'ils soient positifs ou négatifs, des acteurs concernés par ce sujet. Leur présence représente, en outre, un objet pour lequel la population neuchâteloise semble fortement préoccupée et engagée et pour lequel des discours, des débats et des tensions peuvent émerger au sein de sa sphère publique.

2.1.4 Le concept de thémata

Dans sa théorie initiale des représentations sociales, Moscovici (2013) met en exergue le concept de thémata. Selon ce dernier, ils représentent des éléments qui structurent les représentations sociales (Moscovici, 2013) et qui « [...] » sous-tendent le contenu ou thématisent les notions, les images et les significations qui s'apprêtent à être partagées socialement » (Moscovici, 2013, p. 57). Ils donnent, par conséquent, forme à un élément — en l'occurrence, ici, « [...] [aux] notions, [aux] images et [aux] significations [...] » (ibid, p. 57) — qui va, ensuite, pouvoir être transmis et « [...] être [partagé] socialement » (ibid, p. 57). Ainsi, selon Moscovici (2013), « [l]es thémata constituent des portions de connaissance ou de croyances qui sont partagées par les individus, évoquées par eux, que ce soit de manière explicite ou implicite, et qu'ils tiennent pour acquis » (p. 57). Si la définition du concept de thémata selon Moscovici (2013) est intéressante pour comprendre ce qu'il exprime, nous constatons, cependant, pour l'élaboration de notre travail de recherche, que sa conception est incomplète pour l'étude des représentations de l'Islam et du voile musulman dans l'espace social neuchâtelois. Par conséquent, nous choisissons volontairement de nous orienter, une nouvelle fois, vers Markova (2007) — qui reprend ce concept — dont les apports théoriques, et notamment la dialogicité et la construction des représentations sociales, sont pertinents.

Markova (2007) va, ainsi, caractériser les thémata comme « [...] des questions sur lesquelles portent les débats publics et les controverses [...] » (ibid, p. 263). A ce sujet, elle insiste sur le fait que seuls « [...] des sujets de préoccupation générale » (ibid, p. 210) sont et peuvent faire l'objet de représentations sociales. Pour rappel, la dialogicité exprime la « [...] capacité de concevoir, de créer et de communiquer à propos des réalités sociales [...] » (ibid, p. 137) et représente un processus où l'Ego et l'Alter — en l'occurrence, ici, la personne interrogée et le chercheur —, au sein d'une triade dialogique en lien avec un Objet (ibid, p. 193), « [...] s'influencent mutuellement ou négocient leurs positions de co-acteurs [...] d'un discours commun » (ibid, p. 137). A ce propos, Markova (2007) considère que :

[I]es partenaires dialogiques font intervenir dans le dialogue leur expérience présente et leurs traditions passées, mais aussi leurs attentes quant à l'avenir. Ils peuvent décider de changer leurs priorités. Ils peuvent perpétuer des continuités et créer des discontinuités. Ils peuvent se concentrer sur eux-mêmes et exprimer surtout ce qui est important pour eux. Ou au contraire ils peuvent s'orienter vers leur Alter. (p. 227)

Dans l'élaboration de leur communication dialogique, les individus font émerger des temporalités différentes — le passé, le présent et l'avenir — et utilisent leur vécu passé, leur réalité présente et les connaissances acquises au cours de leurs parcours passés et actuels, pour construire et faire évoluer le dialogue (Markova, 2007). En parallèle, ils imaginent leur futur et leur expectation quant à ce dernier (ibid, 2007). Au cours du dialogue entre l'Ego et l'Alter, des modifications peuvent avoir lieu ; faire évoluer le dialogue, le transformer ou conduire le couple Ego-Alter à tenir davantage compte des propos, des ressentis et/ou des attentes de l'Alter (ibid, 2007). En conséquence, les représentations sont « [...] formées et transformées dialogiquement » (ibid, p. 236) par un sens commun qui revête, lui aussi, un caractère dialogique (ibid, p. 209).

Dans sa représentation du concept de thémata, Markova (2007) va, en outre, insister sur la présence de notions et/ou de discours ayant tendance à s'opposer dans la communication dialogique — des oppositions qu'elle nomme antinomies. Elle va, ainsi, illustrer sa conception de la genèse des représentations sociales comme suit:

Les antinomies de la pensée de sens commun deviennent des thémata lorsque, au cours d'évènements sociaux ou historiques donnés, qu'ils soient politiques, économiques, religieux ou autres, elles se muent en problèmes et concentrent l'attention commune en tant que sources de tension et de conflit [...]. C'est lors de tels évènements que les antinomies de la pensée sont transformées en thémata ; elles pénètrent dans le discours public, sont problématisées, et thématisées plus avant. C'est alors qu'elles commencent à générer des représentations sociales par rapport au phénomène en question. (ibid, p. 262)

Une représentation sociale ne peut, dès lors, émerger sans la présence d'antinomies se transformant en thémata. En effet, une antinomie se développe uniquement en un thème, lorsque cette première devient, au cours d'évènements spécifiques, une difficulté et/ou un souci produisant des réactions conséquentes au sein de la société concernée par ces évènements plutôt complexes (Markova, 2007). Se transformant en thémata, elle acquiert la capacité à s'insérer « [...] dans le discours commun, [est problématisée], et [thématisée] [...] » (Markova, 2007, p. 262). Sa problématisation va, en conséquence, produire des représentations du « [...] phénomène [initial] en question » (ibid, p. 262).

Le concept de thémata, dans la perspective de Markova (2007) et considérant la définition qu'elle en propose, est, ainsi, d'une utilité considérable dans l'étude des représentations sociales. Dans un premier temps, selon cette dernière (2007), « [c]e concept montre explicitement l'importance du langage et de la communication pour la théorie des représentations sociales, ainsi que les spécificités historiques et culturelles de *l'Ego-Altér-Objet* et sa dynamique » (ibid, p. 251). Dans un deuxième temps, le thème représente la forme que prend une question lorsque celle-ci se positionne dans le débat public, courant, et qu'elle crée des controverses, des oppositions (ibid, p. 263). Il provient, ainsi, selon la définition de Markova (2007) et comme évoqué précédemment dans ce chapitre, d'antinomies. Toutefois, « [b]ien que toutes les antinomies puissent en principe devenir des thémata, c'est-à-dire des questions sur lesquelles portent les débats publics et les controverses, beaucoup d'entre elles ne parviennent jamais à ce stade » (ibid, p. 263). Par ailleurs, « [i]l est clair que certains thémata jouent dans la vie sociale un rôle plus important que d'autres. Les uns semblent perpétuellement mis au premier plan du discours public alors que les autres émergent, durent un certain temps puis disparaissent » (ibid, p. 267). Prenons un exemple ; celui de l'antinomie moralité/immoralité. Selon Markova (2007), cette antinomie a toujours existé et a, par conséquent, traversé les siècles. Toutefois, « [s]i le thème moralité/immoralité a toujours existé dans toutes les cultures, sa thématisation et sa problématisation ont été spécifiques à chaque société et à chaque culture » (ibid, p. 274). Ainsi, les thémata sont caractéristiques au contexte dans lequel ils sont produits et se produisent, dans lequel ils évoluent et, par conséquent, sont liés à l'époque et à la temporalité dans lesquelles ils se situent. Par exemple,

[d]ans le cas du SIDA, la re-thématisation moralité/immoralité est allée de pair avec la re-thématisation des valeurs évoquées généralement par la sexualité et le relâchement des mœurs, et avec la discrimination des minorités et la reconnaissance sociale, entre autres problèmes (Markova et al., 1995) [(Markova et al. as cited in Markova, 2007, p. 275)]. Si l'antinomie moralité/immoralité n'était pas remise en question, c'est son contenu, son contexte et ses limites qui étaient thématisés et re-thématisés dans le cadre des changements des représentations sociales. (Markova, 2007, p. 275)

L'importance du contexte est alors cruciale. En effet, « [b]ien que les antinomies telles que la liberté/oppression, justice/injustice et égalité/inégalité semblent être communes à bien des cultures et des sociétés, leur problématisation et leur thématisation sont déterminées par des conditions sociales spécifiques à chacune de ces cultures et de ces sociétés » (ibid, p. 277). Markova (2007) estime, finalement, « [...] qu'en re-conceptualisant le contenu structuré des représentations sociales en termes de thémata, nous découvrirons le potentiel qu'elles offrent pour développer plus avant les concepts liés à la théorie et plus généralement, à la

psychologie sociale » (p. 278). Le concept de thémata permet, ainsi, de schématiser le contenu des représentations sociales. La question qui se pose est, alors, de savoir à quel moment une antinomie devient sujette à des représentations et à quel moment elle produit des représentations sociales (ibid, 2007). Par conséquent, « [il] va nous falloir examiner pourquoi et dans quelles circonstances une opposition taxinomique ou une antinomie de sens commun peut devenir un thème [et à] partir de quel moment commence-t-elle à générer des représentations sociales ? » (ibid, p. 262). Il semblerait, finalement, que l'émergence de représentations sociales soit due à l'apparition d'un débat public conséquent — d'antinomies se transformant en thémata, créant et faisant débat — relatif à une problématique de la société dans laquelle il naît et opère et qui, en somme, produit des tensions au sein de cette dernière (ibid, 2007). C'est, ainsi, par le biais de tensions qu'il nous est possible de mettre en exergue certaines antinomies — et thémata — et, plus généralement, de pouvoir accéder aux représentations sociales pouvant être produites et développées par ces dernières.

Dans le cadre de notre travail de recherche et, plus spécifiquement, pour notre première étape méthodologique, les thémata illustrent un outil pertinent pour étudier les représentations existantes en matière d'Islam et de voile musulman dans le Canton de Neuchâtel, pour cadrer notre étude et restreindre, en conséquence, le champ théorique des représentations sociales ; ce dernier ayant illustré plusieurs approches et plusieurs perspectives, depuis son élaboration initiale par Moscovici au début des années 1960 (Markova, 2007 ; Moliner & Guimelli, 2015). La dialogicité formulée, ensuite, par Markova (2007) et sa description des représentations sociales sont, en outre, essentielles pour l'élaboration de notre travail de recherche. En effet, notre participation au sein des entretiens semi-directifs étant partielle, la dialogicité appuie notre approche méthodologique et considère la production et la modification des représentations, ainsi que le positionnement du chercheur — nous — au cours du dialogue et son éventuelle influence sur la production et la modification de ce dernier. Finalement, dans le cadre de notre étude, le voile musulman tend à représenter une réalité quotidienne qui fait débat, au sein de l'espace social neuchâtelois, et qui, en produisant des débats (Markova, 2007), va tendre à générer des représentations sociales ; d'où l'intérêt, une nouvelle fois, de mobiliser la notion d'antinomies et le concept de thémata pour illustrer les représentations sociales existantes en matière d'Islam et de voile musulman dans le Canton de Neuchâtel.

2.1.5 La triade dialogique *Ego-Alter-Objet*

Dans la construction de la connaissance d'un objet, les théories traditionnelles ont longtemps affirmé l'individualisation de cette dernière ainsi que la séparation stricte entre le sujet — l'individu — et l'objet (Markova, 2007, p. 213). Néanmoins, selon Markova (2007), et « [à] la différence des sujets connaissants solipsistes et monologiques des épistémologies traditionnelles [...] le sujet connaissant, dans une théorie dialogique de la connaissance, est l'*Ego-Alter* » (p. 215) et « [...] la connaissance d'un objet est construite en collaboration par l'*Ego* et l'*Alter* » (p. 218). La triade de base, inspirée par le modèle de Karl Bühler (1982)⁵, cité par Markova (2007), et reprise par Moscovici (1984) et cette dernière (2007), se compose, ainsi, de l'*Ego*, de l'*Alter* et de l'*Objet* ; un objet pouvant susciter et/ou illustrer une représentation sociale. Bühler (1982), à la différence des théories traditionnelles de l'époque, va intégrer l'objet à sa conception et, cela, sous forme de triangle, de triade. La triade *Ego-Alter-Objet* est, ainsi, employée par celui-ci « [...] comme fondement de sa théorie sémiotique de la connaissance [...] » (Markova, 2007, p. 218). De ce modèle, ressort l'importance du processus de communication dans la construction de la connaissance (ibid, 2007). Dès lors, « [...] la connaissance d'un objet est construite en collaboration par l'*Ego* et l'*Alter*. L'*Alter* n'est pas seulement une autre personne mais peut être un groupe ou une société » (ibid, p. 218). Ainsi, « [p]our Bühler, la triade *Ego-Alter-Objet* est l'unité qui produit le savoir » (Markova, 2007, p. 218), la connaissance. Si ce modèle se détache des théories traditionnelles de l'époque et tend à se rapprocher de la conception de la théorie des représentations sociales selon Markova (2007), il semble toutefois s'en éloigner de par une certaine absence de dynamisme (ibid, 2007). En effet, selon Markova (2007) « [l']a triade *Ego-Alter-Objet* n'est pas *intrinsèquement dynamique* et partant, elle est encore susceptible de désigner le savoir comme une relation stable et non *comme une relation dynamique* » (p. 218). Markova (2007) va, ainsi, employer la triade dialogique de Moscovici (1984), lui étant inspirée par le modèle initial de Bühler (1982), et va souligner, de son côté, l'importance de la tension présente au sein de cette triade ; une tension « [...] qui rend dynamique le triangle sémiotique *Ego-Alter-Objet* [...] » (Markova, 2007, p. 221). La triade de base devient, dès lors, dynamique à travers la tension dialogique qui « [...] implique un élan vers l'action ou le

⁵ Ivana Markova (2007) emploie la triade *Ego-Alter-Objet* issue du modèle de Karl Bühler (1982) et, cela, du fait de la pertinence de « [...] la représentation triangulaire de Bühler [...] » (Markova, 2007, p. 216) pour sa conception de la théorie des représentations sociales.

Pour plus de détails et/ou d'informations à ce sujet, nous vous conseillons les écrits de Karl Bühler (1982) et d'Ivana Markova (2007).

changement » (ibid, p. 219). Par conséquent, la triade dialogique va acquérir un aspect dynamique par le biais de la, voire les, tension(s) présente(s) en son sein et, parallèlement, construite(s) à travers celle-ci. Cette tension dialogique suppose, d'ailleurs, une tendance, un mouvement, dans la direction de conduites, voire de modifications (ibid, 2007). Finalement, « [a]vec la tension nous avons une *triade dialogique*, c'est-à-dire l'unité dynamique de la théorie de la connaissance sociale » (ibid, p. 221).

Markova (2007) va, en outre, mettre en évidence le fait que « [c]haque situation dialogique implique différentes sortes d'*Ego-Alter*. Par exemple, l'*Ego-Alter* peut être fait de « Je-groupe spécifique », ou « Je- une autre personne », ou « Je- nation », ou « Groupe restreint-communauté large » » (ibid, p. 227). Ainsi, le couple Ego-Alter peut être défini par différentes paires ; il peut, par exemple, représenter un individu et son groupe de musique, un groupe de musique et les représentants d'un festival de musique, et, dans le cadre de notre travail de recherche, représenter un individu — le/la participant(e) — et la chercheure — nous. La relation dialogique de l'*Ego-Alter* va, par ailleurs, intégrer, en son sein, les différents parcours et expériences, actuelles et antérieures, des individus, ainsi que « [...] leurs attentes quant à l'avenir » (ibid, p. 227).

Dans ce présent travail de recherche, nous mettons en lumière des tensions constantes en matière d'Islam et de voile musulman au sein du contexte suisse et, plus spécifiquement, de l'espace social neuchâtelois. La présence de ces tensions ne se retrouve pas uniquement au sein de cet espace ; nous l'identifions également dans les multiples entretiens que nous réalisons au cours de notre recherche et mettons en évidence l'existence de différentes triades dialogiques au sein desquelles l'*Ego* prend plusieurs formes — et identités. En somme, « [l]a tension est inhérente au rapport *Ego-Alter* et, par implication, à la théorie des représentations sociales et de la communication. Il ne peut y avoir de communication que si les participants se trouvent associés par une tension » (Markova, 2007, p. 220).

2.2 Les trajectoires de vie

2.2.1 Préambule

Afin de compléter notre appareil théorique, composé, jusqu'à maintenant, de la théorie des représentations sociales, nous choisissons d'utiliser la ressource conceptuelle des trajectoires

de vie (Zittoun, 2009), inspirées de la théorie du life-span (Baltes, 1987) qui s'intéresse au développement des individus.

Nous mettons en évidence, au sein de notre problématique (chapitre 3), que les femmes musulmanes portant le voile se situent dans des contextes socioculturels et historiques diversifiés. Dans le cadre de notre recherche, elles se positionnent, plus particulièrement, au sein d'un espace social précis : le Canton de Neuchâtel. Dans cet environnement social spécifique, certaines femmes musulmanes choisissent de porter le voile et, ceci, à un moment particulier de leur vie. Le contexte social initial, pendant lequel le voile est mis pour la première fois, tend, ensuite, à se transformer, la société étant en constante évolution, et, par conséquent, ces différentes femmes se retrouvent confrontées à des choix à faire et/ou à des décisions à prendre — notamment, par exemple, en matière de formation et/ou au niveau professionnel où le port du voile peut rapidement se complexifier (Darbellay, 2007 ; Humanrights, 2016 ; "Les musulmanes voilées", 2015) —, souvent liés à des exigences d'ordre politique et/ou social de l'espace socioculturel en question.

L'évolution de la société et les changements sociopolitiques de cette dernière se rattachent aux représentations sociales et aux modifications dont ces dernières font l'objet ; la représentation du SIDA n'est, par exemple, pas la même à notre époque que sa représentation initiale lors de la découverte du virus (Markova, 2007). Certains éléments de représentations peuvent, ainsi, évoluer et se modifier au cours de l'histoire. Ils peuvent, en parallèle, intégrer de nouveaux éléments à leur représentation initiale. Le port du voile, sous cet aspect, peut être défini par divers éléments ; des éléments qui, au fur et à mesure de l'évolution des sociétés, peuvent se modifier, se renforcer, perdre de leur valeur, voire disparaître.

Dans le cadre de notre travail de recherche, l'utilisation de la ressource conceptuelle des trajectoires de vie permet de positionner la femme musulmane voilée sur une échelle temporelle allant de son premier port du voile à l'élaboration de ce travail. L'intérêt est, alors, de mettre en exergue la temporalité du port de son voile, les éléments de la représentation initiale du voile ainsi que leur évolution au cours du temps. L'utilisation de cette ressource conceptuelle contribue à positionner le port du voile sur un plan temporel et à tenter d'accéder aux significations qu'il a eu, à un moment donné et à un autre, dans des contextes sociaux, historiques, économiques, professionnels, familiaux, culturels ou religieux spécifiques. L'outil théorique des trajectoires de vie nous permet, ainsi, d'établir le parcours de chacune des femmes auxquelles nous nous intéressons dans ce travail de recherche, du moment où celles-

ci décident de porter le voile pour la première fois — en nous intéressant, notamment, aux moments de certitude, d'hésitation, de choix à faire et de difficultés rencontrées par l'une et l'autre — jusqu'à l'élaboration de ce dernier. Les trajectoires de vie sont liées à un contexte socioculturel (Zittoun & Perret-Clermont, 2001) ; les éléments de la représentation du voile se positionnent, ainsi, au sein d'une trajectoire au cours de laquelle ils peuvent se modifier, se renforcer ou, à l'inverse, perdre de leur valeur ou de leur force. La théorie des représentations sociales et celle des trajectoires de vie deviennent, ainsi, des outils complémentaires et, cela, du fait que les éléments de représentations prennent place et se manifestent au sein et au cours de trajectoires personnelles — pour lesquelles des contextes socioculturels et temporels spécifiques existent — et peuvent évoluer au cours du temps, se modifier et s'éteindre.

Nous choisissons, ainsi, pour commencer, de développer le concept de trajectoire de vie, ainsi que les notions théoriques qui s'y rapportent. Dans un premier temps, nous présentons brièvement la provenance de ce concept — théorie du life-span. Puis, nous poursuivons avec les notions de rupture et de transition, des notions qui permettent d'appuyer notre recherche, ainsi que nos appareils méthodologique et analytique. Nous mettons, également, en exergue la manière dont peuvent être étudiées ces transitions et concluons, finalement, par l'intérêt de l'utilisation de cette ressource conceptuelle, en combinaison avec le cadre théorique des représentations sociales, au sein de notre travail de recherche.

2.2.2 Les trajectoires de vie : entre ruptures et transitions

Au cœur du champ psychologique et des différentes études qui en émanent, nous nous retrouvons au sein de la psychologie du développement — théorie du life-span (Baltes, 1987), life-course (Zittoun & Perret-Clermont, 2001 ; Zittoun & Perret-Clermont, 2009) — qui s'intéresse au développement de l'individu et qui propose, entre autres, pour ce faire, la notion de trajectoire de vie (Zittoun, 2009).

Afin d'étudier le développement de l'être humain, Zittoun (2009 ; 2012a ; 2012b) propose d'utiliser le concept de trajectoire de vie. A ce propos, elle met, d'ailleurs, en exergue l'élément suivant, qui reflète la pertinence de l'utilisation de cette notion pour l'étude du développement humain: « [a]s much as there is life, there is change: things move, evolve, are constructed, become organized, decompose, and perish » (2012a, p. 515). Les changements font, par conséquent, continuellement partie de la vie humaine ; un objet se crée, se développe, se déplace, s'altère et finit, parfois, par s'éteindre. La vie humaine se transforme

inévitablement — nous passons de l'enfance à l'adolescence, de l'adolescence à la vie adulte ; nous traversons différentes étapes de vie, et différentes sphères d'expérience⁶, qui tendent à se dérouler dans des contextes socioculturels diversifiés. Ces différents contextes se caractérisent principalement par des modalités de fonctionnement spécifiques à ces derniers — ils sont composés de règles, de lois, de valeurs, de représentations, de conduites sociales, de modalités institutionnelles, etc. — auxquels font partie intégrante les individus:

In our complex worlds, we participate in various social and material settings, which are structured by certain rules and organized through specific webs of meaning, that participate to the allocation of mutual social positions and define range of possible, encourage, or forbidden actions. Typically, a child participates in family life, classroom interactions, playground during school time, family life, and perhaps going to football rehearsals, visiting his cousins, our gaming on the Playstation®. Each of these settings creates, for the person, a specific sphere of experience. (Zittoun, 2012a, pp. 520-521)

Nos trajectoires de vie se composent, ainsi, initialement de « [...] moments typiques [...] comme l'enfance, la jeunesse, les années de parentalité, d'activités professionnelles, de retraite, etc. » (Zittoun, 2012b, p. 263). Ces trajectoires de vie, initialement mises en avant, se modifient, néanmoins, en parallèle, avec l'évolution des sociétés. Ainsi,

[...]a durée et la fonction de ces périodes « normales » ont souvent été remises en question : l'allongement de la qualité et de la durée de vie, la complexification de la société qui s'est traduite en un allongement de la formation, les années de guerre ou alors de développement économique ont modifié les trajectoires dites habituelles. (ibid, pp. 263-264)

Les étapes initialement perçues comme étapes habituelles de nos trajectoires de vie — par exemple, le passage de l'enfance à l'adolescence ou le passage de la vie d'adulte à celle de retraité(e) — se modifient, laissant place à de nouvelles configurations de celles-ci et à une modification de leurs représentations initiales.

Ainsi, afin de représenter et définir les parcours de vie des individus, la théorie du life-course s'intéresse aux ruptures et aux transitions qui se réalisent au cours de leurs trajectoires de vie et qui, en outre, prennent place au sein de contextes socioculturels, spatiaux et temporels particuliers (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b). En somme, « [s]i nous examinons [...] la forme générale que prennent les parcours de vie à tous les âges nous pouvons y voir une suite de périodes de transition » (Zittoun & Perret-Clermont, 2001, p. 10).

⁶ La notion de sphère d'expérience est expliquée plus loin dans notre rédaction.



2.2.3 *Les notions de ruptures et de transitions*

Le développement de l'individu peut, selon Zittoun (2009 ; 2012a ; 2012b) être défini par la trajectoire de vie de ce dernier. Elle utilise, ainsi, le concept de trajectoire de vie (2009 ; 2012a ; 2012b) pour étudier le développement de l'individu et, cela, dans une perspective socioculturelle — où l'individu se positionne dans un espace social, culturel et spatiotemporel spécifique au sein duquel les « [...] interactions sociales auxquelles prennent part les personnes [...] [les] objets [et les] systèmes de signes [...] médiatisent leur rapport au réel et à autrui » (Zittoun, 2012b, pp. 264-265). La trajectoire de vie peut, dans cette perspective, être étudiée par le biais de deux notions : les ruptures et les transitions. Nous introduisons cet élément par les propos qui suivent, que nous reprenons d'un texte rédigé par Zittoun (2012b) : « [à] certains moments, un évènement est perçu par une personne comme remettant en question son sens du « normal » ou de l'habituel ; cet évènement peut être appelé une « rupture » » (p. 266). Ainsi,

[u]ne période de transition suppose toujours une forme de « rupture » ou de bouleversement face à une forme de routine. Parmi bouleversements, il y a les changements personnels [...] les déplacements dans l'espace social [...] ou encore les modifications importantes d'un cadre social donné [...]. (Zittoun & Perret-Clermont, 2001, p. 1)

La puberté et les changements physiques que cette étape implique, l'emménagement dans un nouvel espace social — ou, simplement, dans un nouvel appartement — ou la venue de nouveaux responsables au sein d'un lieu de travail représentent, chacun, un exemple de rupture pouvant être vécu par un individu (ibid, 2001). « La rupture, qui remet en question des manières de fonctionner, appelle des processus de changement qui mèneront la personne à un nouvel état de routine relative ou « allant de soi ». Ce sont ces processus que l'on peut appeler processus de transition » (Zittoun, 2012b, p. 266). Les ruptures, créent, de par leur définition, un sentiment d'inquiétude et d'insécurité chez certains individus. Les transitions qui en découlent vont permettre, à l'individu concerné par celles-ci, de transformer la routine initialement bouleversée par la rupture et de redonner, en parallèle, par le biais d'un processus d'adaptation au changement, un nouveau sentiment de quiétude et de sécurité ; représenté, par exemple, par la production et la mise en place d'une nouvelle routine.

« Dans ce contexte, la notion de transition inclut deux idées : d'un côté, que la personne vit dans une forme de « rupture » avec une forme de vie antérieure ; de l'autre, que la personne est nécessairement « en changement » pour s'adapter à de nouvelles conditions » (Zittoun & Perret-Clermont, 2001, p. 1). Si certaines de ces ruptures représentent des moments types dans

la vie des individus — par exemple, « [...] la fin de [leur] scolarité [...] » (Zittoun, 2012b, p. 266) — d'autres, en revanche, prennent la forme d'évènements inattendus — par exemple, « [...] une rencontre [...] » (ibid, p. 266) amicale ou amoureuse. Les ruptures prennent, ainsi, des formes diversifiées et sont, par conséquent, ressenties différemment par les individus concernés (ibid, 2012b). Le processus de transition va, ainsi, « [...] [nécessiter] [...] des transformations de la personne, de son environnement et un redéveloppement du rapport de la personne à l'environnement » (ibid, p. 266).

Zittoun (2016) met, par ailleurs, en évidence une notion importante dans le cadre de la théorie des trajectoires de vie ; celle de la **sphère d'expérience**. Elle considère qu'une sphère d'expérience « [...] is a configuration of experiences, activities, representations and feelings, recurrently occurring in a given type of social (material and symbolic) setting. It is thus both subjective and objective » (ibid, p. 8). Celle-ci prend place au sein d'une, ou de plusieurs, trajectoire(s) de vie. L'individu transite, dès lors, d'une sphère d'expérience — par exemple, du milieu familial — à une autre — l'école, l'Université — et, cela, de manière presque quotidienne, selon les différentes sphères d'expérience qu'il tend à parcourir au cours de son existence (ibid, 2016). Certaines de ces sphères d'expérience — telle que l'école lors de la fin de notre scolarité — tendent, par ailleurs, à s'évanouir au cours du développement de l'individu (ibid, 2016). Ce type d'évènement implique, à nouveau, une rupture et, en conséquence, requiert une transition (ibid, 2016). Ainsi,

[w]e used the term *rupture* to designate the subjective experience that some taken for granted sphere of experiences is questioned or destroyed, and new elaborations are needed. The notion of *transition* designates the processes by which a new sphere of experience is elaborated, until it also feels like a taken-for-granted [...] (ibid, p. 8).

En outre, « [...] étant donné la pluralité des sphères d'expérience auxquelles participe une personne, il arrive fréquemment que les processus commencent par se dérouler dans une seule sphère ; les transformations s'étendent progressivement à d'autres sphères d'expérience » (Zittoun, 2012b, p. 271). Une rupture peut, ainsi, se produire initialement au sein d'une sphère d'expérience et, par la suite, se déplacer vers et dans d'autres sphères. Elle peut, en outre, prendre forme à la suite de la disparition d'une de ces sphères d'expérience et solliciter, de ce fait, une adaptation de la personne à un nouvel environnement (Zittoun, 2012a) :

Ruptures, as what generate transitions processes, sometimes are caused by the passage of one person from one sphere of experience to another one ; sometimes ruptures occur within a given sphere of experience ; and sometimes what causes them is more general (e.g, a war) and

therefore might be experienced in parallel in different spheres of experiences. (Zittoun, 2012a, p. 521)

Zittoun (2009 ; 2012a) différencie, par ailleurs, les **changements** habituels, fréquents — tels que la fin de la lecture d'un ouvrage et le commencement d'un nouveau livre — et les changements qui tendent à réorganiser nos habitudes et pour lesquels un retour en arrière n'est pas concevable. Ces derniers sont représentatifs des ruptures qui interviennent dans les et au cours des trajectoires de vie des individus :

[...] intransitive changes are linked to more clear-out changes that we can call *ruptures*. Ruptures are moments in which existing modes of progressive adjustment are interrupted. A rupture can result from internal factors or causes (as when Paul decided to leave his wife after a long period of doubt, or when he decided to take evening classes) or by external ones (as when he lost his leg) [...]. (Zittoun, 2012a, p. 517)

Les ruptures impliquent, dans la majorité des situations, des **processus de transition** et, cela, dans le but de restituer, à l'individu concerné par celles-ci, un certain équilibre. Leur caractère intangible requiert une, voire plusieurs, transformation(s), des « [...] processes of adjustment, or adaptation, between him/her and his/her environment. It is these processes that we will call *transitions* » (ibid, p. 517). « Hence, the notion of *transition* designates here the processes triggered by a rupture experienced by a person and that lead to a progressive, new adaptation between the person and his/her environment » (ibid, p. 523). L'adaptation d'un individu, suite à une rupture, à son espace socioculturel, définit, en conséquence, son, voire ses, processus de transition (Zittoun, 2009).

Les ruptures vécues par les individus tendent, ainsi, à mettre en évidence « [...] trois dynamiques de transition : 1) des processus de remaniements identitaires pour soi et pour autrui ; 2) des processus d'apprentissage et de définition de nouveaux savoir-faire ; et 3) des processus de construction de sens » (Zittoun, 2012b, p. 269). La rupture implique, ainsi, plusieurs processus pouvant impacter différentes dimensions : celle de l'identité, de l'apprentissage et de la « [...] construction de sens » (ibid, p. 269). Ces dimensions sont utilisées dans l'étude des transitions (Zittoun & Perret-Clermont, 2001). Prenons l'exemple d'une situation personnelle dans laquelle nous transitons d'un milieu académique universitaire, où l'apprentissage de connaissances théoriques est prioritaire, à un milieu professionnel concret, où les connaissances précédemment acquises durant notre formation universitaire sont transférées dans cette nouvelle sphère d'expérience et peuvent être

réutilisées selon les situations rencontrées. Dans un premier temps, notre statut d'étudiante universitaire se modifie et nous acquérons, dans cet exemple, celui d'assistante sociale. Notre identité initiale, précédemment construite au sein et au cours de la sphère universitaire, se transforme et est remaniée ; d'un statut d'étudiante, nous intégrons la sphère professionnelle du travail social et sommes, ainsi, porteuses d'une nouvelle identité : celle d'une assistante sociale active sur le marché de l'emploi et devant faire face à des situations sociales variées et, parfois, complexes. Dans un deuxième temps, les acquis que nous assimilons au cours de notre formation universitaire peuvent être réemployés au sein de cette nouvelle sphère d'expérience. De nouvelles connaissances sont, par ailleurs, nécessaires — nous passons, en effet, d'un milieu plutôt théorique à un milieu où la pratique est de mise — et nous sommes, par conséquent, obligées d'acquérir « [...] de nouveaux savoir-faire [...] » (Zittoun, 2012b, p. 269). Finalement, le passage d'un milieu académique universitaire à un milieu professionnel concret tend à produire des questionnements quant à ce nouveau milieu, qu'il nous faut, petit à petit, apprivoiser. Ainsi, nous donnons du sens à ce dernier, qui ébranle, au premier regard, nos conceptions initiales et antérieures. Nous continuons, en parallèle, chaque jour, à faire évoluer et se développer ce dernier.

