

**Université de Montréal**

**Une analyse intersectionnelle des relations entre féministes islamiques et séculières au  
Québec**

**par Ariane Bédard-Provencher**

**Institut d'études religieuses, Faculté des arts et sciences**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de *Maîtrise ès arts* en sciences des religions

Août 2016

© Ariane Bédard-Provencher, 2016

## Résumé

Au Québec, les débats récents concernant le féminisme et le statut des femmes se sont principalement concentrés sur la menace des pratiques corporelles et vestimentaires des femmes musulmanes pour l'égalité des genres. Ces débats ont donné lieu à des prises de positions polarisées des différents groupes féministes. Certaines féministes séculières ont pris la parole pour encourager la mise en place de lois limitant le port de signes religieux dans l'espace public, alors que d'autres ont défendu le libre-choix des femmes à porter des signes religieux. Les féministes islamiques ont adopté une démarche anticoloniale pour réitérer l'importance de considérer l'égalité des genres dans une optique d'acceptation de la diversité. Dans ce contexte, le présent mémoire s'intéresse aux relations entre les féministes séculières et les féministes islamiques au Québec, et de l'influence de ces relations sur les revendications féministes de ces dernières.

Cette étude est basée sur un terrain mené auprès des féministes islamiques de la région montréalaise. Les observations et entretiens, analysés à la lumière des théories intersectionnelles, m'ont permis de suggérer que les féministes islamiques québécoises constatent que plusieurs féministes séculières ont une vision stéréotypée des femmes musulmanes. Elles les victimisent et peinent à reconnaître les attitudes colonialistes qui sont présentes au sein des cercles féministes. Cette situation nuit aux luttes concernant la place des femmes à l'intérieur des communautés musulmanes que les féministes islamiques aimeraient mener. Cependant, malgré les tensions entre ces deux mouvements, de nombreuses initiatives de dialogue émergent, surtout avec les féministes séculières de la plus jeune génération.

**Mots-clés : féminisme islamique, féminisme séculier, laïcité au Québec, islam, sécularisme, intersectionnalité, ethnographie**

## **Abstract**

In Quebec, the recent debates surrounding feminism have been mainly concentrated on Muslim women's religious clothing as a threat to gender equality. These debates changed the feminist landscape as many feminist groups adopted different polarized political positions. For instance, some secular feminists have publicly encouraged law enforcement to circumscribe religious signs to the private sphere in order to protect women's emancipation, while others have defended the agency of religious women and their right to do so publicly. Islamic feminists have adopted a feminist anticolonial approach to reiterate the importance of gender equality and women's emancipation embedded in the acceptance of diversity. In this context, this Master's thesis wants to explore the relations between secular and Islamic feminists in Quebec, and the influence of these relations on the feminist claims of the latter.

For this study, I conducted an ethnographic fieldwork with Islamic feminists in the Montreal area. The observations and interviews, analyzed through intersectionality theories, have enabled me to suggest that several secular feminists in Quebec have a stereotyped vision of Muslim women. They victimise Islamic feminists and struggle to recognize their own colonialist attitudes toward them. This situation undermines the struggles to improve women's rights Islamic feminists want to do within Muslim communities. However, despite the tensions between those two feminist movements, there is a dialogue, particularly with younger secular feminists.

**Keywords: Islamic feminism, secular feminism, Quebec secularization, Islam, secularism, intersectionality, ethnography**

## Table des matières

Liste des abréviations .....	vi
Remerciements .....	vii
INTRODUCTION .....	1
<b>Chapitre 1 : Les relations entre féministes islamiques et séculières : un état de la question</b> .....	<b>8</b>
<b>1. Le féminisme islamique</b> .....	<b>8</b>
1.1. Définition du féminisme islamique .....	8
1.2. Histoire du féminisme islamique .....	10
1.3. Le féminisme islamique face au patriarcat et au colonialisme .....	13
1.4. Les variantes du féminisme islamique .....	17
<b>2. Le féminisme séculier au Québec et en Occident</b> .....	<b>20</b>
2.1. Histoire du féminisme occidental .....	20
Les débuts des mouvements organisés (1850-1945) .....	20
La deuxième vague féministe : les années 1960 et 1970 .....	21
Une troisième vague féministe en Occident? Les mouvements féministes depuis les années 1980 .....	23
2.2. Le féminisme occidental dans sa particularité québécoise .....	25
Les débuts du mouvement féministe au Québec et ses liens avec le pouvoir religieux (1900- 1940) .....	25
Le nationalisme et la démarche anticoloniale au sein du féminisme québécois (1960-1980) ....	27
Le féminisme et la question de la laïcité (2000 à aujourd’hui) .....	29
<b>3. Les liens entre le féminisme islamique et le féminisme séculier</b> .....	<b>32</b>
3.1. Sécularisme et féminisme : idéologies et représentations collectives .....	32
3.2. Tensions entre féministes séculières et islamiques : contextes mondial et québécois .....	34
Le cas québécois .....	35
3.3. Des collaborations possibles? .....	36
<b>Chapitre 2 : Méthodologie</b> .....	<b>41</b>
<b>1. Le terrain ethnographique et l’analyse qualitative auprès des féministes     islamiques québécoises</b> .....	<b>41</b>
1.1. La méthodologie inductive de récolte de données et l’analyse qualitative en ethnographie .....	41
1.2. Protocole de collecte des données .....	43
1.3. Les féministes islamiques au Québec et leurs relations avec les féministes séculières : présentation du terrain et des données .....	45
<b>2. L’intersectionnalité comme cadre conceptuel et approche théorique</b> .....	<b>48</b>
2.1. Définition du concept .....	49

2.2	Origines théoriques du concept ou l'apport de l'intersectionnalité dans les recherches féministes.....	49
2.3	L'analyse intersectionnelle comme méthode.....	52
	Pour une analyse multiple des niveaux de discrimination.....	52
	Les impasses théoriques de l'essentialisme identitaire.....	54
	Catégories de l'analyse intersectionnelle.....	54
<b>3.</b>	<b>Posture sur le terrain.....</b>	<b>56</b>
3.1	Terrain auprès de féministes islamiques au Québec : posture et rapports de pouvoir personnels et structurels.....	56
3.2	Est-il possible d'étudier un sujet sans en avoir eu une expérience directe? Postcolonialisme, épistémologie féministe et <i>standpoint theories</i> .....	58
	Le standpoint theory et le savoir situé.....	58
	Comment étudier l'Autre en sciences sociales?.....	60
<b>Chapitre 3 : Analyse intersectionnelle des relations entre féministes islamiques et féministes séculières : un terrain ethnographique au Québec.....</b>		<b>64</b>
	Retour sur les dimensions de l'analyse intersectionnelle.....	64
<b>1.</b>	<b>Les relations entre les féministes séculières et les féministes islamiques au Québec.....</b>	<b>65</b>
1.1.	Féminisme séculier et femmes musulmanes : enjeux d'essentialisation.....	65
1.2.	La récurrence des discours essentialistes.....	69
1.3.	La production des savoirs féministes au Québec ou l'exposition des féministes islamiques dans l'espace public.....	71
1.4.	Colonialisme et racisme : enjeux de reconnaissance.....	74
1.5.	Dialogues et échanges : les liens constructifs entre les féministes islamiques et séculières.....	76
<b>2.</b>	<b>Conséquences de ces relations sur les revendications et les luttes des féministes islamiques.....</b>	<b>80</b>
2.1.	Priorisation des enjeux externes aux communautés musulmanes.....	81
	Les préoccupations des féministes islamiques dans les communautés musulmanes québécoises.....	81
	La priorisation des luttes externes aux communautés musulmanes.....	83
2.2.	L'invisibilisation des oppressions vécues par les féministes islamiques.....	86
	L'islamophobie au Québec et le choix des luttes de libération.....	86
	L'intériorisation des oppressions chez les féministes islamiques.....	88
	Les préjugés sur le féminisme à l'intérieur des communautés musulmanes.....	89
2.3.	Les bénéfices du dialogue entre féministes islamiques et séculières.....	91
<b>CONCLUSION.....</b>		<b>95</b>
<b>Bibliographie.....</b>		<b>102</b>
<b>ANNEXE I.....</b>		<b>viii</b>
<b>ANNEXE II.....</b>		<b>x</b>
<b>ANNEXE III.....</b>		<b>xiii</b>

## Liste des abréviations

AMQ : Association musulmane québécoise

BOEH! : Baas Over Eigen Hoofd (Boss Over One's Own Head)

CJF : Centre justice et foi

CSF : Conseil du statut de la femme

FFQ : Fédération des femmes du Québec

FLF : Front de libération des femmes

GIERFI : Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en islam

IMM : Institut musulman de Montréal

LGBTQI+ : Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Questioning, Intersex and plus

MENA : Middle East and North Africa (Association étudiante MENA de l'Université de Montréal)

PDF Québec : Pour les droits des femmes du Québec

SIGI : The Sisterhood is Global Institute

UQAM : Université du Québec à Montréal

WLUML : Women Living Under Muslim Laws

## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de recherche, Géraldine Mossière, qui m'a accueillie à bras ouverts à la Faculté de théologie et de sciences des religions, une nouvelle aventure pour moi, et qui m'a guidée et conseillée avec générosité tout au long de ma maîtrise. Je la remercie également pour m'avoir offert l'opportunité de participer à de nombreux projets de recherche et d'approfondir mes connaissances anthropologiques et ethnographiques.

