

QUAND LES FEMMES MUSULMANES INTERPELLENT LE FÉMINISME QUÉBÉCOIS! DÉBATS FÉMINISTES, LIBERTÉ RELIGIEUSE ET VIVRE ENSEMBLE AU QUÉBEC

Michèle Vatz Laaroussi
Université de Sherbrooke

Naoual Laaroussi
Université du Québec à Montréal

Résumé

Le projet de loi 60 met l'égalité entre les hommes et les femmes au cœur du débat québécois. Cette volonté d'égalité est, dans le projet de charte, reliée à la neutralité-laïcité de l'État et impose des règles de laïcité aux membres des services publics et parapublics. On doit dès lors comprendre quels sont les enjeux soulevés par cette perspective en ce qui concerne les femmes de minorités religieuses au sein de la société québécoise. Ce sont essentiellement les femmes musulmanes qui sont ici au cœur de la tourmente et des débats qui se déroulent à plusieurs niveaux : politique, social et idéologique. Nous proposons une analyse des débats engagés autour de la place des femmes musulmanes au Québec et portés par divers courants féministes ou féminins. À partir d'une analyse des positions de divers organismes et collectifs, nous identifions les grands courants du féminisme en jeu dans ce débat et la place de la religion. Nous abordons ainsi les grandes questions qui relient féminisme et religion. Le féminisme est-il réservé aux femmes occidentales athées? D'autres courants féministes existent-ils dans des sociétés non occidentales? Les solidarités féministes internationales sont-elles possibles? Les femmes musulmanes du Québec peuvent-elles participer à la transformation du féminisme québécois? C'est par une perspective intersectionnelle et critique que nous tentons de répondre à ces questions.

Abstract

Bill 60 is placing gender equality at the heart of the debate in Quebec. In the draft Charter, the commitment to equality is linked to State neutrality and secularism and is imposing rules of secularism on the members of public bodies and institutions. Therefore, issues raised by this prospect concerning women of religious minorities

within Quebec's society must be understood. For the most part, it is Muslim women who are at the heart of the turmoil and debates which are unfolding on several levels: political, social and ideological. We are proposing to analyse the debates led by various groups of women and feminists that are taking place concerning where Muslim women stand in Quebec. Based on an analysis of the arguments set forth by various bodies and organizations, we identify the main currents of feminism at stake in this debate and the place of religion. Thus, we broach the broad issues that link feminism and religion. Does feminism strictly concern atheistic Western women? Are there feminist movements in societies other than Western? Are international feminist solidarities possible? Can the Muslim women of Quebec play a role in the transformation of Quebec feminism? We are attempting to answer these questions by way of an intersectional and critical perspective.

Introduction : L'égalité hommes-femmes, instrument politique ou valeur sociale?

Le projet de loi 60¹ met l'égalité entre les hommes et les femmes au cœur du débat québécois, en voulant d'une part la réaffirmer comme une valeur essentielle, d'autre part la réglementer autour du port des signes religieux et des accommodements raisonnables. C'est sans aucun doute intéressant pour la cause des femmes que de voir cette question soulever tant de passions en cette période où certains disent que le féminisme est dépassé. Par contre cette importance accordée à l'égalité des femmes avec les hommes est, dans le projet de charte, reliée à la neutralité-laïcité de l'État et impose des règles vestimentaires de laïcité aux membres des services publics et parapublics, venant ainsi confronter la liberté de religion, autre droit fondamental dans les sociétés occidentales désormais multiculturelles et multiconfessionnelles. Il est aussi impressionnant de voir les débats portés par cette question en comparaison avec le peu d'intérêt manifesté lorsqu'on aborde l'égalité sur le plan des salaires ou de publicités sexistes par exemple.

Plusieurs enjeux sont ainsi soulevés : comment définit-on l'égalité entre les hommes et les femmes au XXI^e siècle au Québec? Et qui la définit? Quelle est la place des religions dans notre société? Quelles sont les positions contemporaines des courants féministes sur les appartenances religieuses et sur la place de la religion dans la domination des femmes?

Ce projet de charte, en mettant en scène l'égalité entre les hommes et les femmes autour des signes religieux vus comme des symboles de domination, s'adresse finalement peu à la majorité des femmes

québécoises se définissant comme athées, catholiques ou adeptes de divers courants spirituels. Ces femmes, en effet, ne portent pas de signes religieux visibles et celles qui se retrouvent sous le feu des projecteurs sont issues de minorités religieuses dont les convictions sont « visibles » et, selon le projet de loi, « ostentatoires ». Ainsi, dans la configuration actuelle de la société, ce sont les femmes musulmanes, faible minorité de 2 % environ de la population québécoise, qui se retrouvent au cœur de la tourmente et autour desquelles le débat public et politique fait rage.

Foulard, voile, hijab, tchador, niqab, burqa font désormais partie du vocabulaire médiatique et populaire québécois. On les identifie, on les définit, on les mesure, on les interprète, on les photographie, on les arbore fièrement ou on les piétine... La question du corps des femmes et surtout des vêtements qui le couvrent, trop ou pas assez, redevient la clé de l'émancipation. Si, après les années 1970, le Québec avait quelque peu délaissé cette question considérée comme réglée par des femmes en pantalon ou en minijupe, avec des chapeaux, des tuques, des piercings, des tatouages, crânes rasés ou cheveux longs, voici qu'elle revient au cœur des débats non seulement sociétaux mais aussi féministes et cette fois elle divise les femmes occidentales et les femmes venues d'ailleurs avec d'autres croyances et d'autres références religieuses et culturelles. Bien que cette division ne soit pas entièrement polarisée, puisque des femmes originaires de pays musulmans rejoignent le camp occidental, comme une de leurs égéries, Djemila Benhabib, on saisit cependant qu'il y a, aujourd'hui, deux visions du monde, du féminisme et de la vie en société. Le voile, pour les unes, protecteur, émancipateur et sacré, devient pour les autres, signe d'oppression et d'inégalité.