Zittoun (2012b) met en exergue l'interdépendance de ces trois dynamiques, présentes lors de processus de transitions, et souligne l'influence de l'une ou l'autre de ces dimensions lorsque, par exemple, le processus de transition se complexifie. En effet, des difficultés rencontrées dans l'une ou l'autre de ces dynamiques peuvent rendre le processus de transition difficile. Ainsi, « [...] lorsqu'une personne qui a vécu une rupture résiste à l'une des formes de changements requises, il faut souvent examiner laquelle ou lesquelles des autres de ces trois dimensions sont mobilisées et se butent au changement » (ibid, p. 270).

Face à d'éventuelles difficultés, l'individu peut avoir en sa possession des ressources pouvant l'aider à surmonter ces dernières. En effet, « [...] la personne n'est pas seule et entièrement démunie dans ces situations de changement qu'elle rencontre. Elle trouve dans son entourage des personnes, des institutions ou des objets qui facilitent ces processus de transition et qui permettent d'accompagner l'un ou l'autre de ces processus » (Zittoun, 2012b, p. 272). Zittoun (2012b) met, ainsi, en évidence les expériences personnelles des individus qui peuvent servir de ressources lors de ruptures complexes : « [...] l'expérience qu'une personne a acquise dans une sphère déterminée lui servira avant tout de soutien dans de nouvelles situations » (p. 272) et pourra permettre à l'individu concerné de tirer profit de cette expérience au sein d'autres sphères — notamment, de « [...] créer des liens [...] » (ibid, p. 272) et de « [...] remobiliser

des savoirs acquis dans d'autres sphères d'expérience [...] » (ibid, p. 272). Certains encadrements — tels que, par exemple, des associations — peuvent également faire office de ressources lors de ruptures. Ces « [...] dispositifs collectifs [...] servent à encadrer et à guider les changements que vivent les personnes » (ibid, p. 273). Finalement, certains individus ne disposent pas directement de telles ressources à mobiliser. Ils vont, en conséquence, puiser au sein de leur espace culturel des éléments pouvant soutenir leurs démarches. Ces éléments culturels prennent, ainsi, la forme de « [...] ressources symboliques [...] » (ibid, p. 275) selon les termes de Zittoun (2012b).

2.2.4 Le concept de trajectoire de vie au sein de notre travail

Le concept de trajectoire de vie est, comme cela a été mentionné précédemment dans ce travail, issu de la théorie du life-course, qui s'inscrit dans une perspective socioculturelle et qui porte un intérêt marqué à l'étude du développement des personnes. La psychologie socioculturelle a pour objectif principal « [...] to understand how people develop and act within their sociocultural environment, the dynamics by which the social and cultural becomes psychological, and the dynamics by which people transform their social and cultural world » (Zittoun, 2016, p. 7). Selon cette perspective, les individus évoluent, se développent et interagissent dans des espaces socioculturels qui leur sont propres et qui tendent, en parallèle, à donner des indications quant à leurs comportements et conduites sociales et à guider ces derniers. Les individus agissent, ainsi, sur leur environnement social et matériel et, en conséquence, lui apportent des modifications (ibid, 2016).

Dans le cadre de notre travail de recherche, la pertinence de l'utilisation du concept de trajectoire de vie est de trois ordres. Premièrement, la trajectoire de vie permet d'étudier et de représenter le développement de l'individu et, en l'occurrence, ici, de nos participantes musulmanes portant le voile. Les ruptures et les transitions rencontrées au cours de ces trajectoires mettent, par ailleurs, en évidence les étapes vécues par nos participantes et celles auxquelles elles se retrouvent confrontées. Deuxièmement, la trajectoire de vie sert de continuum que nous employons pour situer temporellement nos participantes et positionner, en outre, leurs étapes de vie. Finalement, au cours de leurs trajectoires, les individus font face à des ruptures et à des transitions (Zittoun, 2012b) et vont employer certaines ressources (ibid, 2012b) pour faciliter et réaliser ces transitions.

2.3 Complémentarité de ces ressources conceptuelles

Les éléments de représentations d'objets divers se rapportent à des contextes socioculturels, historiques et spatiotemporels spécifiques. Ces éléments de représentations, ainsi que les différents contextes dans lesquels ils se positionnent et évoluent, prennent place au sein et au cours des trajectoires de vie d'individus. Ces trajectoires se composent de plusieurs milieux et/ou espaces sociaux étant fréquentés par les individus et qui sont, ici, nommés, sphères d'expérience (Zittoun, 2016). Selon les sphères d'expérience côtoyées et, en général, habitées par un individu particulier, les éléments de ses représentations personnelles peuvent évoluer, se modifier, se renforcer et certains d'entre eux peuvent, en outre, perdre de leur valeur, voire s'effacer.

Au sein de notre recherche, nous choisissons d'utiliser la ressource conceptuelle des représentations sociales, ainsi que celle des trajectoires de vie et, cela, du fait que, selon nous, ces deux ressources conceptuelles tendent à se compléter. En effet, elles nous permettent, dans un premier temps, de positionner les éléments de la représentation personnelle du voile musulman sur une échelle temporelle, allant du premier port du voile de nos participantes à l'élaboration de notre recherche ; une temporalité représentée, ici, par le biais de leurs trajectoires de vie. Le développement de nos interlocutrices se réalise au fil du temps, par le biais de différentes étapes de vie, et, pour étudier cela et situer ces dernières au sein d'une temporalité en constante évolution, l'utilisation du concept de trajectoire de vie nous paraît d'une première pertinence. Dans un deuxième temps, si les notions de ruptures et de transitions permettent, initialement, d'étudier les trajectoires de vie des individus, elles sont, une nouvelle fois, pertinentes, dans le cadre de notre travail de recherche, lorsque, par exemple, la représentation du voile de l'une de nos interviewées tend à intégrer de nouveaux éléments et/ou à modifier et faire évoluer les éléments déjà existants en son sein. Si les ruptures et les transitions se produisent au cours des parcours de vie de nos participantes, elles prennent également place au niveau des éléments de représentations du voile musulman et vont, ainsi, pouvoir nous aider à mettre en évidence les transformations des éléments de la représentation initiale du voile, voire l'intégration de nouveaux éléments à cette représentation et l'évolution de ces derniers au sein de différents milieux.

3. PROBLÉMATIQUE ET QUESTION DE RECHERCHE

Au sein du contexte international actuel (Commission fédérale contre le racisme CFR, 2006 ; Göle, 2015 ; Persson & Musher-Eizenman, 2005) et, plus précisément, depuis les attentats du 11 septembre 2001 (Allen & Nielsen, 2002 ; Behloul, 2013 ; Commission fédérale contre le racisme CFR, 2006 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Gianni, Schneuwly Purdie, Lathion & Jenny, 2010 ; Ibish, 2003 ; Khan & Ecklund, 2012 ; Panagopoulos, 2006 ; Saroglou & Galand, 2004 ; Sheridan, 2006 ; Zouari, 2004), les représentations négatives, les stéréotypes et la stigmatisation à l'égard des Musulman(e)s se sont intensifiés (Abu-Ras & Suarez, 2009 ; Khan & Ecklund, 2012 ; Wagner, Sen, Permanadeli & Howarth, 2012), produisant de nombreux questionnements (Commission fédérale contre le racisme CFR, 2011). Les interrogations envers l'Islam ne sont cependant pas récentes et sollicitent principalement les rapports entre Islam et valeurs démocratiques occidentales (Ansari, 2003 ; Giugni, Gianni & Michel, 2010 ; Huntington, 1984 ; Martin-Munoz, 2004 ; Yavari D'Hellencourt, 2005). Toutefois, avec l'émergence et l'intensification, ces dernières années, de divers groupuscules terroristes, la religion musulmane est devenue un sujet autour duquel des discours, débats et questionnements se manifestent considérablement (Commission fédérale contre le racisme CFR, 2011), notamment au sein des sphères politiques, médiatiques et, plus généralement, publiques. Ainsi, des éléments tels que les lieux de culte (Jorio, 2010 ; Wuthrich, 2009), les habits religieux (Bribosia & Rorive, 2004 ; Masmejan, 2016) ou, encore, les comportements et/ou pratiques — par exemple, serrer la main d'une enseignante (Bondolfi, 2016 ; "Les élèves musulmans", 2016) — interrogent les sociétés suisse et occidentale actuelles et produisent, parfois, des réactions virulentes (Alonso, 2016 ; Berset, 2016 ; Zünd, 2016). Parmi ces représentations et questionnements, les différents voiles musulmans — hijab, jilbab, niqab et burqa — sont mis sur le devant de la scène et intègrent les sphères citées précédemment (Commission fédérale contre le racisme CFR, 2006 ; Commission fédérale contre le racisme CFR, 2011). Au travers de ces divers questionnements, les femmes musulmanes portant un voile sont les premiers individus concernés et le port de ce dernier, dans la sphère publique,

semble ne pas être facilité (Amiraux, 2009 ; Ansari, 2003 ; Diffendal, 2006 ; Pasha-Zaidi, Masson & Pennington, 2013 ; Roux, Gianettoni & Perrin, 2006).

Ces diverses interrogations tendent à se rattacher aux représentations de l'Islam, des représentations sociales (Farr & Moscovici, 1984 ; Markova, 2007 ; Moscovici, 2013) qui font partie intégrante de nos sociétés. Elles permettent au sens commun « [...] de rendre familier ce qui [...] est étrange, troublant, mystérieux » (Moscovici, 2013, p. 39). De manière générale, la représentation sociale peut être définie comme « [...] tout système de savoirs, de croyances et d'attitudes, émanant d'agents collectifs, identifiant, justifiant, décrivant ou engendrant des pratiques socio-économiques, culturelles, religieuses ou politiques spécifiques.» (Férréol et Jucquois, 2003, p. 304). En tant qu'outil conceptuel, elle permet d'accéder aux connaissances et croyances du sens commun (Moscovici, 2013).

Au sein du territoire helvétique, les interrogations concernant l'Islam et le port du voile, ainsi que les représentations qui les produisent et qui en découlent rejoignent la série de questionnements initialement évoqués plus-haut. L'Islam se retrouve, dans ce contexte socioculturel spécifique, fortement médiatisé et politisé (Anex, 2006 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015 ; Parini, Gianni & Clavien, 2012) et, cela, à la suite d'évènements internationaux tragiques tendant à mettre en lumière des individus de confession musulmane (Anex, 2006 ; Gianni, Giugni & Michel, 2015). La complexité du contexte de la votation de 2004, sur la naturalisation facilitée, et l'initiative revendiquant l'interdiction de la construction de minarets en sol helvétique en 2009 (Gianni, Giugni & Michel, 2015) illustrent le climat dans lequel se positionne la religion musulmane en Suisse depuis plusieurs années. Dans ce contexte, les Musulman(e)s et, de manière plus générale, l'Islam peuvent être perçus par la société d'accueil — ou, du moins, une partie de sa population — comme une communauté religieuse pouvant poser problème. Les problématiques créées par le développement des communautés musulmanes en territoire helvétique et leur visibilité toujours plus conséquente (Haenni, 1994) — port du voile, lieux de culte, création et développement d'associations, volonté de reconnaissance de leur religion, etc. — produisent des débats et tendent à alimenter ces derniers. Au centre de ces débats, figurent des hommes, des femmes, des enfants, des groupes sociaux et, plus généralement, des communautés, possédant des parcours de vie diversifiés, dont les conduites sociales et les pratiques religieuses sont remises en question par une partie de la population suisse. Les interrogations et les débats émergeant de ce contexte socioculturel produisent, en conséquence, des représentations et sont produites, en parallèle, par le biais de ces interrogations. Les représentations négatives de l'Islam peuvent avoir des conséquences sur les individus de confession musulmane et, notamment, pour certaines

femmes portant le voile et dont l'identité religieuse est clairement définie par le port de ce dernier. Ces femmes décident généralement, à un moment spécifique de leur vie, de mettre le voile pour la première fois. Malgré les difficultés qu'elles peuvent rencontrer, avec le port de leur voile, en territoire helvétique, notamment en matière d'intégration sociale et professionnelle, la majorité de ces femmes décide pourtant de continuer de le porter et, cela, au sein d'un espace dans lequel les représentations en matière d'Islam et de port du voile tendent à évoluer de plus en plus négativement. Conscientes de leurs choix et des conséquences que ces derniers peuvent impliquer, elles se positionnent et se développent au cours de leurs trajectoires de vie au sein et lors desquelles les éléments de leurs représentations du voile musulman vont évoluer, au contact de temporalités et de milieux — sphères — diversifiés.

Ainsi, dans le cadre de notre travail de recherche, afin de tenter d'accéder à ces représentations, nous portons un intérêt particulier à l'approche dialogique de Markova (2007) et utilisons la notion de thémata (Markova, 2007 ; Moscovici, 2013). Pour rappel, les thémata, qui proviennent d'antinomies, permettent de mettre en exergue celles qui existent en matière d'Islam et de voile musulman dans la communication et les discours présents au sein du Canton de Neuchâtel. Ces antinomies sont, selon Markova (2007), essentielles pour parvenir aux représentations sociales.

De ce fait, l'objectif, au sein du présent travail, est, dans un premier temps, de tenter d'accéder aux représentations existantes en matière d'Islam et de voile musulman dans l'espace social neuchâtelois. Dans un deuxième temps, notre but est de considérer les trajectoires de vie de trois femmes musulmanes voilées et l'évolution de leurs éléments de représentations du voile au cours de ces trajectoires. Nous nous attelons à cela au travers de leurs récits, en nous intéressant aux trajectoires de vie de chacune dans un contexte spécifique — au sein de l'espace social neuchâtelois et à partir du moment du port de leur voile —, et en considérant les éléments de leur représentation personnelle du voile musulman et leur éventuelle évolution au cours de ces trajectoires.

Notre question de recherche est, ainsi, la suivante :

Quelles représentations du voile des femmes musulmanes voilées du Canton de Neuchâtel possèdent au cours de leurs trajectoires de vie, du moment du port du voile à aujourd'hui ?

De cette question initiale, émanent plusieurs sous-questions qui vont, tout au long de notre travail de recherche, guider nos questionnements et orienter notre démarche :

- Quelle(s) représentation(s) la femme musulmane voilée a-t-elle de son voile?
- Quelles sont les trajectoires de vie de ces femmes voilées depuis le port de leur voile jusqu'à aujourd'hui ?
- A quel moment est-il porté pour la première fois ? Dans quel contexte ? Quels sont les évènements qui ont influencé son port?
- A l'inverse, quels sont les évènements qui ont conduit à des interrogations et/ou à des indécisions par rapport au voile ?
- Quels sont les discours et/ou problèmes rencontrés par ces femmes voilées ?
- Qu'est-ce que le voile a signifié pour ces femmes à ses débuts, qu'a-t-il signifié au cours de leurs trajectoires — familiales, professionnelles, etc. — et que signifie-t-il au jour d'aujourd'hui ?
- Quels sont les éléments marquants qui ressortent des récits de ces femmes ?

4. MÉTHODOLOGIE

4.1 Une méthodologie en deux étapes

Nous nous sommes efforcées de démontrer, au cours des précédents chapitres, notre volonté principale d'étudier les éléments de représentations du voile que possèdent des femmes musulmanes voilées résidant dans le Canton de Neuchâtel et, cela, au travers de leurs récits; en considérant leurs trajectoires de vie et leurs représentations du voile au cours de ces dernières, en réfléchissant à l'évolution des éléments de ces représentations, aux choix et décisions auxquels font face ces différentes femmes, ainsi qu'aux incertitudes et possibilités d'actions que créent le port du voile dans ce contexte socioculturel spécifique.

Afin de parvenir à nos fins, nous construisons une méthodologie en deux étapes. Si nos ressources conceptuelles et notre question de recherche ont été exposées précédemment, il est désormais important de penser et réfléchir aux outils méthodologiques exploités pour tenter de trouver des réponses à notre questionnement initial.

La spécificité de notre travail de recherche repose sur les aspects méthodologiques choisis pour réaliser ce dernier. Il s'agit, ici, de fonctionner en deux étapes. La première étape méthodologique est la réalisation d'entretiens, qualifiés d'exploratoires, construisant l'espace des représentations sociales du voile dans lequel la présente recherche s'établit. Nous nommerons cet espace : l'espace social neuchâtelois. La seconde étape méthodologique approfondit les entretiens exploratoires et a pour objectif d'accéder aux éléments de représentations personnelles du voile, en considérant les trajectoires de vie de femmes musulmanes voilées, depuis le port de leur voile jusqu'à l'élaboration de cette recherche, l'éventuelle évolution de ces éléments au cours de ces dernières, et les changements, hésitations, incertitudes, certitudes et autres éléments pertinents présents au cours de ces trajectoires.

Dans un premier temps, nous nous intéressons aux discours d'un public hétérogène — composé de dix individus Musulmans et non-Musulmans, femmes et hommes — sur l'Islam, les Musulman(e)s et le port du voile dans les villes de Neuchâtel et de la Chaux-de-Fonds. Nous utilisons, pour ce faire, des entretiens semi-directifs, accompagnés d'une grille d'entretien, dans le but d'accéder à et construire l'espace social dans lequel les éléments de représentations du voile se situent au sein de ce présent travail. Nos premiers entretiens sont

nommés entretiens exploratoires dans la suite de notre rédaction. Il s'agit, à travers eux, de comprendre le contexte dans lequel notre recherche s'établit et au sein duquel nos participantes résident, se positionnent et agissent. Ces entretiens exploratoires dessinent le champ, l'espace social des représentations sociales du port du voile dans le Canton de Neuchâtel. Ils nous permettent d'accéder au contexte discursif dans lequel notre recherche prend place et de mettre en évidence les discours, les thématiques et les éventuelles problématiques actuels présents, en matière d'Islam, au sein du Canton de Neuchâtel.

Dans un deuxième temps, nos entretiens exploratoires servent de base à la deuxième étape méthodologique. Cette dernière se compose de trois entretiens narratifs — biographiques, récits de vie — (Rosenthal, 2007) réalisés auprès de trois femmes neuchâteloises, de confession musulmane et voilées. Cet outil méthodologique nous permet d'accéder aux trajectoires de vie de ces trois femmes, aux significations qu'elles donnent au voile au cours de leurs trajectoires depuis le port de ce dernier — et tendent à approfondir nos premières données récoltées lors de la précédente étape. A cet effet, nous nous sommes attelées à écouter leurs narrations, en nous focalisant, principalement, sur les éléments de leurs représentations personnelles du voile et leur éventuelle évolution au cours de ces trajectoires, ainsi que sur les implications et/ou les conséquences de ce dernier au sein de l'espace social neuchâtelois.

La suite de l'exposé a pour but de présenter, de manière plus détaillée, les étapes méthodologiques de notre travail de recherche, ainsi que les spécificités de chacune d'entre elles — le type d'entretien utilisé, leur guide d'entretien, leur échantillon, la prise de contact, le déroulement et le lieu des entretiens réalisés.

4.2 Construction de l'espace social neuchâtelois

4.2.1 *L'entretien semi-directif*

Dans le cadre de notre première étape méthodologique, notre outil principal est l'entretien qualifié de semi-directif. L'intérêt de l'utilisation de ce type d'entretien est son caractère semi-dirigeant (Flick, 2007). Si l'entretien semi-directif permet d'aiguiller l'individu questionné et d'entreprendre un certain suivi de l'entretien, il permet, également, à ce dernier d'être acteur de l'élaboration de son discours, de ne pas seulement expérimenter un interrogatoire ou un questionnaire trop strict, et de co-construire, à l'aide de l'intervieweur,

son récit. « L’entretien semi-directif est donc une conversation ou un dialogue qui a lieu généralement entre deux personnes » (Imbert, 2010, p. 25).

Ainsi, le chercheur cadre l’entretien sans pour autant faire de ce dernier un interrogatoire à l’état pur. L’entretien semi-directif nous permet, ainsi, de guider nos entretiens exploratoires et d’orienter l’entretien de manière à dialoguer de plusieurs thématiques spécifiques. Ainsi, « [d]ans les entretiens semi-directifs, l’intervieweur oriente la personne qui parle vers certains sujets et il lui laisse ensuite toute liberté pour s’exprimer » (Fenneteau, 2015, p. 10).

Afin d’accéder à l’espace social au sein duquel les représentations du voile se manifestent, nous questionnons plusieurs individus lambda — d’origines, de sexes et de profils sociodémographiques diversifiés — au sujet de l’Islam, en conversant de thèmes tels que la pratique de l’Islam en général, le port du voile, la place de la femme en Islam ou, encore, les évènements internationaux actuels et les différents débats et discours émanant de ces derniers. Tout ceci se réalise par le biais d’un guide d’entretien élaboré par nos soins et qui est présenté au point suivant.

4.2.2 Le guide d’entretien

Pour la réalisation de nos entretiens exploratoires, nous élaborons un guide d’entretien, grâce auquel nous pouvons conserver, tout au long de ces derniers, un certain fil conducteur. Il nous permet, en outre, de relancer, au besoin, nos participant(e)s, voire d’approfondir les données récoltées en les questionnant davantage. Nous établissons, dans un premier temps, un guide qui, lors du premier entretien, nous paraît conséquent pour la suite de notre recherche. Ainsi, ayant retravaillé ce dernier, nous le fragmentons, dans un deuxième temps, en divers thématiques — Islam, pratique de la religion, port du voile, contexte international — dont nous souhaitons discuter pour la compréhension de l’espace social neuchâtelois.

Nous utilisons, par la suite, deux grilles d’entretien⁷, construites préalablement, avec lesquelles nous abordons, point par point, les différents thèmes auxquels nous nous intéressons et pour lesquels plusieurs questions sont posées. Ces thèmes sont les suivants :

- Religions

⁷ Nous avons, dans un premier temps, construit une première grille d’entretien générale, puis l’avons, dans un deuxième temps, affinée pour questionner les femmes musulmanes voilées faisant partie de notre échantillon, en nous intéressant, notamment et de manière non détaillée lors de cette première étape méthodologique, à leur passage au port du voile.

- Islam
- Port du voile

Nous détaillons, ensuite, ces thématiques initiales en sous-thèmes et nous intéressons plus particulièrement:

- à la présence de la religion en général dans le Canton de Neuchâtel,
- aux représentations existantes en matière d'Islam au sein du Canton,
- à l'Islam et son lien à la démocratie,
- à l'Islam et son lien à la laïcité neuchâteloise,
- aux divers sujets débattus en matière de religion musulmane (viande halal, port du voile, pas de viande de porc, etc.),
- à la médiatisation de l'Islam,
- au port du voile et à sa présence, sa place, dans le Canton de Neuchâtel,
- à la notion d'intégration et à son lien au port du voile.

Finalement, tout en questionnant nos interviewé(e)s par rapport à ces différents thèmes, nous restons vigilantes quant aux informations pouvant émerger dans les réponses obtenues et aux relances que cela peut conduire à faire, notre objectif étant de co-construire, par le biais de la communication, l'espace social neuchâtelois au sein duquel prend place notre travail de recherche.

4.2.3 L'échantillon

Afin de construire l'espace social dans lequel s'opèrent les éléments de la représentation sociale du voile musulman dans le Canton de Neuchâtel, nous choisissons d'interviewer dix personnes de profils différents. Femmes, hommes, d'âges et d'origines différents, athées, catholiques, protestants, juifs ou musulmans ; telles sont les caractéristiques des individus questionnés au cours de notre première étape méthodologique.

Ci-dessous, nous présentons brièvement les données sociodémographiques⁸ des individus que nous interviewons :

⁸ Les prénoms ainsi que les données sociodémographiques de nos participant(e)s sont factices. Ils ont, toutefois, été choisis pour être le plus représentatifs des personnes que nous avons interrogées.

Prénom	Sexe	Âge	Profession	Religion
Kamel	M	51	Avocat	Musulman
Julie	F	25	Diététicienne	/
Myriam	F	24	Assistante dans un cabinet	Musulmane
Amel	F	34	Responsable administrative	Musulmane
Nicolas	M	67	Retraité	Protestant
Hugo	M	44	Chauffeur	Catholique
Jessica	F	39	Educatrice	Catholique
Brahim	M	26	Employé de commerce	Musulman
Patrick	M	47	Agriculteur	Protestant
Marie	F	56	Vendeuse	Juive

L'échantillon de notre première étape méthodologique se compose, ainsi, de 5 hommes et de 5 femmes, âgés de 24 à 67 ans ; issus de professions et de domaines d'activités diversifiés ; de religions différentes et sans confession⁹. Notre intérêt, à l'aide de cet échantillon, est d'intégrer l'espace social dans lequel se situent notre recherche et les représentations présentes en matière d'Islam au sein de cet espace.

Nous tenons à préciser, avant de poursuivre, que nous ne cherchons pas à affirmer la représentativité de cet échantillon pour notre travail de recherche. Il s'agit davantage, par le biais de leurs discours et/ou de leurs interrogations, de mettre en exergue ce qui se dit, ce qui se pense, au sujet de l'Islam, au sein de cet espace et les questionnements qui en découlent.

4.2.4 *La prise de contact*

A ses débuts, notre prise de contact initiale avec des participant(e)s potentiel(le)s a été ardue. En effet, notre souhait premier fut d'interroger une multitude d'individus dans le but d'obtenir une représentativité de notre échantillon. Constatant les premières difficultés rencontrées à ce niveau, nous nous sommes décidées à nous intéresser à un échantillon davantage restreint. Nous avons, en outre, tenté d'établir une certaine égalité des genres en interrogeant autant de

⁹ Ces données sociodémographiques sont uniquement présentes pour mettre en exergue les différences de profils existantes au sein de notre échantillon — et, en parallèle, dans l'espace social neuchâtelois — et pour permettre, aux lecteurs/lectrices, de se faire une idée des caractéristiques individuelles de chaque participant(e). Ces données ne sont pas réutilisées par la suite, hormis pour ce qui est des prénoms de chacun, dans le but de présenter nos données résultant de cette première étape méthodologique.

femmes que d'hommes. Nous nous sommes, pour ce faire, dirigées vers différents milieux professionnels et/ou académiques et avons débuté notre prise de contact en ce milieu.

Nous avons, dans un premier temps, contacté un individu de confession musulmane, réalisant des études supérieures de droit, qui nous a, par la suite, orienté vers un autre individu qui, selon lui, possédait un discours et des représentations pertinentes et intéressantes pour notre travail de recherche. Un effet boule-de-neige s'en est suivi. En effet, plusieurs contacts ont été établis directement par des personnes volontaires désirant participer à notre étude. Concernant le reste de l'échantillon, nous nous sommes orientées vers des individus dont les discours et idées étaient susceptibles de pertinence pour notre étude, souvent mentionnés par des individus interrogés précédemment, proches ou non.

Pour cette première étape méthodologique, aucun critère spécifique de sélection n'était requis. L'individu devait, néanmoins, avoir 18 ans révolus, se sentir concerné par l'objet d'étude en question et vouloir en dialoguer en face à face. C'est ainsi que l'échantillon de nos entretiens exploratoires a été élaboré.

4.2.5 Le déroulement des entretiens

Nos entretiens exploratoires ont été conduits entre octobre 2015 et juin 2016. Ils se sont, pour la plupart, réalisés au sein d'espaces publics tels qu'un café, une bibliothèque, un centre commercial ou, encore, un parc public. Certains d'entre eux ont également eu lieu au sein de bâtiments universitaires, dans des espaces plus formels.

Préalablement à la réalisation de nos entretiens exploratoires, nous nous présentons et présentons notre travail de recherche. Nous nous positionnons en tant que chercheure étudiante universitaire et explicitons nos motivations et nos objectifs quant à cette étude, ainsi que sa pertinence à nos yeux. Puis, nous explicitons l'objectif du présent entretien et la pertinence de la participation de l'interviewé(e) en question. Nous avons, ainsi, comme objectif premier, l'accès à et la compréhension de l'espace dans lequel les représentations du voile se situent et, pour ce faire, nous nous intéressons aux discours d'individus lambda au sujet de l'Islam résidant dans le Canton de Neuchâtel. Nous explicitons, par la suite, le déroulement de cet entretien semi-directif et sa division en différentes thématiques liées à l'Islam.

Lors de cette première partie, nous informons également l'interviewé(e) que chaque réponse donnée est importante et que les non-dits et/ou les hésitations le sont tout autant. Finalement,

nous demandons l'autorisation d'enregistrer l'entretien et informons l'interviewé(e) de la possibilité d'arrêter ce dernier pour des passages plus personnels — ne devant pas être retranscrits ou utilisés dans le cadre de notre recherche —, voire même d'arrêter l'entretien si cela est nécessaire. Nous garantissons, finalement, l'anonymat complet des propos énoncés par notre interlocuteur et utilisons des prénoms fictifs pour la présentation de notre échantillon puis, par la suite, de nos résultats.

Au vu des différences de profils de nos interviewé(e)s, nous avons adapté nos entretiens en conséquence. En effet, nous avons rapidement constaté l'inadaptation de certains termes — tels que laïcité — pour un individu dont la langue maternelle n'était pas le français, et dont les connaissances langagières n'étaient pas abouties. En outre, l'utilisation de notions scientifiques a, elle aussi, parfois, bloqué certains de nos participants, pour qui la complexité de certains concepts venait se heurter à la production des discours. A l'inverse, notre position d'étudiante universitaire a, quelques fois, questionné l'individu interrogé, notamment par rapport à la pertinence de notre rôle de chercheure. Nous avons ainsi dû, pour chacun de nos entretiens, adapté nos propos et notre position selon les personnes que nous interviewions.

4.3 Représentations du voile au cours de trajectoires de vie

4.3.1 L'entretien narratif

Par le biais d'une approche narrative, l'intérêt est de permettre à notre interviewée de se raconter sur les évènements qui ont marqué son parcours de vie — en l'occurrence, ici, les évènements liés au voile depuis son port — et à ses représentations personnelles du voile sans, pour autant, intervenir dans l'élaboration de son discours. Dans un premier temps, notre rôle de chercheure est d'accompagner la personne interviewée et de la relancer au besoin. Puis, lorsque la personne termine sa narration, notre participation devient active pour des relances, des besoins d'explication ou d'approfondissement. Au sein de notre deuxième partie méthodologique, nous nous intéressons aux parcours de femmes musulmanes portant le voile, dans différents milieux, en nous préoccupant de la question du port de ce dernier dans le temps, aux représentations que ces dernières en ont, à son appréhension, à l'évolution de ces représentations aux niveaux temporel et contextuel et à ce que ce dernier permet ou non en matière d'actions dans l'espace social neuchâtelois. Ayant, en premier lieu, élaboré et tenté de comprendre l'espace social dans lequel se situe notre travail de recherche, par le biais de nos

entretiens exploratoires, notre intérêt est, pour cette deuxième étape, de tenter d'expliquer comment certaines femmes musulmanes voilées se positionnent dans cet espace social, comment le port du voile s'interface avec des évènements familiaux, professionnels, contextuels et de quelle manière il est représenté et se définit au cours des trajectoires de vie – et narrations – de ces différentes femmes.