J'aimerais aussi remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada ainsi que la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal pour leur soutien financier.

Un merci tout particulier aux participantes à cette recherche, sans qui ce mémoire n'aurait pu exister, ainsi qu'aux féministes engagées de tous horizons avec qui j'ai eu des échanges enrichissants tout au long de mon terrain.

Je voudrais remercier de tout mon cœur mon partenaire de rédaction, Jonathan Fortin. Tu m'as écoutée, aidée, supportée, appuyée, encouragée, endurée, réconfortée et, soyons francs, franchement énervée parfois, et ce, (presque) sans te plaindre. Tu m'as accueillie durant des mois au sein de ton bureau dans ton université en décrépitude. Tu as révisé, relu, réécrit et critiqué (constructivement de temps en temps) mon mémoire. Tu as été un ami fidèle et irremplaçable. Je ne saurais jamais te remercier assez pour tout ce que tu as fait.

Je dois également remercier mes amis de feu. À mes plus vieux amis, Marianne et Guillaume, je vous remercie d'être les meilleurs agents de la coolitude du monde. À mes amies Michèle, Lysianne, Marion, Anne-Marie, Claudine, Mélody et Camille, merci d'apporter toujours un peu plus d'anecdotes coquines dans ma vie. À mes amis si chers, Marie-Ève, François-Julien, Simon et Hind, merci d'être ce que vous êtes. Je vous adore de tout mon cœur.

À ma famille, à son support continu, à ses folies indicibles et à son enthousiasme presque suspect dans son aide à me déménager dans une autre province.

Finalement, à Alexandre Lehoux, toi qui es constamment à mes côtés, qui es mon meilleur ami. Pour toutes les fois où tu m'as fait rire et rêver, où tu m'as consolée et supportée, où tu m'as encouragée et fait réfléchir, et où tu m'as fait rire, encore et encore. Merci. À l'infini.

## INTRODUCTION

Au cours des dernières années, le Québec est devenu le terrain de nombreux débats publics concernant les populations musulmanes. Pourtant, d'un point de vue statistique, elles ne représentent que 3,1% de la population totale de la province, bien qu'elles soient en augmentation depuis le début des années 2000 (1,5% de la population en 2001) (Gouvernement du Québec, 2014). Malgré le fait qu'ils ne forment qu'une proportion somme toute petite de la population, les musulmans semblent poser problème dans l'espace collectif québécois. En effet, plus qu'ailleurs au Canada, les signes et les pratiques visibles des religions non chrétiennes sont perçus d'une manière négative et considérés comme une menace aux valeurs sociales et collectives traditionnelles des franco-québécois d'origine chrétienne (Labelle, Rocher, & Antonius, 2009).

Les débats et les perceptions négatives face à la présence des musulmans au Québec se sont concentrés majoritairement autour des femmes musulmanes, spécifiquement par rapport à leurs pratiques vestimentaires. En effet, dès la moitié des années 1990, le voile devient une problématique importante dans les médias québécois, où l'on retrouve des débats de « la même ampleur et la même intensité qu'en France [...], et ce en dépit de la petitesse relative de la présence musulmane au Québec au début des années quatre-vingt-dix » (Leservot, 2009, p. 323). Tout comme en France, le foulard représente dans cette rhétorique une menace envers la laïcité et les valeurs occidentales, surtout l'égalité des genres (*Ibid.*). À travers plusieurs événements s'étant produits dans le paysage social et politique québécois – dont la motion contre les tribunaux islamiques, la publication des normes de vie d'Hérouxville et la « crise des accommodements » (Weinstock, 2007) –, la conception républicaine de la laïcité, qui exclut les pratiques des minorités culturelles dans l'espace public « neutralisé », a progressivement pris une place importante dans l'imaginaire collectif de la province (Côté-Boucher & Hadj-Moussa, 2008).

La laïcité devient alors une donnée importante dans le discours féministe québécois. En effet, depuis le début des années 2000, l'égalité des genres est présentée dans l'espace public comme une valeur prééminente de la société. Le terme « laïcité » s'est largement répandu dans la population et est devenu un rempart, dans la pensée populaire, contre les valeurs religieuses, surtout des populations issues de l'immigration, considérées comme dangereuses pour l'émancipation des

femmes. (Milot, 2008, p. 57). Dans cet argumentaire, la peur d'un éventuel retour en arrière, à une époque où les femmes auraient été invisibles est une rhétorique fréquemment utilisée pour justifier le rejet des pratiques vestimentaires de certaines musulmanes (Steben-Chabot, 2013). Cette conception s'inscrit dans un mythe où la période avant la Révolution tranquille est perçue dans l'imaginaire collectif comme marquée par la domination sans équivoque des institutions religieuses sur la population et par le non-respect des droits et libertés humaines (Milot, 2002), en particulier ceux des femmes. Ce récit présente l'époque post-Révolution tranquille comme le terreau du développement conjoint de la laïcité et de la libération sexuelle et corporelle de femmes, en opposition à la période précédente où les femmes étaient dominées sans équivoque par les représentants de l'Église catholique (Leila Benhadjoudja, 2017).

C'est dans ce contexte sociopolitique que le gouvernement du Québec, formé par le Parti québécois, présente en 2013 le Projet de loi 60 à l'Assemblée nationale. Également nommé la « 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'accommodements » ou encore, plus succinctement, la Charte des valeurs québécoises, ce projet de loi propose de modifier certaines lois en vigueur, dont la Charte des droits et libertés de la personne, pour y inclure la primauté de la neutralité religieuse de l'État – ici assimilée à la laïcité – et de l'égalité des genres en contrepoint à la liberté de religions (Drainville, 2013). Que ce soit dans les débats à l'Assemblée nationale, les sorties publiques du gouvernement péquiste, les mémoires présentés aux auditions publiques sur le projet de Charte des valeurs ou encore les nombreuses discussions dans l'espace public, le débat se polarise rapidement autour du port du *hijab* en public. Dans cette rhétorique, les femmes musulmanes portant le *hijab* deviennent à la fois les opprimées et les oppresseurs, victimes de normes vestimentaires religieuses patriarcales, mais contribuant également à la régression du statut des femmes au Québec (Beaman & Smith, 2016).

Ces événements marquent un tournant dans l'histoire des mouvements féministes au Québec. En effet, divers groupes féministes ont pris différentes positions face à cet enjeu. Dans ce travail, je m'intéresserai particulièrement aux réactions des féministes séculières et des féministes islamiques. Il est possible de séparer schématiquement en deux les postures politiques des féministes séculières. D'un côté, on retrouve les féministes qui sont pour ce projet de loi et qui réitèrent l'importance de la laïcité dans les luttes pour l'émancipation des femmes. La militante

féministe et auteure dramatique Janette Bertrand en devient une des figures importantes lorsqu'elle publie en octobre 2013 un manifeste soutenant la Charte des valeurs comme protection des femmes québécoises contre le patriarcat religieux, appuyée par vingt personnalités publiques féminines (Bertrand, 2013). Ces groupes féministes formulent une identité nationale où s'inscrivent les valeurs considérées comme propres à la société québécoise, c'est-à-dire l'égalité homme-femme et la laïcité, en opposition à certains groupes sociaux – dont les femmes musulmanes – qui n'assimileraient pas ces valeurs et dont la capacité de s'intégrer est remise en question. De l'autre, des féministes ont défendu le libre-choix des femmes à porter des signes religieux et ont rejeté l'application de mesures jugées discriminatoires pour certaines femmes en particulier, dont les femmes musulmanes. Dans cette optique, vingt autres féministes, dont la féministe Aurélie Lanctôt, publient quelques jours après le manifeste de Janette Bertrand une réponse à cette dernière, signée « les Inclusives » (2013).