Au sein de la société québécoise, les fractures sont nombreuses, car si toute la population se retrouve sur la valeur de l'égalité hommes-femmes, les groupes divergent quant à la compréhension des modalités de cette égalité et la religion reprend, dans la symbolique collective, une place de choix. Vivre sa religion dans le privé et sans signe visible est devenu la nouvelle norme québécoise. La montrer dans l'espace public par son habillement ou ses comportements est perçu comme malsain, menaçant, signe d'une domination ou, au contraire, d'une volonté de prosélytisme et d'invasion de la société québécoise. Nous argumenterons ici l'hypothèse selon laquelle les femmes musulmanes du Québec vivent au travers de ce projet de loi et des débats qui l'entourent une forme d'instrumentalisation qui les dépossède de plusieurs de leurs libertés de pensée et d'expression et qui les assujettit à un statut soit de femmes victimes, soit de femmes menaçantes pour la société. Au travers de ce processus de déqualification des femmes

comme actrices sociales légitimes se pose la question du féminisme contemporain. Est-il réservé aux femmes occidentales athées? D'autres courants féministes existent-ils dans des sociétés non occidentales? Les solidarités féministes internationales sont-elles possibles? Les femmes musulmanes du Québec peuvent-elles trouver leur place dans les courants féministes d'ici et peuvent-elles participer à leur transformation?

Afin de répondre à ces questions, nous proposons une argumentation en trois temps. Le premier revient sur la question de l'égalité entre les hommes et les femmes et sur ses définitions ainsi que sur les stratégies pour l'atteindre. Nous essaierons plus spécifiquement de cerner les articulations entre ces définitions et la laïcité de l'État et de la société. Dans une seconde partie, nous aborderons les débats autour des femmes et de la religion, débats portés tant par les divers courants politiques et idéologiques de la société qu'au sein du mouvement féministe. Nous y présenterons, comme illustration des diverses tendances, les positions et discours de différents groupes de femmes dans le cadre du projet de loi 60. Nous constaterons dès lors la multiplicité de ces postures et des articulations entre émancipation, égalité et liberté. Nous réfléchirons aussi sur les liens entre le mouvement féministe et la religion en remettant en question certaines positions féministes occidentales qui ne conçoivent les avancées des femmes que par une lutte contre les religions patriarcales. Dans un dernier temps, nous irons plus loin sur cette voie en envisageant d'autres articulations entre féminisme et religion. En particulier nous nous intéresserons aux courants féministes dans des sociétés théocratiques et plus spécifiquement encore dans des sociétés musulmanes. Nous tenterons de comprendre comment ces courants peuvent aussi se développer dans les sociétés dites démocratiques pour divers groupes religieux dont les groupes musulmans du Québec. En posant la question : les femmes musulmanes peuvent-elles être féministes et lutter pour l'égalité hommes-femmes, nous apporterons un point de vue alternatif dans le débat sur la charte. En particulier, nous identifierons ces femmes comme des actrices principales dans ce débat et comme des sujets pensant et agissant au lieu de les postuler victimes, objets de compassion ou menaçantes, objets de répulsion. Nous croyons que l'approche intersectionnelle, en identifiant les divers niveaux d'articulation des oppressions vécues par les femmes, représente une avenue pertinente pour aborder la question des droits et libertés. C'est au travers de cette perspective que nous concluons sur la possibilité de nouvelles solidarités féminines et féministes à travers le monde mais aussi au sein même de notre société.

1. L'égalité hommes-femmes et la laïcité de l'État : une association à géométrie variable

Dans les sociétés occidentales, les mouvements féministes et les femmes ont fait de nombreux acquis dans la seconde moitié du vingtième siècle : le droit de vote, la participation à la vie politique, l'entrée sur le marché du travail, le droit à l'avortement ou encore l'accès aux études supérieures. On constate qu'au Québec, comme dans d'autres pays dits développés, les femmes se sont battues pour obtenir ces droits qui les ont amenées à plus d'égalité avec les hommes.

Les différents contextes des luttes féministes du XX^e siècle

Au Québec, le mouvement des femmes s'est développé en parallèle et en articulation avec la sécularisation de l'État et avec le départ de l'Église catholique des institutions du pouvoir et du savoir, l'État, l'école et la santé sur lesquelles elle régnait auparavant (Melançon, 2011). C'est aussi le cas dans les sociétés anciennement communistes de l'Europe de l'Est où les femmes ont atteint un statut d'égalité dans certains domaines en même temps que la religion était exclue de leur vie publique et privée, voire interdite.

Dans d'autres sociétés, l'articulation entre les avancées féministes et la perte du pouvoir religieux a été moins évidente et ce sont les progrès sociaux et politiques qui ont représenté les moteurs du changement. Il en est ainsi en France où la laïcité de l'État, institutionnalisée dès 1905, n'a pas permis pour autant de changer le statut de domination des femmes. Dans le contexte français, ce sont les idéologies politiques, les politiques sociales, le progrès et le mouvement des femmes des années 1960, mouvement porté par des intellectuelles engagées comme Simone de Beauvoir, qui ont amené un réel changement. Ainsi le droit de vote des femmes est-il venu tardivement en France, seulement en 1944, de même que leur participation à la vie politique où elles sont toujours sous-représentées.