4.3.2 *Le guide d'entretien*

Comme pour notre première étape méthodologique, nous procédons à l'élaboration d'un guide d'entretien, afin de mener à bien nos entretiens narratifs. A l'inverse du guide d'entretien de notre phase exploratoire, nous utilisons, ici, une question initiale — *Nous allons, aujourd'hui, nous intéresser à ton voile et, cela, depuis le jour où tu as décidé de le porter. Que peux-tu me raconter à ce sujet ?* — que nous accompagnons, au besoin, de questions de précision et d'approfondissement à la fin des diverses narrations.

Gardant en tête notre questionnement initial, nous nous intéressons, en outre, aux axes suivants :

- Port du voile : la première fois
- Le voile et les établissements scolaires neuchâtelois
- Le voile et l'espace public neuchâtelois
- Le voile et le milieu professionnel neuchâtelois
- Facilités et/ou difficultés rencontrées au sein du Canton de Neuchâtel

Ces différents axes-thématiques vont se construire, presque de façon automatique, au sein des diverses narrations dont nous faisons l'écoute. En effet, racontant leurs parcours de vie, nos interviewées mettent en exergue plusieurs milieux au sein desquels elles se développent et évoluent et, pour lesquels, le port du voile est synonyme de souvenirs, bons ou mauvais, qui, aujourd'hui, deviennent, pour elles, significatifs. Le premier port du voile s'est produit à un moment spécifique de la vie de nos interviewées, prenant place au sein d'un espace social concret et d'un milieu spécifique dont l'interviewée se souvient, comme nous le verrons par la suite. En outre, au sein de ces différents milieux, nos interviewées ont rencontré et rencontrent, parfois encore aujourd'hui, des facilités et /ou des difficultés qu'elles mettent, d'elles même, en avant au cours de leurs narrations. Finalement, lorsque pour celles-ci leur

narration est terminée, nous reprenons éventuellement, avec chacune, certains moments de leur vie, pour lesquels nous souhaitons obtenir des compléments d'informations.

4.3.3 *L'échantillon*

Afin de récolter nos données, nous nous approchons de trois femmes musulmanes voilées résidant chacune dans le Canton de Neuchâtel et étant actives professionnellement, et au-delà, dans cet espace social.

Nos participantes sont, toutes les trois, en formation. Deux d'entre elles font des études universitaires, tandis que la troisième réalise, actuellement, un brevet d'assistante dans un cabinet. Parallèlement à leurs formations, chacune de nos participantes est active au sein du milieu associatif musulman. En outre, l'une de nos participantes réalise actuellement son brevet et travaille, en parallèle, dans un cabinet situé dans le Canton de Genève — qui, pour le rappeler, est similaire au contexte neuchâtelois de par sa laïcité. Une autre de nos participantes travaille, par ailleurs, à son compte et représente une marque de produits en territoire helvétique. Notre troisième participante, quant à elle, ne possède pas d'activité lucrative en parallèle à ses études.

Par le biais du tableau ci-dessous, nous présentons brièvement nos trois participantes et étayons ensuite leurs descriptions :

Prénom	Age	Formation et /ou profession	Voilée depuis ses...
Samia	22	Etudiante	11 ans et demi
Myriam	24	Etudiante/assistante dans un cabinet	11 ans et demi
Chloé	21	Etudiante/indépendante	18 ans

Samia a 22 ans et est née en Suède. Issue d'une famille d'origine algérienne, elle suit son école obligatoire au sein d'un établissement scolaire suédois. Samia grandit dans un contexte familial au sein duquel la religion est très présente et où l'apprentissage de l'Islam se fait par le biais de son père. A l'âge de ses 9 ans, les parents de Samia décident de s'établir à Neuchâtel. Notre participante poursuit, dès lors, sa scolarité dans ce Canton et décide de porter le voile très jeune. Après plusieurs parcours de formation, Samia s'oriente vers le domaine économique où elle réalise aujourd'hui un bachelor. Elle espère, par la suite, pouvoir créer sa propre entreprise et obtenir un statut d'indépendante.

Myriam a 24 ans et est née en Tunisie. Elle est arrivée en Suisse à l'âge de six mois, à la suite des restrictions religieuses mises en place par le régime de Zine El Abidine Ben Ali, président à l'époque. De père au statut d'exilé politique et fille d'une mère portant le voile, Myriam grandit dans un contexte familial au sein duquel la religion musulmane prend une place importante. Elle suit sa scolarité à Neuchâtel et décide de porter le voile à la suite d'un pèlerinage à la Mecque. A ce moment-là, porter le voile est pour elle une évidence. Actuellement, elle réalise un brevet d'assistante dans un cabinet genevois, où le port de son voile est autorisé par son employeur, lui aussi de confession musulmane.

Chloé a 21 ans et est née en Suisse. Elle est issue d'une famille d'origine suisse et de confession chrétienne. Chloé réalise la totalité de son parcours scolaire dans le Canton de Neuchâtel et décide de porter le voile lors de son passage à l'Université dans le Canton de Vaud. Alors qu'elle n'est pas encore majeure, sa rencontre avec un jeune homme de confession musulmane va la conduire à un désir d'en apprendre davantage sur l'Islam et ses questionnements à ce sujet vont l'amener à se convertir, une année plus tard. Elle réalise, actuellement, un bachelor à l'Université de Lausanne et construit, en parallèle, sa petite entreprise d'indépendante.

4.3.4 La prise de contact

Nos prises de contact pour cette deuxième étape méthodologique sont plus faciles que lors de l'étape précédente. En effet, dans un premier temps, nous décidons de n'interroger que trois individus, ce qui simplifie drastiquement l'échantillon à concevoir. Dans un deuxième temps, nous établissons un critère de sélection plus restreint que lors de notre première étape méthodologique et, par conséquent, nous orientons notre direction auprès de femmes musulmanes voilées, âgées d'au moins 18 ans et résidant au sein du Canton de Neuchâtel. Nous privilégions, par ailleurs, les profils de femmes actives au sein de milieux professionnels et/ou associatifs. Ainsi, nous envoyons, à travers les réseaux sociaux et les outils de messagerie, un message-type au sein duquel nous expliquons notre travail de recherche, notre démarche ainsi que les personnes pour lesquelles nous portons un intérêt et qui peuvent, en retour, être intéressées à participer à notre étude. Si l'une de nos participantes était déjà présente pour notre première étape méthodologique, nos deux autres interviewées nous ont été présentées par le biais de connaissances pour qui nos messages ont fait écho.

En premier lieu, nous demandons à l'une de nos participantes, présente lors de notre phase exploratoire, si cette dernière souhaite être réinterrogée de manière plus détaillée, et lui explicitons nos démarches pour cette deuxième étape méthodologique. Notre demande à son égard est justifiée. En effet, notre contact porte le voile et nous paraît, déjà lors de notre entretien exploratoire, fort intéressante. En outre, son discours s'intègre parfaitement à notre volonté d'étudier les éléments de sa représentation personnelle du voile au cours de sa trajectoire de vie en tant que femme voilée.

Par la suite, le message-type que nous partageons sur différents outils de communication, notamment Facebook, fait émerger deux nouveaux profils de femmes étant voilées que les amis que nous avons en commun trouvent judicieux de nous présenter de par la pertinence de leurs histoires respectives. C'est, ainsi, par ce biais, que l'échantillon de notre deuxième étape méthodologique se construit.

Par ailleurs, il nous semble, finalement, nécessaire de souligner que nous ne cherchons pas, à travers nos trois entretiens narratifs, à obtenir des résultats représentatifs. Nos intentions sont, à l'inverse, l'étude de représentations subjectives, personnelles, de femmes musulmanes voilées, résidant dans le Canton de Neuchâtel, en nous intéressant à leurs trajectoires de vie, au port de leur voile et à ses influences, conséquences, incidences au sein de cet espace social.

4.3.5 Le déroulement des entretiens

Le déroulement de nos entretiens narratifs se réalise de manière identique à celui de nos entretiens exploratoires. Nous conduisons, par ailleurs, nos trois entretiens de manière similaire.

Nous nous présentons, nous positionnons en tant que chercheure étudiante à l'Université de Neuchâtel et explicitons l'objet d'étude du présent travail. Nous expliquons, ensuite, nos motivations et nos objectifs ainsi que le déroulement de l'entretien. Nous soulignons, à nouveau, la liberté de discours de la personne interrogée et sa possibilité — voire son devoir — d'arrêter la narration si celle-ci devient gênante et/ou trop intime pour elle.

Nous informons, ainsi, nos interlocutrices que la parole et l'élaboration du récit leur est données et que, par conséquent, nous n'intervenons pas, ou seulement de manière très restreinte, dans la phase narrative de nos entretiens.

Nous expliquons à nos interviewées que nous posons, en premier lieu, une question initiale, axée principalement sur la vie de la personne et les évènements vécus, leur faisant écho,

depuis le port de leur voile jusqu'à l'élaboration de ce présent travail, puis, en deuxième lieu, nous les informons de la possibilité que des informations complémentaires leur soient demandées à la fin de leurs narrations.

Nous présentons notre question d'ouverture de la manière suivante :

Nous allons, aujourd'hui, nous intéresser à ton voile et, cela, depuis le jour où tu as décidé de le porter. Que peux-tu me raconter à ce sujet ?

Notre rôle de chercheure lors de la narration reste, au début, très passif et devient, vers la fin du récit produit par nos interviewées, de plus en plus dynamique. Lorsque, pour la personne interviewée, son récit lui semble complet, nous avons l'occasion de questionner, à ce moment précis, nos interlocutrices afin de détailler certains points mentionnés par elles dans leur phase narrative ou, au contraire, d'évoquer un point qui, selon nous, semble pertinent pour la poursuite de notre étude et de son analyse ; une analyse que nous pouvons, par ailleurs, retrouver au sein du point suivant.

5. PRÉSENTATION ET ANALYSE DES DONNÉES

5.1 Méthodologie pour l'analyse de nos entretiens

Préalablement à la présentation des données obtenues lors de nos entretiens exploratoires, puis de nos entretiens narratifs, nous souhaitons, d'abord, présenter notre méthodologie pour l'analyse de ces dernières.

Au sein de notre première étape méthodologique, notre objectif était de pouvoir accéder à l'espace social dans lequel se situe notre travail de recherche — l'espace social neuchâtelois — et, pour ce faire, d'étudier cet espace par le biais des réponses et des discours produits lors de nos entretiens exploratoires, à la suite de la discussion de diverses thématiques liées à l'Islam. A la suite de la réalisation de nos entretiens exploratoires, nous avons, dans un premier temps, transcrit l'ensemble de ces derniers, afin de pouvoir y accéder directement en format papier. Dans un deuxième temps, nous avons, au sein de ces transcriptions, mis en évidence les thèmes que nous retrouvions fréquemment, dans chacune de nos transcriptions, puis entre elles, et avons procédé, pour ce faire, à un codage thématique (Flick, 2009). Grâce aux différents codes obtenus au travers de ce codage (Flick, 2009), nous avons élaboré plusieurs grilles au sein desquelles nous avons rassemblé les thèmes et sous-thèmes revenant à de multiples reprises dans la transcription de nos entretiens. L'élaboration de telles grilles nous a permis de mettre en évidence plusieurs thématiques influentes dans cet espace socioculturel spécifique.

Pour étayer notre analyse, nous avons, en somme, utilisé le concept de thémata (Markova, 2007 ; Moscovici, 2013), selon l'approche dialogique de Markova (2007), et avons mis en exergue les antinomies présentes au sein de ces différents entretiens, ainsi que les tensions interindividuelles en découlant.

Par le biais de ces tensions, nous sommes désormais susceptibles de pouvoir présenter l'espace social neuchâtelois au sein duquel prend place notre travail de recherche.

Au sein de notre deuxième étape méthodologique, notre objectif était de pouvoir étudier les éléments de représentations personnelles du voile musulman, issus de femmes musulmanes voilées, résidant dans le Canton de Neuchâtel, en nous intéressant, dans un premier temps, à leurs trajectoires de vie, puis, dans un deuxième temps, à l'évolution de ces éléments au cours de leurs trajectoires, ainsi qu'aux possibilités d'actions et aux difficultés rencontrées au sein de cet espace, dans différents milieux.

Afin de mettre en exergue les éléments de la représentation personnelle du voile de nos différentes participantes, nous avons, dans un premier temps, élaboré une grille de lecture sur laquelle nous avons fait figurer plusieurs milieux environnant ces dernières — leur milieu familial et/ou amical proche, leur milieu scolaire et/ou académique, leur milieu professionnel, l'espace public. Pour chacun de ces milieux, nous avons inscrit les éléments de représentations du voile musulman, relevés dans la transcription et l'analyse de nos trois entretiens narratifs, et avons élaboré trois tableaux présentant les données récoltées¹⁰.

En parallèle, tout en rédigeant le parcours de vie de chacune de nos participantes, narré par ces dernières, nous nous sommes intéressées aux ruptures et aux transitions auxquelles ont été confrontées celles-ci, en nous basant sur la définition de ces notions précédemment expliquées, et mettons, dans le cours de notre rédaction, en exergue les transitions vécues par nos participantes, au cours de leurs trajectoires de vie, dans et entre différents milieux, mais également aux transitions pouvant apparaître dans leurs représentations personnelles du voile musulman et leur évolution au cours de ces trajectoires. Finalement, nous nous sommes intéressées aux éventuelles ressources exploitées par ces différentes femmes dans le cas de transition(s) et de réadaptation(s) au nouvel environnement créé par ces dernières.

5.2 Présentation de l'espace social du Canton de Neuchâtel

5.2.1 *L'espace social : définition*

A la suite de nombreuses utilisations de la notion d'« espace social », il nous semble, maintenant, important de la définir et d'expliquer ce qu'elle représente, au sein de notre travail, préalablement à la présentation de nos données initiales issues de notre première étape méthodologique.

Selon Gustave-Nicolas Fischer (2011), « [l'] espace social [...] est l'ensemble des comportements et des relations qui se déroulent dans un territoire donné et qui caractérisent

¹⁰ Vous trouverez ces trois grilles de lecture en annexe.

les diverses modalités d’actions à l’intérieur d’une organisation définie de l’espace » (p. 74). Un espace social est, par conséquent, représentatif des conduites sociales ayant lieu en son sein et définit, par ailleurs, les formes diversifiées de ces conduites sociales. Pour la psychologie de l’environnement (Di Méo & Buléon, 2005 ; Fischer, 1997), l’espace n’est pas simplement matériel et physique. En effet, la notion « [...] d’espace met davantage l’accent sur la dimension subjective de la relation à un lieu en tant que déterminant du comportement [...] » (Fischer, 1997, p. 2). Ainsi, l’espace en question façonne les conduites sociales des individus y prenant place et, en parallèle, est façonné par ces derniers (Fischer, 1997) : « [...] on considère d’emblée que les lieux dans lesquels nous vivons et travaillons façonnent en quelque sorte nos manières d’être et nos comportements [...] » (ibid, p. 4). Tout espace est, en conséquence, social et, cela, du fait qu’il implique des relations perpétuelles entre l’environnement à proprement physique et matériel et « [...] la dimension subjective [...] » (ibid, p. 2) de cet environnement, représentée par les individus s’y situant. Il devient, ainsi, « [...] une instance dynamique et causale, mue par les stratégies individuelles et sociales des actants, mais susceptible aussi d’expliquer nombre de leurs comportements » (Di Méo & Buléon, 2005, pp. 80-81). « Si l’espace est socialisé, c’est en raison, d’une part, des conditions environnementales qui orientent et encadrent les comportements et, d’autre part, des formes d’activités et de relations qui s’y produisent » (Fischer, 1997, p. 4). L’espace social se caractérise, en premier lieu, de par son environnement physique et matériel qui organise les conduites sociales de ses individus et, en second lieu, de par la composition et les configurations des actions et des liens sociaux qui y ont lieu. Ainsi, « [...] l’homme organise et produit son milieu en fonction de multiples facteurs : d’éducation, de conditionnement, de normes sociales et économiques, qui sont autant de valeurs inscrites dans l’espace [...] ensuite [...] l’environnement exerce une influence sur le comportement humain en raison précisément de l’existence des valeurs inscrites en lui [...] » (ibid, p. 13). En outre, « [...] tout espace aménagé fait office de creuset pour l’expression de conduites sociales, tantôt puisées dans les normes ambiantes, tantôt élaborées progressivement avec le temps en réaction à une situation » (ibid, p. 36). L’espace social joue, ainsi, le rôle d’un lieu où se manifestent les comportements sociaux et tend, en parallèle, à en former ultérieurement, « [...] en réaction à une situation » (ibid, p. 36).

La notion d’espace, dans le cadre de notre recherche, met en exergue un espace social, au sein duquel se manifestent continuellement des relations interindividuelles et intergroupes. Il met, par ailleurs, également en évidence un espace culturel où s’expriment les normes et valeurs

constitutives de et construites par l'environnement en question. « Tout espace est donc toujours un espace construit socialement » (Fischer, 1997, p. 4) et « [t]out espace est en ce sens une image de notre culture » (ibid, p. 4). Ainsi, « [n]ous vivons toujours dans un espace. Loin d'être seulement un cadre purement extérieur, il est la matrice qui informe toutes nos relations dans leur complexité, en même temps qu'il est, comme elles, le résultat de facteurs culturels, sociaux, institutionnels » (ibid, p. 9). L'espace, dont il est question dans ce travail, revête, par conséquent, des caractéristiques socioculturelles. En effet, « [l]a dimension sociale que comporte tout espace ne peut être dissociée de la dimension culturelle ; les deux sont étroitement imbriquées et constituent les deux faces d'une même réalité : un espace, son aménagement, son usage social, sont traversés par des comportements et des activités liés aux systèmes de valeur en œuvre dans une société [...] » (ibid, p. 55). La perspective culturelle de l'espace ne peut, dès lors, être séparée de son aspect social. En effet,

[i]l exprime les rapports culturels, mais aussi les tensions et les distances qui naissent dans toute société, les normes distinctives et les valeurs qu'elle instaure. L'espace social devient le champ symbolique de tous ces rapports, de toutes ces valeurs, de toutes ces normes. Il traduit parfois leur propre contestation, voire leur renouvellement. (Di Méo & Buélon, 2005, p. 81)

Ainsi, « [...] l'espace est le miroir d'un monde fabriqué, modelé par l'homme » (Fischer, 1997, p. 10). Il « [...] raconte toujours une histoire : individuelle et sociale ; il dit du groupe et au groupe quelle est sa façon de vivre, d'habiter, de travailler, de vivre socialement dans un lieu » (ibid, p. 31). Nous retrouvons le lien continual entre l'environnement physique et les individus y prenant place. L'espace social expose, ainsi, les modes de vie de sa société, formée d'individus et de groupes sociaux, leurs comportements, leurs conduites sociales, leurs valeurs et, en somme, les normes de l'espace en question. L'espace social représente, de cette façon, une « [...] articulation des systèmes (culturels, politiques, religieux, économiques, etc.) qui régissent l'existence des groupes humains » (Di Méo & Buélon, 2005, p. 25). Il reflète l'ensemble de la société qui y prend place et, finalement, « [...] se nourrit en permanence du débat social, de ses crises, du discours qui le diffuse » (ibid, p. 81).

Au travers des entretiens exploratoires réalisés dans le cadre de notre recherche, un espace social des éléments de représentations du voile musulman, dans le contexte du Canton de Neuchâtel, peut être élaboré. Nos premières données mettent en évidence un espace social au sein duquel une certaine hostilité envers le voile musulman existe. Il est, par exemple, décrit comme un vêtement de soumission à un patriarcat et assimilé à un refus d'intégration à la société d'accueil. Les éléments de représentations du voile tendent à évoluer négativement et

le port de ce dernier semble devenir de plus en plus complexe au sein de la sphère publique neuchâteloise, notamment avec l'existence de risques de stigmatisation et de difficultés d'intégration professionnelle. Dans ce contexte social, certaines femmes musulmanes continuent, néanmoins, de porter le voile et, cela, malgré les refus qu'elles peuvent rencontrer au sein de différents milieux, comme, par exemple, sur le marché de l'emploi. Ces dernières choisissent consciemment de le garder et sont lucides quant aux représentations et aux difficultés existantes en matière de port du voile. Conscientes des conséquences que ce dernier peut engendrer dans cet espace, elles deviennent un objet et une perspective d'étude d'autant plus intéressants.

Afin d'analyser cette première étape méthodologique, nous choisissons de présenter l'espace social en question en utilisant, comme outil d'analyse, les tensions présentes au sein de ce dernier. Notre prise en considération et mise en évidence des tensions repérées dans nos entretiens exploratoires rappelle le concept de thémata et les antinomies évoquées précédemment dans ce travail. Définir l'espace social de notre recherche par le biais de tensions et d'antinomies est, selon Markova (2007), nécessaire pour accéder aux éléments de représentations du voile et, plus généralement, pour tenter de comprendre quels enjeux sont présents dans cet espace.

Pour ce faire, nous élaborons une grille de lecture en y intégrant les tensions repérées lors de nos entretiens, puis de leurs relectures, et commençons par examiner nos transcriptions d'entretien de manière individuelle. Dans un premier temps, notre objectif est de mettre en avant les tensions présentes dans un même entretien au fil de ce dernier. Nous réalisons cela pour chacun de nos entretiens exploratoires puis, dans un deuxième temps, nous mettons en lumière les tensions interindividuelles repérées dans l'ensemble de ces divers entretiens. Au sein du contexte du Canton de Neuchâtel, nous pouvons, ainsi, mettre en exergue, par le biais de nos entretiens exploratoires, cinq tensions principales étant liées à l'Islam :

- Présence religieuse/Laïcité
- Débats/Faux-débats
- Contexte national suisse/Contexte international
- Islam/Démocratie
- Acceptation du port voile/Rejet du port du voile

Nous détaillons ces dernières dans le chapitre qui suit.

5.2.2 *L'espace social neuchâtelois*

Nos premières données révèlent l'existence de plusieurs éléments de représentations de l'Islam. Ces éléments mettent principalement en lumière un climat d'hostilité à l'égard de l'Islam et des communautés musulmanes dans le Canton de Neuchâtel.

Nous remarquons, pour commencer, une tendance générale à discuter de et/ou concevoir la **présence religieuse** comme minoritaire dans la sphère publique neuchâteloise. Cette présence s'exprime, principalement, selon plusieurs de nos participant(e)s, sous une forme architecturale, administrative et par le biais de jours fériés pouvant varier selon les Cantons, comme en témoignent Myriam, Kamel et Julie dans les extraits suivants :

« [...] y'a l'Eglise rouge [à Neuchâtel], mais mise à part ça je (...) en fait, oui et non [pour la présence religieuse], parce que les immeubles, ils sont là, tout ce qui est architectural historiquement [est là] » (Myriam)

« Elle [la religion] est toujours présente, dans la carte d'identité (rires), les croix, dans les passeports, mais il y a aussi dans la vie de tous les jours, les prénoms des personnes, les cloches, les églises, voilà, les signes religieux » (Kamel)

« [...] y'a quand même des congés qui sont liés (...) Pâques, tout ça (...) donc du coup ça m'a (...) c'est lié justement au Christianisme [...] » (Julie)

Nos données permettent, ainsi, de mettre en évidence un espace social **laïc**. Cette caractéristique, spécifique au Canton de Neuchâtel, semble, de manière générale, expliquer l'intérêt moindre porté à la religion depuis plusieurs années dans le Canton, ainsi qu'expliquer son effacement au sein de sa sphère publique, comme l'évoquent Julie et Amel dans les extraits ci-dessous:

C'est comme dans la poésie qu'ils [les enfants] apprennent à l'école, ils ont pas le droit de nommer maintenant (...) le petit Jésus. Je sais pas si toi t'avais, t'as eu des poésies comme ça quand t'étais plus jeune, moi je sais que j'en avais eues et maintenant ils ont plus le droit. Maintenant, c'est toutes des poésies sur l'hiver, par exemple, sur les flocons de neige ou ce genre de choses. (Julie)

On essaie d'effacer petit à petit, enfin pas petit à petit, de façon radicale toute présence religieuse sur la scène publique. D'ailleurs, tout récemment [à la fin de l'année 2015], il y a l'histoire de la crèche à Neuchâtel, je sais pas si vous [en] avez entendu parler, mais des gens se sont offusqués qu'il y ait une crèche dans (...) je sais plus (...) le hall de l'hôtel de ville de Neuchâtel [...] et puis là on s'offusque, on monte aux créneaux, enfin les laïcistes [...] on veut un peu tout effacer. (Amel)

La religion, en général, devient, ainsi, tabou dans cet espace social qui souhaite favoriser la neutralité religieuse au sein de sa sphère et de ses établissements publics.

Si la présence religieuse est moindre dans la sphère publique neuchâteloise, en revanche, au sein des scènes médiatiques nationale et cantonale, l'Islam semble prédominer. En effet, nombreux sont les discours et **débats publics** existants, en matière de religion musulmane, et étant relayés par les médias et autres outils de communication — journaux télévisés, journaux papier, réseaux sociaux. Ces derniers mettent principalement en exergue divers questionnements émergeant autour de l'Islam et étant, notamment, en lien à certaines pratiques et/ou comportements. La consommation de viande halal, le port du voile dans les établissements scolaires ou les revendications de certaines communautés musulmanes — par exemple, la volonté d'une reconnaissance étatique de l'Islam, la construction d'espaces musulmans dans les cimetières du Canton de Neuchâtel — tendent à produire et alimenter, ensuite davantage, le débat public. A ce sujet, Nicolas, l'un de nos interlocuteurs, nous confie :

« [...] ils revendentiquent des cimetières ou des carrés musulmans comme on les appelle, ils revendentiquent des cours uniquement pour filles, des repas sans viande de porc, des lieux de cours coranique (...) ils revendentiquent des choses dans un pays qui n'est même pas le leur ».

« Je trouve que leurs revendications personnelles prennent beaucoup d'ampleur et, à la fin, je comprends le ras-le-bol de la population suisse et certains discours qui proviennent de cela ».

Les revendications de certaines communautés musulmanes font, ainsi, débat dans un espace au sein duquel une certaine animosité à l'égard de l'Islam demeure et où une dichotomie eux/nous semble bien présente. Si ces débats s'avèrent être nécessaires pour plusieurs de nos interlocuteurs non-musulmans, ils sont, toutefois, dénués de pertinence pour nos participant(e)s de confession musulmane, qui les perçoivent comme des faux-débats ou des débats inutiles : « [...] la manière [de faire], elle n'est pas toujours pertinente, dans le sens [où], ce qu'on appelle les débats, les faux-débats ou bien les débats inutiles, ça, ça représente une perte de temps » (Kamel). Il semblerait, en outre, que ces faux-débats soient, souvent, issus de cas isolés tendant, finalement, à mettre en avant l'ensemble des communautés musulmanes, comme le rapporte Myriam, en utilisant l'exemple de l'histoire du serrage de main (Bondolfi, 2016 ; "Les élèves musulmans", 2016): « [...] c'est des cas isolés et on en fait des débats monstrueux comme si c'était toute la population musulmane qui [ne] voulait pas serrer la main [...] ». Ces faux-débats s'expliquent principalement, selon Amel, par une désinformation persistante, en matière d'Islam, qui tend à alimenter davantage le débat public.

« [...] [O]n véhicule tout et n'importe quoi en ce qui concerne la religion musulmane [...] », conduisant, ainsi, à une production régulière d'interrogations et de discours souvent dénués de pertinence.

Nous soulevons, par ailleurs ici, l'importance des **contextes national et international**, ainsi que leur influence, sur la manière de percevoir l'Islam et les questionnements qui en émergent. Le territoire helvétique n'étant pas isolé, nos interlocuteurs mettent en évidence l'influence des pays voisins sur les représentations de l'Islam. Amel constate, à ce propos, que les « [...] afflux massifs de Syriens, Irakiens [...] » interrogent la population suisse et considère

[...] que la Suisse elle a aussi beaucoup de voisins et qu'elle est pas isolée et donc elle prend beaucoup exemple sur ce qui se passe en France (...) notamment [...] y'a des discours ou des choses qui reviennent ici en Suisse sur le (...) qui sont remis sur le tapis [...] et pis maintenant avec les faits divers, on se pose la question de " qu'est-ce que c'est que cette religion ? qu'est-ce que c'est que ces pratiquants ? " [...]

Marie, quant à elle, souligne le rapprochement souvent établi entre religion musulmane et terrorisme, en mettant, elle-aussi, en exergue l'arrivée de nombreux réfugiés en provenance de zones de conflits : « [o]n a peur (...) peur de ce qu'il se passe à l'étranger (...) vers chez nous (...) que ça se passe aussi une fois ici [...] avec les réfugiés, les nouveaux Musulmans [...] ». L'influence de la situation internationale est, ainsi, mise en avant par plusieurs de nos participant(e)s — musulman(e)s et non-musulman(e)s — qui estiment que celle-ci tend à impacter fortement les représentations en matière d'Islam, comme le démontrent encore les extraits ci-dessous :

Il faut aussi mentionner le fait que la situation internationale actuelle influence beaucoup les idées communes. Avec les groupes terroristes et les attentats qui se multiplient de part et d'autre dans le monde, on se pose la question de savoir ce qu'est réellement cette religion et qu'est-ce qu'elle revendique. (Nicolas)

Je suis Musulman (...) et je peux comprendre que les gens se posent des questions sur l'Islam (...) c'est quoi cette religion (...) des choses comme ça. C'est normal de se demander ça, avec tout ce qu'on entend et on voit. Ce qui se passe en Irak, en Afghanistan, en Syrie (...) et maintenant en France (...) ou en Belgique, ça questionne, ça interroge, et donc, on voit comme le terrorisme a un rôle en Suisse sur comment les gens voient l'Islam. (Brahim)

Y'a des gens qui disent qu'ils sont Musulmans, et bien sûr, à force, nous on se dit que c'est vraiment ça l'Islam (...) chaque chose qui se passe et qui est liée à l'Islam, on va avoir peur, on va se dire que ça peut être dangereux (...) ça peut être qqn de méchant [...] bien sûr, avec ça, on va continuer d'avoir peur et, quand une femme va mettre le voile, ou bien un homme va laisser pousser sa barbe (...) et ben on va se demander si cette personne nous veut du bien ou pas. (Marie)

Julie, de son côté, met en évidence les « [...] côtés imaginaires négatifs [...] » d'un Islam surmédiatisé et les amalgames émanant, une nouvelle fois, du terrorisme et des conflits mondiaux actuels :

[...] je pense qu'elle [la religion musulmane] est hyper médiatisée, mais pas pour les bonnes raisons et pis que (...) ben c'est justement avec tout ce qui se passe à cause des terroristes [...] moi, j'mets pas tout le monde dans le même panier, mais c'est vrai que c'est très facile de faire des amalgames [...]. (Julie)

La médiatisation accrue de l'Islam, principalement produite par le terrorisme et certains faits divers liés à la religion, accentue les interrogations initiales à son sujet et conduit à remettre en question l'intégration — que nous verrons plus loin — des communautés musulmanes en mettant, principalement, en avant, la question de la compatibilité de l'Islam aux lois, principes et valeurs helvétiques.

Nous observons, ainsi, que la question de la **démocratie** revient fréquemment lors de nos entretiens exploratoires. Si certains de nos interlocuteurs considèrent que l'Islam est incompatible aux valeurs démocratiques suisses, d'autres mettent en avant sa compatibilité. Les extraits qui suivent mettent en lumière cette nouvelle tension :

« Pour moi, leur religion n'est pas compatible avec nos valeurs suisses. Pour commencer, ils parlent de soumission de la femme, de mariage forcé, d'excision, de lapidation [...] » (Nicolas)

« L'Islam est incompatible aux valeurs démocratiques occidentales. Pourquoi ? Parce que, pour les pratiquants, la loi islamique, la loi divine, est supérieure aux lois dites terrestres et, par conséquent, ça n'entre pas en adéquation avec le fonctionnement helvétique » (Patrick)

Moi, je pense que c'est compatible, mais je pense que comme toutes les religions, il faut qu'elles évoluent avec notre monde et pis notre société et pis que, à l'heure actuelle, tu peux pas demander la même chose aux religions que ce que c'était y'a plus longtemps, parce que y'a tout qui évolue. (Julie)

[...] il y a des grands principes qui vont être compatibles avec la démocratie. Par exemple, la justice, ça c'est un principe de l'Islam. On peut l'intégrer dans la pratique démocratique. Conseiller les autres ou bien ce qu'on appelle la shûra, la shûra c'est un système qui est près de la démocratie, c'est consulter le peuple sur les affaires qui sont fondamentales, sur l'avenir, sur les choix [...]. (Kamel)

Si l'Islam semble, sur certains principes, pouvoir entrer en adéquation avec la démocratie helvétique, selon les exemples donnés ci-dessus, la spécificité de sa loi divine caractérise, pour plusieurs de nos participant(e)s, une incompatibilité aux lois, principes et valeurs démocratiques suisses.