Dans un même temps, de nombreuses femmes se disant à la fois féministes et musulmanes ont pris la parole, seules ou au sein d'un organisme pour condamner la Charte des valeurs. Elles ont voulu réitérer l'importance de l'égalité des genres et de l'émancipation des femmes dans une optique d'acceptation de la diversité. Leila Bdeir, Asmaa Ibnouzahir et d'autres femmes musulmanes réunies sous le groupe la « CollectivE des féministes musulmanes du Québec » ont elles aussi publié un manifeste dans *Le Devoir*, soutenu par de nombreuses militantes féministes, affirmant que la Charte ne parlait pas en leur nom (2013). De plus, certaines personnes se présentant également comme féministes musulmanes ou islamiques et défendant cette même position sont devenues particulièrement visibles dans les médias. C'est le cas de Dalila Awada après une entrevue en compagnie de Djemila Benhabib, militante pour la Charte, à l'émission hebdomadaire *Tout le monde en parle* (« Émission du dimanche 29 septembre 2013 », 2013).

C'est à cette époque que je me suis intéressée au féminisme islamique dans un cadre universitaire. Alors que de nombreux travaux font état de ce mouvement partout dans le monde, notamment dans les sociétés occidentales où il est en croissance (notamment Abdallah, 2010; Afshar, 2008; Ali, 2012; Badran, 2006, 2010; Jouili, 2011), peu de recherches universitaires se penchent sur cette question dans une perspective québécoise. Il est toutefois important de souligner l'apport des travaux de Géraldine Mossière sur des femmes québécoises et françaises converties à l'islam qui intègrent des valeurs féministes dans leur nouvelle affiliation religieuse (2013) et

de Leila Benhadjoudja sur les enjeux du colonialisme dans les représentations sur les féministes islamiques au Québec (2015a, 2015b). J'ai voulu explorer plus en profondeur la présence des féministes islamiques au Québec dans le cadre d'un mémoire. En raison du contexte sociopolitique des dernières années expliqué précédemment et de ma posture personnelle dans ces débats – je suis moi-même une féministe séculière –, je me suis intéressée aux relations entre les féministes séculières et les féministes islamiques.

Dans cette optique, je me suis posé deux questions principales.

1. Quelles sont les relations entre les féministes islamiques et les féministes séculières au Québec?
2. Comment ces relations influencent-elles les revendications et les luttes des féministes islamiques québécoises?

C'est avec ces questionnements que j'ai mené mon terrain. Les entretiens et événements auxquels j'ai assisté m'ont permis de faire plusieurs constats quant aux relations entre féministes islamiques et séculières. Les apports de ce mémoire seront ainsi de trois ordres. Premièrement, cette étude permettra de comprendre plus finement comment les débats sur la laïcité et sur l'acceptation de la pluralité des approches féministes affectent et détournent les luttes, revendications et interventions des féministes islamiques dans l'espace public et au sein de leurs propres communautés. Le deuxième apport sera surtout sur le plan théorique. Il s'agit de la nécessité d'adopter un cadre analytique intersectionnel dans l'étude des rapports entre ces deux mouvements féministes au Québec. Omettre d'aborder les différents enjeux de pouvoir que sont les catégories de race, de religion et de genre ne peut que donner un portrait incomplet de ces relations, que ce soit au sein même du mouvement féministe islamique, ou encore, de manière plus évidente, entre les féministes blanches séculières et les féministes islamiques qui subissent un processus de racialisation. Le troisième apport de ce mémoire touche les échanges qui s'effectuent entre les deux groupes féministes étudiés. En effet, j'ai assisté à des dialogues qui présagent une ouverture entre les féministes islamiques et certaines féministes séculières qui ont développé une sensibilité à l'intersection des sources d'oppression et une position réflexive quant à leurs propres privilèges. Cela est particulièrement visible dans la nouvelle génération de féministes que certaines affilient à la troisième vague féministe.

Au moment où mon étude a été faite, les questions de laïcité, de l'islam et, plus largement, des ports de signes religieux étaient des sujets polémiques et polarisants. Au cœur de ces débats, on retrouve l'égalité des genres : la lutte pour cette égalité porte spécifiquement sur le statut des femmes dans l'espace public, symbolisé par le port, ou non, du foulard chez les femmes musulmanes. Cela n'est pas sans avoir influencé mon terrain, où cette question est devenue un enjeu primordial. Ainsi, ce mémoire soulève plusieurs problèmes de fond, à commencer par celui de l'égalité des genres et le rapport de la société québécoise aux religions et à la visibilité des pratiques religieuses non chrétiennes. À cela s'ajoute les débats, dans l'espace publics, touchant la définition de l'égalité des genres et les conceptions sur l'émancipation des femmes qui étaient considérés auparavant d'une manière plus homogène. Bien que des groupes féministes distincts du mouvement dominant au Québec existent depuis longtemps – pensons aux féministes chrétiennes et aux groupes de femmes autochtones –, l'apparition, dans les débats, d'un féminisme islamique fut un choc dans les représentations collectives qui s'imaginaient un modèle unique d'émancipation des femmes ; modèle qui passait bien souvent par la sécularisation d'ailleurs. C'est dans ce contexte sociopolitique que mon travail s'inscrit.

Ce mémoire se divisera en trois chapitres, les deux premiers étant d'ordre conceptuel et méthodologique, alors que le troisième sera analytique. Dans le premier chapitre, je présenterai les deux mouvements féministes dont il sera question dans ce mémoire, c'est-à-dire les féministes séculières et islamiques, pour permettre aux lecteurs de mieux comprendre leurs rapports que j'étudie plus loin. C'est aussi dans ce chapitre que je me livrerai à la revue de littérature : je m'intéresserai aux travaux universitaires qui se penchent sur les relations entre féministes islamiques et séculières dans les contextes mondial et québécois. Tout d'abord, je définirai ce qui est entendu par féminisme islamique. J'aborderai également les divers courants de ce mouvement pour en démontrer sa variabilité selon les contextes. J'expliquerai finalement les travaux des féminismes islamiques sur le patriarcat au sein de l'islam et le colonialisme dans le féminisme occidental. Par la suite, je mettrai en contexte le féminisme séculier québécois dans le mouvement plus large du féminisme occidental. Je me concentrerai particulièrement sur les distinctions entre les trois vagues historiques du féminisme occidental, ainsi que sur l'influence des autorités catholiques et des luttes nationalistes sur le féminisme québécois. Pour conclure ce chapitre, je présenterai l'état des travaux universitaires sur les liens établis entre le féminisme islamique et

séculier. J'élaborerai en premier lieu sur la manière dont les représentations du sécularisme au sein du féminisme occidental influencent ces liens. En second lieu, je présenterai les travaux ethnographiques et sociologiques qui expliquent les tensions qui se développent entre les deux mouvements. J'inclurai finalement dans cette partie les collaborations et les dialogues entre les organismes féministes séculiers et islamiques.

Le deuxième chapitre se concentrera sur la méthodologie utilisée pour répondre aux questions de recherche. J'expliquerai tout d'abord la méthodologie ethnographique qui a été utilisée pour collecter les données auprès des féministes islamiques montréalaises, soit les séances d'observation et les entrevues semi-structurées. Je développerai ensuite le cadre conceptuel qui me permettra d'analyser les données collectées. Pour ce faire, j'utiliserai les théories sur l'intersectionnalité qui permettront de mieux comprendre la multiplicité et l'interaction des différents systèmes d'oppression vécus par les féministes islamiques dans leurs relations avec les féministes séculières québécoises. Pour finir, j'aborderai la manière dont ma posture personnelle – une féministe blanche séculière québécoise – s'inscrit dans cette recherche et a influencé la collecte des données. J'utiliserai les *standpoint theories*, des théories qui s'intègrent dans le corpus de l'épistémologie féministe, pour analyser cette posture et voir quelle était ma place dans ce type de terrain ethnographique.