Au Québec, le mouvement féministe a été fort et, faisant face à des structures sociales conservatrices, il a su rallier de nombreuses femmes de toutes générations et de toutes appartenances politiques et sociales. Leur entrée sur le marché du travail a été importante ainsi que l'obtention de droits accompagnant leur prise d'indépendance et leur émancipation. Leur taux de pénétration dans les milieux universitaires a été rapidement très élevé allant jusqu'à inverser les grandes tendances de genre dans les études universitaires. Les filles sont maintenant plus nombreuses que les garçons dans les universités et la filière de médecine, longtemps considérée comme un fief masculin, est désormais à majorité féminine. L'État québécois a œuvré aussi pour améliorer le statut et les conditions de vie des femmes en particulier en initiant des politiques familiales favorisant la conciliation

famille-travail. Le Québec est une des sociétés les mieux organisées et les plus généreuses en ce qui concerne les congés parentaux après une maternité. Les jeunes parents, femmes et hommes, profitent maintenant, de manière assez égalitaire, de ces mesures. De la même manière, les enquêtes internationales démontrent que le Québec est une des sociétés où les tâches ménagères sont les plus partagées entre les hommes et les femmes. Dans les situations de divorce ou de séparation conjugale, c'est aussi au Québec qu'on trouverait le plus de gardes partagées où l'homme et la femme assurent séparément et en se la partageant la charge des enfants.

On voit dès lors se profiler des définitions différentes de l'égalité entre les hommes et les femmes selon les sociétés et les contextes politiques, mais on saisit bien qu'il y a un cadre de définition commun dans les sociétés occidentales dites démocratiques qui se caractérisent aussi par leur richesse et leur développement. C'est à partir de ce cadre générique occidental que vont se développer les revendications pour plus d'égalité, par exemple au niveau des salaires, sur le plan de la reconnaissance des compétences dans le travail, pour briser le plafond de verre ou pour intégrer des métiers non traditionnellement féminins. On comprend que c'est avec ces références que la France est en train de préparer une loi sur l'égalité entre les hommes et les femmes, égalité visant les salaires, la représentation politique ou encore le droit à disposer de son corps. On saisit aussi que c'est avec ce cadre que plusieurs groupes de femmes québécois, dont la Fédération des femmes du Québec (FFQ), revendiquent plus de droits et de politiques sociales pour les femmes pauvres et monoparentales.

Une définition occidentale?

Mais c'est aussi à partir de ce cadre que les occidentaux et encore plus, les femmes occidentales, vont mesurer, critiquer ou juger le niveau d'avancement de l'égalité hommes-femmes dans les autres pays, voire pour les groupes de femmes minoritaires dans leurs sociétés. Ainsi on entendra souvent dire que les femmes musulmanes du Québec sont en retard sur les autres femmes québécoises. On parle de l'atteinte de l'égalité comme d'une échelle dont tous les barreaux sont à la même place et que les femmes franchissent toujours dans le même ordre. En même temps, le mouvement international des femmes démontre des avancées, des luttes et des processus de changement dans tous les pays. Lors de la marche mondiale des femmes, « du pain et des roses », les femmes se sont retrouvées avec des revendications communes contre la violence et contre la pauvreté. Elles se sont alliées et ont pu constater leurs nombreux points communs tout autant que leurs stratégies souvent différentes.

On constate dès lors à la fois des finalités communes mais aussi des divergences entre les différents courants féministes en ce qui concerne les modalités de luttes et les symboles de l'oppression et de l'inégalité. On peut aussi comprendre que les avancées des femmes ont parfois été reliées directement à une moindre influence de la religion dans la société mais, dans d'autres cas, à des luttes politiques et aux progrès sociaux ne touchant pas la perspective religieuse.

Le cas de l'Espagne et du droit au divorce et à l'avortement, obtenu alors que la religion catholique était très présente, est intéressant puisqu'on voit ce même droit à l'avortement aujourd'hui enlevé par un gouvernement conservateur sans référence à la religion.

De la même manière, l'égalité hommes-femmes va être inscrite dans la nouvelle constitution tunisienne, arrachée de haute lutte par un mouvement féministe fort, mais divisé entre femmes se référant à l'islam et femmes prônant la laïcité, division qui se retrouve dans l'ensemble de la société mais qui n'empêche donc pas des avancées sociales et juridico-légales importantes pour les femmes.

Dans le même sens, le Maroc, royauté de droit divin et vivant en partie avec la loi islamique, la charia, a mis en œuvre en 2005 un nouveau code de la famille, la *moudawana*, visant plus de libertés et de droits pour les femmes et vient de créer un comité pour le développement de l'égalité hommes-femmes dans les lois et les pratiques. Ce comité est amené à travailler sur la place des femmes en politique, sur leur représentation dans diverses institutions, sur les avancées sociales et législatives en ce qui concerne notamment le divorce et l'immigration.

La question de l'égalité hommes-femmes semble ainsi approchée et revendiquée de manière pragmatique et différente selon chaque contexte social, politique et culturel. Si on la conçoit bien sur le plan des pratiques et du cadre juridico-légal, il semble beaucoup plus difficile et sans aucun doute plus polémique d'en parler comme d'une valeur et d'en identifier des symboles universels. Lors des premiers débats sur la charte québécoise, la définition du terme *valeurs* a souvent été soulevée comme un point flou du projet. Parle-t-on de valeurs universelles, de valeurs culturelles, ou encore de valeurs politiques ou de valeurs personnelles? Une société peut-elle s'attribuer une valeur universelle et inclure ses membres, voire en exclure d'autres, autour de cette valeur, qui plus est lorsqu'il s'agit de l'égalité?

Dans leur rapport, « Vers une politique française de l'égalité » (Dhume et Hamdani, 2013), les auteurs soulignent l'importance d'assurer « une égale citoyenneté politique, par laquelle chaque membre de la communauté peut éprouver concrètement et symboliquement qu'il est l'égal des autres, qu'il a les mêmes droits, un traitement comparable et des opportunités équivalentes. » Ils indiquent clairement que l'État et

les politiques doivent tout mettre en œuvre pour une égalité concrète et vérifiable, c'est-à-dire pour qu'il n'y ait pas de dissonance entre les principes et les pratiques.

Une valeur et des symboles universels?