Nous constatons, en outre, l'existence de nombreuses manières d'appréhender, comprendre et pratiquer l'Islam dans cet espace social. Cette diversité de pratiques s'explique, notamment, par le biais de différences individuelles, ethniques, culturelles ou, encore, sociales. L'une de nos participantes, Myriam, met en exergue l'existence de « [...] différentes pratiques de l'Islam [et de] différentes interprétations [...] » de la religion. Amel, quant à elle, considère qu'« [...] il y a autant de descriptions qu'il y a d'individus [...] ». Les lectures de l'Islam ainsi que son appropriation sont, par conséquent, plurielles et font émerger « [...] une diversité de points de vue [...] » (Kamel). Dans ce contexte social et discursif, le Musulman pratiquant peut, quant à lui, être assimilé à un Islam radical, voire, parfois, à une forme d'extrémisme religieux :

Maintenant voilà, c'est ça maintenant, si tu commences à pratiquer, bah ça fout la frousse pour les autres [...] c'est ça qui a été instauré maintenant [...]. Du jour au lendemain, si tu pratiques, ben t'es (...) et pis maintenant ça va être de pire en pire hein, parce qu'ils vont pister ceux qui vont en avance à la prière du Fajr, peut-être que c'est des extrémistes ou des choses comme ça [...]. (Amel)

Cet élément de représentation fait, ici, à nouveau, écho à l'influence du contexte international sur nos perceptions des pratiques liées à la religion musulmane.

Quant aux autorités cantonales, il semblerait que ces dernières tendent à favoriser le vivre-ensemble avec les communautés musulmanes, qu'elles « [...] clament haut et fort qu'il ne faut pas faire d'amalgames, que l'Islam a toute sa place en Suisse [...] » (Amel) et, cela, dans un espace social où le risque de stigmatisation existe et subsiste malgré tout.

Finalement, au sein de cet espace, le **port du voile** semble ne pas être facilité. Il présente, en effet, à lui seul, plusieurs dichotomies et tensions. Nous retenons celles de l'acceptation/discrimination, de la liberté/soumission, du lien que le voile possède avec l'intégration sociale, ainsi que son lien au marché de l'emploi et aux difficultés d'intégration professionnelle rencontrées.

Dans un premier temps, le voile musulman produit une tension entre le libre-choix qu'il représente pour certains de nos interviewé(e)s et d'autres qui le perçoivent comme un signe de soumission à une autorité. Julie, par exemple, considère que le voile laisse paraître un manque de liberté et une infériorité de la femme qui le porte :

[...] peut-être que je suis trop influencée par tout ce qui se dit, mais je pense qu'il y a quand même, on trouve que la place de la femme dans l'Islam, pour moi, elle est pas 100% libre. Parce que, c'est peut-être une image, elle doit porter le voile, elle a quand même des obligations qui sont, je trouve, difficiles, par rapport à l'homme, par rapport aussi si elle peut

pas toucher le Coran quand elle a ses règles [...] justement la femme je trouve qu'elle est un peu mise à l'écart et que l'homme est supérieur.

Le voile reflète, selon elle, « [...] un moyen de se désexualiser et [...] de montrer que la femme doit faire quelque chose en plus que l'homme, une contrainte ». A l'inverse, Kamel évoque un voile dont la définition et les fins sont incomprises, pour une partie de la population suisse, et pour lequel certaines représentations négatives sont mal fondées. Le voile, selon lui, se définit comme un « [...] libre choix pour la femme [qui n'a] rien à voir avec l'avis d'un homme, ni d'une autorité, ni un imam, ni autre ». Ces deux perceptions du voile musulman illustrent, de manière adéquate, la présence d'une diversité de représentations et d'opinions à ce sujet dans le contexte neuchâtelois. Dans un deuxième temps, une nouvelle tension émerge de la dichotomie acceptation/rejet du port du voile. Si ce dernier est plutôt accepté au sein de la sphère privée, la situation est différente dans le cadre de la sphère publique. En effet, le port du voile semble toléré tant qu'il n'impacte pas la sphère publique neuchâteloise et ses nombreux établissements — par exemple, en ne s'immisçant pas sur un lieu de travail relié à l'Etat de Neuchâtel. Ainsi, au sein du marché de l'emploi, le port du voile devient problématique et peut être sanctionné, comme le font remarquer Myriam et Kamel dans les extraits suivants :

« [...] y'a eu, dans le domaine de l'emploi, pas mal de difficultés [...] » (Myriam)

« Moi, je pense que le foulard il a une fonction, il n'est pas simplement un signe, mais il a une fonction qui est définie par la religion musulmane [...] si on arrive pas à définir ou bien à connaître la vraie définition du foulard, on reste toujours sur cette problématique [...] » (Kamel)

Je trouve qu'ils sanctionnent une partie (...) ils sanctionnent des femmes à la fin et c'est une forme de discrimination. Je comprends sa justification, dans le sens où l'Islam il est pas reconnu, donc c'est pas une communauté qui est protégée [...] moi je comprends, mais dans la réalité, c'est une discrimination, on peut le dire comme ça. (Kamel)

Le refus, voire le rejet, du port du voile au sein des milieux professionnels neuchâtelois devient, ainsi, selon une partie de nos données, discriminant pour certaines femmes musulmanes pour qui l'intégration socioprofessionnelle est, en conséquence, entravée. L'extrait qui suit met davantage cet élément en lumière :

Autoriser le port du voile sur le lieu de travail, je suis pour, parce que, de un, ça permettrait à des femmes voilées de devenir actives professionnellement parlant. De deux, on leur reproche souvent [aux femmes voilées] de pas vouloir s'intégrer et tout (...) mais l'intégration ça passe aussi par le travail et, donc, du moment où on refuse l'accès au travail à ces femmes, ça bloque aussi leur volonté d'intégration. Si on l'autorise dans d'autres espaces publics, comme par exemple les magasins, les parcs, les restaurants, on peut aussi l'autoriser au travail, parce que,

finalement, c'est un endroit public comme un autre (...) en même temps, pourquoi le voile ne pourrait pas avoir sa place sur le lieu de travail (...) est-ce qu'une voilée est moins compétente ou bien est-ce que son voile est trop connoté négativement pour y être accepté ? C'est ça la bonne question [...]. (Brahim)

Une nouvelle tension intervient, alors, lorsque nous évoquons la notion d'intégration sociale. En effet, en tant que tel, le port du voile semble, selon nos interviewé(e)s et plus particulièrement Patrick, entrer en contradiction avec celle-ci et représenter une sorte de rejet, voire de refus, d'intégration à la société d'accueil de la part des femmes qui le portent:

Le voile et l'intégration, ça va ensemble. Porter le voile, c'est comme refuser de s'intégrer en fait. Il est pas désiré, il produit beaucoup de mauvaises réactions, on en entend tout le temps parler et c'est toujours négatif. Pour moi, une femme qui porte le voile, elle est contre l'intégration. (Patrick)

« Par exemple, une femme elle refuse d'enlever son voile à un entretien d'embauche pour un travail (...) bah c'est vu comme un manque d'intégration, parce qu'elle choisit son voile plutôt que le travail » (Patrick)

« Et même si je me mets à la place de ces femmes, je serais mal à l'aise (...) de voir comment les Suisses me voient, comme ils ne veulent pas de mon voile. Je me dirais qu'il faut que je m'adapte (...) que j'enlève mon voile [...] » (Patrick)

C'est pas seulement sur les places de travail, c'est aussi dans tous les lieux. Par exemple, vous allez à la piscine, en tant que femme voilée, vous vous sentez pas bien de voir tous ces corps en maillot de bain et vis-versa. A la longue, l'intégration ça passe aussi par tous les espaces publics (...) si vous êtes pas bien à tel endroit, bah vous vous sentez pas intégrés. (Patrick)

Hugo considère que le manque d'intégration de certaines femmes voilées a des répercussions sur leur comportement vis-à-vis de la société d'accueil. Il constate cela par le biais de son activité lucrative : « [m]oi, en travaillant dans les transports, je vois ces femmes tous les jours (...) tous les jours, je tombe sur des femmes voilées, elles prennent leur ticket, elles te disent pas bonjour et elles savent pas aligner trois mots de français (...) c'est pas de l'intégration ça ». Il considère, en outre, que le rejet du port du voile sur le marché de l'emploi neuchâtelois n'est pas suffisant et va jusqu'à proposer son interdiction sur une scène publique étendue : « Le porter (...) oui, mais chez elles. Pas dans les rues, pas dans les magasins ou au travail. C'est bien qu'ils interdisent le voile au boulot, mais, pour moi, c'est pas encore assez [...] chez elles oui, chez nous non ». Notre interlocuteur distingue, ici et de manière plutôt virulente, les populations suisses et musulmanes, faisant, ainsi, écho à la dichotomie eux/nous déjà évoquée précédemment dans la présentation de cet espace social.

Par ailleurs, le port du voile étant perçu comme un marqueur identitaire, il peut rapidement être mis en lien, dans l'imaginaire personnel ou collectif, comme le rappelle Julie, à un refus

d'intégration et, par conséquent, poser problème. Elle prend, ainsi, l'exemple d'écolières portant le voile et estime que son port peut avoir des répercussions sur leur intégration sociale et scolaire et que ces dernières « [...] peuvent être plus soumises à des moqueries pis à des blagues [...] à des discriminations [...] ». « Tu marques ta différence, pis du coup, quand t'es jeune, si t'es différent, ça ne passe pas ». Elle soulève, néanmoins, le fait que « [c]est pas parce que tu portes le voile que tu sais pas bien t'intégrer. Mais, après, c'est vis-à-vis des autres gens. T'es peut-être moins apte à vouloir t'intégrer, t'accepter si tu portes le voile (...) dans l'imaginaire, à cause de tout ce qui se passe actuellement [...] ». L'influence du contexte international est, à nouveau, ici, mise en avant. En effet, le voile rend visible la femme qui le porte, l'identifie, par conséquent directement, à la religion musulmane et peut, selon la situation, être connoté négativement :

Si vous réfléchissez bien, on a parlé avant de l'influence de la situation internationale sur la manière de voir et concevoir l'Islam et ses représentants. Le port du voile et les femmes qui le portent intègrent, elles aussi, cette idée. Pourquoi ? Parce que le voile est vu comme un élément signe de pratique religieuse et, aujourd'hui, les pratiquants dont nous entendons souvent parler sont des individus semant la terreur et la haine dans divers pays européens et non-européens. Alors oui, faire le lien entre port du voile et terrorisme, ou du moins radicalisation, c'est facile. (Patrick)

Cette similitude établie entre port du voile et radicalisation est reprise par Marie dans l'extrait qui suit, mettant, une nouvelle fois, en évidence la répercussion du contexte international sur nos représentations du voile et de l'Islam :

Je mets pas tous les Musulmans dans le même sac, mais c'est vrai que du moment où vous croisez une personne (...) par exemple qui porte un voile (...) bah directement vous allez penser aux attentats. J'veus dis franchement, en étant vendeuse, j'en croise souvent des femmes qui le portent et, franchement, je me dis souvent que peut-être elles peuvent faire exploser le magasin (rires) j'en rigole, mais vraiment j'ai de la peine à enlever cette peur en moi. (Marie)

Finalement, le voile musulman fait partie intégrante des tensions interpersonnelles susmentionnées. Ces tensions présentes, au sein du Canton de Neuchâtel, tendent à émerger des précédents éléments évoqués. En effet, le contexte international, lié aux multiples attentats et aux faits divers passés et actuels, influence les représentations en matière de port du voile et tend à développer ces dernières d'une manière plutôt négative. Julie est, d'ailleurs, d'avis qu'« [u]ne femme voilée, ce sera une femme faible [...] soumise, pas forcément cultivée [et] avec tout ce qui se passe aussi, avec le terrorisme, ça fait encore plus de mal », clôturant, ainsi, notre présentation d'un espace social au sein duquel l'Islam et, plus spécifiquement, le

port du voile occasionnent de nombreuses réactions. L'hostilité à laquelle sont confrontées les femmes musulmanes voilées met, ainsi, en évidence plusieurs enjeux et, entre autres, des conséquences non-négligeables du port du voile dans différents milieux neuchâtelois.

Nous verrons, au sein de l'analyse de notre deuxième étape méthodologique, dans le chapitre qui suit, que sont mis en exergue les enjeux et problématiques du port du voile au sein de ce contexte social.

5.3 Trajectoires de vie et éléments de la représentation du port du voile

5.3.1 Samia

Au sein de la grille d'analyse n°1 présentée en annexe et élaborée par nos soins, nous mettons en lumière les différentes étapes de vie de notre participante Samia — du port de son voile à aujourd'hui, en passant par différents milieux — à travers lesquelles nous observons et analysons le développement de sa représentation personnelle du voile musulman que nous nommons *éléments de la représentation du voile*.

Née en Suède de parents d'origines algériennes, Samia y suit le début de **sa scolarité**. A l'âge de ses neufs ans, ses parents décident de quitter la Suède et emménagent en Suisse, à Neuchâtel, où elle poursuit son cycle scolaire primaire. Ce déménagement représente, dans la vie de notre interviewée, une première transition (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001). En effet, cette dernière, encore enfant et en pleine réalisation de ses premières années d'école primaire, voit son espace socioculturel quotidien se modifier et transiter d'un pays à un autre¹¹. Deux ans plus tard, installée à Neuchâtel et alors âgée d'onze ans et demi, elle décide de franchir une nouvelle étape et va porter le voile à la venue de ses premières règles, pendant ses vacances scolaires d'été : « [...] moi, je l'ai porté à l'âge de onze ans et demi. Donc, en fait, si on regarde un peu dans la religion, en fait, le port du voile devient obligatoire quand on a, quand on atteint l'âge de la puberté en fait, donc quand on a ses premières règles, donc moi, c'était à ce moment-là ». Elle argumente, tout d'abord, son choix de manière religieuse en soulignant que « [...] le voile [...] fait partie de [sa] religion [...] ». Il représente, en outre, une prescription religieuse. Elle met, en parallèle, l'accent sur un élément de représentation plutôt corporel, où le port du voile correspond à l'apparition de

¹¹ Notre interlocutrice ne parle que peu de cette période. C'est la raison pour laquelle nous n'étayons pas davantage cette dernière.

ses premières menstruations. L'étape du port de son voile coïncide, ainsi, à un passage entre les cycles primaire et secondaire et, en conséquence, représente une transition dans la vie de notre participante qui tend, selon elle, à simplifier son port:

[...] c'était pendant les vacances d'été et pis, bon, ce qui a aussi aidé c'est que, justement, c'était en sixième année, du coup, c'est là où tu vas au collège, t'es plus à l'école primaire, du coup, c'est vrai que c'est un changement en fait. Je me suis retrouvée dans une classe où, je crois, personne n'était avec moi à l'école primaire [...] c'est vrai que c'est quand même plus facile, justement de, quand on commence un nouveau chapitre de sa vie on va dire. Du coup, souvent, c'est plus simple.

Samia met, d'ailleurs, en exergue le « [...] changement [...] » et le « [...] nouveau chapitre de sa vie [...] » qu'incarne sa transition entre les cycles scolaires primaire et secondaire et l'appui qu'ils reflètent dans sa démarche au port du voile. Le passage du cycle scolaire primaire au cycle secondaire tend, ainsi, à représenter une ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) pour notre participante, facilitant, par conséquent, le port de son voile dans ce nouveau milieu — nouvelle classe, nouveaux camarades, nouveaux enseignants — mais, également, dans son « [...] nouveau chapitre de [...] vie [...] ». Nous mettons, ainsi, en exergue l'utilisation, par notre interlocutrice, de ce terme pour représenter cette transition et décrire son passage au port du voile. Nous mettons, également, en lumière, de par les termes que notre interlocutrice emploie, la rupture (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) d'une section de sa vie passée et, en conséquence, le commencement d'« [...] un nouveau chapitre de sa vie [...] ».

Convaincue de son port — « [...] moi j'en suis convaincue totalement à 100% [...] » —, le voile représente, selon Samia, à cette époque et dans son milieu scolaire, un élément mettant en lumière sa pratique religieuse — « [...] qui montre [qu'elle] pratique [sa] religion ». Elle complète ses propos par la mention de la présence du port du voile au sein du Coran. Elle met, ainsi, en exergue l'obligation religieuse que ce dernier signifie, pour elle, lorsqu'elle choisit de le porter. Plus qu'une simple obligation religieuse, le voile représente, selon elle, « [...] un signe de soumission [...] à Dieu [...] ». Ainsi, dans le nouveau milieu scolaire qu'elle fréquente au début du port de son voile, la représentation de ce dernier se compose principalement d'éléments à caractéristiques pleinement religieuses. Il représente, pour commencer, une conviction qui conduit notre participante à la décision de le porter. Il symbolise, ensuite, la pratique religieuse de la femme musulmane qui le porte et, dans notre cas, celle de notre interlocutrice. Au-delà de sa pratique religieuse, il reflète la soumission de

Samia à son Créateur. Finalement, sa présence au sein du Coran est, selon elle, représentative de son importance en Islam, explique et confirme, en conséquence, son obligation.

A ses débuts du port du voile, Samia met en évidence un **milieu familial** plutôt religieux : « [...] j'ai grandi dans un milieu religieux [...] mes parents sont pratiquants, du coup, ben j'ai grandi dans ce milieu [...] ». Fille de parents religieux, notre interlocutrice grandit dans un contexte familial au sein duquel la religion est très présente — lecture du Coran, accomplissement des prières quotidiennes, accomplissement du Ramadan, etc. — et où le port du voile est considéré comme une obligation religieuse étant inscrite dans le Coran¹². A ce sujet, Samia insiste, lors de notre entretien, sur le choix personnel que représente, pour elle, le port de son voile et la non-influence de son milieu familial sur sa décision de le porter : « [...] souvent quand on dit ça, on croit qu'on nous a obligées et, en fait, c'est pas le cas. On grandit, on t'explique les choses [...] on n'impose pas en fait. On vient avec la logique, on explique et, quand on comprend, on en est convaincu tout simplement ». Elle met, ici, en évidence l'existence d'une représentation extérieure, qu'elle ne partage pas, et se distingue, ainsi, de certaines croyances au sein desquelles le port du voile s'assimile à l'exigence d'une autorité — une autorité souvent représentée par un membre du milieu familial, tel que le père ou le frère aîné. Le port de son voile ne revête, dès lors, pas l'aspect d'une obligation familiale, comme l'extrait qui précède le souligne. Nous relevons, toutefois, un apprentissage de la religion qui se réalise au sein d'un milieu familial religieux et, en conséquence, l'éventuelle influence que ce dernier a pu avoir, non pas sur l'exigence du port du voile de Samia, mais sur sa relation à la religion musulmane et ses pratiques. Elle choisit, en somme, de porter le voile à travers l'apprentissage religieux qu'elle reçoit de son milieu familial. Ce dernier revête, ainsi, la caractéristique d'une ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) pour Samia quant au premier port de son voile et à sa transition de jeune fille non-voilée à jeune fille voilée.

Elle termine, par la suite, sa scolarité obligatoire sans rencontrer de difficultés particulières en étant voilée. Elle s'aperçoit, toutefois, à un degré d'**études** supérieur, que son voile prend de plus en plus de valeur et, notamment, dans le lycée qu'elle fréquente à cette époque, ainsi qu'au cours de sa formation professionnelle, au sein desquelles elle fait face à plusieurs réactions : « [...] quand j'étais à l'école de commerce, j'avais eu quelques profs un peu racistes, genre leur comportement n'était pas du tout pareil avec moi et avec les autres ». A cette période, elle remarque surtout que le port de son voile tend à déranger certains de ses

¹² Pour information, la mère de notre interlocutrice, ainsi que ses sœurs, sont également voilées.

professeurs qui vont présenter des comportements différenciés à son égard — par exemple, réaliser des erreurs dans le calcul de ses notes, lui accorder moins de temps pour terminer ses travaux écrits —, en comparaison à ses camarades de classe, qui, de leur côté, vont les lui faire rapidement remarquer :

[...] c'est même pas moi qui disais ça [les comportements], c'est que, souvent, c'était souvent mes camarades de classe qui venaient et qui me disaient « ouais, mais [Samia], tu trouves pas qu'elle se comporte bizarrement avec toi, des fois, tu lui poses une question, elle fait comme si elle t'a pas entendu ou, genre, elle répond froidement [...].

Tentant d'expliquer ces comportements plutôt insolites, Samia utilise l'argument du port de son voile : « [...] au bout d'un moment, tu te dis, bon voilà, je trouve pas d'autres explications en fait (...) ça la dérange que je suis voilée en fait, c'est juste ça », « [...] on voit que ses explications elles étaient pas du tout objectives et puis, du coup, franchement, je me suis dit je trouve pas d'autres explications que (...) [...] ». Son voile représente, ainsi, un élément qui, selon elle, tend à incommoder le cours de sa formation. De par sa visibilité, il peut, en effet, rapidement être assimilé à l'Islam et, en parallèle, dans le cadre d'établissements favorisant une certaine neutralité religieuse, être confronté à de multiples réactions. A ce sujet, Samia met en évidence le marqueur d'identité religieuse que le voile musulman représente. De par sa visibilité, il extériorise l'identité religieuse de la femme qui le porte, rend visible cette dernière et peut, en conséquence, produire des effets négatifs, comme mentionné ci-dessus par notre participante. En réaction à ces divers comportements, elle va, ainsi, accorder davantage d'importance à son voile qui aura, comme conséquence, de renforcer le marqueur identitaire initial à chaque difficulté et/ou discrimination liée au voile rencontrée — au cours de sa formation supérieure et au-delà. Le voile, lui-même, va, dans ce milieu, jouer le rôle d'une ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) pour faire face aux réactions produites par le port de ce dernier. Il va, en conséquence, acquérir davantage d'importance pour notre interlocutrice.

Subséquemment, Samia ne finalise pas son lycée et décide d'entreprendre une nouvelle formation. A cet effet, elle contacte plusieurs écoles, desquelles elle essuie de nombreux refus — « J'ai appelé le Numa-Droz [...] ils m'ont dit non. J'avais appelé, je crois, l'école de commerce au Landeron ou à la Neuveville, pareil, ils m'ont dit non » — et décide de s'orienter vers la recherche d'un apprentissage :

[...] j'ai commencé à chercher des apprentissages et pis, ben voilà, c'était pas facile [...] à chaque fois que j'avais un entretien, ben tout se passait bien jusqu'à ce que j'arrive à l'entretien, ça se passe bien aussi, mais, après, pas de réponse (...) c'est même pas un refus en

fait, c'est vraiment pas de réponse [...] c'est là où j'ai compris que ça servait à rien de m'acharner sur les apprentissages, parce que j'allais pas en trouver à cause du voile [...].

Si le port du voile tend à prendre davantage d'importance pour Samia, elle réalise rapidement, en parallèle, que ce dernier complexifie sa recherche d'apprentissage et va, en conséquence, s'orienter vers une formation différente.

Nous constatons, par ailleurs, que notre participante n'établit aucun lien, au cours de sa narration, entre les refus qu'elle reçoit des divers établissements de formation tertiaire contactés et le fait de porter un voile. Si ce dernier semble avoir impacté négativement sa recherche d'un apprentissage, il ne semble, toutefois, pas avoir eu d'influence sur sa recherche d'écoles professionnelles et sur les réponses négatives obtenues.

Par la suite, au cours de son évolution au sein de **milieux professionnels**, le voile devient, selon Samia, un frein au marché du travail, cette dernière n'obtenant aucune place d'apprentissage en portant le voile. Elle essaie, à nouveau, plusieurs refus et décide de s'inscrire dans une école de commerce au sein de laquelle elle obtient, finalement, son certificat d'apprentissage et sa maturité professionnelle. A la même période, en parallèle à sa formation professionnelle à l'école de commerce, elle recherche un travail d'étudiante et rencontre, à nouveau, de nombreuses difficultés. Elle transmet plusieurs postulations à divers employeurs, mais les réponses qu'elle reçoit se révèlent toutes être négatives. Elle est, finalement, engagée trois semaines comme téléopératrice dans une entreprise neuchâteloise :

[...] j'en ai trouvé un [emploi], quand j'étais à l'école de commerce, c'était (...) les téléopératrices, tu sais, ceux qui travaillent au téléphone [...] pis, la responsable des ressources humaines, elle était marocaine, tous ceux qui travaillaient là-bas, c'était des frontaliers en fait et pis, vu que c'est au téléphone et pis que j'ai pas forcément d'accent, du coup ben ça dérange pas [...].

A ce propos, elle relève l'origine marocaine de la responsable des ressources humaines — qui, selon elle, semble avoir facilité son engagement, de par la similitude de leurs origines maghrébines — et l'absence de contacts physiques avec la clientèle — qui, par conséquent, n'a pas connaissance de son voile et ne peut, de ce fait, être hostile à son égard. Nous mettons, par ailleurs, ici, en évidence la demande souvent faite aux femmes voilées, par leurs employeurs potentiels, d'ôter leur voile pour intégrer le marché de l'emploi. Cette exigence n'est pas relevée par notre participante, pour ce travail et à cette époque. Nous relevons, néanmoins, un élément de représentation extérieure, mais également personnelle, illustrant les difficultés rencontrées, au sein des **milieux professionnels**, en portant le voile et l'impact négatif que ce

dernier peut présenter vis-à-vis de la clientèle de ces différents milieux. Nous mettons en exergue cela par le biais des propos de Samia qui souligne un travail « [...] au téléphone [...] » pour lequel l'absence de contacts à la clientèle ne peut justifier une telle demande — « [...] ça dérange pas [...] ».

A la suite de l'obtention de son CFC, Samia accomplit une passerelle dans le but d'accéder à une formation universitaire et cherche, après la réussite de sa passerelle, un travail à durée déterminée avant le début de ses cours:

Ben après que j'ai eu mon CFC et ma [maturité professionnelle], j'ai fait la passerelle et, après la passerelle, j'avais 6 mois entre la passerelle et l'Uni, vu que j'ai fait celle en 6 mois, et pendant ces 6 mois j'ai cherché en fait, j'ai cherché, bah vu que j'avais un diplôme pour pouvoir travailler en tant qu'employée de [commerce], je me suis dit que ça allait être plus simple. Alors, j'ai cherché, j'ai postulé, souvent, j'ai reçu des réponses négatives, bon, souvent, ils demandent 5 ans d'expérience ou 3 ans, ce genre de choses, donc on peut pas. Après, j'ai eu deux entretiens et pis ça a pas, ça a rien donné.

Malgré sa volonté et sa persévérance, les recherches de notre interviewée sont infructueuses et cette dernière ne trouve aucune place de travail avant sa rentrée universitaire. A ce propos, elle confie :

[...] franchement, j'ai un peu laissé tomber, je me suis dit ça sert à rien de chercher du travail [...] vu que je savais que j'allais recommencer l'Uni en septembre [...]. Et, du coup, je sais que tout ce qui est ces petits boulots du genre travailler au Mc Do, ou ce genre de petits boulots, pizzeria, tous ceux où j'ai mes amies qui travaillent dans ces petits boulots-là, ou qui font vendeuses, je sais que ça marcherait absolument pas, ça sert à rien, parce que tu peux pas être vendeuse avec le voile à la caisse (...) personne n'accepterait ça.

Samia met, ici, en évidence la difficulté, voire l'impossibilité, selon elle, en tant que voilée d'intégrer les milieux professionnels étudiants « visibles »¹³ où la plupart de ses amies sont pourtant actives. Elle souligne, par conséquent, une nouvelle fois, le frein que le voile tend à représenter pour l'accès aux milieux professionnels au sein desquels un contact à la clientèle est nécessaire.

Tout au long de son développement personnel, le voile acquiert de nouveaux éléments de représentations qui, dans la narration de notre interviewée, tendent à s'éloigner, petit à petit, du champ religieux initial présent à ses débuts du port du voile. Samia se développe en portant le voile. Elle devient adolescente et traverse, par conséquent, la période d'adolescence et de

¹³ Nous utilisons la notion de « visible » pour représenter les milieux professionnels au sein desquels l'employé(e), ici notre participante, a, directement, un contact à la clientèle et où la visibilité de son voile est immédiate.

construction identitaire en étant voilée. Elle soulève ce point dans l'extrait qui suit et considère que son voile, au cours de son développement, fait partie intégrante de sa personnalité et que ce dernier la représente pleinement : « [...] en fin de compte, au fil du temps, ben le voile ça fait partie de ma personnalité [...] c'est quelque chose de totalement liée à moi [...] sans voile, je serais pas du tout la même personne [...] », « [...] ça fait partie de moi, c'est quelque chose avec lequel j'ai quand même grandi, donc toute l'étape on va dire où la recherche d'identité elle, donc tout ce qui est l'étape de l'adolescence, ben je l'avais avec le voile [...] ». Samia s'identifie, dès lors, à son voile, qu'elle semble personnalier — « [...] ça fait partie de ma personnalité [...] » — et qui acquiert, en conséquence, un élément de représentation personnelle allant au-delà d'un simple vêtement à caractéristiques religieuses.

Nous constatons, par ailleurs, au niveau familial, qu'au cours de son développement personnel, le voile possède des éléments de représentations plutôt stables. En effet, Samia évoque uniquement, en grandissant, la liberté que ce dernier tend à représenter pour la femme qui le porte et cela, notamment, vis-à-vis de son milieu familial :

[...] dans la religion, le foulard c'est la liberté de la femme en fait, c'est que, justement, ton corps, c'est pas un objet, ton corps t'appartient et que personne va te juger par rapport à ton corps, c'est que celui qui doit apprendre à te connaître, ben il va apprendre à te connaître à travers ta personnalité et pas ta beauté en fait. [...] c'est de cacher le corps pour pas [le] commercialiser [...].

Cette liberté est présente encore aujourd'hui dans cet espace et, dans le même temps, au sein de divers espaces publics pour lesquels le voile lui permet de fréquenter ces derniers sans pour autant, selon ses propos, se sentir mal à l'aise, en se sentant protégée. Plus qu'une liberté, le voile devient, ainsi, « [...] une protection [...] » pour la femme qui le porte.

Au jour d'aujourd'hui, c'est à un **niveau professionnel concret**¹⁴ que Samia met en évidence de nouveaux éléments de représentations venant s'ajouter à sa représentation initiale d'un voile à caractéristiques pleinement religieuses. En effet, elle remarque, en prenant de l'âge, que le port de son voile se complique et cela, notamment, au sein des milieux professionnels — où la recherche d'une place d'apprentissage était déjà très complexe, comme cela a précédemment été évoqué. Contrairement à l'étape de sa formation initiale, le voile intègre, ici, plusieurs nouveaux éléments de représentations. Il devient, ainsi, une nouvelle fois, un frein au marché de l'emploi et tend à être en inadéquation avec ce dernier. En parallèle, le

¹⁴ Nous utilisons la notion de concret pour exprimer un milieu professionnel au sein duquel notre interlocutrice prend une place de titulaire et non plus simplement d'auxiliaire ou d'étudiante.

marqueur identitaire, déjà évoqué précédemment par Samia lors de sa formation initiale, tend à se renforcer au sein des milieux professionnels et le port du voile acquiert, à nouveau pour elle, davantage de valeur, renforçant, ainsi, en retour, ce marqueur identitaire. A ce sujet, Samia distingue le milieu professionnel des milieux scolaire et de formation supérieure. Elle confie, dans l'extrait qui suit, être apte à imaginer ôter son voile pour s'instruire, mais ne pas l'être pour intégrer le marché de l'emploi : « [...] je t'ai dit que j'étais pas prête à enlever mon voile pour le travail, mais, par contre, si j'habite en France pis que je dois enlever mon voile pour aller, pour étudier, je le ferai quand même », « [j]e le ferai pour avoir mon diplôme, pour étudier, parce que je trouve que c'est important d'étudier en fait. C'est important d'avoir des connaissances, c'est important d'avoir de la culture générale [...] ».