Le troisième et dernier chapitre sera consacré à l'analyse des données collectées. La première partie de ce chapitre se penchera sur la manière dont les féministes islamiques perçoivent leurs relations avec les féministes séculières. J'aborderai particulièrement les thèmes de la remise en question de la crédibilité des féministes islamiques par les féministes séculières; la déconstruction nécessaire des stéréotypes que portent ces dernières sur les femmes musulmanes; la surexposition des féministes islamiques dans les médias et les milieux féministes séculiers; et le racisme systémique présent dans ces milieux. Je présenterai finalement les collaborations et les dialogues qui se construisent au Québec entre les deux mouvements étudiés. Dans la deuxième partie, j'expliquerai les impacts de ces relations sur les revendications des féministes islamiques. Premièrement, je présenterai les préoccupations de ces dernières sur la place des femmes dans les communautés musulmanes, pour ensuite démontrer comment ces préoccupations sont souvent mises de côté en raison des débats féministes dans l'espace public. Deuxièmement, je montrerai que les oppressions vécues par les féministes islamiques sont

invisibilisées dans l'espace public et dans leurs relations avec les féministes séculières. Finalement, j'expliquerai pourquoi il est important pour les féministes islamiques d'entretenir des liens constructifs avec certaines féministes séculières. C'est ce qui conclura mon analyse, ainsi que mon mémoire.

## **Chapitre 1 : Les relations entre féministes islamiques et séculières : un état de la question**

Ce chapitre abordera d'une manière approfondie les théories relatives aux mouvements féministes dont il sera question dans ce mémoire. Les mouvements de libération des femmes dans un contexte religieux musulman seront premièrement présentés, suivis du mouvement féministe séculier au Québec. Celui-ci sera abordé selon deux angles précis, soit ses rapports historiques avec les instances catholiques, et l'importance de la question identitaire nationale dans son développement. Ces deux questions ont en effet une incidence sur les relations que le mouvement féministe séculier actuel entretient avec le féminisme islamique au Québec, comme il sera démontré dans le troisième chapitre. Finalement, je conclurai ce chapitre en exposant les théories avancées dans la littérature scientifique sur les relations entretenues entre les féministes islamiques et séculières, tout d'abord dans un contexte général, puis en focalisant sur le cas spécifique québécois qui concerne la présente étude.

### **1. Le féminisme islamique**

Le féminisme islamique est un mouvement pluriel, à la fois religieux et politique, qui se retrouve à l'échelle planétaire à l'ère actuelle. Les descriptions faites de ce mouvement peuvent parfois être divergentes et c'est pourquoi j'en débiterai la présentation en exposant les différentes définitions du féminisme islamique dans la littérature scientifique, en choisissant celle qui sera utilisée ultérieurement. Puis, je présenterai les revendications de féministes islamiques, qui se positionnent à la fois contre le patriarcat au sein de l'islam et contre le racisme et les attitudes colonialistes des mouvements féministes occidentaux. Je conclurai cette section en explorant brièvement la pluralité et la variabilité du féminisme islamique.

#### **1.1. Définition du féminisme islamique**

Au premier abord, le terme féminisme islamique peut se définir tout simplement comme « un discours et [u]ne pratique féministes qui s'articulent à l'intérieur d'un paradigme islamique » (Badran, 2012, p. 39). Toutefois, certains auteurs différencient le féminisme

*musulman* du féminisme *islamique*. En effet, ce dernier est un terme qui a commencé à apparaître vers la fin des années 1980, et qui est devenu, au milieu des années 1990, familier dans divers milieux féministes et progressistes au sein des sociétés majoritairement musulmanes et des milieux universitaires. Ainsi, pour plusieurs auteurs, le concept de féminisme islamique référerait spécifiquement à la thèse développée dans les années 1980 et 1990 selon laquelle l'égalité des genres qui était inhérente aux principes originels de l'islam aurait été écartée par des siècles d'interprétations patriarcales, ainsi qu'à la méthode d'exégèse coranique développée par certaines intellectuelles pour relire les textes sacrés à la source de l'islam selon une vision féministe (Badran, 2012). Dans cette perspective, le terme de féminisme *musulman* représente une catégorie regroupant tous les mouvements féministes et toutes les féministes provenant d'un contexte musulman, dont le féminisme islamique, mais aussi le féminisme arabe laïc et le féminisme islamiste (Moghadam, 2007).

Bien que dans ce cas, le féminisme islamique réfère exclusivement aux productions universitaires et intellectuelles récentes, ayant émergé dans les dernières décennies, il serait intéressant, comme le suggère Zahra Ali, d'étendre sa définition à « de[s] contestation[s] de la domination masculine dans un cadre musulman » qui « existent depuis bien longtemps » (2012, p.17). Ainsi, la grande majorité des féministes islamiques font remonter les premières revendications des droits des femmes dans un cadre musulman au temps de la Révélation avec des figures telles que Um Salama et Aïsha, toutes deux épouses de Muhammad, et insiste sur la continuité de ces principes qui ont influencé tous les mouvements féministes dans l'histoire des sociétés musulmanes, dont le féminisme islamique. La coupure entre ces derniers et d'autres mouvements passés ou présents n'est donc pas justifiée selon cette perspective (*Ibid.*). Margot Badran, historienne et spécialiste des questions de genre en islam, soutient cette vision en affirmant que la séparation exclusive faite, dans certains courants théoriques, entre les mouvements féministes séculiers et musulmans dans les sociétés musulmanes est fallacieuse et ne représente pas les liens et les emprunts existant entre ces mouvements respectifs. Elle donne comme exemple les féministes arabes laïques qui, au cœur des luttes anticolonialistes et nationalistes en Égypte au 20<sup>e</sup> siècle, ont utilisé des arguments provenant des sources islamiques, en particulier le *Qur'an*, pour justifier leurs réclamations pour le droit des femmes au travail, à l'éducation, à la participation politique et aux droits humanistes et démocratiques,

ainsi qu'à la réforme de la législation en matière de droits civils sur le statut de la personne jugée inégalitaire pour les femmes après la Révolution de 1952. De la même manière, les féministes désirant formuler une exégèse féministe islamique, bien qu'utilisant le discours musulman comme base de leur argumentaire, s'appuient également sur des méthodes et des théories des sciences sociales ainsi que sur les discours séculiers de droits universels et de justice sociale (Badran, 2012, p.27-28).

C'est donc la définition de Zahra Ali relative au féminisme islamique qui sera utilisée dans ce mémoire, car elle permet d'appréhender d'une manière plus juste une réalité fort complexe sur le terrain, où les frontières entre les catégories sont beaucoup plus floues et ne correspondent souvent pas à la manière dont les informatrices se définissent. Adopter cette définition permet ainsi de regrouper sous la même dénomination plusieurs mouvements féministes et plusieurs féministes ayant un objectif commun, soit de promouvoir les luttes d'émancipation des femmes à l'intérieur d'un cadre musulman, mais avec des méthodes ou des visions parfois divergentes.

## 1.2. Histoire du féminisme islamique

Les mouvements organisés revendiquant certains droits sociaux, politiques et économiques pour les femmes, désignés sous le terme « féminisme » vers le début du 20<sup>e</sup> siècle en Occident, ont commencé à se développer à l'intérieur des sociétés arabo-musulmanes à la même époque. En témoigne la circulation du terme féminisme à la fois en français et en arabe, sous le nom de *nisa'iyya*, au début des années 1920 en Égypte (Badran, 2012, p.40). Ce féminisme endémique aux sociétés majoritairement musulmanes a mené aux mouvements que l'on appelle aujourd'hui féminismes islamiques, ou féminismes musulmans dans certains cas.