Face à cette nécessité d'articuler un discours égalitariste et des pratiques cohérentes, ce qui a amplifié le débat et la polarisation au Québec, c'est sans aucun doute la question des symboles qui, dans le projet de loi, sont présentés comme ceux de l'égalité hommes-femmes. Les symboles religieux peuvent-ils être, de manière universelle, identifiés comme des signes de domination des hommes sur les femmes? La laïcité de l'État doit-elle être approchée comme permettant « d'organiser la coexistence paisible de différences morales (et religieuses) dans la société, tout en conservant la coopération sociale » (Dhume et Hamdani, 2013)? Cette laïcité, lorsqu'elle est présentée de manière restrictive voire prescriptive, comme dans le cas de l'interdiction des signes religieux ostentatoires dans les professions associées à la fonction publique, peut alors, comme l'indique Baubérot (2012), être instrumentalisée, voire falsifiée, et tendre à une restriction des droits et libertés de la personne sans pour autant favoriser plus d'égalité et au contraire en créant des ruptures nouvelles dans la cohésion sociale (Koussens, StHilaire et Vatz Laaroussi, 2013).

En fait, depuis les années 2000, avec le traumatisme lié aux événements du 11 septembre 2001, puis avec les débats français sur le port du voile dans l'espace scolaire et la loi de 2005 qui l'interdit et, finalement, avec la crise des accommodements raisonnables au Québec en 2007, on assiste, dans notre société comme dans plusieurs pays européens, à une politisation du voile (Lorcerie, 2005, 2013). On note une focalisation du discours politique autour de l'islam associé à un repli identitaire excluant l'autre musulman, lui attribuant l'étiquette de citoyen non ordinaire et durcissant les frontières du « Nous autres québécois » inaccessible aux étrangers musulmans, figures antagonistes de la démocratie (Vatz Laaroussi, 2009).

Cette opposition construite dans les sociétés occidentales entre égalité hommes-femmes et religion musulmane amène un questionnement important tant pour les féministes que pour les femmes et les groupes musulmans. Peut-on viser l'égalité hommes-femmes dans des sociétés non laïques (théocratiques) ou dans des sociétés multiconfessionnelles? L'égalité hommes-femmes est-elle subordonnée à la démocratie telle que perçue par les pays occidentaux laïques? Les réponses reposent à la fois sur des postures idéologiques, épistémologiques et politiques. Ainsi Zahra Ali (2012) explique que poser la question d'une adéquation entre islam et égalité des sexes est le fruit d'une construction historique située dans des rapports

sociaux et internationaux inégaux. De même, prôner la valeur de l'égalité entre les hommes et les femmes, par la laïcité prescrite de l'État, n'est certainement pas la seule stratégie pour avancer vers plus d'émancipation des femmes. On doit aussi sans aucun doute distinguer l'égalité symbolique et l'égalité concrète mais, plus encore, on doit aussi saisir les diverses définitions de la symbolique de l'égalité. Voyons maintenant comment s'articulent ces débats au Québec, société en transformation.

2. Les débats féministes dans un Québec multiculturel et plurireligieux

Cette polarisation entre une vision occidentale et laïque, voire athée, des questions relatives à l'avancée des droits des femmes et une perspective incluant la liberté religieuse et la diversité des positions nationales quant à la religion, amène à ouvrir des débats qui touchent l'ensemble de la société mais aussi le mouvement féministe. Quelles en sont les grandes tendances illustrées par les prises de position des femmes et féministes au Québec par rapport au projet de loi?

Le Québec, société en transformation

Il faut d'abord saisir les transformations démographiques et sociales du Québec dans les vingt dernières années et rendre compte des effets des flux migratoires sur la diversification de la population. En effet, le nombre annuel d'immigrants arrivant au Québec est passé de 19 000 pour l'année 1986 à plus de 44 500 vingt ans plus tard et a continué à augmenter pour atteindre 55 000 nouvelles arrivées en 2012. S'il s'agit de jeunes familles et de migrants souvent instruits et professionnels, on les sélectionne aussi soit parce qu'ils parlent le français soit parce qu'ils peuvent l'apprendre rapidement. De 2008 à 2012, les sept premiers pays d'où viennent ces nouveaux Québécois sont, par ordre, le Maroc, l'Algérie, la France, la Chine, Haïti, la Colombie et le Liban. On comprend dès lors que la multiplication de ces arrivées entraîne aussi une diversification religieuse, 16,5 % de ces arrivants viennent d'Afrique du Nord et sont majoritairement musulmans et près de 50 % sont des femmes.

Le pluralisme religieux n'est pas nouveau au Québec où se côtoient historiquement catholiques et protestants. De même, la multiplication des appartenances religieuses est loin d'être le seul fait des immigrants. Dans les régions, en particulier, la multiplication des communautés religieuses et des lieux de culte divers est très majoritairement le fait des Québécois natifs, les immigrants ne participant que pour une faible minorité à ce processus de diversification (Gélinas, 2013). Cependant la fixation médiatique et politique, nationale et internationale, sur les rapports entre les musulmans et les non musulmans a, depuis les événements du 11 septembre 2001, un effet de sur-visibilisation des

populations musulmanes dans toutes les sociétés occidentales et bien sûr au Québec (Vatz Laaroussi, 2008).

Cette présence musulmane mais aussi cette sur-visibilisation a amené le féminisme québécois vers de nouveaux questionnements et de nouveaux enjeux. Certaines théoriciennes dénoncent désormais les réalités de femmes soumises à un discours féministe « marginalisant », universalisant et homogène. On s'interroge sur la capacité du féminisme à prendre en compte l'hétérogénéité au sein même des groupes militants afin de reconnaître la pluralité des genres et des identités. Le féminisme majoritaire est fréquemment dépeint comme « davantage blanc » ou de culture judéo-chrétienne et il devient donc légitime de remettre en question cette pensée féministe autocentrée et ses multiples théories. C'est ainsi qu'on en vient à penser qu'il existe plusieurs types de féminismes, tel que le féminisme postcolonial. Aux États-Unis, l'addition des injustices sociales et des diverses souffrances qu'ont subies les femmes afro-descendantes depuis la période de l'esclavage jusqu'à aujourd'hui a amené une incompréhension chez certaines féministes mais surtout, une curiosité et une volonté à repenser un féminisme « hétéro dé-centré et dé-colonisé » qu'on nomme aussi *Black Feminism* (Davis, 1999).