Actuellement étudiante à l'Université de Lausanne, Samia remarque que son voile, dans ce **milieu de formation tertiaire**, ne dérange plus, contrairement à ses années de lycée et d'école de commerce. Au sein des milieux professionnels, néanmoins, il représente toujours un frein au marché de l'emploi et tend, à cet effet, à acquérir de nouveaux éléments de représentations provenant, cette fois-ci, de représentations dites collectives. En effet, Samia fait allusion à une image collective actuellement existante qui tend à mettre en exergue des femmes musulmanes voilées socialement et professionnellement non-intégrées à la société d'accueil ; souvent mères au foyer et ne possédant aucune activité lucrative. « Souvent, on dit que vous êtes pas intégrées, vous êtes que des femmes au foyer [...] » et, cela, à travers l'argument du port du voile qui ne leur permet pas d'intégrer les milieux professionnels et, parallèlement, de participer à la société. Elle met, ici, en évidence une représentation extérieure de la femme voilée, au sein du marché de l'emploi, qui reflète des discours communs très présents au sein du contexte neuchâtelois. Il est, une nouvelle fois, important de distinguer les éléments de représentations personnelles, liés au voile, provenant de notre interlocutrice et ceux qu'elle souligne pour exemplifier ses propos, mais auxquels elle ne s'identifie pas.

Au cours de sa narration, Samia distingue, finalement, le port du voile dans la société suisse actuelle et le port du voile il y a dix ans. A ce propos, elle met en évidence la prépondérance des regards et leur évolution ainsi, qu'en parallèle, l'augmentation des remarques auxquelles elle se retrouve souvent confrontées :

[...] y'avait moins de remarques, on se sentait moins regardée, même si on savait qu'il y avait un peu ce côté où tu peux pas travailler avec le voile [...] mais justement ce qui fait avec tout ce qu'il s'est passé de nos jours, [...] les attentats, depuis quelques années, l'état islamique [...] ça nourrit la peur chez les gens et, du coup, les gens ils sont plus (...) ils sont plus fermés.

Notre interlocutrice met, ici, en évidence un élément important : **l'émergence et l'évolution du terrorisme islamiste**. A ce propos, elle établit un lien entre les diverses attaques terroristes de ces derniers mois, la représentation de l'Islam en Suisse et la conséquence du contexte international sur le développement des représentations du voile dans certains milieux suisses. L'état islamique a, notamment, selon elle, une part de responsabilités dans les représentations actuelles de l'Islam — « [...] maintenant, avec tout ce qui se passe avec le terrorisme [...] ben maintenant on associe en fait terrorisme avec Islam [...] » — et du port du voile — « [...] depuis tous ces attentats [...] le port du voile il est quand même plus dur. Il devient plus difficile » — et son expansion, ces dernières années, produit de nombreuses réactions au sein des communautés occidentales. Samia explicite le lien qu'elle émet entre le port du voile et le terrorisme dans l'extrait qui suit : « [...] je pense qu'ils [les gens] se disent que, quand on est voilée, on a peut-être plus tendance à être extrémiste, ce genre de choses [...] » et met, ainsi, en évidence un voile qui, selon une représentation extérieure, peut rapidement devenir signe d'extrémisme religieux. A nouveau, nous soulignons la distinction établie par notre interviewée entre sa représentation subjective du port de son voile et les représentations extérieures, provenant d'autrui, qu'elle met en lumière afin de tenter d'expliquer et de comprendre l'évolution des discours et des représentations en matière d'Islam et de port du voile dans le Canton de Neuchâtel. A travers cela, Samia souligne la valeur qu'a, une nouvelle fois, prise son voile au cours de ces évènements. Elle déclare avoir « [...] plus pris conscience de sa valeur au fil du temps, surtout avec tout ce qu'il s'est passé maintenant [...] ». Parti d'un simple habit religieux, son voile acquiert, au fil du temps, « [...] beaucoup plus de valeur [...] ». Cet élément est développé par notre interlocutrice dans l'extrait suivant :

[...] je pense que j'ai plus pris conscience de sa valeur au fil du temps, surtout avec tout ce qu'il s'est passé maintenant en fait, parce que, avant, voilà, j'étais convaincue, mais je le portais parce que, voilà, je savais que dans la religion c'était comme ça [...] j'allais pas chercher à droite à gauche. [...] j'en étais convaincue pis je sais que dans la religion c'est comme ça pis je suis pas allée chercher midi à quatorze heures. [...] je l'ai porté, mais sans forcément avoir une vraie valeur [...]. Mais, par contre, maintenant, oui, je sais que le voile, pour moi, c'est une liberté, pour moi ça fait partie de ma personnalité [...] il a beaucoup plus de valeur aujourd'hui. [...] je me rendais pas forcément compte de la valeur qu'il avait.

D'une catégorie simplement religieuse, le voile transite, ainsi, vers une catégorie plutôt sociale, où il constitue une liberté pour Samia. Il acquiert une caractéristique identitaire. Dans l'extrait qui suit, notre participante met, une nouvelle fois, en évidence le marqueur identitaire que son voile représente et la valeur qu'il acquiert, au fil du temps, avec les faits divers internationaux et les discriminations qui en découlent : « [...] peut-être aussi, avec un peu ce qu'il se passe, les gens qui t'attaquent un peu, du coup, ben tu tiens plus à ça en fait [...] ça a plus de valeur en fait ». Samia tend, ainsi, à utiliser son voile comme une ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b), au sein des ruptures et des transitions (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001) que la situation internationale produit en conséquence ; une ressource qui va lui permettre d'accorder plus de valeur à sa représentation personnelle du voile, dans sa transition d'un milieu plutôt calme à un milieu socialement et politiquement nourri par les faits divers internationaux.

La situation internationale actuelle influence, ainsi, les éléments de représentations existants en matière de voile dans la société suisse et tend à les faire évoluer de manière plutôt négative. Elle tend, en somme, à développer, chez notre interviewée, un sentiment accru d'appartenance à l'Islam et, par conséquent, un désir de le montrer davantage au travers du port de son voile.

Actuellement, Samia a décidé de stopper ses études universitaires et entreprend une formation en économie pour laquelle elle ne rencontre, jusqu'à maintenant, aucun problème particulier lié au port de son voile.

5.3.2 *Myriam*

Nous présentons, en annexe, au sein de la grille d'analyse n°2 élaborée par nos soins, les éléments de la représentation personnelle du voile de Myriam. Nous mettons en exergue ces éléments suite à notre entretien avec cette dernière, puis suite à notre analyse de sa transcription.

Myriam naît en Tunisie, pays d'où sont originaires ses deux parents. Suite à l'exil politique de ces derniers, dû à la répression du Gouvernement de l'époque¹⁵, Myriam et sa famille déménagent à Neuchâtel, où elles décident de s'installer. Elle est, alors, âgée de six mois. Si

¹⁵ La Tunisie, à cette époque, fut gouvernée par Zine El-Abidine Ben Ali. Il a, durant des années, réprimé les partis politiques opposés à ses opinions, partis politiques au sein desquels étaient actifs les parents de Myriam, ce qui a conduit à leur exil.

cette dernière, de par son très jeune âge, n'a pas conscience de son départ en Suisse, nous soulignons, tout de même, que cette première étape représente, dans la vie de notre interviewée, une transition (Zittoun, 2012a ; Zittoun 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001) initiale par laquelle elle va se déplacer d'un pays, d'Afrique du Nord en l'occurrence, à un pays d'Europe. Elle se développera et suivra, par la suite, l'intégralité de sa scolarité obligatoire à Neuchâtel.

La narration de Myriam débute lors d'un petit **Pèlerinage à la Mecque**, nommé en arabe « El Omra ». Partie, avec sa famille, en Arabie Saoudite dans le but d'accomplir un pèlerinage, Myriam, qui n'est pas voilée avant son départ, décide de porter le voile, pour la première fois, la veille de son retour de voyage en Suisse. Elle revient, dès lors, de la Mecque voilée. Agée, à cette époque, d'onze ans et demi, elle ne sait, aujourd'hui, comment expliquer sa décision et le cheminement l'ayant conduit au port du voile, comme le démontre l'extrait qui suit :

Je l'ai porté, il me semble, entre 11 et 12 ans. J'étais partie faire la Omra en fait, le pèlerinage à la Mecque, et heu, en fait, j'étais allée mais vraiment dans l'optique avec ma famille et tout, c'était vraiment on allait faire une Omra et on allait revenir. On revenait deux semaines en Suisse et, après, on repartait en vacances en fait, donc c'était (...) et ben, en fait, je pourrais pas l'expliquer, mais, en fait, le jour avant de partir, c'est à ce moment-là que je savais qu'il fallait que je le porte en fait. [...] [J]ai pas d'explications, j'ai pas de cheminement, j'ai rien du tout, je savais juste que c'était le moment.

« [...] il fallait que je le porte [...], « [...] je savais juste que c'était le moment » sont les termes qu'elle utilise pour tenter d'expliquer son choix. Ils mettent en exergue l'absence d'un parcours de réflexion, d'un « [...] cheminement [...] », comme le mentionne notre interlocutrice, et semblent, selon notre lecture, sous-entendre la présence d'une sorte de « révélation » qui aurait conduit notre interviewée à se vêtir d'un voile.

Le port du voile coïncide, ainsi, avec trois périodes temporelles significatives dans la vie de notre interviewée. Premièrement, cette dernière est en pleine réalisation de son école obligatoire. Deuxièmement, le pèlerinage dont il est question, à cette époque, se déroule durant ses vacances scolaires d'été. Finalement, le port de son voile correspond, en parallèle, à sa transition entre sa sixième et sa septième année secondaire. Le début du port du voile est, dès lors, lié au **milieu scolaire** de Myriam et se déroule à une étape de sa vie personnelle au sein de laquelle une transition (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001) a lieu entre deux périodes scolaires de son école obligatoire. Cette transition n'est, toutefois, pas mentionnée par notre interlocutrice au sein de sa narration.

Pour les **milieux scolaire et familial** qu'elle côtoie à cette époque, plusieurs éléments sont mentionnés par Myriam, au cours de sa narration, pour représenter son voile. Elle met, d'abord, en évidence un voile qui, lorsque le choix de son port a lieu, n'« [...] est pas un jeu ». Ce terme est repris, par notre interlocutrice, de propos tenus par sa mère, suite au désir de sa fille de mettre le voile. Il est, dès lors, nécessaire de différencier, dans notre analyse, les éléments de représentations appartenant à notre interviewée et ceux provenant de discours et de représentations d'autrui — ici, en l'occurrence, de son milieu familial, particulièrement représenté par la figure maternelle. Le voile n'est, ainsi, pas considéré comme un amusement dans le milieu familial de Myriam, qui va intégrer cet aspect à sa narration et, en parallèle, aux éléments de sa représentation. Si, dans un premier temps, elle sent que le moment est venu de porter le voile, dans un deuxième temps, son milieu familial, et plus particulièrement sa mère, se préoccupe de son désir soudain et perçoit son initiative comme étant le résultat d'une influence du contexte saoudien, où les femmes sont, dans l'ensemble, toutes voilées :

En revenant, ma mère elle était trop là « ouais, t'étais influencée, les femmes là-bas elles portent la burqa, le niqab, etc », elle me dit « mais t'as été influencée [...] », alors que je pensais pas du tout à le mettre et, du jour au lendemain, décider à le mettre. Donc, elle m'a dit ouais, elle m'avait dit non au début, on va pas se mentir (rires), elle m'a dit « non, tu te fous de la gueule du monde, c'est pas comme ça que ça se passe, c'est pas sur un coup de tête, c'est pas un jeu ».

Son voyage en Arabie Saoudite est, alors, considéré, par son milieu familial, comme ayant influencé le choix et la décision de Myriam et reflète, à cet effet et selon l'extrait ci-dessus, l'importance que revête le voile musulman dans ce milieu, à cette époque, ainsi que la nécessité d'une réflexion à avoir à propos de son port. Myriam, quant à elle et reprenant les propos émanant de son milieu familial, considère, elle-aussi, « [...] que [le voile] c'est pas un jeu [...] ». Elle précise, à cet effet, qu'il « [...] est déjà une sorte de responsabilité [...] » et « [...] une image qu'on renvoie [...] ». Il acquiert, ainsi, des caractéristiques allant au-delà du simple vêtement religieux. Il est, ici, représentatif de la femme qui le porte, tant, pour Myriam, au niveau de son apparence qu'au niveau de son comportement. La femme qui le porte est, dès lors, responsable de ses agissements et de l'« [...] image [qu'elle] renvoie [...] ». Ces deux éléments reflètent, ainsi, une nouvelle fois, l'importance du port du voile pour notre interviewée¹⁶.

Par la suite et malgré le refus initial rencontré au sein de son milieu familial, reflété, ici, par l'opinion de sa mère, Myriam choisit de garder son voile et décide de démontrer à cette

¹⁶ Nous précisons, toutefois, que sa narration se déroule à une époque de sa vie lointaine par rapport aux débuts du port de son voile et restons attentives à l'actualité de ses propos et à leur temporalité.

dernière la conviction qu'elle détient à son sujet. « [...] il faut que je le mette, sinon, si je le mets pas maintenant, je le mets plus jamais [...] » sert d'élément déclencheur. En effet, ses propos vont influencer l'opinion familiale et tendre à faciliter le port de son voile dans ce milieu. Cet argument, selon elle, « [...] a eu un déclic chez [sa] mère » qui a, finalement, accepté le choix de sa fille. Nous constatons, ainsi, par le biais de sa narration, les quelques difficultés rencontrées par notre interviewée dans son milieu familial, des difficultés étant liées à la véracité de sa conviction du port de son voile, suite à leur voyage en Arabie Saoudite, dans un contexte socioculturel au sein duquel l'Islam prédomine et où l'intégralité des femmes portent le voile.

Si cette dernière ne mentionne pas l'influence de son milieu familial sur son choix de porter le voile, elle fait, toutefois, référence à ce milieu pour trois éléments de sa représentation personnelle du voile, des éléments tendant à émerger de ce dernier. Premièrement, le voile revêt l'aspect d'une obligation religieuse. Deuxièmement, le Coran en fait mention. Son évocation au sein de ce dernier reflète, par conséquent, son importance. Finalement, il crée également une relation verticale entre la femme qui le porte et son Créateur. Ces trois éléments figurent dans l'extrait qui suit : « On [le milieu familial] m'a toujours dit que c'était une obligation, que c'était une obligation qui était notée dans le Coran [...]. [...] c'est entre toi et Dieu. [...] je le fais juste pour Dieu ». Le voile signifie, ainsi, « [...] un acte d'adoration [...] », exposant la femme qui le porte dans une relation verticale d'ordre divin. En parallèle, la mention qui en est faite au sein du Coran est caractéristique de son obligation religieuse et tend, ainsi, à représenter, pour notre interviewée, son importance en Islam. Les éléments de sa représentation personnelle du voile se dégagent, ainsi, de son milieu familial. Ils sont, en fin de compte, intégrés à sa narration et, dans le même temps, à sa conception du voile.

De retour à Neuchâtel à la suite de son pèlerinage en famille, Myriam souligne, au cours de sa narration, la prévoyance dont elle fait preuve, avant sa rentrée scolaire, à l'égard de ses camarades de classe. A ce sujet, elle confie, qu'avant de débuter sa septième année d'école obligatoire, elle prévient ses amies de s'être voilée :

[...] je l'ai porté là et, depuis, je l'ai jamais enlevé. Donc, ça, c'était vers 11-12 ans, entre la sixième et la septième je crois. En sixième, je portais pas le voile, je suis partie en vacances en portant pas le voile et, en septième année, je suis revenue voilée. J'avais envoyé des sms à mes copines [...] j'ai préparé un peu, je pense que, inconsciemment, j'ai préparé le terrain.

« [...] [I]nconsciement [...] » est le terme employé par notre interviewée pour rendre compte de sa transition à l'état de voilée au sein de son **milieu scolaire**. La préparation inconsciente qu'elle évoque reflète, en quelques sortes, son interrogation en matière d'acceptation du voile ou, du moins, de sa personne maintenant voilée, au sein de ce milieu et, plus particulièrement, dans son cercle d'amies proches. Elle représente, en outre, une ressource (Zittoun, 2012a, Zittoun, 2012b) que Myriam utilise pour faciliter sa transition de jeune fille non-voilée à jeune fille portant le voile, au sein de son milieu scolaire dans lequel, lors de sa septième année secondaire, ses camarades de classe restent les mêmes. Sa prévoyance implique également une certaine peur de la part de Myriam qui semble s'attendre à des réactions, positives et/ou négatives, quant au port du voile dans ce milieu et, particulièrement, auprès de ses camarades. Nous relevons, ici, l'hostilité existante en matière de religion musulmane, évoquée par nos soins dans le précédent chapitre — l'espace social neuchâtelois —, et mettons en exergue les éventuelles répercussions de cette hostilité dans l'imaginaire de notre interlocutrice, qui, pour éviter toutes réactions, prépare le terrain et informe ses camarades de classe dont elle est proche de son passage au port du voile.

Notre interviewée débute, alors, son année scolaire et termine son cursus d'école obligatoire sans rencontrer de difficultés particulières au niveau du port de son voile. Elle poursuit par une maturité gymnasiale pour laquelle elle met en exergue une interrogation qu'elle reçoit de l'un de ses enseignants, lors d'un cours de biologie, qui va tendre à établir un lien entre son voile et ses facultés d'apprentissage, comme l'illustre le passage qui suit :

[...] y'a eu des petites remarques, je me souviens d'un prof de biologie (...) lui c'était (rires), j'étais nulle en bio, mais une grosse daube (rires) et pis il y a un TE où j'avais bien réussi et il était venu vers moi tout gentiment me dire « ouais [Myriam], tu révises comment tes TE à la maison ? », j'étais là, je sais pas moi, moi je révise comme tout le monde, « avec ou sans voile ? », pis je dis « ben sans, pourquoi est-ce que je garderais le voile à la maison ? », pis il me fait « ah, c'est comme ça, les informations elles rentrent mieux » [...].

Myriam ne relève pas davantage cette remarque. Elle souligne, uniquement, le questionnement insolite que le port de son voile produit dans ce milieu et le lien établi entre le port de son voile et son apprentissage de la matière enseignée. Nous mettons, par ailleurs, en exergue un élément de représentation extérieure du port du voile — provenant, ici, de son professeur de sciences — qui semble sous-entendre des facultés d'apprentissage amoindries en portant le voile. Ce dernier prend, ainsi, l'aspect d'un élément tendant à présenter la femme qui le porte comme un individu doté de capacités moindres pour s'instruire. Le voile fait, ainsi, ici, office de frein à l'apprentissage.

Néanmoins, hormis l'interrogation de son professeur de biologie, notre interviewée souligne qu'elle ne rencontre, durant son cursus, aucune difficulté particulière liée au port de son voile. Suite à l'obtention de sa maturité gymnasiale, elle entre à l'Université de Lausanne où elle étudie la psychologie, mais décide d'arrêter ses études universitaires quelques temps plus tard, ces dernières ne lui plaisant pas. Lors de cette période, Myriam nous confie n'avoir vécu aucun moment marquant : « [...] il me semble pas avoir connu des mauvais moments [...] j'ai pas le souvenir d'avoir eu de gros problèmes au lycée [...]. Après, j'ai commencé l'Uni, pis là non plus à l'Uni pas de problèmes. En fait, durant tout mon cursus scolaire, j'ai pas eu de problèmes ». Notre participante souligne, ici, un point important ; le fait de n'avoir rencontré aucune difficulté majeure durant ses cursus scolaire et académique.

Porté à l'âge de ses onze ans et demi à la suite d'un voyage à la Mecque, Myriam ne quitte, aujourd'hui, plus son voile en dehors de chez elle. Agée aujourd'hui de 24 ans, elle poursuit, actuellement, une formation à distance, qu'elle a repris il y a trois ans, et travaille, en parallèle, en tant qu'assistante au sein d'un cabinet situé dans le Canton de Genève. A ce propos, notre interlocutrice nous confie avoir rencontré de nombreuses difficultés en matière de port du voile au sein du **milieu professionnel** :

J'ai eu des problèmes quand j'ai dû chercher des stages, quand je devais trouver des petits jobs d'étudiants quoi, et quand j'ai trouvé mon dernier, mon dernier travail quoi. Enfin, j'ai vraiment eu l'impression que, durant tout mon cursus scolaire, ben c'est bon, tant que t'es à ta place d'étudiante, mais, du moment où tu veux prendre ta place dans la société, il est là le problème.

Myriam met, ici, en avant un élément de représentation important ; celui d'un voile pouvant mener à des difficultés d'intégration professionnelle et n'entrant pas en adéquation avec certains milieux professionnels neuchâtelois. Il est, ainsi, perçu, par notre interviewée et, plus généralement, par une partie de l'espace social neuchâtelois, comme un frein pour l'accès à ces milieux. La femme qui le porte ne détient, en outre pas, selon Myriam, le « [...] profil [...] » pour les intégrer. Stagiaire il y a quelques années au sein d'une entreprise neuchâteloise, elle postule au sein de cette dernière suite à la mise au concours d'un poste pour lequel, grâce à son stage, elle possède les compétences requises et pour lequel elle bénéficie, par ailleurs, de retours positifs de la part de son employeur. Malgré cela, sa postulation est refusée. A ce propos, elle nous confie :

[...] j'ai fait un stage où, quand c'était pas payé, c'était « trop bien, on aimerait bien des employées comme toi plus souvent », mais, dès qu'ils cherchent, ils cherchaient un employé, mais moi, je suis là, je peux faire le travail, je l'ai fait pendant deux mois, et ils

m'ont dit « non, écoutez, on cherche quelqu'un qui a le profil » et c'est quoi le profil ? (rires) c'est sans voile.

Myriam met, une nouvelle fois, en évidence les difficultés d'intégration professionnelle qu'elle rencontre sur le marché de l'emploi. Son expérience en tant que stagiaire et le refus qu'elle obtient suite à sa postulation illustrent adéquatement la problématique produite par le port du voile au sein de certains milieux professionnels neuchâtelois et les réactions qu'il peut y produire. Elle met, par ailleurs, en lumière un élément de représentation pertinent ; celui d'un voile dont les caractéristiques ne correspondent pas au « [...] profil [...] » recherché par certains employeurs et, en conséquence, le frein que son port peut représenter au sein de ces milieux. L'intégration professionnelle de certaines femmes voilées peut, dès lors, rapidement être compromise. Le voile peut également poser problème, pour ces dernières, notamment au niveau de leur volonté d'intégration à la société d'accueil lorsque, pour des raisons qui leur sont propres, elles choisissent de refuser d'ôter leur voile sur leur lieu de travail et, par conséquent, boycottent, en quelques sortes, leur insertion dans ce milieu. La raison de ces refus peut, en outre, être méconnue pour une partie de la population neuchâteloise et, en conséquence, alimenter davantage l'hostilité initiale pouvant exister à l'égard du port du voile dans ces différents milieux et au-delà.

A ce sujet, notre interviewée nous raconte rechercher une place de stage pour entrer dans une HES, il y a trois ans de cela. Elle essaie, à cet effet, de nombreux refus et, cela, du fait qu'elle porte un voile. Nous constatons, une nouvelle fois, qu'aux yeux de notre interviewée, le refus du port du voile dans certains milieux professionnels est problématique pour l'intégration professionnelle de plusieurs femmes voilées. Afin d'illustrer son propos, Myriam utilise l'exemple d'une étudiante genevoise portant le voile qui, à défaut de trouver un stage pour valider son bachelor d'une HES, ne peut terminer ses études et obtenir son diplôme :

[...] récemment, il y a eu un article dans le journal Le Courrier, je crois de Genève, qui parlait justement d'une étudiante qui ne pourra pas finir son cursus d'haute école sociale, parce qu'elle ne trouve pas de stage, donc, en fait, t'es bonne à étudier, mais t'es pas bonne pour un stage, t'es pas bonne pour travailler [...].

Nous comprenons, au travers de ses propos, que le voile n'a pas, selon une représentation collective actuellement existante, sa place sur le marché professionnel neuchâtelois, et suisse, et qu'il peut, rapidement, complexifier la recherche d'emploi de certaines femmes musulmanes. Notre interlocutrice distingue, en parallèle, la place de la femme voilée dans les milieux scolaires et sa place au sein de milieux professionnels. A ce propos, elle souligne,

selon les extraits ci-dessus, la différenciation établie, par les marchés de l'emploi suisse et neuchâtelois, entre une étudiante voilée et une employée portant le voile. Elle considère, ainsi, que le port du voile, en Suisse, ne devient problématique que lorsque la femme voilée concernée souhaite intégrer la société et, cela, par le biais d'une activité lucrative. Poursuivant sa narration, Myriam souligne, en outre, la place importante que sont en train de prendre certaines femmes voilées dans les sociétés internationales actuelles. Elle utilise l'exemple du monde de la mode où, de plus en plus, de marques de luxe créent des lignes de vêtements destinées à une clientèle purement voilée :

[...] en tant que voilée, on est en train de prendre une place énorme, que ce soit dans le monde de la mode, dans le monde du, de tout ce qui est religieux (...) enfin, si on regarde, il y a énormément de, je prends la mode parce que ça me vient à l'esprit, mais des grandes youtubeuses qui sont voilées [...].

A ce sujet, toutefois, notre interviewée met en évidence le fait que plusieurs femmes voilées qui réussissent professionnellement « [...] sont indépendantes [et] font leurs trucs à elles [...] », mettant, une nouvelle fois, en exergue la difficulté souvent rencontrée en tant que voilée sous un statut d'employée. Myriam complète, ainsi, ses propos : « [...] moi, en tant que personne lambda, où est-ce que j'ai ma place ? Est-ce que je suis obligée de rester recluse à la maison à faire des gosses et, donc, reproduire le schéma que la société veut de moi ou pas ? ». Nous constatons, ici, un élément de représentation du voile lourd de sens. En effet, selon ses propos, qui émergent d'une représentation extérieure — d'une représentation collective issue, selon elle, de la société —, la femme voilée est sujette, de par le port de son voile, à « [...] rester recluse à la maison et faire des gosses [...] », reproduisant, dès lors, « [...] le schéma que la société veut [d'elle] ». Myriam souligne, en outre, le choix à faire étant régulièrement demandé à certaines femmes musulmanes voilées. Elle utilise l'exemple de femmes médecins dont les compétences sont reconnues par les diplômes en leur possession « [...] mais qui ne peuvent pas pratiquer, car elles doivent faire un choix. Entre quoi ? Entre leur foi, entre leur (...) entre ce qu'elles sont et ce qu'elles veulent être et qu'est-ce qu'elles veulent apporter à la société [...] ». Le voile est, ici, représentatif de la foi de la femme qui le porte, mais il est également représentatif d'elle-même. Il est, ainsi, dans un premier temps, directement associé, par notre interviewée, à l'identité de la femme qui le porte — [...] ce qu'elles sont [...] — et acquiert, dès lors, une dimension identitaire qui, lors d'exigences émergeant du marché de l'emploi — tel que travailler en ne portant pas son voile — se heurte à une dimension professionnelle souhaitant favoriser la neutralité religieuse. Dans un deuxième temps, le port

du voile, de par la pratique qu'il représente, développe un sentiment accru de proximité à la religion et va, par conséquent, exprimer, de manière visible, la foi de la femme qui le porte. A ce sujet, Myriam souligne l'identifiant religieux que représente le voile musulman : « [...] pour les femmes, elles portent le voile, enfin on sait que voilà, ça se voit à des kilomètres qu'on est Musulmanes ». Le voile rend, ainsi, les femmes musulmanes qui le portent visibles et tend à exposer, de manière apparente, leur confession. La visibilité de la religion musulmane, s'exprimant par le port du voile, tend, finalement, au sein de plusieurs milieux professionnels, à entrer en inadéquation avec la neutralité religieuse, parfois revendiquée par certains d'entre eux, et, en conséquence, à poser problème.

Poursuivant sa narration, notre interviewée nous raconte les difficultés qu'elle rencontre en tant que femme voilée pour intégrer le marché de l'emploi. Qu'il s'agisse d'un stage, d'un travail d'étudiant ou, encore, d'un travail en tant que tel, Myriam se voit refuser de nombreux postes et, cela, en conséquence du port de son voile. Elle nous confie :

Alors, les boulots, j'ai trouvé que des boulots de, de merde (rires), vraiment du ménage, t'es bien, mais pour être en bas. Pourtant, j'avais des copines qui avaient poussé mon dossier pour bosser, que ce soit H&M, que ce soit dans la restauration, mais, à chaque entretien c'était « ah, vous êtes bien gentille, mais on va vous recontacter » et on m'a jamais recontacté, donc, en fait, j'ai compris qu'il fallait que je continue à faire du ménage encore un moment. Pour les stages [...] j'ai pas trouvé facilement, vraiment (...) j'ai dû, j'ai dû sortir du Canton en fait (...) ouais, j'ai dû sortir du Canton et j'ai dû partir à Genève en fait pour un stage et j'ai dû travailler chez un Musulman.

Nous constatons, dans un premier temps, que le travail qui lui est proposé et pour lequel son voile est accepté représente un travail au sein duquel aucune clientèle n'est côtoyée et où d'autres collègues ne sont pas présents. Dans un deuxième temps, Myriam souligne un élément important ; celui de devoir travailler chez un individu de confession musulmane pour pouvoir intégrer le marché de l'emploi. Finalement, nous mettons en évidence la transition (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001) réalisée et vécue par notre interlocutrice pour pouvoir accéder à un milieu professionnel. Cette dernière va, pour ce faire, se déplacer et sortir du Canton de Neuchâtel et va pouvoir trouver une place de stage au sein du Canton de Genève. Myriam met, toutefois, en exergue, au cours de sa narration, la peur initiale de son employeur musulman pour l'engager :

[...] il avait peur de m'engager en fait à la base [...] il me l'a dit une fois qu'il m'a engagée « je t'engage juste pour 6 mois et en tant que stagiaire rien de plus et, après, tu te tires quoi » [...] on avait convenu ça et, après 6 mois, il m'a dit « écoute, je vois que t'as toutes les compétences requises, tu veux rester ? ».

L'accès au marché du travail semble, par conséquent, être également délicat pour un employeur de confession musulmane dans le contexte helvétique. Ce dernier, qui partage pourtant les croyances religieuses de notre interlocutrice, appréhende l'engagement de cette dernière dans son cabinet et le lui fait remarquer. Il souligne, par ailleurs, son appréhension quant à son engagement pour un poste de stagiaire et semble ne pas le concevoir pour un poste de titulaire. Ainsi, les difficultés d'intégration professionnelle évoquées précédemment ne sont pas uniquement valables au sein du Canton de Neuchâtel. Elles prennent également place dans le Canton de Genève, au sein d'un espace social spécifique, lui-aussi, laïc. Le frein au marché de l'emploi que tend à représenter le voile musulman se manifeste, ainsi, dans divers espaces socioculturels, mettant, par conséquent, en évidence, dans un contexte davantage national, l'hostilité et la stigmatisation régulière à laquelle sont confrontées de nombreuses femmes voilées. Néanmoins, malgré la crainte initiale de son employeur, qui observe les compétences de Myriam au fil de son stage, celui-ci décide finalement de l'engager et, cela, de manière à ce qu'elle puisse entreprendre une formation en emploi.

Actuellement, notre interlocutrice continue de travailler dans ce cabinet et se considère « [...] comme une privilégiée ». Elle estime que « [cela] joue un rôle qu'il [l'employeur] soit musulman [...] » et met en évidence la nécessité d'un soutien intercommunautaire pour permettre à d'autres femmes voilées d'intégrer les milieux professionnels suisses. Les communautés musulmanes tendent, ainsi, à représenter une ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) pour l'accès à certains milieux professionnels suisses, qu'elles tendent à faciliter. A ce sujet et parlant de ses perspectives professionnelles futures, notre interviewée semble s'imaginer construire sa propre société : « Sur le long, long terme, je me vois être indépendante pour pouvoir engager des personnes qui étaient exactement dans la même situation que moi », estimant « [...] au niveau du travail, [qu'elle ne peut se] reposer entre guillemets que sur [elle-même] ou sur la communauté [...] ».