Le féminisme islamique tel qu'il se développe à l'ère actuelle tire sa source notamment du mouvement intellectuel réformiste musulman duquel il emprunte la méthode exégétique. Le courant intellectuel réformiste musulman s'est développé au cours du XIX<sup>e</sup> siècle durant *al-Nahda*, le mouvement de renaissance arabe, sous l'influence de penseurs toujours importants aujourd'hui tels que Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammed 'Abduh, Rachid Rida et Abdel Rahman al-Kawakibi. Le but en est, comme son nom l'indique, une réforme de la méthodologie

de *al-tafsir*, c'est-à-dire le commentaire et l'exégèse du *Qur'an*, selon certains principes particuliers. L'un d'eux est l'*ijtihad*, littéralement « l'effort » en arabe, plus précisément l'effort de réflexion. L'*ijtihad* consiste donc à fournir un effort de réflexion pour interpréter le *Qur'an* et la *Sunna*. Cette réflexion doit se faire en accordance avec le contexte sociohistorique en place lors de l'interprétation. Celui-ci étant variable selon les sociétés et les époques, l'exégèse islamique selon l'*ijtihad* est donc changeante et permet de repenser l'islam différemment selon les contextes. Un autre principe important est la différence entre *al-fiqh*, la jurisprudence et le droit islamiques développés par les humains et dépendants du contexte sociohistorique, et *as-shar'ia*, « la source », comprenant les principes divins exprimés dans le *Qur'an* et considérés comme universaux et intemporels. *Al-fiqh* étant issu de ce dernier, les deux termes sont souvent confondus. *As-Sharia* comporte des principes et des idéaux généraux appelés *maqasid as-sharia*, littéralement « les fins », dans le sens d'objectifs. Selon le réformisme musulman, chaque interprétation des sources islamiques doit être en continuité avec l'esprit premier de ces idéaux, plus qu'avec les injonctions textuelles qui relèvent parfois des conjonctures socioculturelles propres à la péninsule arabique du 7<sup>e</sup> siècle. L'effort de réflexion, l'*ijtihad*, se doit d'appliquer ces idéaux au contexte dans lequel il se tient. Bref, le réformisme musulman prône un rejet des *tafasirs* précédentes et du *fiqh*, considérés comme relevant des contextes sociohistoriques propres à leur développement et ne correspondant plus aux réalités actuelles, et remplacés par une exégèse des sources primaires, soit le *Qur'an* et *as-Sunna* (Rahman, 1982). Cette posture méthodologique a mené à « la lecture critique, l'historicisation et la contextualisation de la jurisprudence musulmane et des *Tafasirs* [sic] – commentaires et exégèses du Coran [sic] –, ce qui a ouvert la voie à la critique de l'imprégnation patriarcale que revêtent un certain nombre d'avis juridiques et de commentaires coraniques » (Ali, 2012, p.19).

À partir des années 1970 apparaissent des figures féminines, dans les sociétés à majorité musulmane, qui promeuvent une identité féminine ancrée dans des référents islamiques. Ces figures reliées aux mouvements islamistes qui se développent à la même époque et dont certains promeuvent une modernité politique et sociale islamique intègrent des revendications pour l'amélioration du statut des femmes (Ahmed, 2014). En effet, le statut de la femme devient un enjeu de premier ordre dans les débats entre les deux grands mouvements sociopolitiques qui émergent à cette époque, soit le modernisme, qui développe une réinterprétation de l'islam basée

sur une idéologie moderne d'influence occidentale, et l'islamisme, qui revendique la mise en place d'une modernité ancrée dans les principes traditionnels musulmans (Haddad, 1998). Dans ce contexte, deux phénomènes ont mené au développement d'un féminisme ancré dans une exégèse coranique et du militantisme social et politique qui s'ensuivit. Premièrement, l'accès progressif des femmes au Moyen-Orient à l'éducation supérieure suite à la réforme des institutions dans les pays du Moyen-Orient après la Seconde Guerre mondiale. Ceux-ci ont en effet modernisé leurs institutions gouvernementales selon les modèles des pays occidentaux, même si les systèmes légaux restaient fortement influencés par la tradition musulmane. Deuxièmement, la propagation du discours islamiste<sup>1</sup>, dont certains courants remettent en question la mainmise du savoir religieux musulman par une élite religieuse intellectuelle et favorisent de rendre à nouveau l'islam pertinent dans la pratique quotidienne. Certaines tendances de l'islamisme ont permis l'expression de paroles alternatives, différant de celles des penseurs classiques. Les femmes de certaines classes sociales accèdent dans ce contexte au savoir islamique démocratisé (Esposito, 1998). Cette vulgarisation et cette démocratisation du savoir islamique ont permis aux femmes de se réapproprier ce dernier, menant, par la suite, au « passage d'un discours féminin de défense de l'islam à un discours féministe de l'intérieur de l'islam », c'est-à-dire à l'essor du féminisme islamique « en tant que discours intellectuel et sous la forme de pratiques militantes chez les femmes islamisées » (Ali, 2012, p.21).

Le féminisme islamique, tel qu'il s'est développé à la fin des années 1980 et au début des années 1990, est au départ un phénomène circonscrit aux cercles intellectuels et universitaires. Ce sont d'ailleurs des chercheuses appartenant à ces milieux qui ont élaboré le terme « féminisme islamique » pour désigner leurs revendications pour l'égalité hommes-femmes et l'émancipation des femmes au sein d'un cadre musulman, ainsi que la méthode exégétique qui permet d'appuyer ces revendications sur des fondements religieux. Cependant, certaines femmes dont les écrits s'inscrivent dans ce mouvement ont longtemps refusé cette appellation, et si elles l'acceptent de plus en plus, c'est souvent de manière très critique (Abdallah, 2010). Plusieurs raisons justifient cette prise de position, mais la plus importante est sans doute la connotation occidentale et coloniale qu'a prise le terme *féminisme* à travers

---

<sup>1</sup> Par discours islamiste, l'auteur réfère à la mouvance politique et religieuse prônant l'intégration de principes religieux musulmans dans les pratiques politiques. L'islam politique est un autre terme pour désigner ce phénomène sociopolitique.

l'histoire des relations entre l'Occident et le Moyen-Orient, ce qui mène certaines intellectuelles à utiliser une expression qui semble plus endémique aux sociétés musulmanes, soit le « réformisme au féminin ». Au fil des années cependant, la dénomination « féminisme islamique », voire « féminisme » sera de plus en plus acceptée par les universitaires identifiés à ce mouvement (Badran, 2010).

### 1.3. Le féminisme islamique face au patriarcat et au colonialisme

Le féminisme islamique s'inscrit, d'une manière parallèle, dans deux champs intellectuels et de savoir distincts. Premièrement, dans le champ des études islamiques où est remis en question le biais patriarcal qui a influencé le développement de l'islam à travers les siècles par le développement d'exégèses pensées selon des principes patriarcaux, par l'autorité religieuse exclusivement masculine ou par la marginalisation des femmes dans l'histoire musulmane classique. Deuxièmement, dans les domaines des études féministes et des sciences sociales et humaines où il remet en question, dans une critique postcolonialiste et une démarche anticoloniale, le modèle séculier de pensée occidental qui s'est imposé sur un grand nombre de concepts tels que l'agentivité, l'émancipation, les droits de la personne, l'*empowerment* et même l'évolution sociale (notamment Abu-Lughod, 2002; Afshar, 2008; Bilge, 2010b; Hoodfar, 1992; Mahmood, 2005; Mohanty, 1988; Mojab, 1998; Scharff, 2011; Yuval-Davis, 1994).