Au Québec, en raison d'un héritage esclavagiste pour les unes et colonial pour les autres, mais aussi du fait des rapports de domination au cœur de la migration et d'un système patriarcal déjà établi depuis longtemps, la réalité des femmes immigrantes et musulmanes ne rejoint pas vraiment celles des femmes québécoises dites de souche, même si ces dernières ont elles aussi été soumises à différents rapports de domination.

Les féminismes en débat autour de la charte québécoise

À travers ce portrait d'un Québec en transformation, on peut dessiner une typologie des courants et des idées féministes par rapport à la religion au travers des positions par rapport au projet de charte. En fait, selon Denyse Baillargeon (Poulin-Chartrand, 2013), les Québécoises d'aujourd'hui sont très majoritairement pour la laïcité de l'État; par contre, les féministes se divisent sur le port du voile musulman et sur sa signification.

Le courant féministe libéral (Toupin, 1997), le plus ancien et le plus fort au Québec, soutient le projet de charte. Porté par des militantes féministes de vieille date, il rejoint aussi des femmes de diverses générations. Ce féminisme québécois est apparu dans les années 60, au moment de la « crise » sur la question nationale et en opposition à la religion catholique. Ces femmes se percevaient sous l'emprise d'une double oppression patriarcale, politique et religieuse,

et leur émancipation passait par l'affranchissement national tout comme par la chute des structures religieuses.

Pour elles, et dans la suite de leur combat, la religion, et plus spécifiquement la religion musulmane aujourd'hui, est menaçante pour les acquis des femmes d'où la formation du collectif des Janettes, par exemple. Si le voile islamique est, pour ces femmes, un symbole d'oppression et de manque de liberté, certaines leaders du mouvement vont plus loin en associant islam et intégrisme. Djemila Benhabib va jusqu'à dire que l'intégrisme catholique au Québec se développe du fait de l'intégrisme musulman dont les femmes voilées seraient des représentantes :

Je vois au Québec des phénomènes inquiétants, comme l'intégrisme religieux. Des conférenciers qui viennent déverser leur haine, leur rhétorique méprisante à l'égard des femmes, on ne voyait pas ça il y a quelques années. Cette manifestation de l'intégrisme musulman a donné naissance à une nouvelle forme d'intolérance chez les catholiques. Par exemple, les prières dans les conseils municipaux. Il y a quelques années, on ne sentait pas cette crispation identitaire... (Radio Canada, 2013)²

D'autres femmes telles que Michèle Sirois et Leila Benselam, membres du Regroupement pour la laïcité, autre groupe pro-charte, maintiennent que le voile représente un recul pour les femmes d'ici et d'ailleurs.

Ces arguments sont repris et développés par le Conseil du statut de la femme qui, dès 2011, affirme le lien entre laïcité et égalité hommes-femmes en associant très clairement les religions à l'infériorisation des femmes. Ce Conseil va dès lors soutenir les dimensions essentielles du projet de charte en reprenant les arguments de base du féminisme libéral, la recherche de l'égalité par l'éducation non sexiste et les réformes dans le système juridico-légal pour contrer les discriminations faites aux femmes. Dans cette optique, il faut aussi lutter contre les symboles de domination, dont le voile musulman. L'AFEAS, association féminine d'éducation et d'action sociale, se situe aussi dans cette ligne et plusieurs de ses membres vont se prononcer pour la charte et « contre » les religions mais toujours plus spécifiquement contre les signes religieux islamiques associés, dans cette perspective de libéralisme universel, à l'oppression des femmes.

Des courants féministes minoritaires se positionnent aussi par rapport à la charte; on pense aux **féministes radicales** qui mettent de l'avant le patriarcat et le système capitaliste comme cause majeure de l'oppression des femmes. Cette fois, on ne peut pas réformer le système mais on doit le transformer complètement. Les voix qui s'élèvent par rapport à la charte mènent alors à une analyse complexe qui, à la fois, considère le projet de loi comme raciste, visant le corps

des femmes musulmanes, mais qui insiste aussi sur les oppressions liées aux religions, les positions féministes sur la charte (comme celle des Janette) étant aussi l'émanation d'un discours féministe fortement teinté par nos origines judéo-chrétiennes.

Ce courant insiste sur la solidarité entre toutes les femmes :

Nous avons collectivement pris conscience qu'il nous était difficile, en tant que féministes radicales, de dénoncer les religions institutionnelles patriarcales sans craindre de manquer de solidarité envers les croyantes. Il nous apparaissait important de mentionner que nous ne sommes pas contre la spiritualité de chaque personne, que nous cherchons plutôt à être solidaires de toutes les femmes et ce, peu importe leurs croyances. Ce texte vise à rappeler que nous souhaitons plus particulièrement être en soutien à celles qui font actuellement face aux réactions racistes et xénophobes que ce projet de loi soulève.³

La position de la FFQ, bien que plus modérée, est aussi marquée par une perspective de solidarité et une volonté d'éviter l'exclusion de certaines femmes du fait de leur religion. La Fédération, qui reposait traditionnellement sur le féminisme libéral, s'en est peu à peu éloignée sous l'influence des **courants matérialiste et radical** et a développé dernièrement une approche intersectionnelle. La diversification culturelle, religieuse et sociale des membres de la Fédération a amené au sein même de l'organisme des discussions qui ont transformé les discours et les positions. Les débats, via le quotidien *Le Devoir*, entre Vivian Barbot, ancienne présidente de la FFQ et les nouvelles instances de l'organisation, illustrent clairement les transformations qui l'ont amenée à se positionner contre le projet de loi analysé comme multipliant les discriminations, stigmatisations et exclusions en particulier pour les femmes musulmanes.