Dans la poursuite de sa narration, Myriam revient sur les débuts du port de son voile et nous explique, qu'aujourd'hui, « [...] c'est pas toujours facile [d'être voilée] ». A ce sujet, notre interlocutrice nous apprend qu'à plusieurs reprises, pour du travail, des doutes se sont installés quant au port de son voile : « [...] je me suis déjà posée la question de si tu l'enlèverais pour le travail, mais à chaque fois, j'ai, j'ai évité d'aller trop vite dans le sujet, d'aller trop vite en besogne [...] ». Néanmoins, ces derniers n'ont pas conduit Myriam à ôter son foulard, au contraire de certaines femmes voilées dont elle nous donne l'exemple : « [...] elles essaient d'adapter le foulard [...] parce qu'elles sont tiraillées entre la religion et la société, donc,

[elle] garde son foulard, [elle le fait] d'une autre façon, histoire de pouvoir [se] faufiler dans la société ». Le compromis utilisé par certaines Musulmanes est représenté par le turban qui, aujourd’hui, est devenu un véritable phénomène de mode permettant à de nombreuses femmes voilées l'accès au marché de l'emploi. Le voile, sous une forme moins visible, tend, ainsi, à représenter une ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) pour certaines femmes musulmanes qui, par le biais de la transition d'un hijab à un turban, vont avoir, parfois, la possibilité d'intégrer le marché de l'emploi suisse.

Si Myriam compare et distingue les milieux scolaires et professionnels, elle met également en avant les **espaces publics** au sein desquels, à plusieurs reprises, elle rencontre, encore aujourd’hui, des difficultés en étant voilée. A ce propos, elle souligne les regards et commentaires auxquels elle se confronte quotidiennement et nous confie sa lassitude à cet égard :

Les regards (soupir), ça commence à me fatiguer sérieusement (rires), parce qu'on fait des efforts, on parle gentiment, on sourit aux gens, personnellement, j'essaie de sourire aux gens, quand je vois qu'ils me regardent avec un regard méchant, j'essaie de sourire, j'essaie de, de montrer un bon exemple, mais, au bout d'un moment, j'ai l'impression de me justifier en fait [...].

Pour expliquer ces divers comportements, Myriam établit un lien entre ces derniers et le terrorisme dont les divers faits internationaux récents, auxquels sont confrontées les sociétés occidentales, tendent à ternir l'image des communautés musulmanes et de l'Islam en général. Elle considère qu'« [...] avec les faits [divers], les attentats, le terrorisme, les amalgames [et] le fait qu'il y ait des gens complètement stupides [...] on ramasse de tous les côtés [...] ». Elle utilise, à cet effet, un exemple personnel pour illustrer ses propos : « [...] il y a deux mois, à Genève, j'allais monter dans le train, on m'a chopé mon sac et on m'a tiré en arrière. [...] Après, on me dit « dégage terroriste » [...] « rentre chez toi », mais où chez moi ? ». Selon Myriam, les comportements insolites à son égard n'ont pas lieu d'être et cette dernière se considère comme un individu « [...] suis à part entière [...] », comme elle le mentionne dans l'extrait qui suit :

J'ai l'impression qu'on se pose des questions qui n'ont plus, enfin elles ont pas lieu d'être, dans le sens où, enfin, à un moment donné, il va falloir se mettre dans le crâne que je suis suisse, et que je participe à la société et je fais partie intégrante, enfin, à un moment donné, tu ne peux plus me demander à moi de m'intégrer, je suis plus au niveau de l'intégration. [...] je fais partie de la société [...] je suis suis à part entière [...].

Malgré ces divers comportements, Myriam tient à attirer l'attention sur un élément important ; celui de la non-victimisation. En effet, elle ne se « [...] victimise jamais [car] c'est la pire des choses de se victimiser ». Elle évite, ainsi, « [...] de mettre la faute sur la religion [...] » et, plus spécifiquement, sur son voile, lors de réactions et/ou de comportements insolites à son égard. Ses propos soulignent également la nécessité de ne pas s'accrocher aux remarques et autres comportements provenant d'individus lambda à l'encontre des Musulman(e)s et, cela, dans le but de vivre au mieux en tant que femme voilée dans une société non-musulmane. Myriam reprend, d'ailleurs, une phrase de Tariq Ramadan pour expliciter son propos: « [...] c'est Tariq Ramadan qui avait dit que si tu te mets dans une position de victime, tu resteras une victime [...] vu que j'ai pas envie d'être une victime, j'ai pas que ça à faire (rires) [...] ».

Au fil du temps, le voile prend, pour Myriam, des significations diversifiées. D'une obligation à caractère pleinement religieux, présente dans le Coran, le voile devient, au fil de son développement, représentatif d'elle-même. Il acquiert, ainsi, un aspect identitaire et fait partie intégrante de sa personnalité, comme l'extrait qui suit nous le démontre :

Il [le voile] me représente. Il me représente [...] c'est moi. Si, maintenant, tu me dis « [Myriam] tu vas marcher, tu enlèves ton voile et tu vas marcher », j'aurai l'impression de manquer de quelque chose. C'est comme si tu me dis « ton bras, c'est quoi pour toi ? ». Mon bras, c'est mon bras, c'est une partie de moi, c'est comme mon voile, c'est une partie de moi. Maintenant, mon voile, il fait partie, c'est une partie intégrante de moi [...].

Le voile devient, ainsi, un membre à part entière du corps de notre interviewée. Le voile, c'est elle ; il tend à être tout autant important et nécessaire, pour elle, que son bras, sa jambe, etc. Elle met également en exergue l'habitude que son voile, au fil du temps, devient en grandissant et nous fait part du questionnement récent auquel elle a fait face ces derniers mois :

A un moment de ma vie, je le mettais parce que c'était devenu une habitude [...] récemment, je dirais je me suis reposée des questions, parce que je me suis dit « si je le porte plus pour Rabi [mon Dieu], je le porte pour qui ? » Est-ce que je le porte par habitude ? Et j'ai pas envie de faire quelque chose juste par habitude, donc je me suis refaite tout le cheminement, du pourquoi, du comment [...].

La représentation que Myriam détient au sujet de son voile évolue en parallèle à son développement personnel. Il imprègne, dès lors, des caractéristiques plutôt symboliques — et devient un marqueur identitaire —, mais également sociales et politiques, au sein d'un espace socioculturel où il tend à représenter une problématique en termes d'accès au marché du travail et, plus généralement, pour l'intégration sociale de certaines femmes.

En outre, notre interlocutrice souligne la tendance actuelle à intégrer le port du voile au sein de nombreux débats, souvent virulents, et, pour lesquels, de nombreuses personnalités publiques et individus lambda échangent leurs points de vue et controversent à ce sujet : « [...] maintenant le voile, c'est devenu un sujet de discussion, mais tout le monde s'en mêle. [...] en tant que voilée, on est sujettes aux critiques, mais de tout le monde, femmes, hommes, autorités, pas autorités, famille, pas famille [...] ». Le voile crée et fait débat, au sein de sphères multiples et variées. Néanmoins, malgré ces nombreux débats et controverses, elle considère qu'il est, aujourd'hui, important, en tant que femme voilée, de s'exposer et de s'affirmer avec le voile, et de tout tenter pour intégrer les milieux professionnels, neuchâtelois et suisses, en continuant de le porter. Myriam exemplifie ses propos en évoquant sa situation professionnelle actuelle : « [...] moi, je vais dans des Tribunaux, je parle avec [des] avocats [...] avec des Juges, y'a un échange et les gens ils me voient. Le fait d'être devant, sur le devant de la scène avec ton voile, c'est hyper important ». A ses yeux, être active dans la société tout en gardant son voile est une manière de démontrer aux employeurs et, plus généralement, à la société suisse en tant que telle, que le voile ne réduit aucunement les compétences et les capacités de la femme qui le porte. Elle conclue, finalement, ses propos, en considérant, dans les milieux professionnels en général, qu'« [...] être une femme dans la société et [...] travailler [...] c'est déjà un fardeau, mais une femme voilée [c'est] un fardeau en plus [...] » ; soulignant adéquatement, en somme, la problématique que le port du voile représente au sein de la société suisse et, plus spécifiquement, dans l'espace social neuchâtelois.

5.3.3 Chloé

Nous mettons en évidence, dans la grille d'analyse n°3 présentée en annexe et élaborée par nos soins, les éléments de la représentation personnelle du voile de Chloé, jeune musulmane convertie ; des éléments qui tendent à débuter lors de sa formation académique durant laquelle Chloé va porter le voile pour la première fois.

Née dans une famille suisse et protestante, Chloé grandit dans un **milieu familial** au sein duquel la religion chrétienne lui est enseignée par le biais de sa grand-mère et des cours de catéchisme qu'elle suit étant plus jeune. Sa relation à la religion est, dès lors, présente dès son plus jeune âge et se manifeste, pour ne prendre qu'un exemple, lorsque que, étant petite, elle

entame sa prière du soir avant d'aller se coucher. Notre interlocutrice nous fait part de son expérience religieuse initiale dans l'extrait qui suit :

Parce que, de base, j'ai toujours été croyante, j'étais protestante, j'ai fait mon catéchisme et tout ça et j'ai, on peut dire que j'étais pratiquante, enfin dans le sens où tous les soirs je faisais ma prière, mais à ma manière quoi et, quand ma grand-mère venait à la maison et qu'on était petit, ben c'est elle qui nous a pas mal, un peu instauré ce fait de quand tu vas au lit, ben tu pries, tu remerci es du coup, ben c'est vrai que j'avais quand même, au moins tous les jours je priais quoi, le soir [...].

Chloé grandit et se développe, ainsi, au sein d'un milieu familial de confession protestante et n'a, jusqu'à l'âge de sa majorité, que peu, voire pas, de connaissances au sujet de l'Islam. Ce n'est que durant l'année 2013 que son intérêt pour la religion musulmane va apparaître, à la suite d'une rencontre qu'elle fait pendant l'été.

Sa narration au sujet de l'Islam débute, ainsi, à l'été 2013, période où cette dernière fait la connaissance de Bilel, un jeune homme de confession musulmane résidant dans le Canton de Neuchâtel. A cette époque, Chloé, alors âgée de 17 ans, n'a que très peu, voire aucune notion de ce qu'est l'Islam et elle va, peu à peu, s'intéresser à cette religion en côtoyant Bilel :

[...] l'été 2013, j'avais rencontré mon ex-copain qui, du coup, était musulman et, en fait, c'est comme ça que ça a commencé. On s'est mis ensemble et pis, ben, on a commencé à discuter pas mal de l'Islam, parce que, comment dire, bon moi j'avais aucune idée de ce qu'était l'Islam, enfin, je crois que je savais même pas qu'on croyait au même Dieu, Chrétiens et Musulmans, et j'avais un peu dans cette idée que l'Islam c'était une religion d'arabes, pour les arabes. En fait, je pensais que Musulman et arabe, ça voulait dire la même chose, d'ailleurs, c'était comme ça que, qu'on avait été amené sur le sujet.

C'est par le biais d'une discussion informelle, comme le démontre l'extrait ci-dessus, que les deux jeunes gens commencent à discuter de religion. Petit à petit, l'intérêt initial porté par notre interlocutrice pour l'Islam va s'agrandir et s'ensuit, alors, une phase de découverte pour Chloé. Cette dernière va, en conséquence, régulièrement, questionner Bilel au sujet de sa religion et, notamment, mettre l'accent sur des faits d'actualité, tel que le terrorisme, ou sur des pratiques musulmanes, tel que le port du voile, dans le but d'obtenir des explications concrètes de ce dernier à ce sujet :

[...] j'avais jamais côtoyé de Musulmans de ma vie, ben, en l'occurrence, par rapport à ce qui se passait à l'époque, ben, des fois, j'avais un peu des petites questions « ah ben justement comment ça se fait, on croit au même Dieu, comment ça se fait, c'est quoi, en gros, ce en quoi vous croyez et pis pourquoi la femme est censée porter un voile ? » et tout ça et tout ça, et aussi par rapport au terrorisme, pas mal de discussions par rapport à ça, ou bien, ce genre de choses.

Les questionnements de notre interlocutrice au sujet du port du voile et des faits divers liés au terrorisme font, ici, écho aux actualités suisse et internationale récentes et de l'époque. Ses diverses interrogations vont alimenter son désir d'apprentissage et vont, en conséquence, la conduire à se passionner davantage pour la religion musulmane. En parallèle, Chloé décide de chercher par elle-même des réponses à ses interrogations et, pour ce faire, commence à lire le Coran. C'est, à ce moment, qu'elle réalise que, pour chacun de ses questionnements, il existe une réponse et que l'Islam, selon elle, ne présente aucune faille :

[...] j'avais souvent envie, quand il [Bilel] me disait quelque chose, de le contredire ou d'aller chercher la petite bête, d'aller voir ce qui ne jouait pas là-dedans quoi. Pis, du coup, je faisais pas mal de recherches à côté, aussi pour voir si ce qu'il me disait, c'était vrai et tout ça, et, au fur et à mesure, je me suis rendue compte que, comment dire, chaque fois que je voulais un peu contredire ce qu'il disait, je pouvais pas, j'arrivais pas à le contredire en fait et, du coup, en fin de compte ben ça m'a intéressée et, du coup, je débouchais sur d'autres sujets, je faisais mes recherches, j'ai commencé à, à lire le Coran, à écouter deux-trois conférences, des choses comme ça, et je me suis rendue compte que, en fait, ça, comment dire, je me suis rendue compte à chaque fois que j'avais un blocage et que ça me débloquait, enfin j'avais toujours une réponse si on veut aux questions que je me posais [...].

Pour cette période, Chloé met surtout en évidence sa méconnaissance de l'Islam. Nous ne retenons, par conséquent, pour cette partie et selon la transcription de notre entretien, aucun élément de représentation du voile susceptible d'affiner notre analyse si ce n'est que, pendant une année, notre interviewée découvre la religion musulmane par le biais de nombreuses discussions avec son ami de l'époque, Bilel. Nous mettons, par ailleurs, en exergue le début d'une transition (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001) dans la vie de notre interlocutrice qui, de confession initiale chrétienne, va, petit à petit, porter un intérêt grandissant pour l'apprentissage de la religion musulmane. Ce dernier se réalise pendant près d'une année, où Chloé multiplie les questionnements à l'égard des pratiques et des valeurs musulmanes, jusqu'à l'été 2014 durant lequel notre interlocutrice va se convertir à l'Islam.

Ainsi, lors d'un repas au restaurant en compagnie de Bilel, durant l'été 2014, Chloé prononce la Chahada, l'attestation de foi musulmane, se convertissant, ainsi, à l'Islam. L'extrait qui suit met en lumière ce passage :

Et pis, du coup, c'est comme ça qu'après j'ai prononcé la Chahada, mais c'était vraiment genre en mode au restau comme ça (rires), le truc rien à voir et, et voilà, et, en fait, c'est là que je me suis rendue compte qu'effectivement, dans le cœur, j'y croyais en tout ça et que j'étais Musulmane.

Cette transition (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001), plutôt informelle, ne modifie pas directement le mode de vie de notre interlocutrice. En effet, sa conversion, de jeune fille de confession protestante à jeune fille de confession musulmane, ne se produit pas drastiquement pour notre interviewée, qui n'évoque aucunement, lors de sa narration, un bouleversement ressenti par rapport à sa « vie passée », à sa confession initiale. Nous constatons, d'ailleurs, dans la suite de son récit, que sa transition de femme chrétienne à femme musulmane — non-voilée à ce moment — se fait lentement et par étapes.

C'est, ainsi, petit à petit que son apprentissage de la religion se réalise. Chloé met en lumière cela dans l'extrait qui suit :

[...] c'est une fois quand je suis allée à la Mosquée, quand j'ai commencé à pas mal lire le Coran, je lisais beaucoup le Coran, que ben, du coup, au fur et à mesure, j'ai remarqué qu'il parlait souvent de la prière, il parle souvent de ça et, du coup, je me demandais ah ben comment tu t'y prends, etc, et que, gentiment, j'ai aussi commencé à réduire ma consommation d'alcool, j'avais envie de savoir comment mieux prier. Après, petit à petit, ben aussi, du coup, j'évitais de manger du porc, aussi à la maison.

Elle décide, ainsi, de se rendre, pour la première fois, à la Mosquée où elle fait la connaissance d'un père de famille musulman qui décide de la prendre sous son aile pour lui enseigner les bases de l'Islam. En parallèle, elle s'intéresse toujours plus à la lecture du Coran, comme mentionné dans l'extrait ci-dessus, et regarde des tutoriels sur Youtube pour apprendre à prier : « [...] j'avais commencé à regarder des tutos sur Youtube pour savoir faire sa prière et tout ça et pis voilà, petit à petit, j'ai commencé comme ça ». Chloé se rend, également, à diverses conférences en Suisse, ayant pour sujet l'Islam. Ces différents éléments font office de ressources (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) pour sa transition de la religion chrétienne à la religion musulmane et son apprentissage. En parallèle à cela, elle modifie, petit à petit, son mode de vie habituel et réduit, par exemple, sa consommation d'alcool. Elle tente, en outre, du mieux qu'elle peut, d'éviter la consommation de viande porcine lors de ses repas en famille. Si sa transition de jeune femme chrétienne à jeune femme musulmane s'est, en tant que tel, faite très rapidement lors d'un repas au restaurant — suite à une année de questionnements multiples au sujet de l'Islam —, l'apprentissage de la religion se fait, quant à lui, successivement par le biais d'étapes. Chloé met en lumière cette transition dans l'extrait qui suit :

[...] ça s'est un peu tout fait petit à petit, j'ai commencé à faire ma prière, je la faisais genre deux fois par jour, enfin, au lieu de faire la prière comme je la faisais, au lieu de dire « Notre Père qui est aux Cieux », je répétais la Fatiha par exemple. Et, après, j'ai commencé à faire les gestes, j'ai commencé à prier trois fois par jour, à faire toutes mes prières par jour.

Chloé apprend, dès lors, petit à petit et d'une manière plutôt autodidacte, à pratiquer l'islam — par exemple, à faire sa prière. Elle transforme, ainsi, sa prière initiale chrétienne en modifiant, dans un premier temps, les paroles qu'elle récite puis, dans un deuxième temps, son mode de faire et ses gestes. Elle va, en outre, modifier son mode de vie et, notamment, ses habitudes alimentaires — « [...] en même temps, j'avais arrêté de boire de l'alcool, j'avais arrêté aussi, du coup, de manger du porc » —, puis vestimentaires. En effet, préalablement au port du voile, Chloé commence par modifier son style vestimentaire, notamment en décidant de porter des habits de plus en plus longs et de plus en plus larges, comme le met en exergue le passage suivant, avant de, finalement, décider de mettre le voile à sa rentrée universitaire de l'année 2015 :

[...] au tout début, je savais que j'allais porter le voile [...] et je savais qu'une fois je voulais le faire, mais j'avais commencé aussi déjà par un peu changer ma manière d'être, parce que c'est vrai que j'avais l'habitude de me vêtir de manière pas très longue ou très ample on va dire (rires), du coup ben, petit à petit, j'ai commencé comme ça, pis, voilà, après, l'été, j'ai gardé mes manches longues, des pantalons longs, des choses aussi plus larges, etc, pis, après, quand j'étais bien à l'aise avec ça, j'ai porté le voile.

C'est, ainsi, lors de l'été 2015, que Chloé franchit le cap du port du voile et, cela, avant son entrée à l'Université de Lausanne. Le port de son voile coïncide, alors, à une transition entre un milieu gymnasial neuchâtelois et un **milieu académique** lausannois au sein duquel elle ne présente aucun lien social établi et où ses nouveaux camarades universitaires n'ont pas connaissance de son parcours en tant que non-voilée :

[...] je me suis dit aussi avec la rentrée universitaire, ben j'avais envie que les gens, comment dire, ils me connaissent directement comme ça. J'avais pas envie de, de devoir après, de nouveau « ah mais pourquoi avant tu portais pas le voile et maintenant tu le portes ? », répondre aux questions et tout ça [...].

Elle met en exergue son appréhension vis-à-vis de la nécessité de donner des explications au milieu de formation qu'elle fréquente et l'absence, ici, dans ce milieu académique, de justifications à apporter. Ses propos font écho à une certaine crainte, de sa part, quant aux questionnements et aux réactions que le port du voile peut susciter dans certains milieux familiers à cette dernière. Ainsi, sa transition d'un lycée neuchâtelois à une Université lausannoise tend à simplifier le premier port de son voile et, en parallèle, son intégration dans ce milieu. Son entrée à l'Université et le changement qu'elle représente dans la vie de notre interviewée — nouveaux camarades, nouveau lieu d'études, etc. — va jouer le rôle d'une

ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) et tendre à simplifier son premier port du voile dans ce milieu.

Sa conversion et le port de son voile se font, par ailleurs, fortement remarquer dans son **milieu familial et amical proche** où son entourage va rapidement réagir à ce changement. Chloé met, d'ailleurs, en avant les difficultés qu'elle rencontre, dans un premier temps, au sein de son milieu familial, à la suite de sa conversion et, plus particulièrement, lors de son apprentissage de la religion et des modifications qu'elle apporte à ses habitudes quotidiennes qui deviennent, dans ce milieu, visibles :

J'avais eu quand je me suis convertie aussi beaucoup. C'était un peu la misère au début, je me souviens, je l'avais pas dit à mes parents, je crois que ma sœur le savait, parce que je lui avais dit (...) mais, c'est un peu, au fur et à mesure, quand ils me parlaient de l'Islam et tout et que moi, du coup, j'étais pas d'accord avec ce qu'ils disaient, pis il étaient « ouais, mais toi, normalement, t'aimes trop le jambon cru, pourquoi tu veux plus manger de jambon cru ? » (rires) [...] ou, je sais pas, on est au resto et ma mère elle commande une sangria et elle me dit « ah ben tiens je commande pour toi » et j'étais là « non, c'est bon, merci » (rires), du coup ils étaient là « ouais, mais, c'est bizarre pourquoi tu deviens, pourquoi tu tiens ce genre de propos, pourquoi tu na na na ? » [...].

Lorsque sa conversion à l'Islam est découverte par son milieu familial, certains membres de sa famille, et plus particulièrement sa mère et sa sœur aînée, sont, en premier lieu, apeurées par sa conversion et voient, dans cela, une influence négative provenant de ses fréquentations, et notamment de Bilel, son ami de l'époque :

[...] c'était [ma sœur] qui avait trouvé une feuille où c'est que j'avais noté comment faire la prière et qui s'était un peu affolé et, du coup, ils m'avaient posé la question, mes parents, « ah mais t'es devenue Musulmane ? », machin, pis, du coup, j'ai dit ben oui. Bon, déjà, la majorité des gens, ils étaient tous persuadés que c'était dû à mon ex-copain, que j'avais été influencée [...] voilà, au tout début, les gens étaient persuadés que c'était pour lui que je faisais ça, que genre, en gros, il m'avait lavée le cerveau et je sais pas trop quoi comme bêtise et mes parents, enfin ma mère, elle était hyper, enfin elle avait hyper peur, parce qu'elle était persuadée que j'allais me retrouver en Syrie deux mois plus tard.

Les proches de notre interlocutrice présentent, en outre, en plus d'une peur, une certaine hostilité vis-à-vis de l'Islam et considèrent que le rapprochement de Chloé à la religion musulmane n'émane pas entièrement de cette dernière.

Nous constatons également un élément de représentation lié à l'Islam lourd de sens. En effet, la mère de Chloé, en découvrant la conversion de sa fille, va tendre à associer Islam et djihadisme et perçoit celle-ci d'un aspect fortement négatif. La situation internationale et les conflits mondiaux actuels semblent, ici, jouer un rôle non-négligeable dans cet élément de représentation extérieure et, cela, à la suite de l'embrigadement, ces dernières années, de

plusieurs jeunes femmes, chrétiennes et musulmanes, par des individus se revendiquant prêter allégeance à l'état islamique. A ce propos, Chloé relève les représentations négatives que possède sa mère au sujet de la religion musulmane et, plus spécifiquement, sa représentation de la femme en Islam qu'elle tend également à connoter de manière plutôt négative : « [...] elle [ma mère] avait cette idée de ma pauvre fille, elle va terminer, en gros, en mode femme de ménage, battue par son mari, avec quinze enfants [...] ». Nous relevons, ici, la perception que possède la mère de Chloé au sujet de la femme en Islam et, notamment, ses éléments de représentations qui tendent à illustrer un certain isolement des femmes voilées quant à leur intégration socioprofessionnelle, mais également une image de femmes susceptibles de subir des violences conjugales. En conséquence à sa conversion, Chloé va faire face à de nombreux éléments de représentations défavorables à la religion musulmane et à des réactions hostiles à son égard. Elle met en exergue cela dans l'extrait qui suit :

[...] elle voulait que j'aille voir une psy, car elle était persuadée que je sais pas, que j'avais dû vivre quelque chose [à l'étranger], peut-être le fait que, j'en sais rien, agressée sexuellement, peut-être c'était pour ça que j'avais besoin d'avoir une religion, où me confier, et pis, elle avait même dit, une fois, qu'elle voulait me dénoncer à la police pour extrémisme (rires), elle m'avait appelée en pleurant, parce qu'elle avait vu une émission sur TF1, genre d'une fille qui était partie faire le Jihad ou je sais pas trop quoi (rires) et elle était là « mais qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu pour avoir une fille comme ça ? » [...].

Sa conversion à l'Islam est, ainsi, dans un premier temps, perçue, par plusieurs membres de son milieu familial, comme un trouble post-traumatique — survenu à la suite d'un évènement passé, lors d'un séjour à l'étranger ; une perception que Chloé conteste, cette dernière n'ayant vécu rien d'anormal lors de ce voyage. Dans un deuxième temps, les réactions que sa conversion produit font, une nouvelle fois, écho à un contexte international complexe, au sein duquel la religion musulmane, et ses pratiquants, sont, à de nombreuses reprises, mal perçus et, cela, notamment à la suite d'attaques terroriste revendiquées par des individus au nom de l'Islam. La conversion de Chloé — et par la suite ses pratiques, tels que ne plus boire d'alcool et ne plus manger de viande de porc — vont, ainsi, être assimilées à une forme d'extrémisme religieux dans et par ce milieu. Par ailleurs, elle va également produire des réactions virulentes auprès de sa sœur aînée, qui va, pendant un moment, ne plus souhaiter lui parler : « [...] [elle] me parlait plus non plus, [elle] voulait même plus me dire salut [...] ». Malgré ces diverses réactions, les tensions au sein de ce milieu vont s'apaiser ; elles vont, toutefois, réapparaître lorsqu'elle décide de porter le voile pour la première fois.

En parallèle aux réactions auxquelles elle fait face dans son milieu familial, ses amies proches, de leur côté, ne perçoivent également pas d'un bon œil sa conversion et considèrent que Chloé a été influencée par son ami, Bilel. Les extraits ci-dessous mettent cela en lumière :

« [...] avec mon ex-copain, j'avais beaucoup d'embrouilles avec ça, par le fait que je le côtoyais et que c'était du grand n'importe quoi [pour elles] que je le côtoie [...] ».

[...] mes copines, aussi, au début, ça s'était très mal passé, encore pire que mes parents presque. C'est marrant, parce que, on aurait dit que c'était elles mes parents (rires), mais ça c'était du style que, si je continuais comme ça, j'allais terminer toute seule, pis que, en gros, j'étais conne, je réfléchissais pas, j'étais à côté de la plaque et pis blablabli, blablabla, après voilà, l'Islam c'est n'importe quoi, et un jour je vais me réveiller et pis que je verrai que finalement je viendrai dire « ah oui, désolée vous aviez raison et j'avais tort ».

Nous constatons, ainsi, que la conversion de notre interlocutrice est semée d'embûches dans son milieu amical proche et que ses amies ne perçoivent cela positivement. Les remarques qu'elle reçoit de ce milieu la conduisent à s'en éloigner, peu à peu, et à tenter de chercher du soutien, des ressources (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b), auprès d'un nouveau réseau qu'elle construit à travers ses passages à la Mosquée:

[...] j'ai, je suis allée à la Mosquée, j'ai essayé, un maximum, de côtoyer, d'aller vers des filles et genre « tu veux être ma pote ? » (rires), du coup, j'ai rencontré du monde à la Mosquée, des copines qui sont devenues des pires bonnes potes, qui m'ont aussi, du coup, beaucoup soutenue. Je pense que c'était important, parce que c'est vrai que, comment dire, du coup, au début, même si j'étais tout le temps, comment dire, enfin, des fois, je me posais la question de pourquoi je continuais à leur parler encore, avec les remarques et le genre de discussions qu'on avait.

Elle réalise, ainsi, une transition (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b ; Zittoun & Perret-Clermont, 2001) entre un milieu amical proche qu'elle connaît et fréquente depuis plusieurs années et un nouveau réseau d'amies qu'elle constitue par le biais de sa foi. Cette transition ne rompt toutefois pas ses contacts avec son milieu amical proche initial, mais, tend, néanmoins, à la distancer quelques peu de ce dernier. En outre, ce nouveau réseau d'amies va servir de ressource (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b) pour Chloé qui va, par ce biais, renforcer sa foi et poursuivre son apprentissage de la religion.

Ainsi, préalablement à sa conversion, Chloé n'a pas de proche — au sein de sa famille ou de son cercle d'ami(e)s — de confession musulmane. Par la suite, sous son nouveau statut de convertie, elle ressent le besoin de s'entourer d'individus musulmans et, cela, principalement dans le but de renforcer ses croyances, comme elle l'évoque dans le passage qui suit :

[...] j'avais pas d'entourage musulman et, c'est vrai que quand, quand, c'est vrai que t'as besoin, même si aujourd'hui je suis genre hyper bien dans ma famille, on sait qu'en général

t'as une moyenne de cinq personnes que tu côtoies et, donc, qu'en règle générale, c'est important de pouvoir discuter avec des personnes qui partagent le même avis ou qui partagent ta foi, rien que pour la raffermir ou tout simplement pour être bien [...].

Par la suite, lors du port de son voile, Chloé met en exergue les conséquences de ce dernier au sein de ses milieux familial et amical. Dans un premier temps, elle met en avant le renouvellement des évènements et des réactions passés, en mentionnant spécifiquement sa mère qui, une nouvelle fois et malgré le calme s'étant installé depuis sa conversion, ne tolère pas le port de son voile :

[...] quand j'ai porté le voile, c'est revenu de nouveau et ma mère elle m'avait dit que si elle me croisait dans la rue, elle changerait de trottoir, qu'elle voulait pas sortir avec moi, que, si je l'aimais, je devais me débrouiller pour que, quand elle soit là, elle me voit pas avec.

Nous constatons, ici, une certaine rigidité, de la part de son milieu familial, concernant le port de son voile et la non-acceptation de ce dernier au sein de celui-ci. Nous relevons, toutefois, la réaction différenciée du père de Chloé qui se distingue de ce milieu et tend à tolérer davantage le port du voile de sa fille. Elle considère que la tolérance de ce dernier provient principalement de sa capacité à souhaiter communiquer pour tenter de mieux comprendre les choix de sa fille — et, en parallèle, pour lui permettre de mieux les accepter. L'extrait qui suit met cet élément en lumière :

Mon père, lui, a été bien plus, il a toujours été plus, on va dire, ma mère elle est plus émotive et mon père, il est plus du genre « ah ok, bah on va discuter », du coup, ben voilà, mon père il m'avait dit « de toute façon, je m'attendais à ce que tu le mettes une fois » [...].

Notre interlocutrice tient compte de la nouvelle peur que produit le port de son voile au sein de son milieu familial et met, notamment, en avant, à ce sujet, les enjeux existants en matière d'intégration sociale et professionnelle qui, selon son milieu familial, peut être compromise par le port de son voile : « [...] ils avaient peur aussi que, je sais plus, que j'ai plus de vie sociale, pour le boulot que ça marche pas, que les gens ne veuillent plus traîner avec moi et tout [...] ». Le port du voile est, ici, représentatif d'un frein au marché de l'emploi et peut également créer des difficultés d'intégration sociale. Ces difficultés découlent, selon notre lecture, d'un rejet auquel pourrait se confronter Chloé suite au port de son voile au sein d'un milieu potentiellement hostile à ce dernier.