En ce qui a trait au domaine des études islamiques, les auteures se sont principalement penchées sur trois aspects, soit la révision d'*al-fiqh*, la réécriture de l'histoire des femmes dans l'islam, et l'élaboration d'une exégèse féministe musulmane. La révision d'*al-fiqh* implique de souligner les influences du patriarcat dans les différentes interprétations des sources écrites islamiques qui ont servi à son élaboration, pour y inclure les principes d'égalité qui seraient intrinsèques aux principes de base de l'islam. Ces revendications, qui sont rendues possibles grâce à la réappropriation du savoir religieux par les femmes et l'aide de certains savants musulmans, peuvent prendre la forme aussi bien d'une reformulation d'*al-fiqh* en des termes plus égalitaires que d'une remise en question totale des *usul al-fiqh*, les principes fondamentaux orientant l'élaboration du droit et de la jurisprudence (Moghadam, 2002). Ziba Mir-Hosseini et Riffat Hassan sont parmi les principales auteures qui ont contribué à l'élaboration de ces théories. Elles plaident pour un droit qui serait construit différemment et qui protégerait les

droits des femmes plutôt que de les bafouer, tout en restant dans un cadre islamique. Elles prônent un changement des mentalités ainsi qu'une adaptation de la jurisprudence musulmane aux réalités politiques et sociales contemporaines. Par exemple, Hassan est très active pour revendiquer certains droits particuliers pour les femmes, spécifiquement le droit à l'avortement et l'accès libre à la contraception, ainsi que l'arrêt des homicides d'honneur, revendications qu'elle fait au nom des principes égalitaires de l'islam et qu'elle soutient par une exégèse coranique (1987, 1995). Pour parvenir à ces changements, Mir-Hosseini soutient qu'il est nécessaire d'éliminer l'amalgame fait, dans les milieux populaires et parfois savants, entre *al-Fiqh* et *as-Sharia*, qui mènerait à considérer les systèmes de lois islamiques, basés sur les interprétations souvent patriarcales qui se sont faites tout au long des siècles, comme ayant une origine divine, étant donc immuables, ce qui freine les changements que veulent apporter les féministes islamiques (2006).

La réécriture de l'histoire des femmes s'est développée à partir d'une critique somme toute répandue dans tous les milieux féministes selon laquelle les femmes jouent un rôle secondaire dans l'histoire officielle, en l'occurrence de l'islam, en raison de l'influence patriarcale présente lors de son développement. Dans ce sens, de nombreux récits à la fois coraniques et historiques impliquant des femmes auraient été mis de côté, et le but de cet engagement dans la réécriture de l'histoire musulmane est de « faire émerger les voix et les subjectivités féminines afin de mettre l'accent sur leur marginalisation et d'insister sur la nécessité de leur intégration à l'histoire passée et présente ainsi qu'à l'élaboration de la pensée et de la production juridique musulmane » (Ali, 2012, p.25). Fatima Mernissi, sociologue et militante féministe marocaine, et Asma Lamrabet, médecin et essayiste féministe marocaine, sont particulièrement reconnues dans ce sens. Elles ont toutes deux écrit sur les femmes qui ont joué un rôle important dans l'islam, particulièrement celles se retrouvant dans l'entourage du prophète (Lamrabet, 2004; Mernissi, 1996).

Enfin, l'élaboration d'une pensée féministe planétaire s'appuie principalement sur le développement d'une exégèse construite à partir d'une grille d'interprétation égalitariste et féministe, et par la révision, à sa lumière, des différents écrits religieux afin d'en faire émerger des principes de justice et d'égalité sociale, notamment en ce qui a trait aux relations hommes-femmes (Ali, 2012, p. 27). De nombreuses intellectuelles, chercheuses et universitaires

musulmanes, dont Leila Ahmed (1992), Zainah Anwar (2001), Asma Barlas (2002), Adis Duderija (2015), Asma Lamrabet (2007), Anouar Majid (2002), Fatima Mernissi (1987) et Amina Wadud (1999, 2006), ont utilisé, de diverses manières, la méthodologie de l'exégèse féministe du *Qur'an*. Celle-ci comporte certaines méthodes particulières afin de dégager des principes égalitaires généraux du message islamique.

Une de ces méthodes est l'*ijtihad* décrit précédemment, soit l'utilisation de la réflexion et du raisonnement pour interpréter certaines injonctions coraniques à l'aune du contexte actuel afin de respecter l'esprit des idéaux généraux et universels de l'islam. Généralement, l'exégèse féministe s'appuie sur une lecture à partir de différents niveaux des textes islamiques, comme une lecture holistique, c'est-à-dire l'interprétation du texte en tant que tout, parfois également appelé la « *Weltanschauung* » (Wadud, 1999, p. 3), la composition grammaticale du texte, la focalisation sur *Maqasid as-Sharia*, les finalités du texte, et la lecture contextualisée, soit l'*ijtihad*.

Ces différentes lectures ont amené certaines auteures à remettre en question des injonctions coraniques touchant les femmes, telles que la polygamie, l'héritage, la violence domestique et le port du foulard islamique. Elles ont soutenu que ces prescriptions avaient été formulées dans une société qui n'avait pas les mêmes principes d'égalité qu'aujourd'hui, et qu'elles doivent être repensées et réinterprétées selon les principes des droits de la personne connus actuellement afin de respecter l'idéal universel d'égalité qui se dégage du message musulman. L'herméneutique féministe soutient l'argumentaire principal selon lequel le *Qur'an*, en tant que texte universel, ne détermine pas de supériorité à un genre plus qu'à un autre, et ne détermine pas de rôles sociaux ni de valeurs déterminés et exclusifs pour chaque genre. Ce principe égalitaire se retrouverait dans plusieurs aspects de l'islam : la création égalitaire de l'homme et de la femme, l'accès égalitaire au paradis, l'union du mariage comme un bien commun qui est pris en charge autant par les femmes que par les hommes, et l'accès à l'autorité religieuse et politique pour les deux genres. Bien que ces principes se retrouvent dans la plupart des exégèses coraniques féministes, le féminisme islamique se retrouve dans une pluralité de contextes et peut être très différent d'une société ou d'une époque à l'autre.

Les féministes islamiques sont également très engagées dans la critique postcolonialiste des mouvements féministes séculiers occidentaux et dans la démarche anticoloniale. Elles s'inspirent principalement des travaux des intellectuelles du mouvement postcolonialiste des années 1970 à 1990, notamment Gayatri Spivak (1988) et Chandra Mohanty (1988). Plusieurs féministes islamiques se sont inspirées de ces auteures ainsi que des théories postcolonialiste afin de développer une démarche anticoloniale au sein des mouvements féministes. À cet égard, le féminisme séculier occidental est considéré comme reproduisant les rapports de domination issus du colonialisme et de l'impérialisme. Je n'ai pas pour objectif ici de présenter d'une manière exhaustive ces théories, mais de présenter certaines auteures qui les représentent bien.

Une des critiques majeures faites à l'égard des féministes séculières occidentales par les féministes islamiques est la division artificielle présente dans la doxa féministe entre le monde civilisé – l'Occident – et le monde barbare, où les femmes sont maltraitées – les pays musulmans. Dans cette construction, la femme musulmane est considérée comme une victime que le féminisme – occidental – doit défendre et sauver. Comme le souligne l'anthropologue Lila Abu-Loghod, les femmes musulmanes sont devenues *la* cause majeure du féminisme occidental au 21<sup>e</sup> siècle, les plus grandes victimes à sauver de leur religion (2002). Toujours selon Abu-Loghod, ce projet de sauvetage des femmes musulmanes par les féministes occidentales relève d'une réminiscence du colonialisme. En effet, cela nécessite un sentiment de supériorité, voire d'appartenance à une civilisation supérieure et l'idée d'une évolution sociale plus avancée, de la part des sociétés occidentales par rapport aux sociétés musulmanes, soit un discours néocolonialiste. De plus, il y a souvent instrumentalisation du féminisme et de la situation des femmes musulmanes dans les discours politiques occidentaux qui légitiment des actions politiques par la situation précaire des femmes dans certaines sociétés. Dans ce projet de sauvetage, la religion est considérée comme l'unique cause de cette situation précaire, alors qu'aucune attention n'est portée aux autres causes – politiques, historiques, sociales – de la précarité des femmes dans les sociétés musulmanes, ni à la marginalisation économique et éducationnelle qu'elles subissent dans les sociétés occidentales (Abu-Lughod, 1998).