La présence de femmes musulmanes ou originaires de pays musulmans au sein de la FFQ n'est pas étrangère à ce changement représentatif du pluralisme québécois contemporain. De même on retrouve cette même perspective où on croise les différentes sources d'inégalité et de domination dans plusieurs mémoires écrits par des organismes comme le COR qui regroupe des femmes musulmanes et non musulmanes pour l'intégration et le rapprochement interculturel. D'autres regroupements, comme les Inclusives, se sont créés en opposition à la charte pour lutter contre l'exclusion et la stigmatisation des femmes musulmanes. Finalement, des groupes féministes d'extrême gauche se sont aussi positionnés contre la charte jugée raciste et sexiste.

On comprend dès lors que les lignes de fracture ne sont pas toujours entre musulmanes-non musulmanes, ou immigrantes-non immigrantes, mais qu'il y a croisement et articulation entre ces

diverses appartenances et les courants féministes, eux aussi multiples et en transformation.

3. Les femmes musulmanes au cœur de la tourmente

On assiste, depuis une trentaine d'années, à une remise en question du féminisme blanc, occidental et judéo-chrétien. Le *Black Feminism*, né aux États-Unis, en est une illustration majeure. Selon Davis (1999), le regard sur les femmes racisées doit passer « par une analyse articulant capitalisme, patriarcat et "race" comme des entités qui ne devraient pas être dissociées ». Elle ajoute : « L'affirmation la plus générale [...] serait que nous sommes engagées à lutter contre l'oppression raciale, sexuelle, hétérosexuelle et classiste, et que notre devoir spécifique est le développement d'une analyse et d'une pratique intégrées basées sur le fait que les plus grands systèmes d'oppression s'entremêlent » (traduction libre).

Des féminismes musulmans?

Dans un monde où l'islam est considéré par le féminisme occidental comme aux antipodes de la libération des femmes, le féminisme critique articulant entre autres *Black Feminism* et féminisme anticolonial se développe et, depuis les années 1990, on assiste à l'émergence de différentes formes de féminismes islamiques (Ali, 2012), idées et mouvements développés par des femmes musulmanes et non musulmanes dans les sociétés islamiques mais aussi dans les pays laïques où elles sont minoritaires.

Trois courants orientent ce féminisme musulman qui est toujours à l'articulation entre la cause des femmes et la religion musulmane. Le premier est qualifié de **pensée réformiste traditionnelle**. On le trouve dans les milieux islamiques et il repose sur la volonté de transformer les rôles et les fonctions sexués pour aller vers plus d'équité. On y parle de réformes dans les politiques et dans l'interprétation religieuse pour une redéfinition équitable des droits et devoirs des hommes et des femmes. Le second courant se définit comme **réformiste radical**. On le trouve surtout dans les pays musulmans et il considère les êtres humains comme des sujets masculins et féminins, fondamentalement égaux au-delà des contextes culturels et sociaux. On y critique l'essence patriarcale et sexiste de la jurisprudence musulmane. Enfin, le troisième courant de pensée se définit comme **réformiste libéral** et se développe surtout dans les communautés musulmanes de pays non musulmans. On y remet en question le système religieux patriarcal au travers de la hiérarchisation des sexes. On y perçoit les rapports de sexe comme des construits sociaux et l'islam est approché comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques (Ali, 2012).

Ces courants féministes permettent une articulation renouvelée entre l'appartenance religieuse et l'émancipation des femmes et on peut dès lors percevoir que le féminisme n'est pas seulement athée, mais que des femmes de diverses religions et croyances peuvent aussi militer pour améliorer le sort des femmes dans le monde. D'ailleurs certaines féministes chrétiennes sont connues aussi au Québec comme des militantes progressistes et ce n'est certainement pas par hasard qu'elles entament désormais des discussions avec les féministes musulmanes, partageant cette volonté de ne pas opposer liberté de religion et mouvement féministe (Hudon, 2013). On retrouve le même principe dans le groupe Ensemble pour la diversité qui milite à la fois contre l'homophobie, le sexisme, le racisme et qui a aussi déposé un mémoire contre le projet de charte craignant la montée des stéréotypes et des discours voire des actes racistes déjà en augmentation au cours du débat (ElKouri, 2014).

Pour un féminisme pluriel et renouvelé

Ainsi la perspective critique et intersectionnelle ne vise pas à diviser les femmes issues de différents groupes raciaux, de genre ou de classe, mais bien à les unir en prenant en compte que chacune d'entre elles possède un passé singulier qui lui est propre. Les femmes issues de groupes minoritaires déplorent que la lutte au patriarcat et à l'émancipation de la femme se soit basée sur l'oppression sexiste et non et sur les autres formes de hiérarchisation entre les systèmes d'oppression. De fait, une sororité universelle serait envisageable mais uniquement possible si tous les sujets concernéEs prennent en compte les oppressions vécues par les femmes selon leur origine ethnique, leur classe sociale ou leur religion afin d'éliminer cette discrimination parfois inconsciente qui s'est alimentée avec le temps.

Cette perspective intersectionnelle ne vise aucune pitié ou compassion avec le groupe minoritaire mais bien des valeurs et des intérêts favorisant l'égalité, la solidarité et la compréhension qui seraient la clé pour un féminisme pluriel et unifié. Reconnaître la pluralité des identités pourrait donc être aussi un moyen de favoriser l'*empowerment* de toutes les femmes en valorisant leur expérience singulière afin de mieux les reconnaître. Cela dit, l'approche intersectionnelle identifie les effets du racisme, du sexisme et du classisme et illustre les diverses relations de domination qui peuvent s'exercer entre femmes (Curiel, 2007).