En parallèle, le contexte international, déjà évoqué précédemment au sein de notre rédaction, tend, une nouvelle fois, à avoir des répercussions et alimente davantage la peur ressentie par le milieu familial de Chloé. Il va, en conséquence, conduire ce dernier à essayer de trouver

des solutions pour tenter de raisonner notre interviewée. Les extraits qui suivent mettent cela en exergue :

[...] ma mère s'était mise à regarder les émissions de TF1, Zone interdite (rires), du coup, tu m'étonnes que ... pis, après, ce qui était marrant aussi, c'était, c'est beaucoup, par exemple, ma mère, pour montrer qu'elle était ouverte d'esprit, elle est allée suivre un cours sur l'Islam, mais un cours donné par un Chrétien.

[...] ils voulaient absolument un peu me diriger vers des, des personnes comme ça, un peu comme s'ils étaient dans l'idée un peu de me faire raisonner, parce que tout ce que je fais c'est dans l'extrême. Porter le voile, c'est extrême, faire ses cinq prières, c'est extrême, ne pas aller au sauna quand tu vas dans un hôtel à ski, c'est extrême, parce que tu portes le voile, des trucs du style quoi. Manger de la viande halal, c'est extrême (rires), ouais, voilà quoi.

La notion d'extrême, voire d'extrémisme, revient de nombreuses fois au sein de la narration de Chloé et, particulièrement, lorsque celle-ci explicite l'appréhension de son milieu familial par rapport à sa conversion à l'Islam, puis au port de son voile. Malgré les craintes initiales présentes dans son milieu familial, l'inquiétude dont fait l'expérience ce dernier s'estompe et, cela, du fait que notre interlocutrice poursuit son parcours social et professionnel sans que celui-ci ne soit entravé par le port du voile : « [...] ils ont remarqué que, voilà, j'avais tout le temps mes potes, que je voyais du monde, que je sortais aussi, que je faisais mes trucs, enfin que j'étais bien quoi ». Au jour d'aujourd'hui, le milieu familial de Chloé accepte pleinement sa conversion à l'Islam et le port de son voile. Les tensions présentes au sein de ce milieu ont, par ailleurs, disparu, comme l'extrait qui suit le révèle :

Et pis, maintenant, ben ça va tout bien quoi, je vais au resto avec ma mère, je vais faire du shopping avec ma mère, elle me prend partout, pis voilà, pour mon père, quand j'arrive, quand il y a des invités, il rigole et il dit « ah voilà ma Musulmane », enfin voilà, [ma sœur] ça va tout bien, ça va hyper bien avec.

Si les tensions dans ce milieu se sont apaisées avec le temps, il n'en est pas de même pour son **milieu amical proche** qui, encore aujourd'hui, est propice à l'émergence de certains conflits. Elle relève, à cet effet, l'impact du port du voile sur les représentations que possèdent ses amies proches au sujet de la femme musulmane voilée. Il nous semble, ici, important de spécifier que, avant de mettre le voile, Chloé se rendait à de nombreuses soirées, avec son cercle d'amies proches, proposées par des bars ou des discothèques. A la suite de sa conversion, puis du port de son voile, elle ne souhaite plus fréquenter ces milieux qui, selon elle, entrent en inadéquation avec son nouveau mode de vie. Ce changement dans la vie de notre interviewée crée, en conséquence, plusieurs tensions au sein de son milieu amical

proche, celui-ci ne comprenant pas les raisons de ce dernier. Chloé justifie son choix dans les extraits qui suivent :

[...] c'est aussi tout l'environnement qui est propice à ce genre de choses qui, en tant que personne religieuse et qui est attachée à ces valeurs-là, ben ça a pas de sens d'aller dans un endroit où c'est que, comment dire, ça veut dire que t'acceptes pour les autres quelque chose que t'accepterais pas pour toi en fait.

« [...] je savais que le fait que je porte le voile, ben là je savais que je pouvais de toute façon plus y aller, parce que ça le faisait pas quoi ».

Pis aussi, après, dans des endroits où je suis pas à l'aise, j'arrête d'y aller. J'ai compris que moi je voulais pas aller dans ce genre d'endroits, je dis non et puis point barre, t'as pas à me poser la question de pourquoi, j'ai le droit de juste pas avoir envie, j'ai pas besoin de me justifier chaque fois que j'ai pas envie, que ce soit pour ma religion ou pour des questions d'envie, voilà. Et même si c'est pour une raison religieuse, ça fait quoi ? C'est ma manière de penser.

Le voile est, ainsi, pour notre interlocutrice, significatif d'un comportement à adopter. Le milieu de la nuit devient, par conséquent, selon elle, inadapté pour une femme portant le voile. Chloé souligne, par ailleurs, l'identification que le port de son voile crée dans son milieu amical proche de l'époque. Si ses amies n'apprécient pas son nouveau mode de vie et de pensée, certaines tendent, en parallèle, à s'identifier à elle. Elles tendent, ainsi, à confronter les éléments de représentations d'une femme musulmane voilée et les éléments de représentations d'une femme non-voilée et créent une distinction à ce niveau :

[...] ça me fait penser, j'avais beaucoup ça justement, le fait que, en fait, certaines de mes copines s'identifient à moi, dans le sens où, si toi tu décides de porter le voile, ben nous on est des putres, si toi tu veux pas ça, ça veut dire que nous on est des dévergondées, ok ça veut dire que nous on est des débiles. En gros, c'était tout le temps, ok tu veux faire ça, mais ça veut dire que tu penses que nous on est comme-ci, comme ça, et j'étais là mais non (rires), enfin, dans le sens où elles ont un mode de vie qui est complètement différent, leurs valeurs et leur mode de vie elles le prennent d'une base qui est complètement différente et on peut pas comparer deux choses qui sont différentes [...].

Nous constatons, ici, la dichotomie existante entre femme voilée/femme non-voilée et mettons en avant un élément de représentation pour lequel il semblerait que certaines amies proches de Chloé considèrent que le fait que cette dernière soit voilée la rende supérieure à elles : « [...] elles avaient de la peine à comprendre que je pouvais les voir comme des personnes normales, enfin être voilée et les voir comme des personnes normales, pas des putres ou des dévergondées ». Nous assistons, ainsi, à une distinction faite par le milieu amical proche de Chloé, entre lui et cette dernière. A ce sujet, elle estime que cette comparaison n'a pas lieu d'être, du fait que chacune tend à être en possession d'un certain mode de vie qui prend

naissance dans des sphères différentes — par exemple, la sphère familiale ou la sphère religieuse, pour n'en citer que deux.

Si le voile est, selon Chloé, un habit religieux faisant suite logique à sa conversion à l'Islam, d'autres **éléments de sa représentation personnelle** sont également mis en avant par cette dernière. Nous les présentons ci-après. Dans un premier temps, le voile est, principalement, selon elle, une obligation religieuse pour la femme musulmane pratiquante. Cette notion d'obligation revient, à de multiples reprises, dans la narration de notre interviewée, mettant ainsi en avant l'importance qu'il revête pour cette dernière. Dans un deuxième temps, le voile musulman prend l'aspect d'« [...] un bienfait [...] » pour notre interlocutrice qui considère ce dernier comme une bienfaisance de la part de son Créateur. Finalement, il représente, aux yeux de notre interviewée, un marqueur d'identité religieuse et peut, par conséquent, directement être assimilé à l'Islam. Ces éléments sont narrés par Chloé dans l'extrait suivant :

C'était dans le sens où c'est que je suis persuadée que tout ce que Dieu nous demande de faire, c'est un bienfait pour nous et que, finalement, Dieu nous connaît mieux que nous-même et que, qu'il faut lui faire confiance dans ce qui nous a donné comme, comme liberté, obligation et droit à chacun et le voile, je m'étais beaucoup renseignée aussi de la part des personnes qui disaient que le voile n'était absolument pas une prescription religieuse, que c'était culturel, enfin aussi des personnes qui sont dans l'Islam, pratiquantes et tout, qui ont cette approche-là. Je me suis pas mal posée la question est-ce que oui, effectivement, c'est bien de le mettre ou non, est-ce que, et, après, au fur et à mesure des recherches, je me suis rendue compte qu'il fallait, en tout cas pour moi, qu'il fallait effectivement, enfin tout me faisait plus penser que c'était, effectivement oui, une prescription religieuse et que, oui, c'était bien de le mettre et que, oui, ça faisait partie des obligations de la femme. Et, c'était aussi, je m'en souviens que c'était aussi que je savais que le fait de porter le voile allait faire que, du coup, j'allais être voyante, que, du coup, les gens vont directement m'associer à l'Islam et que, du coup, quelque part, ça m'obligeait à faire attention à certaines choses mauvaises que je faisais.

Si le voile est, en premier lieu, représentatif d'une prescription religieuse, il acquiert, en parallèle, un aspect davantage social. En effet, le marqueur d'identité religieuse qu'il représente initialement va conduire la femme qui le porte — en l'occurrence, ici, Chloé — à devenir religieusement visible et, par conséquent, à tenir compte de cet aspect en tentant, au mieux, d'avoir un comportement adéquat et de présenter une bonne image de soi à la société environnante :

[...] je suis directement associée à l'Islam, donc j'ai envie d'être, que les gens aient une bonne image de ça tu vois. C'était un peu dans le sens que je savais que ça allait m'aider à me développer, tout en sachant que c'était quelque chose qui était, pour moi je pense, une obligation pour la femme musulmane.

Si, dans l'espace public, le voile tend à représenter l'identité religieuse de la femme qui le porte, il tend à acquérir, au sein de certains **milieux professionnels**, encore plus d'importance et va, parfois, avoir des conséquences dans ces derniers. Chloé va, dans un premier temps, nous raconter l'expérience positive qu'elle expérimente lors du port de son voile dans les milieux professionnels qu'elle fréquente au début de ce dernier. Vendeuse dans un magasin et, dans le même temps, promotrice de nouveaux produits dans divers autres magasins, elle va continuer de travailler au sein de ces derniers pendant quelques mois. Le port de son voile semble, à ses débuts, plutôt bien accepté dans les milieux professionnels qu'elle côtoie à cette époque :

[...] je fais de la promotion pour des produits, heu Smartbox, par exemple. Avant, je bossais aussi dans une [pâtisserie], donc je faisais serveuse et elle [la patronne], elle me connaissait d'avant voilée et, quand j'ai porté le voile, je lui ai demandé est-ce que ça te dérange si je travaille avec le voile ? Non pas du tout, du coup elle m'appelle de temps en temps pour reprendre des services comme ça.

Elle met, toutefois, en évidence, dans la suite de sa narration, les difficultés rencontrées dans d'autres milieux professionnels, par exemple des magasins d'habits, au sein desquels l'employeur refuse l'engagement de femmes portant le voile. Chloé donne l'exemple d'un poste de vendeuse pour lequel elle avait postulé et où, lors de son entretien d'embauche, il lui a été demandé s'il lui était possible de retirer son voile pour travailler :

[...] par contre, chez [X] j'avais postulé, j'avais fait un entretien d'embauche et on m'a dit on veut bien vous prendre, mais faut que vous enleviez votre voile quand vous travaillez. J'ai dit non, du coup, ils m'ont dit désolés mais on ne peut pas vous accepter. Donc, oui, dans certains domaines, ils, ils sont moins ouverts que d'autres et ils acceptent pas.

Promotrice de nouveaux produits chez X, elle réalise plusieurs promotions en étant voilée et, cela, jusqu'au changement de gérant. Elle confie, à ce propos :

[...] à [X], le nouveau gérant d'après, la dernière fois que j'ai travaillé, je suis allée vers lui, lui demander par rapport au paiement, s'il me payait plus tard, s'il me payait directement et comment ça se passait, si j'avais un contrat, un truc comme ça, il m'a dit ah allez prenez vos sous et tout, pis après il m'avait dit, juste une petite question, le voile vous le portez pour des motifs religieux, j'ai dit oui, il me fait ah ok d'accord machin, et pis heu, après, on m'a plus jamais rappelé.

Le port du voile est, ainsi, dans certains milieux professionnels neuchâtelois, problématique et peut, dans certains cas, représenter un frein à l'accès au marché du travail. Si l'expérience initiale de notre interlocutrice en tant que femme voilée sur le marché de l'emploi neuchâtelois s'avère positive, elle va rapidement être confrontée à des refus qui vont la

conduire à devenir indépendante et, peu à peu, construire sa propre entreprise. Actuellement, Chloé continue de promouvoir différents produits et, cela, à son compte. Elle considère qu'il devient, dans la société suisse actuelle, de plus en plus difficile de trouver un emploi en étant voilée ; d'où l'intérêt, selon cette dernière, de se mettre à son compte pour pouvoir continuer de travailler, tout en portant le voile.

6. DISCUSSION

Vient à présent le temps, au sein de cet avant-dernier chapitre, de répondre à notre question de recherche, en mettant en évidence les observations issues des narrations de Samia, Myriam et Chloé.

Reprenez, pour commencer, notre cadre théorique, au sein duquel nous avons présenté les ressources conceptuelles que sont la représentation sociale (Markova, 2007) et la trajectoire de vie (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b), qui nous a appuyé tout au long de notre travail de recherche. En premier lieu, la représentation sociale se définit « [...] comme [une forme] de connaissance » (Moscovici, 2013, p. 8) étant issue du sens commun (Markova, 2007). Elle est générée à partir d'antinomies — de tensions présentes dans les discours et faisant écho à des objets et/ou sujets produisant des débats — qui se développent, ensuite, en thémata pour, finalement, sous une forme problématisée, pouvoir donner lieu à une, voire plusieurs, représentation(s) sociale(s) (ibid, 2007). En second lieu, la trajectoire de vie, elle, permet l'étude du développement de l'individu et se caractérise par les ruptures et transitions que ce dernier tend à rencontrer au cours de et entre les multiples sphères d'expérience de ses différentes étapes de vie (Zittoun, 2016 ; Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b). Finalement combinées, ces ressources conceptuelles nous permettent de mettre en exergue, au travers des narrations de Samia, Myriam et Chloé, leurs trajectoires de vie, depuis le port de leur voile ; des trajectoires au cours desquelles sont présents des éléments de représentations personnelles du voile évoluant, selon nos données, en parallèle à nos participantes ; étant situées dans des contextes sociaux, culturels, temporels, professionnels, économiques, politiques spécifiques¹⁷, eux-aussi en constante évolution.

Nous basant sur nos données initiales, issues de notre première étape méthodologique, nous sommes, à présent, susceptibles de mettre en exergue le climat existant à l'égard de l'Islam et

¹⁷ Nous nous arrêtons un instant sur la contextualisation de notre travail de recherche qui fait écho à une approche socioculturelle en psychologie. Celle-ci nous permet de mettre en exergue l'importance de la prise en considération du contexte social et culturel dans lequel se positionne notre travail de mémoire. En effet, les représentations de l'Islam et du port du voile, tout comme l'appréhension de la religion, ne peuvent être identiques, d'un contexte à un autre ; cela au vu d'éléments socioculturels, historiques, politiques, etc., qui se diversifient d'un espace social à l'autre et qui sont spécifiques à ces derniers.

de ses communautés, évoqué plus tôt au cours de notre rédaction, et la manière dont est appréhendée la religion musulmane — ses croyances, ses pratiques — par notre premier échantillon.

Nous nous permettons, ainsi, dans un premier temps, de rappeler l'espace social du Canton de Neuchâtel, au sein duquel s'est effectué notre travail de recherche. Nos premières données mettent, principalement, en évidence une présence plutôt faible de la religion au sein du Canton, due notamment à son caractère laïc, souhaitant favoriser la neutralité religieuse au sein de plusieurs de ses espaces — par exemple, dans ses établissements scolaires. A l'inverse de cette présence religieuse moindre dans la sphère publique neuchâteloise, la religion musulmane est, quant à elle, toujours selon nos données, très présente sur une scène davantage médiatique. Sa présence est, néanmoins, évoquée de manière négative par nos participant(e)s. En effet, certaines revendications des communautés musulmanes — tels que le port du voile et les lieux de prière (Schneuwly Purdie, 2006), la viande halal (Gianni, Giugni & Michel, 2015) ou la demande de reconnaissance étatique de l'Islam (Giroud, 2017) — font débat et se confrontent parfois à des réactions virulentes. En parallèle, le lien entre Islam et démocratie — et la manière dont ces deux éléments s'articulent — s'utilise, à de nombreuses reprises, par plusieurs de nos participant(e)s qui mettent en avant soit leur compatibilité, soit leur incompatibilité. Cette dernière est, par exemple, argumentée par le biais de certaines pratiques religieuses, tels que le port du voile, n'entrant pas en adéquation avec les us et coutumes de la société neuchâteloise, suisse. A cela, s'ajoute un contexte international marqué par de nombreux attentats étant revendiqués par des groupuscules terroristes au nom de l'Islam. Ces évènements dramatiques tendent à mettre davantage sur le devant de la scène la religion musulmane et ses nombreux croyants. Au sein de et à travers ce contexte, les amalgames peuvent rapidement être produits et donner lieu à des communautés musulmanes pouvant être facilement assimilées, toujours selon nos données, par une partie de la population neuchâteloise, à des individus potentiellement dangereux, pouvant nuire à leur sécurité et, plus généralement, à celle du Canton. Le contexte international actuel tend, ainsi, à donner une mauvaise image de l'Islam et semble avoir une répercussion sur la manière dont il est perçu dans le Canton de Neuchâtel. Au sein de ce contexte socioculturel spécifique, le port du voile, marqueur religieux par excellence, donne lieu à divers éléments de représentations — allant d'une obligation religieuse à une forme de radicalisation — et semble, pour reprendre nos propos, ne pas être facilité, au vu des tensions existantes à son sujet au sein du Canton de Neuchâtel, notamment au niveau du marché de l'emploi.

Nous poursuivons, à présent, avec notre questionnement initial, figurant au sein de notre problématique, auquel nous allons tenter de répondre au vu des données que nous avons précédemment présentées. Notre question de recherche est, pour rappel, la suivante :

Quelles représentations du voile des femmes musulmanes voilées du Canton de Neuchâtel possèdent au cours de leurs trajectoires de vie, du moment du port du voile à aujourd’hui ?

Nous constatons, pour commencer, l’évolution des éléments de la représentation du port du voile au cours des narrations de Samia, Myriam et Chloé, en parallèle à leurs trajectoires de vie, ainsi que la présence de plusieurs dimensions au sein desquelles se retrouvent et se déplacent ces éléments et nos participantes. Le port du voile est, initialement, décrit par ces dernières au travers d’éléments à caractéristiques pleinement religieuses — obligation religieuse, prescription religieuse liée aux premières menstruations, élément mentionné dans le Coran, protection —, faisant écho à la dimension religieuse dans laquelle se situent Samia, Myriam et Chloé lors de leurs premières réflexions quant au port du voile et du passage à ce dernier. La dimension religieuse évoquée par nos trois participantes s’entrelace à la dimension familiale que chacune retrouve, plus ou moins, avant, pendant et après l’étape du port du voile. Le milieu familial est bel et bien présent pour nos interviewées qui, toutefois, vont y mettre l’accent de manières distinctes. Des différences s’observent, en effet, dans un premier temps, entre Samia et Myriam, musulmanes de naissance et ayant grandi au sein de milieux familiaux religieux, et Chloé, convertie à l’Islam peu avant sa majorité, étant née et ayant évolué dans un milieu familial suisse et protestant. Si, pour Samia et Myriam, le port du voile semble facilité par leurs milieux familiaux et, dans le même temps, souhaité par ces derniers, au vu de l’obligation religieuse qu’il y représente, il n’en est pas de même pour Chloé qui va se confronter à des réactions plutôt virulentes de son milieu familial, n’acceptant initialement pas sa conversion à l’Islam, puis le port de son voile. Dans un deuxième temps, si des différences s’observent dans la perception et la réception du premier port du voile dans les milieux familiaux de nos interviewées, celles-ci mettent en lumière ce dernier de manière distincte et vont axer leurs narrations sur des aspects différenciés. Samia va mettre en avant le fait que son voile ne lui a pas été imposé par son milieu familial. Myriam, elle, va évoquer les doutes de sa mère quant aux raisons du port de son voile et la crédibilité de celui-ci au sein du contexte socioculturel (Arabie-Saoudite) dans lequel elle se situe lors de sa décision. Chloé, finalement, va raconter les nombreuses difficultés qu’elle rencontre au sein de son milieu familial et amical proche, suisse et non-musulman, en devenant musulmane et voilée. Ainsi, lors du passage au port du voile et peu après ce dernier, les dimensions religieuses et

familiales de nos interlocutrices s'entrecroisent, donnant lieu à des éléments de représentations personnelles fortement axés sur l'aspect religieux.

Dans l'évolution des éléments de représentations personnelles du port du voile de nos participantes, au cours de leurs trajectoires de vie et de leurs évolutions respectives, la dimension familiale va, petit à petit, laisser place à une nouvelle dimension qui va, elle-aussi, s'entrelacer à la dimension religieuse initialement présente. Nous nommons celle-ci la dimension sociale/politique/économique. Nous avons, précédemment, mis en lumière le développement de nos participantes au cours de leurs trajectoires de vie — pour exemples, Samia a transité de la Suède à la Suisse, puis d'un cycle scolaire primaire à un cycle secondaire ; Myriam, elle, est passée d'une vie d'étudiante à une vie professionnelle ; Chloé est devenue musulmane, elle s'est déplacée d'un lycée à une Université. Chacune d'elles a donc grandi et évolué au cours de sa trajectoire de vie. A cela, s'ajoute une évolution des éléments de la représentation personnelle du port du voile pour chacune de nos interviewées. En effet, ce dernier, initialement décrit par le biais d'éléments à caractéristiques pleinement religieuses, se retrouve, peu à peu, au milieu d'une dimension davantage sociale, politique et économique. Il s'éloigne, ainsi, petit à petit, de la dimension familiale initialement présente lors du premier port du voile chez Samia et Myriam. Il va, en revanche, demeurer au sein de la dimension familiale de Chloé qui s'entrelace, elle, à cette nouvelle dimension sociale/politique/économique, dans le même temps qu'elle s'entrecroise à la dimension religieuse initiale.¹⁸ Le port du voile va, ainsi, être défini, au sein de cette nouvelle dimension, comme un marqueur identitaire, comme un frein à l'intégration sociale, voire comme un frein au marché de l'emploi neuchâtelois. Si les caractéristiques initialement religieuses semblent être connotées positivement dans les discours de nos interviewées, plusieurs éléments ultérieurs vont, en revanche, être davantage assimilés à des notions plutôt négatives — frein, refus, rejet, etc. Initialement perçu en tant qu'obligation/prescription religieuse par nos interlocutrices, le port du voile va, au cours de leurs trajectoires de vie, se transformer en un élément davantage sociopolitique et socioéconomique. Il va faire l'objet de nombreux débats au sein du Canton — et au-delà. Il va, en outre, toujours selon nos données, poser problème au sein du marché de l'emploi neuchâtelois. Ainsi, au sein de cette nouvelle dimension sociale/politique/économique et en parallèle à l'évolution de nos participantes, les éléments de leurs représentations personnelles du port du voile se développent, quittant progressivement la

¹⁸ Nous reprenons ce point plus loin dans notre rédaction.

dimension familiale¹⁹, mais restant toutefois rattachée à la dimension religieuse. Le port du voile va, dès lors, être présenté, par nos participantes, comme une part de leur identité personnelle, comme un marqueur religieux et identitaire, mais également comme une problématique d'intégration sociale et professionnelle. Elles mettent, non seulement, chacune l'accent sur l'influence de la situation internationale actuelle — nourrie par un terrorisme grandissant — et la manière dont est perçu le port du voile à travers ce contexte.

Nous nous arrêtons, un instant, sur l'impact des diverses attaques terroristes de ces dernières années, ayant notamment eu lieu en territoires européens, et leur influence sur les représentations du port du voile dans les narrations de nos interviewées. Ce dernier semble acquérir, à travers ce contexte, une connotation toujours plus négative — il peut, parfois, selon nos données, prêter à confusion quant au but de son port. L'indicateur religieux qu'il incarne facilite sa mise sur le devant de la scène et peut, dans certains cas, devenir synonyme d'une radicalisation grandissante. Ces divers attentats semblent, par ailleurs, alimenter la méfiance à l'égard des communautés musulmanes (Gianni, Giugni & Michel, 2015), une méfiance déjà existante depuis les attentats du 11 septembre 2001, et tendent, à ce propos, prétérir toujours plus la situation des femmes musulmanes portant le voile qui, à travers ce dernier, sont directement associées à l'Islam. En conséquence, certaines femmes voilées font les frais de ce contexte international complexe et, cela, au sein de différents milieux — familial, public, professionnel. A un niveau familial, par exemple, Chloé rencontre de nombreuses difficultés suite à sa conversion, puis au port de son voile, certains membres de sa famille proche produisant un lien entre ces éléments, la situation conflictuelle en Syrie et l'embargo de jeunes femmes européennes au sein de l'état islamique. Au sein des espaces publics, certains regards se font plus remarquer que d'autres, selon Samia et Myriam, et certains propos, même si ces derniers tendent actuellement à rester minoritaires au sein de ces espaces, assimilent directement l'Islam au terrorisme. A un niveau professionnel, la méfiance à l'égard des communautés musulmanes peut, selon notre lecture, se produire dans la crainte quant aux réactions de la clientèle qui, face à une employée portant un voile, peut laisser paraître un comportement stigmatisant.

Le port du voile est, pour finir, toujours selon nos données et nos observations, une problématique bel et bien existante en matière d'**intégration professionnelle** au sein du Canton de Neuchâtel. En effet, nos interlocutrices mettent, chacune, à un moment donné de

¹⁹ La dimension familiale continue d'exister dans la vie de nos interlocutrices, mais n'est plus évoquée par elles dans la suite de leurs narrations.

leurs narrations, en avant les difficultés qu'elles rencontrent pour intégrer le marché de l'emploi neuchâtelois et, cela, pendant et au-delà de leur formation académique et/ou professionnelle. Si Chloé va, initialement, mettre en avant ses expériences positives en matière d'accès à l'emploi dans le Canton de Neuchâtel en étant voilée, elle va, petit à petit, être confrontée à des refus continuels. Le port du voile, contraire à la neutralité religieuse favorisée par le Canton, notamment au sein des administrations étatiques, se confronte dès lors à une laïcité neuchâteloise pour laquelle la présence religieuse et, plus spécifiquement, les signes religieux — tels que le port du voile, de la kippa, etc. — sont difficilement acceptés et quasiment inexistants dans une majorité de domaines professionnels. Le port du voile est, ainsi, en premier lieu, souvent non-accepté par différents employeurs qui tendent à argumenter cela au travers de leur clientèle, quelle qu'elle soit (clients, patients, bénéficiaires). Il est, en effet, plutôt rare de rencontrer une femme voilée travaillant dans un domaine au sein duquel les employé(e)s ont directement à faire à une clientèle quelconque. Le rejet et/ou le refus du port du voile dans divers domaines professionnels conduit, en second lieu, certaines femmes voilées à ne pas pouvoir, voire ni vouloir, intégrer le marché de l'emploi neuchâtelois et, cela, du fait qu'il leur est fréquemment demandé d'ôter leur voile pour y accéder. Nos participantes, conscientes de ce phénomène et des réactions que le port du voile peut susciter, choisissent pourtant de le garder, mettant parfois en péril leur accès direct au marché de l'emploi, et décident, en parallèle, de continuer à chercher un emploi au sein duquel le port de ce dernier pourra être toléré — en faisant, par exemple, appel aux diverses communautés musulmanes (Myriam) ou en devenant indépendantes (Chloé ; Samia et Myriam en mentionnant leurs expectations futures). Elles considèrent, en somme, à ce sujet, ne pas souhaiter et ne pas devoir faire un choix entre leur identité religieuse et leur aspiration professionnelle.

Nous constatons, ainsi, les problématiques que le port du voile peut susciter au sein du Canton de Neuchâtel et les difficultés rencontrées, à ce sujet, par Samia, Myriam et Chloé. Si le port du voile, dans les milieux familiaux de Samia et Myriam et lors des scolarités et formations initiales de nos trois participantes, ne pose pas de problème majeur, il est évident que les réactions qu'elles rencontrent par la suite, dans d'autres milieux, tendent à en poser. Les éléments à caractéristiques pleinement religieuses de leurs représentations personnelles du port du voile tendent à subsister, même s'ils ont tendance à être moins évoqués au cours des narrations de nos interviewées. Vient alors une dimension sociopolitique et économique qui présente de nouveaux éléments. Ceux-ci sont mis en évidence par nos participantes au cours

de leurs narrations, mais nous ne pouvons, pour autant, avancer, qu'ils sont représentatifs de leurs représentations personnelles. Ils semblent, en effet, davantage faire écho à une situation/dimension sociopolitique au sein de laquelle une partie de la collectivité détient certaines représentations. Ce sont, dès lors, ces représentations qui sont amenées par nos interlocutrices et qui, en parallèle, intègrent leurs narrations.

7. CONCLUSION

L'intérêt de notre travail de recherche s'est porté sur l'étude des représentations du port du voile que possèdent des femmes musulmanes voilées résidant dans le Canton de Neuchâtel au cours de leurs trajectoires de vie. Cela, au vu de l'absence d'une telle étude au sein de ce contexte socioculturel. Si les études et les écrits réalisés sur le port du voile, dans un contexte étranger, semblent bien présents, ils le sont, en revanche, moins en territoire helvétique ; d'où notre intérêt marqué pour la présente recherche.

Ainsi, au sein de notre cadre théorique, nous nous sommes orientées vers les ressources conceptuelles que sont la représentation sociale (Markova, 2007) et la trajectoire de vie (Zittoun, 2012a ; Zittoun, 2012b). La mise en commun de ces ressources conceptuelles nous a permis de positionner la notion de représentation sur un continuum, représenté par les trajectoires de vie de nos interlocutrices, nous ayant guidé dans l'étude des représentations personnelles du voile, depuis le port de ce dernier.

Notre approche méthodologique s'est, ensuite, réalisée en deux étapes. Dans un premier temps, nous nous sommes attelées à construire l'espace social au sein duquel prenait place notre travail et, pour cela, nous nous sommes intéressées aux discours d'individus lambda résidant au sein du Canton de Neuchâtel et les avons questionnés sur différents aspects de l'Islam. Dans un deuxième temps, nous nous sommes intéressées aux narrations de trois jeunes femmes musulmanes et voilées, résidant également dans le Canton, auxquelles nous avons laissé le récit de leurs parcours pour nous faire part de leurs expériences, de leurs représentations.

Pour l'analyse de nos données empiriques, nous avons, pour notre première étape méthodologique, privilégié un codage thématique qui nous a permis de mettre en exergue les thèmes fréquemment discutés et relevés par notre échantillon. Nous avons, ensuite, pour notre deuxième étape méthodologique, privilégié une approche davantage narrative pour laquelle, suite à la retranscription de nos entretiens, nous avons procédé à la réalisation d'une grille d'analyse, grâce à laquelle nous avons pu construire nos trois tableaux au sein desquels sont présentés les éléments de la représentation du voile pour chacune de nos participantes.

Finalement, au travers de l'analyse de nos données, nous avons pu constater, dans un premier temps, que l'espace social neuchâtelois présentait plusieurs interrogations quant à la présence de communautés musulmanes en son sein. Nous avons, ensuite, dans un deuxième temps, pu constater une évolution de la représentation personnelle du port du voile au travers des narrations de Samia, Myriam et Chloé. D'une dimension religieuse initialement rattachée à la dimension familiale, ces éléments de représentations personnelles évoluent et vont intégrer une dimension davantage sociopolitique et économique, tendant à plutôt faire écho aux contextes politiques national et international au cours desquels a été réalisé ce travail de recherche.