L'essentialisation des femmes musulmanes et la réification des catégories influenceraient également, selon les féministes islamiques, des notions importantes dans le corpus théorique féministe occidental, comme l'émancipation et l'agentivité des femmes. Ainsi,

la construction féministe et séculariste du sujet libéral prévoit que chaque individu possède un désir interne inaliénable de liberté et d'exprimer son autonomie, son agentivité se trouvant donc dans sa résistance aux normes et aux conventions sociales (Mahmood, 2005). Du fait de ces constructions féministes – où les femmes musulmanes opprimées ne peuvent que s'émanciper en adoptant les valeurs occidentales –, les femmes musulmanes doivent former et définir leur praxis en opposition avec la doxa féministe occidentale, tout en résistant aux interprétations patriarcales traditionnelles de l'islam. Pour ce faire, plusieurs féministes islamiques adoptent une démarche décoloniale, basée à la fois sur une épistémologie féministe antiraciste et un cadre discursif critique centré sur la foi musulmane. Ce dernier est effectivement nécessaire pour la sociologue Jasmin Zine qui souligne que la plupart des discours féministes antiracistes ne considèrent pas comme légitime l'idée que des femmes peuvent utiliser la religion comme lieu de résistance et de construction d'une féminité alternative (Zine, 2004). Plus précisément, elle prône l'acceptation, dans les cercles féministes, du mélange entre spiritualité et impératifs de justice sociale en matière de genre, et de l'utilisation des connaissances spirituelles pour militer en faveur de l'émancipation des femmes. Elle précise également qu'il est impératif d'intégrer l'identification religieuse ou spirituelle comme un site d'oppression connecté à de plus grands systèmes de discrimination basés sur la race, le genre, la classe, l'ethnicité ou encore l'orientation sexuelle. Ces enjeux doivent, selon la sociologue, être au cœur de la démarche décoloniale féministe islamique.

#### 1.4. Les variantes du féminisme islamique

De même qu'il est possible d'affirmer la pluralité des courants et des postures féministes occidentales, le féminisme islamique est pluriel; il serait plus juste de parler *des féminismes islamiques* qui se sont développés dans les dernières décennies. Il existe plusieurs manières de différencier les approches de ce mouvement selon les auteurs. Ainsi, trois courants peuvent être discernés selon Zahra Ali (2012). Premièrement, le réformisme traditionnel qui soutient que les sources religieuses définissent les hommes et les femmes comme spirituellement égaux, mais biologiquement différents, ce qui les amène à avoir des fonctions, et donc des rôles, des droits et des devoirs, non pas égaux, mais équivalents. C'est un courant qui affirme le dynamisme de la jurisprudence qui change selon l'époque et le contexte social. Deuxièmement, la posture

réformiste radicale, héritière du mouvement intellectuel réformiste musulman, qui prône une réforme *radicale*, dans ce sens qu'elle s'adresse aux *racines* des problématiques de genre dans l'islam. Elle intègre ainsi des théories, des concepts et des méthodologies des sciences sociales, tout en travaillant de l'intérieur d'un contexte musulman. Par exemple, les féministes qui prennent cette posture s'intéressent aux principes, au contexte et aux sources religieuses qui ont orienté l'élaboration d'*al-fiqh* afin de déconstruire celui-ci pour le dépouiller de ses influences patriarcales et sexistes. Ces féministes appréhendent le genre non en termes de rôles ou de fonctions, mais en termes d'êtres, hommes ou femmes, fondamentalement égaux. Finalement, la posture réformiste libérale, la plus fréquente parmi les femmes musulmanes socialisée dans un cadre religieux musulman, qui considère l'islam « comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques ne nécessitant pas nécessairement une jurisprudence, se vivant et se formulant de manière subjective au-delà des prescriptions légales et formelles », où la conception classique du genre a subi « une déformation patriarcale du fondement égalitariste des sexes » (Ali, 2012, p.28-30). Cette posture s'intéresse moins aux sources religieuses que la précédente, bien que le *Qur'an* y soit quand même souvent utilisé. Cependant, les rapports sociaux de genre sont ici aussi considérés comme des construits sociaux.

Margot Badran analyse quant à elle le mouvement récent du féminisme islamique d'une manière chronologique. De ce fait, elle distingue deux phases. La première débute approximativement dans les années 1980-1990. Elle s'inscrit dans une démarche herméneutique qui vise à développer une théorie coranique de l'égalité des genres, autant dans la sphère publique que dans la sphère privée, mais également dans la communauté religieuse. C'est une relecture historique des écrits sacrés, autant le *Qur'an* que les *hadiths*, afin de voir comment les normes et les pratiques patriarcales du temps de la Révélation ont été, à travers les époques, intégrées dans l'islam au point où elles semblent authentiques (Badran, 2010). La deuxième vague du féminisme islamique commence aux alentours de 2005 et est marquée par un plus grand détachement vis-à-vis de certains préceptes religieux ainsi qu'une plus grande acceptation de la dénomination « féminisme islamique » ou « féminisme » tout court. Il y a une volonté de s'arracher du cadre de pensée apologétique qui se voit par le refus de suivre certaines injonctions qui sont clairement indiquées dans le *Qur'an*, plutôt que de faire leur exégèse (*Ibid*).

Finalement, les contextes sociopolitiques propres à chaque région ou à chaque pays participent à cette variabilité au sein du féminisme islamique. En effet, les femmes musulmanes vivent des situations très différentes selon la région où elles habitent. Il serait dès lors fallacieux de confondre les mouvements des femmes au Maghreb avec ceux de l'Asie du Sud-Est, ou encore les initiatives dans la péninsule arabique avec le militantisme en Europe et en Amérique du Nord. De ce fait, plusieurs universitaires ont travaillé sur les mouvements des femmes musulmanes dans certains pays ou régions du monde en particulier, notamment l'Iran (Hoodfar, 1999; Mir-Hosseini, 2000), l'Asie du Sud-Est (Anwar, 2001; Rinaldo, 2008), l'Égypte (Abou-Bakr, 2012; Abu-Lughod, 1998; Ahmed, 2014), l'Arabie Saoudite (Le Renard, 2010), la Turquie (Göle, 1996) et l'Inde (Schneider, 2009). Il existe également des réseaux féministes transnationaux qui militent et luttent exclusivement ou principalement pour les droits des femmes dans les pays et les communautés musulmans, comme *The Sisterhood is Global Institute* (SIGI), *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) (Moghadam, 2005), le *Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en islam* (GIERFI) (Hamidi, 2016), et finalement, la récente initiative *Lallab*, un magazine en ligne réunissant des collaboratrices de divers endroits dans le monde et se spécialisant dans des articles soulevant les enjeux féministes liés à la cause des femmes musulmanes (Lallab, 2016). Le féminisme islamique est donc un mouvement mondial et transnational. De ce fait, il se développe depuis quelques années de manière extensive dans les sociétés occidentales, notamment en Europe et en Amérique du Nord. En l'occurrence, ce mémoire se penchera sur le féminisme islamique qui s'est développé spécifiquement au Québec.

Comme nous l'avons vu, le féminisme islamique milite pour la subversion de deux formes de discrimination à l'égard des femmes musulmanes. Premièrement, il critique envers le patriarcat au sein de l'islam par une exégèse réformatrice féministe. Deuxièmement, il remet en question l'essentialisation des femmes musulmanes dans le féminisme occidental à l'aide d'une critique postcolonialiste et d'une démarche décoloniale.

## **2. Le féminisme séculier au Québec et en Occident**

Comprendre l'histoire du mouvement féministe séculier au Québec est nécessaire afin de mieux circonscrire le contexte des relations complexes entre féministes séculières et féministes islamiques dans la province. Dans cette lignée, trois périodes sont particulièrement pertinentes à aborder : les débuts du mouvement féministe au Québec, soit de 1900 à 1960; les années 1960 et 1970 où les idéaux souverainistes ont été portés par les groupes féministes; et finalement, la question de la laïcité et de l'immigration depuis le début des années 2000 à aujourd'hui. Toutefois, je présenterai tout d'abord le mouvement féministe séculier en Occident et ses courants majeurs afin de replacer le mouvement féministe séculier du Québec dans son contexte plus large.

### **2.1. Histoire du féminisme occidental**

#### *Les débuts des mouvements organisés (1850-1945)*

Bien que la plupart des historiennes du féminisme s'entendent pour situer les commencements de celui-ci à une époque bien antérieure, je me concentrerai ici sur les mouvements féministes apparus à partir de 1850 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, période souvent identifiée comme la première vague féministe. Je garderai toutefois une définition assez large du féminisme, ne l'identifiant pas seulement à ses mouvements organisés, mais plutôt comme la conscience que les femmes, en raison de leur genre, sont traitées inégalement par rapport aux hommes dont la situation et les intérêts sont prioritaires dans une société ou un domaine particulier, ainsi que le désir et les tentatives pour modifier cet état (Gamble, 2000b, p. vii).