Des processus de racisation, d'exclusion et de stigmatisation

Cette approche paraît particulièrement pertinente dans le cadre des débats autour du projet de loi 60. En effet les femmes musulmanes, dont les attributs religieux visibles sont montés en épingle par la

charte, sont victimes de plusieurs processus qui renvoient à des discriminations racistes, sexistes et de classe. Le premier est bien sûr leur exclusion des emplois publics, exclusion qui, dans le contexte québécois, signifie pour elles un retour quasi obligé dans l'espace domestique et au statut de mère au foyer dépendante du conjoint (Koussens *et al.*, 2013). Le second processus en est un de stigmatisation puisque cette désignation de leurs signes religieux par la loi équivaut à une mise en scène péjorative et largement médiatisée de leur corps. On retrouve ici aussi un processus d'infériorisation culturelle fortement critiqué dans les études anticoloniales. Elles sont vues comme incapables de décider pour elles-mêmes du port du voile ou non, comme des mineures puisque ce serait toujours l'homme, le père, le mari, qui le leur imposerait. Ce sont donc les femmes québécoises, blanches et athées qui vont les « dévoiler » pour leur bien.

Ce « dévoilement » a déjà été analysé par Frantz Fanon (2001) durant la domination coloniale française en Algérie. La colonisation, présentée comme civilisatrice, se donnait pour objectif de « libérer les femmes » du patriarcat arabo-musulman et du même coup de leurs appartenances nationales en les « dévoilant ». Le féminisme colonial visait à civiliser le monde musulman tout comme notre Loi sur les Indiens visait à sortir l'Indien de l'enfant. Et nous ne sommes pas bien loin de ce qui se joue dans la charte québécoise qui se donne aussi cette mission de « sauver », avec ou contre leur gré, les femmes musulmanes. Le célèbre slogan postcolonial, « Ne me libère pas, je m'en charge », déjà utilisé par les féministes dans leurs luttes contre les hommes et le patriarcat, est redevenu d'actualité et a été largement repris lors des manifestations contre la charte de l'automne 2013. Enfin, le dernier processus discriminatoire est plus subtil, car il s'agit de rendre les femmes musulmanes coupables de leur propre exclusion, ce que les hommes politiques mais aussi certaines femmes publiques ont nommé de l'auto-exclusion. « Personne ne les oblige à quitter leur emploi, elles n'ont qu'à enlever leur voile, sinon c'est elles qui s'auto-excluent », a-t-on souvent entendu et lu dans le débat public.

Ainsi la boucle de l'oppression est bouclée : les femmes musulmanes deviennent les propres responsables des discriminations, injustices et dominations qu'elles subissent. La société d'accueil dans laquelle elles vivent, les autres femmes et les pays d'origine s'en lavent les mains! Par ce processus, les sociétés et plusieurs courants féministes occidentaux légitiment le racisme vis-à-vis des Arabes et musulmans, renforçant du même coup les rapports de pouvoir internationaux inégalitaires. Le Québec semble bien suivre ici le modèle français critiqué par Nacira Guénif et Éric Macé (2003) :

Ce féminisme par lequel on encense l'émancipation à l'occidentale tout en stigmatisant la culture musulmane entretient un racisme vertueux, alors que la question du voile en France est devenue la forme légitime d'une détestation de l'islam et de la culture arabe. Cette obsession du voile dans une société où le machisme est un élément constitutif de la culture républicaine gagnerait à être comprise sous l'angle de la théorie postcoloniale, car n'est-ce pas là le prolongement de ces rapports de pouvoir que l'on tente de recréer?

Conclusion : Les féministes minoritaires pour transformer le mouvement international des femmes?

Ainsi, menant un tour d'horizon des positions féministes par rapport au projet de charte québécoise, nous avons d'abord perçu que, si toutes les femmes se retrouvent dans une finalité d'égalité et d'émancipation, elles utilisent des stratégies diverses et se réfèrent à des symboles différents. Selon les contextes sociaux, politiques et historiques, les symboles religieux peuvent être perçus comme ceux de la domination des hommes envers les femmes ou comme ceux de la libération vis-à-vis du colonisateur ou d'une majorité opprimante.

Notre analyse des discours produits par des groupes féministes du Québec lors des débats sur le projet de loi 60 nous a permis d'identifier deux grands pôles avec de multiples nuances. Les féministes, au Québec, comme dans d'autres pays occidentaux sont divisées autour de deux visions de l'égalité hommes-femmes, l'une qui repose sur une perspective universaliste, voire antireligieuse, l'autre qui, à l'inverse, conjugue les différentes oppressions et dominations vécues par les femmes tout en reconnaissant la diversité de leurs contextes de vie, de leurs convictions et de leurs appartenances. Dès lors, on perçoit que le mouvement féministe est loin d'être homogène et universel et que les débats politiques et idéologiques qui traversent et divisent les sociétés sont aussi présents au sein du mouvement des femmes. Le développement des féminismes islamiques depuis les années 1990 rend bien compte de ces tendances nouvelles du mouvement des femmes en lien avec leurs contextes politiques, sociaux et religieux.

Dès lors nous pouvons répondre aux questions que nous avons posées en début de texte. Le féminisme n'est pas forcément athée. La défense de la cause des femmes n'appartient pas qu'aux occidentales et divers groupes se mettent en action pour améliorer la situation des femmes et aller vers plus de droits et d'égalité dans le monde entier. En présentant les multiples courants d'analyse et d'action concernant la situation des femmes, nous avons argumenté l'intérêt d'une lecture intersectionnelle qui prend en compte et articule les divers niveaux d'oppression vécus par les femmes, le sexisme, le racisme, le classisme

mais aussi le patriarcat dans ses multiples acceptions politiques et sociales. La religion peut représenter une dimension de ces oppressions mais n'en est pas l'essence ni l'unique déterminant.