7.1 Limites du présent travail

Dans un premier temps, les éléments de représentations subjectives que nous avons présentés précédemment ne peuvent être perçus comme un ensemble complet des éléments de la représentation personnelle du port du voile de nos interlocutrices. En effet, les éléments de représentations, présentés au sein des grilles d'analyse figurant en annexe et au cours de notre analyse des narrations de Samia, Myriam et Chloé, sont issus de leurs récits et font écho aux vécus, expériences et sentiments que ces dernières ont souhaité partager avec nous lors de nos entretiens narratifs. Dès lors, dans un second temps, la présente recherche n'a pas eu pour objectif, ni pour utopie, d'étudier l'ensemble des représentations existantes en matière de voile musulman dans le Canton de Neuchâtel, mais a privilégié l'étude de représentations subjectives du port du voile auprès de trois jeunes femmes, musulmanes et voilées. Ainsi, il va de soi que les données présentées au sein de ce travail de recherche, ainsi que la lecture que nous en faisons, proviennent de femmes détentrices de profils spécifiques. Nous sommes, par conséquent, conscientes qu'avec l'étude d'autres femmes voilées — possédant, par exemple, des profils personnels et des expériences de vie différents — nos données et leur lecture auraient pu être bien distinctes.

Par ailleurs, s'agissant d'un sujet fortement médiatisé et politisé, l'aspect émotionnel est très présent, tout au long de notre démarche, les discours au sujet de l'Islam et du port du voile étant régulièrement produits et reproduits lors de la réalisation de notre travail dans le contexte neuchâtelois et au-delà. En outre, de par notre identité religieuse musulmane, une autoréflexion a été de mise tout au long de ce travail et a requis une prise de distance, quelques fois considérable et pas toujours évidente, pour la poursuite de son élaboration.

Qui plus est, selon nous, cet objet d'étude n'a jamais fini d'être travaillé. De par une présence médiatique accrue de l'Islam et au vu d'un contexte international complexe qui ne faiblit pas — continuant à avoir une éventuelle influence sur nos représentations de l'Islam et du port du voile —, le présent travail de recherche pourrait, continuellement, être repris et retravaillé, ne permettant, ainsi, pas de conclusion « définitive ».

Finalement, notre travail de recherche permet, selon nous, d'apporter des pistes de réflexions intéressantes sur la problématique que représente le port du voile dans le Canton de Neuchâtel et met en avant des femmes musulmanes voilées concernées par celle-ci. Il ne peut, en revanche, être considéré en tant que travail-action, comme cela a été mentionné par nos soins dans le premier chapitre de ce travail, et nous ne prétendons aucunement avoir eu cela pour objectif. Si la problématique du port du voile dans le Canton de Neuchâtel a été soulevée par nos soins, elle reste, toutefois, uniquement sous forme de possible prise de conscience de cette réalité — pouvant être réalisée par le/la lecteur/trice prenant connaissance du présent travail.

7.2 Perspectives et ouvertures

Dans le cadre de la réflexion de perspectives futures quant à l'étude du port du voile, il nous semble nécessaire de réfléchir à de nouvelles pistes de recherche, mais également de mettre en exergue l'importance de ce phénomène et ses implications/conséquences dans le Canton de Neuchâtel et au-delà.

Au travers de notre travail de recherche, nous nous sommes, principalement, focalisées sur les narrations de trois jeunes femmes musulmanes voilées. Si les données que nous avons récoltées nous paraissent déjà très riches, il serait intéressant, tout d'abord, de considérer les narrations de plusieurs autres femmes portant le voile et résidant également au sein du Canton, afin d'obtenir un matériau empirique plus dense grâce auquel l'étude pourrait être approfondie. Il serait également pertinent de s'intéresser, plus spécifiquement, à l'impact du port du voile dans un milieu spécifique — par exemple, le milieu scolaire — et, cela, selon une approche davantage axée sur un travail-action — nécessitant, toutefois, plus de temps.

Dans ce contexte socioculturel spécifique et au vu de la situation internationale actuelle, la question qui se pose est, également, de savoir de quelle manière est-il possible d'améliorer la problématique précédemment évoquée. Il nous semble, dans une certaine mesure, important d'imaginer réfléchir à et éventuellement confectionner des solutions — sous forme de projets-pilotes — qui, sur le long terme, pourraient permettre d'intégrer ces différentes femmes,

désireuses d'accéder aux marchés professionnels, et, en conséquence, par ce biais, d'améliorer leur intégration sociale et professionnelle.

Il est évident que des solutions doivent être pensées et mises sur pied afin de tenter de régler cette problématique. L'une de nos propositions, la plus immédiate, serait de pouvoir faire la connaissance de ces communautés au travers d'une réalité qui n'est plus médiatique, mais bien réelle. Ainsi, pour ce faire, les autorités neuchâteloises, à l'aide d'associations culturelles diverses et musulmanes, pourraient envisager de mettre en place des journées et/ou des soirées-découverte, au cours desquelles les participant(e)s auraient la possibilité de pouvoir communiquer avec divers individus musulmans, d'en apprendre davantage sur leurs croyances, leurs us et coutumes — religieux et culturels —, leurs pratiques et, cela, dans le but d'accéder, d'une certaine manière, à l'Islam et aux diverses communautés musulmanes résidant dans le Canton de Neuchâtel, par le biais d'une réalité non plus médiatique et/ou internationale, mais véritablement suisse et neuchâteloise. Notre cheminement, tout au long de ce travail, nous a permis de mettre en avant l'existence de craintes quant à l'Islam et aux communautés musulmanes — ce qu'elles semblent renvoyer comme image —, mais également la possibilité de faire disparaître ces craintes, ou du moins de les atténuer, par la connaissance de ces communautés — comme cela a été le cas pour le milieu familial de Chloé qui, au travers d'un apprentissage de la religion musulmane par le biais de celle-ci, ne possède, aujourd'hui plus de crainte. Ainsi, n'est-ce pas en côtoyant directement un individu, une communauté, que nous pouvons nous en faire la meilleure des idées ?

Bibliographie

Abric, J-C. (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Paris : PUF.

Abric, J-C. (2016). *Pratiques sociales et représentations* (1st ed.). Paris : PUF.

Abu-Ras, W. M. & Suarez, Z. E. (2009). Muslim men and women's perception of discrimination, hate crimes, and PTSD symptoms post 9/11. *Traumatology*, 15, 48-63. Retrieved from SAGE journals.

Allen, C. & Nielsen, J. S. (2002). Summary report on Islamaphobia in the EU after 11 September 2001. *European Monitoring Center on Racism and Xenophobia*. Retrieved from https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/199-Synthesis-report_en.pdf

Alonso, X. (2016, April 22). La journée du voile déchaîne les passions. *Tribune de Genève*. Retrieved from <http://www.tdg.ch/monde/journee-voile-dechaine-passions/story/12508515>

Amiraux, V. (2009). L'« affaire du foulard » en France. *Sociologie et Sociétés*, 41 (2), 273-298. doi :10.7202/039268ar

Anex, E. (2006). *Les représentations sociales des Musulmans auprès des jeunes Valaisans* (Master dissertation). Retrieved from rérodoc Bibliothèque numérique. (R004657288)

Ansari, H. (2003). *Muslims in Britain*. London : Minority Rights Group International.

Aryanti, T. (2009). Beyond the Hijab: Negotiating the Representation of Muslim Women in the America. Retrieved from <https://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/2142/13083/Final%20Paper.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

Baltes, P.B. (1987). Theoretical propositions of life-span developmental psychology: on the dynamics between growth and decline. *Developmental Psychology*, 23 (5), 611-626. Retrieved from http://library.mpib-berlin.mpg.de/ft/pb/pb_theoretical_1987.pdf

Baubérot, J. (1996). L'affaire des foulards et la laïcité à la française. *L'Homme et la société*, 120, 9-16. doi:10.3406/homso.1996.2836

Behloul, S.M. (2013). Les mosquées bosniaques face au double stigmate du « Yougo » et du musulman. In C. Monnot (Ed.), *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane* (pp. 77-95). Genève : Editions Labor et Fides.

Berset, J. (2016, May 19). Polémique autour du Musée des civilisations de l'islam à la Chaux-de-Fonds. *Cath.ch portail catholique suisse*. Retrieved from <https://www.cath.ch/newsf/polemique-autour-du-musee-des-civilisations-de-lislam-de-la-chaux-de-fonds/>

Bondolfi, S. (2016, April 6). Une poignée de main qui agite toute la Suisse. *Swissinfo.ch*. Retrieved from <http://www.swissinfo.ch/fre/d%C3%A9bat-sur-l-int%C3%A9gration-des-musulmans/une-poign%C3%A9e-de-main-qui-agite-toute-la-suisse/42070706>

Bouamama, S. (2004). Ethnicisation et construction idéologique d'un bouc émissaire. In. C. Nordmann (Ed.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 37-44). Paris : Editions Amsterdam.

Bourdieu, P. (2004). Un problème peut en cacher un autre. In. C. Nordmann (Ed.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 45-46). Paris : Editions Amsterdam.

Bouteldja, H., Grupper, C., Levy, L. & Tévanian, P. (2004). Une nouvelle affaire Dreyfus. In. C. Nordmann (Ed.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 47-53). Paris : Editions Amsterdam.

Bouzar, D. & Kada, S. (2003). *L'une voilée, l'autre pas : Le témoignage de deux musulmanes françaises*. Paris : Editions Albin Michel.

Bribosia, E. & Rorive, I. (2004). Le voile à l'école : une Europe divisée. *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 60, 951-983. Retrieved from
http://www.philodroit.be/IMG/pdf/le_voile.pdf

Bühler, K. (1982). *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunction der Sprache* (2nd printing). Stuttgart-New-York: Fischer.

Bullock, K. (2002). *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*. The United Kingdom : The International Institute of Islamic Thought.

Chen, L., Akat H.D., Xin, C. & Song, S.W. (2014, April). *Rethinking Hijab: Multiple themes in Muslim Women's Perception of the Hijab Fashion*. Paper presented at the International Conference on Communication, Media, Technology and Design. Retrieved from International Conference on Communication, Media, Technology and Design.

Comité du PDC suisse. (2006). Liberté religieuse et intégration. A l'exemple des musulmanes et musulmans de Suisse. Retrieved from
https://www.cvp.ch/sites/default/files/06-04-28_posp_religionsfreiheit_integration_f.pdf

Commission fédérale contre le racisme CFR. (2006). *Les relations avec la minorité musulmane en Suisse. Prise de position de la CFR sur l'évolution actuelle*. Berne : CFR.

Commission fédérale contre le racisme CFR. (2011). *Prise de position de la Commission fédérale contre le racisme. Interdire le foulard à l'école? ou l'exemple d'un débat dirigé contre une minorité*. Berne : CFR.

Correa, J.J-L. (2006). Le voile islamique devant la cour européenne des Droits de l'Homme : entre marge nationale d'appréciation et nécessité d'un droit commun des droits fondamentaux : les cas de la France et de la Suisse. *African Law Library*, 14, 234-263. Retrieved from
https://doc.rero.ch/record/6017/files/Africanlaw14.2_4.pdf

Dahinden, J., Dümmler, K. & Moret, J. (2012). Islam and gender in the boundary work of young adults in Switzerland. *Maison d'analyse des processus sociaux*, 1-19. Retrieved from
https://www.unine.ch/files/live/sites/maps/files/shared/documents/wp/WPMAPS_1_2012_E_DaDuMo.pdf

Darbella, K. (2007). *"Demain je mets le voile !" ou comment parler d'intégration en passant par le foulard* (Master Dissertation). Retrieved from https://www.unige.ch/etudes-genre/files/3314/0316/9679/Karine_Darbella_Memoire.pdf

Diffendal, C. (2006). The Modern Hijab: Tool of Agency, Tool of Oppression. *Annual Review of Undergraduate Research*, 5, 129-136. Retrieved from <http://chrestomathy.cofc.edu/documents/vol5/diffendal.pdf>

Di Méo G. & Buléon P. (2005). *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*. Paris : Armand Colin.

Elaian-Talibi, A. (2014). *La place de la femme voilée dans le domaine social. Quelles sont les pratiques et les représentations de l'employeur quant à l'engagement de travailleuses sociales voilées?*. Sarrebruck : Editions universitaires européennes.

Farr, R.M. & Moscovici, S. (1984). *Social representations*. Cambridge : Cambridge University Press.

Fenneteau, H. (2015). *L'enquête : entretien et questionnaire*. Paris : Dunod.

Férréol, G. & Jucquois, G. (2003). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris: Editions Armand Colin.

Fischer, G-N. (1997). *Psychologie de l'environnement social* (2nd ed.). Paris : Dunod.

Fischer, G-N. (2011). *Psychologie sociale de l'environnement*. Malakoff : Dunod.

Flick, U. (2009). Coding and Categorizing. In U. Flick (Ed.), *An Introduction to Qualitative Research* (pp. 305-332). London : SAGE.

Flick, U. (2007). *The SAGE Qualitative Research Kit (8 cols)*. London : SAGE.

Gianni, M., Giugni, M. & Michel, N. (2015). *Les Musulmans en Suisse : Profils et intégration*. Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes.

Gianni, M., Schneuwly Purdie, M., Lathion S. & Jenny, M. (2010). Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Rapport réalisé par le Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse (GRIS) (2nd ed.). *Commission fédérale pour les questions de migration CFM*, 1-50. Retrieved from

https://www.ekm.admin.ch/content/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_muslime_f.pdf

Giroud, V. (2017, October 27). Les musulmans neuchâtelois en quête de reconnaissance. *Arcinfo*. Retrieved from <https://www.arcinfo.ch>

Giugni, M. Gianni, M. & Michel, N. (2010). *Entre demandes de reconnaissance et politique d'accommodation : les orientations culturelles, sociales et politiques des musulmans en Suisse*. Genève : Faculté des sciences économiques et sociales.

Göle, N. (2015). *Musulmans au quotidien : Une enquête européenne sur les controverses autour de l'Islam*. Paris : Editions La Découverte.

Gordon, D. (2008). Why Is There No Headscarf Affair in the United States?. *Historical Reflections*, 34 (3), 37-60. doi:10.3167/hrrh2008.340304

Haenni, P. (1994). Dynamiques sociales et rapport à l'état. L'institutionnalisation de l'Islam en Suisse. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (1), 183-198.

Houziaux, A., Baubérot, J., Bouzar, D. & Costa-Lascoux, J. (2004). *Le voile que cache-t-il ?*. Paris : Les Editions de l'Atelier.

Humanrights. (2016). *De l'interdiction du port du voile dans les écoles*. Retrieved from <http://www.humanrights.ch/fr/droits-humains-suisse/interieure/groupes/culturel/de-interdiction-port-voile-ecoles>

Huntington, S. (1984). Will more countries become democratic?. *Political Science Quarterly*, 99 (2), 193-218. doi:10.2307/2150402

Hyder, N., Parrington, C.A. & Hussain, M. (2015). Experiences of Hijabi Women : Finding a Way Through the Looking Glass for Muslim Americans. *Advancing Women in Leadership*, 35, 172-177. doi:10.18738/awl.v35i0.133

Ibish, H. (2003). *Report on Hate Crimes and Discrimination Against Arab Americans: The Post-September 11 Backlash, September 11, 2001 - October 11, 2002*. Washington, DC: American-Arab Anti-Discrimination Committee.

Imbert, G. (2010). L'entretien semi-directif: à la frontière de la santé publique et de l'anthropologie. *Recherches en soins infirmiers*, 102 (3), 23-34. doi:10.3917/rsi.102.0023

Jodelet, D. (2015). *Représentations sociales et mondes de vie*. Textes édités par Nikos Kalampalikis. Paris : Editions des Archives contemporaines.

Jorio, L. (2010, May 28). Minarets, un vote qui alimente les méfiances. *Swissinfo.ch*. Retrieved from <http://www.swissinfo.ch/fre/minarets--un-vote-qui-alimente-les-m%C3%A9fiances/8969818>

Khan, M. & Ecklund, K. (2012). Attitudes Toward Muslim Americans Post-9/11. *Journal of Muslim Mental Health*, 7 (1), 1-16. doi:10.3998/jmmh.10381607.0007.101

Laborde, C. (2006). Female Autonomy, Education and the *Hijab*. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 9 (3), 351-377. doi:10.1080/13698230600900909

Lamine, A-S. (2006). Les foulards et la République. *Revue des Sciences sociales*, 35, 154-165. Retrieved from <http://www.revue-des-sciences-sociales.com/pdf/rss35-lamine.pdf>

Les élèves musulmans devront serrer la main aux profs. (2016, May 25). *24heures*. Retrieved from <http://www.24heures.ch/>

Les musulmanes voilées trouvent difficilement leur place dans le monde du travail. (2015) Retrieved from <http://madame.lefigaro.fr/societe/les-salariees-musulmanes-pratiquantes-ont-elles-un-avenir-professionnel-091015-98856>

Lindemann, A. (2012). *Italophobie et Islamophobie ? Construction médiatique de l'altérité étrangère en 1970 et 2004* (Master Dissertation). Retrieved from https://www.unil.ch/issr/files/live/sites/issr/files/shared/Documents/Lindemann_Anaid_Memoire.pdf

Mahnig, H. (2000). Vers un islam suisse ?. *Choisir, juin*, 18-21. Retrieved from <https://www.choisir.ch/politique-economie/politique-suisse/item/566-vers-un-islam-suisse>

Markova, I. (2007). *Dialogicité et représentations sociales* (1st ed. ; traduit par S. Muller). Paris : PUF.

Martin-Munoz, G. (2004). Le débat sur l'Islam et la démocratie ou quand l'imaginaire l'emporte. *Civilisations Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*. Retrieved from <https://civilisations.revues.org/3479>

Masmejan, D. (2016, March 11). Faut-il interdire le voile à l'école ?. *Le Temps*. Retrieved from <https://www.letemps.ch/>

Merali, A. (2010). Pour la liberté? Impacte de l'interdiction du voile islamique et des signes religieux dans les écoles françaises. *Commission Islamique des Droits de l'Homme (IHRC)*. Retrieved from https://ecitydoc.com/download/impacte-de-linterdiction-du-voile-islamique-et-des-signes-religieux_pdf

Modood, T. (2007). *Multiculturalism*. Cambridge : Polity Press.

Moliner P. & Guimelli, C. (2015). *Les représentations sociales. Fondements théoriques et développements récents*. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.

Monnot, C. (2013). La Suisse, des mosquées. In C. Monnot (Ed.), *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane* (pp. 17-23). Genève : Editions Labor et Fides.

Monnot, C. (2013). Des mosquées en Suisse. In C. Monnot (Ed.), *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane* (pp. 235-242). Genève : Editions Labor et Fides.

Moret, J., Dümmeler, K., & Dahinden, J. (2009). Les jeunes Musulmans à Neuchâtel: un rapport à la religion. *InterDIALOGOS: Action sociale et éducation en contextes pluriculturels*, 1, 20-25.

Moscovici, S. (1984). Introduction : le domaine de la psychologie sociale. In S. Moscovici (ed.), *Psychologie sociale* (pp. 5-22). Paris : PUF.

Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.

Moscovici, S. (2013). *Le scandale de la pensée sociale : Textes inédits sur les représentations sociales réunis et préfacés par Nikos Kalampaklis*. Paris : EHESS.

Moscovici, S. & Duveen, G. (2000). *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity Press.

Moscovici, S. & Markova, I. (2000). Ideas and their development: a dialogue between Serge Moscovici and Ivana Markova. In S. Moscovici & G. Duveen (Eds), *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (pp. 224-286). Cambridge: Polity press.

Office fédéral de la statistique (2015). *Evolution du paysage religieux*. Retrieved from <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/langues-religions/religions.assetdetail.218780.html>

Office fédéral de la statistique (2018). *Evolution du paysage religieux*. Retrieved from <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/langues-religions/religions.assetdetail.4402541.html>

Panagopoulos, C. (2006). The polls-trends: Arab and Muslim Americans and Islam in the aftermath of 9/11. *Public Opinion Quarterly*, 70 (4), 608–624. doi: 10.1093/poq/nfl029

Parini, L., Gianni, M. & Clavien, G. (2012). La transversalité du genre : l'islam et les musulmans dans la presse suisse francophone. *Cahiers du Genre*, 52 (1), 197-218. doi:10.3917/cdge.052.0197

Pasha-Zaidi, N., Masson, T. & Pennington, M.N. (2013). Can I get a job if I wear Hijab? An exploratory study of the perceptions of South Asian Muslim Women in the US and the UAE. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 3 (1), 13-24. doi: 10.5861/ijrsp.2013.357

Persson, A. V. & Musher-Eizenman, D. R. (2005). College students' attitudes toward Blacks and Arabs following a terrorist attack as a function of varying levels of media exposure. *Journal of Applied Social Psychology*, 35 (9), 1879–1893. doi:10.1111/j.1559-1816.2005.tb02200.x

Rosenthal, G. (2007). Biographical research. In C. Seale, G. Gobo, J. Gubrium & D. Silverman (Eds), *Qualitative research practice* (pp. 48-64). London : Sage.

Roux, P., Gianettoni, L. & Perrin, C. (2006). Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard. *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), 84-106. doi:10.3917/nqf.251.0084

Saroglou, V. & Galand, P. (2004). Identities, values, and religion: A study among Muslim, other immigrant, and native Belgian young adults after the 9/11 attacks. *Identity*, 4 (2), 97-132. doi:10.1207/s1532706xd0402_1

Schneuwly Purdie, M. (2006). *Etre Musulman en Suisse Romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire* (Doctoral dissertation). Retrieved from réerodoc Bibliothèque numérique. (R004257730)

Sheridan, L. P. (2006). Islamophobia Pre-and Post-September 11th, 2001. *Journal of*

Interpersonal Violence, 21 (3), 317–336. doi:10.1177/0886260505282885

Syed, A. (2005). Why here? Why Now? Young Muslim Women Wearing Hijab. *The Muslim World*, 95 (4), 515-530. doi:10.1111/j.1478-1913.2005.00109.x

Valence, A. (2010). *Les représentations sociales*. Bruxelles : Groupe De Boeck.

Vogel, C.M. (2013). An Unveiling: Exploring the Constitutionality of a Ban on Face Coverings in Public Schools. *Brooklyn Law Review*, 78 (2), 741-776. Retrieved from <https://brooklynworks.brooklaw.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1131&context=blr>

Wagner, W., Sen, R., Permanadeli, R. & Howarth, C.S. (2012). The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping. *Culture Psychology*, 18 (4), 521-541. doi:10.1177/1354067X12456713

Wallach Scott, J. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton : Princeton University Press.

Williams, R.H. & Vashi, G. (2007). *Hijab* and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves. *Sociology of Religion*, 68 (3), 269-287. Retrieved from JSTOR.

Wuthrich, B. (2016, September 27). Le Conseil national pour l'interdiction de la burqa. *Le Temps*. Retrieved from <https://www.letemps.ch>

Wuthrich, B. (2009, November 30). Le coup de massue. *Le Temps*. Retrieved from <https://www.letemps.ch>

Yavari D'Hellencourt, N. (1999). Islam et démocratie : de la nécessité d'une contextualisation. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde Turco-Iranien*, 27, 41-67. Retrieved from

https://www.persee.fr/doc/cemot_0764-9878_1999_num_27_1_1442

Zittoun, T. (2016). A sociocultural psychology of the life-course. *Social Psychological Review*, 18 (1), 6-17. Retrieved from <http://doc.rero.ch/record/288868>

Zittoun, T. (2009). Dynamics of life-course transitions - a methodological reflection. In J. Valsiner, P.C.M. Molenaar, M.C.D.P. Lyra, & N. Chaudhary (Eds), *Dynamic Process Methodology in the Social and Developmental Sciences* (pp. 405-430). New-York: Springer.

Zittoun, T. (2012a). Life-Course : A Socio-Cultural Perspective. In J. Valsiner (Ed.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology* (pp. 513-535). Oxford: Oxford University Press.

Zittoun, T. (2012b). Une psychologie des transitions. Des ruptures aux ressources. In P. Curchod, P-A. Doudin & L. Lafourture (Eds). *Les transitions à l'école* (pp. 261-279). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Zittoun, T. & Perret-Clermont, A-N. (2001, October). *Contributions à une psychologie de la*

transition. Paper presented at the Congrès international de la Société suisse pour la recherche en éducation (SSRE). Retrieved from rérodoc Bibliothèque numérique.

Zittoun, T. & Perret-Clermont, A-N. (2009). Four social psychological lenses for developmental psychology. *European Journal of Psychology of Education*, 24 (3), 387-403. Retrieved from JSTOR.

Zouari, F. (2004). *Ce voile qui déchire la France*. Paris : Editions Ramsay.

Zünd, C. (2016, April 5). Elèves musulmans dispensés de serrer la main : le tollé. *Le Temps*. Retrieved from <https://www.letemps.ch>

Annexes

GRILLE D'ANALYSE N°1 : SAMIA

Eléments de la représentation du voile	Début du port du voile	→	Aujourd'hui
Milieu scolaire	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Conviction ▪ Soumission à Dieu ▪ Pratique religieuse ▪ « dans le Coran » 		
Formation supérieure		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Voile qui dérange ▪ + de valeur ▪ Marqueur identitaire 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Voile ne dérange plus
Milieu professionnel		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Personnalité ▪ Partie de moi ▪ Voile qui dérange ▪ Marqueur identitaire ▪ + de valeur ▪ ≠ apprentissage 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ ≠ emploi ▪ Frein au travail ▪ Femme voilée pas intégrée, au foyer ▪ Problématique ▪ ≠ turban ▪ Marqueur identitaire ▪ Lien avec terrorisme
Milieu familial/amical proche	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Obligation religieuse ▪ ≠ une obligation familiale 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Obligation religieuse ▪ Liberté 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Obligation religieuse ▪ Liberté
Espaces publics		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Voile qui dérange ▪ Protection ▪ Liberté ▪ Marqueur religieux 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Protection ▪ Lien avec terrorisme

GRILLE D'ANALYSE N°2 : MYRIAM

Eléments de la représentation du voile	Début du port du voile	→	Aujourd'hui
Milieu scolaire	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Pas de cheminement ▪ « Il fallait », « c'était le moment » ▪ ≠ jeu ▪ Responsabilité ▪ Image que l'on renvoie ▪ Entre rejet et acceptation (fierté, peur) ▪ ≠ victime, ne pas mettre la faute sur la religion ▪ Voile à la piscine : trouver des alternatives (acceptation) ▪ Relation verticale 		
Formation supérieure		<ul style="list-style-type: none"> ▪ ≠ jeu ▪ Responsabilité ▪ Image que l'on renvoie ▪ ≠ victime ▪ Voile qui différencie ▪ Voile qui dérange ▪ Petites remarques, mais ≠ victime ▪ Voile = pas de cerveau ? ▪ Marqueur religieux ▪ Habitude 	
Milieu professionnel		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Laïcité ▪ Voile qui dérange ▪ Scolaire vs. Professionnel ▪ Marqueur religieux ▪ Habitude 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Laïcité ▪ Voile qui dérange ▪ Voile problématique ▪ Scolaire vs. Professionnel ▪ Marqueur religieux ▪ Réussir en tant qu'indépendante/ soutien communautaire ▪ Voile = Moi ▪ Relation verticale ▪ Habitude

			<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sujet de discussion ▪ Crée des débats ▪ Différents types ▪ Ma conception ▪ Port du voile ≠ vie facile ▪ Important d'être sur le devant de la scène ▪ Voile = fardeau
Milieu familial/amical proche	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Influence saoudienne (suite au pèlerinage à la Mecque) ▪ ≠ jeu ▪ ≠ coup de tête ▪ Responsabilité ▪ « J'ai dû prouver que » ▪ Relation verticale ▪ Obligation ▪ Dans le Coran ▪ Libre-choix 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Obligation ▪ Dans le Coran ▪ Libre-choix ▪ Relation verticale ▪ Habitude 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Obligation ▪ Dans le Coran ▪ Libre-choix ▪ Relation verticale ▪ Habitude
Espaces publics		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Marqueur religieux ▪ ≠ Obligation patriarcale ▪ Femme recluse à la maison 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Marqueur religieux ▪ Voile = Moi ▪ ≠ Obligation patriarcale ▪ Sujet de discussion ▪ Crée des débats ▪ Port du voile ≠ vie facile ▪ Voile-terrorisme ▪ Voile = personne non intégrée

GRILLE D'ANALYSE N°3 : CHLOE

Eléments de la représentation du voile	Début du port du voile	→	Aujourd'hui
Milieu scolaire			
Formation supérieure	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Transition ▪ Obligation religieuse ▪ Habit religieux ▪ Bienfait 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bien accepté ▪ Obligation religieuse ▪ Bienfait 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bien accepté ▪ Obligation religieuse ▪ Bienfait
Milieu professionnel	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Au début toléré 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ « Ils m'ont plus appelé » 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Problématique ▪ Marqueur identitaire religieux
Milieu familial/amical proche	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Très remarqué ▪ « ma mère elle changerait de trottoir » ▪ Extrémisme religieux ▪ Terrorisme ▪ Frein au marché de l'emploi ▪ Père se distingue ▪ Femme voilée vs. femme non-voilée 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Très remarqué ▪ Extrémisme religieux ▪ Terrorisme ▪ Frein au marché de l'emploi ▪ Père compréhensif ▪ L'éloigne de ses amies proches initiales 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bien accepté ▪ Nouveau réseau d'amies, construit par le biais de la Mosquée de Neuchâtel
Espaces publics	<ul style="list-style-type: none"> ▪ + de respect ▪ Commentaires positifs ▪ Commentaires négatifs ▪ Frein à l'intégration sociale ▪ Protection ▪ Bienfait ▪ Marqueur identitaire religieux 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Protection ▪ Bienfait ▪ Liberté ▪ Marqueur identitaire religieux ▪ Assimilée à l'Islam 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Protection ▪ Bienfait ▪ Lien avec terrorisme ▪ Marqueur identitaire religieux ▪ Assimilée à l'Islam

GRILLES D'ENTRETIEN : ESPACE SOCIAL NEUCHATELOIS

Grille d'entretien pour tous les hommes, musulmans et non-musulmans, pour les femmes musulmanes ne portant pas le voile et les femmes non-musulmanes

Thèmes	Sous-thèmes
Religions	Définition de la religion en général Présence de la religion dans le canton de Neuchâtel
Islam	Définition de l'Islam Définition du/de la Musulman(e) Islam et démocratie Islam et laïcité du canton de Neuchâtel Sujets débattus (viande halal, pas de porc, piscine, voile) Médiation de la religion musulmane Islam et radicalisation
Port du voile	Définition du voile/foulard Définition de la Musulmane voilée Présence du voile dans le canton de Neuchâtel Vivre dans le canton de Neuchâtel en portant le voile Place du voile dans les lieux publics (magasins, musées, parcs, etc...) Place du voile dans les administrations (Etat) Place du voile à l'école (élèves, enseignantes) Sujets débattus (voile à la piscine, burkini, voile à l'école, voile au travail) Voile et intégration Voile et marché du travail

Grille d'entretien pour les femmes musulmanes portant le voile

Thèmes	Sous-thèmes
Religions	<p>Définition de la religion en général</p> <p>Présence de la religion dans le canton de Neuchâtel</p>
Islam	<p>Définition de l'Islam</p> <p>Définition du/de la Musulman(e)</p> <p>Vivre en tant que Musulman(e) dans le canton de Neuchâtel</p> <p>Islam et démocratie</p> <p>Islam et laïcité du canton de Neuchâtel</p> <p>Sujets débattus (viande halal, pas de porc, piscine, voile)</p> <p>Médiatisation de la religion musulmane</p> <p>Islam et radicalisation</p>
Port du voile	<p>Définition du voile/foulard</p> <p>Définition de la Musulmane voilée</p> <p>Passage "des cheveux au vent" au port du voile</p> <p>Vivre en tant que voilée dans le canton de Neuchâtel (sphère privée, sphère publique, études, travail)</p> <p>Place du voile dans les lieux publics (magasins, musées, parcs, etc...)</p> <p>Place du voile dans les administrations (Etat)</p> <p>Place du voile à l'école (élèves, enseignantes)</p> <p>Sujets débattus (voile à la piscine, burkini, voile à l'école, voile au travail)</p> <p>Voile et intégration</p> <p>Voile et marché du travail</p>