En réfléchissant au projet de loi comme producteur d'exclusion, de division et de nouvelles oppressions, nous avons validé l'intérêt de visions et d'actions qui prennent en compte les différences pour aller vers une convergence féministe. C'est aussi dans cette perspective seulement que les femmes sortent du statut de victimes impuissantes qu'on leur assigne pour aller vers plus d'*empowerment*, de reconnaissance mutuelle, de solidarité et de changement. Aussi à l'universalité et à l'homogénéité du mouvement des femmes et de sa symbolique, nous opposons une approche intersectionnelle et transnationale. On peut se demander si des solidarités féministes transnationales sont possibles lorsque des femmes des minorités vivent des situations d'instrumentalisation telles que celle vécue au Québec au travers de ce projet de loi. Il est rassurant de comprendre au travers des textes, discours, mémoires et interventions multiples que le débat féministe québécois dans sa diversité laisse la porte ouverte à la différence. Plusieurs féministes québécoises ont d'ailleurs confirmé l'intérêt de tels débats au sein même des groupes féministes, prouvant ainsi que la pensée et l'action des femmes sont loin d'être éteintes, consensuelles et invisibles.

L'arrivée des féministes musulmanes et des questions concernant les femmes et la religion, ne marque pas un recul mais représente au contraire une avancée dans le mouvement des femmes. Les débats féministes épistémologiques, politiques et idéologiques, permettent aux femmes de diverses sociétés et de groupes minoritaires, de faire entendre leurs voix dans le mouvement des femmes, mais aussi dans leur propre société. On doit sans aucun doute continuer à penser à des structures féministes internationales antiracistes, anti-impérialistes et anticoloniales mais on doit aussi construire les voies permettant l'expression, la reconnaissance et la mise en dialogue de divers groupes minoritaires. C'est grâce à cette solidarité que les femmes pourront faire des gains d'égalité et d'émancipation, chacune dans leur contexte et chacune pour la cause des femmes dans le monde.

NOTES

- 1 « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement », déposée pour discussion à l'Assemblée nationale du Québec à l'automne 2013.
- 2 <<http://m.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2013/09/12/004-benhabib-appui-charte-valeurs.shtml>>, consulté le 4 février 2014.
- 3 <<http://www.lessorcieres.org/charte.pdf>>, consulté le 4 février 2014.

RÉFÉRENCES

- Ali, Zahra, 2012, *Féminismes islamiques*. La Fabrique Éditions, Paris, 229 p.
- Baubérot, Jean, 2012, *La laïcité falsifiée*, <<http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2012/01/28/la-laicite-falsifiee.html>>, consulté le 4 février 2014.
- Conseil du statut de la femme, 2011, *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Avis, Gouvernement du Québec, février 2011, 160 p.
- Curiel, Ochy, 2007, « Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste », *Mouvements*, n° 51, p. 119–129.
- Davis, Angela Y., 1999, *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude Ma Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*, Grande Bretagne, Vintage, 464 p.
- Dhume, Fabrice et Hamdani, Khalid, 2013, *Vers une politique française de l'égalité*. Rapport du groupe de travail « Mobilités sociales » dans le cadre de la « Refondation de la politique d'intégration ». Rapport au ministre de l'Emploi, du travail, de la formation professionnelle et du dialogue social, et à la ministre déléguée à la réussite éducative, novembre 2013, 93 p.
- ElKouri, Rima, « Les folles rumeurs sur le foulard du métro Fabre », chronique *La Presse*, 31 janvier 2014, <<http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/rima-elkouri/201401/31/01-4734236-les-folles-rumeurs-sur-le-foulard-du-metro-fabre.php>>.
- Fanon, Frantz, 2001, « L'Algérie se dévoile » dans *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte & Syros, 174 p.
- Gélinas, Claude et Derocher, Lorraine, 2012, « Profil de la diversité religieuse en Estrie », *Journal of Eastern Townships Studies/Revue d'études des Cantons-de-l'Est*, n° 39, automne 2012.
- Guénif, Nacira et Macé, Éric, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*. Éd. L'aube, collection interventions, La Tour d'Aygues, 106 p.
- Hudon, Jocelyne, 2013, Maria'M : féministes chrétiennes et musulmanes en dialogue, *Sentiers de foi.info*, n° 123, vol. 9, 13 novembre 2013.

- Koussens, David, St-Hilaire, Maxime et Vatz Laaroussi, Michèle, 2013, *Mémoire présenté par un Collectif de 66 professeur-e-s et chargé-e-s de cours de l'Université de Sherbrooke contre le Projet de loi n° 60*, Commission des institutions, Assemblée nationale du Québec.
- Lorcerie, Françoise (sous la direction de.), 2005, *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*. L'harmattan, 263 p.
- Lorcerie, Françoise, 2013, *L'islam et l'islamophobie comme enjeux en formation des enseignants en France*, Conférence plénière, congrès ARIC 2013, Rabat, le 12 décembre 2013.
- Melançon, Louise, 2011, « Les femmes et la laïcité : une lecture théologique féministe », Femmes Ministères, *Reli-Femmes*, n° 72, mai 2011, En ligne <http://femmes-ministeres.org/wp-content/uploads/2013/09/Les-femmes-et-la-la%C3%AFcit%C3%A9-Une-lecture-th%C3%A9ologique-f%C3%A9ministe.pdf>.
- Poulin-Chartrand, Sarah, 2013, « Ce voile qui divise », *Gazette des femmes*, décembre 2013, <<http://www.gazettedesfemmes.ca/8012/ce-voile-qui-divise/>>, consulté le 4 février 2014.
- Toupin, Louise, 1997, « Les courants de pensée féministe », *Version revue du texte Qu'est-ce que le féminisme? Trousse d'information sur le féminisme québécois des 25 dernières années*, <<http://archivesfemmes.cdeacf.ca/documents/courants0.html>>, consulté le 4 février 2014.
- Vatz Laaroussi, Michèle, 2009, *Mobilités, réseaux et résilience : le cas des familles immigrantes et réfugiées au Québec*, PUQ, Collection Problèmes sociaux et intervention sociale, 250 p.
- Vatz Laaroussi, Michèle, 2008, « Du Maghreb au Québec : accommodements et stratégies », *Travail, genre et société*, n° 20, novembre, p. 47–66.