Si les luttes féministes qui ont progressivement émergé durant la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle en Occident étaient fortement liées aux mouvements de libération des oppressions socioéconomiques et raciales – beaucoup de féministes américaines étaient également abolitionnistes –, les mouvements organisés qui se sont développés à partir de 1850 se sont plutôt distancés de ces luttes connexes pour se concentrer sur des revendications uniquement relatives à l'émancipation des femmes. Ces revendications peuvent être décrites d'une manière

générale comme les grandes luttes des femmes pour l'accès à l'éducation, au pouvoir politique, au marché du travail et au droit de vote (LeGates, 2001, p. 197-198).

La transformation des mouvements pour l'émancipation des femmes, passant de luttes plus ou moins organisées et durables à des organisations fixes réunissant souvent un grand nombre de personnes, est principalement due aux changements sociaux, politiques et économiques apportés par l'industrialisation des sociétés occidentales. Vers les années 1850, une partie de la population occidentale accède à une plus grande richesse. Parallèlement, de nombreuses avancées sociales – l'abolition de l'esclavage aux États-Unis, l'extension progressive au droit de vote à la plupart des hommes adultes et l'éducation publique grandissante –, scientifiques et technologiques ont mené à l'accès, pour plusieurs pans de la population occidentale à une meilleure éducation. Cela incluait certaines catégories de femmes – principalement blanches et de classes sociales plus aisées – qui ont commencé à se réunir en plusieurs mouvements organisés (LeGates, 2001, p. 198-199). Cette meilleure organisation a ainsi permis aux mouvements féministes de gagner plusieurs de leurs luttes pour l'égalité, en témoigne leur accès au droit de vote aux alentours de la Première Guerre mondiale dans la plupart des pays occidentaux.

Si la Seconde Guerre mondiale et le départ massif de la population masculine adulte aux combats ont favorisé l'accès des femmes au marché du travail et ont encouragé la réflexion déjà présente sur leur rôle dans la société active et leurs revendications à cet égard, l'après-guerre est néanmoins marquée par un retour des femmes au foyer et un ralentissement des luttes féministes. Celles-ci se sont progressivement désorganisées, même si elles restent encore présentes, jusqu'au regain des années 1960-1970 qui a marqué l'Europe et l'Amérique du Nord (*Ibid.*, p.328).

#### *La deuxième vague féministe : les années 1960 et 1970*

Les années 1960 marquent effectivement la recrudescence des mouvements féministes, et ce, d'une manière généralisée et simultanée dans les sociétés occidentales. Une des luttes angulaires de cette vague est la libération sexuelle et corporelle des femmes, en témoignent les nombreuses manifestations contre l'objectification du corps des femmes qui se sont déroulées à

cette époque. Cette lutte pour la libération corporelle, où les femmes ne veulent plus être considérées comme des objets sexualisés par les hommes et veulent contrôler les représentations de leur corps, est complémentaire à la libération sexuelle, c'est-à-dire le contrôle des femmes de leur sexualité. Alors que celle-ci était typiquement associée à la reproduction – ou alors considérée en marge de la société –, les féministes revendiquent une sexualité en dehors des liens conjugaux et du rôle reproducteur, au même titre que les hommes. C'est d'ailleurs à cette époque que la pilule contraceptive apparaît et que le droit à l'avortement libre et gratuit est réclamé. Cela s'accompagne également d'une revendication pour l'égalité. En effet, là où le féminisme de la première vague acceptait volontiers le concept de complémentarité et du rôle maternel pour la femme, le féminisme de la deuxième vague rejette le modèle unique de la mère au foyer et réclame des rôles sociaux, politiques et économiques égaux à ceux des hommes. Finalement, c'est également à cette époque qu'émerge la théorie selon laquelle le genre, ou plutôt le fait d'être femme, est un construit social et non une donnée naturelle. Le construit de femme est alors théorisé comme une catégorie d'oppression universelle, sous-jacente aux inégalités sociales présentes dans toutes les sociétés, occidentales ou non (LeGates, 2001, p.328-334).

C'est également durant cette vague que le mouvement féministe occidental se divise en plusieurs courants bien distincts. Deux branches peuvent être identifiées assez tôt. Premièrement, le mouvement libéral qui se concentre principalement, voire uniquement, sur l'accès des femmes aux droits égaux. Deuxièmement, le mouvement radical dont l'origine se situe dans les luttes pour les droits civils, le pacifisme – contre la guerre du Viêt Nam surtout – et les mouvements étudiants des années 1960. Ce mouvement lutte davantage contre des systèmes d'oppression touchant simultanément plusieurs sphères de la société – le patriarcat par exemple – que pour l'accès à des droits ou des rôles spécifiques. Pour la branche radicale, une séparation géographique peut être relevée : en Amérique du Nord, les regroupements féministes s'associent principalement avec les mouvements antiracistes, alors qu'en Europe, cette association se fait surtout au niveau des mouvements pour la lutte des classes (Thornham, 2000, p. 30-31).

Simultanément, des courants relatifs aux revendications de certaines catégories sociales, en l'occurrence les féministes noires et lesbiennes, se renforcent et se développent d'une

manière plus indépendante. En effet, bien que les luttes émancipatrices des afro-américaines existaient depuis déjà des années, celles-ci étaient principalement affiliées aux luttes antiracistes. À partir des années 1970, déçues par ces mouvements dans lesquels les enjeux d'émancipation des femmes étaient relégués au second rang, plusieurs féministes noires s'associent aux organisations féministes. Les féministes afro-américaines sont d'ailleurs parmi les fondatrices du féminisme radical. Toutefois, la présence des féministes blanches dans les débats et l'invisibilisation des enjeux propres aux femmes noires ont mené celles-ci à se distancier des groupes féministes constitués majoritairement de femmes blanches pour se regrouper entre elles. Dans cette optique, les écrits avançant le concept de *double jeopardy* des femmes noires – c'est-à-dire qui vivent une double oppression de par leur « race » et leur genre – ont émergé dès le début des années 1970, notamment le pamphlet phare de Frances Beale qui est la première à appliquer ce concept aux femmes afro-américaines (Beale, 1969). La même chose est vraie pour les enjeux propres à l'orientation sexuelle dans les débats féministes. Les féministes lesbiennes ont été présentes très tôt dans le féminisme radical et ont critiqué l'invisibilisation des enjeux et des revendications face aux oppressions qui leur sont propres. De ce fait, les attitudes racistes et hétéronormatives ont progressivement été mises en lumière et dénoncées au sein même des mouvements féministes (Thornham, 2000, p.33). Ces critiques ont mené à l'affinement des analyses sur les différents types d'oppression et les rapports de domination au sein même des mouvements féministes et ainsi au développement de théories ultérieures telles que l'intersectionnalité.

### *Une troisième vague féministe en Occident? Les mouvements féministes depuis les années 1980*

Si les termes de première et deuxième vagues sont généralement acceptés, la notion de troisième vague est quant à elle beaucoup plus débattue. En effet, alors que certains universitaires parlent de postféminisme, c'est-à-dire la constatation, dans l'esprit populaire, que l'égalité des genres est atteinte et que le féminisme est désuet, constituant ainsi, pour les féministes, un contrecoup aux luttes émancipatrices des femmes (Gamble, 2000a, p. 43-44), d'autres se questionnent à savoir si une troisième vague féministe existe réellement, et si oui, en quoi elle diffère de la deuxième. Même s'il existe effectivement une continuité entre certaines théories, les mouvements féministes des années 1990 se différencient toutefois de par leurs

approches aux problématiques amorcées lors des années 1970 et 1980. De ce fait, la déconstruction des grandes catégories universelles comme le genre, l'agentivité, l'émancipation et l'oppression des femmes par de nouveaux courants théoriques comme le postmodernisme ou le postcolonialisme est un des éléments marquants des années 1990 (Snyder, 2008, p. 176-177). Dans cette optique, deux nouveaux courants théoriques féministes sont d'un intérêt particulier pour cette recherche : le féminisme postcolonial et l'analyse intersectionnelle.

Bien que les analyses différenciant la situation entre différentes femmes aient été amorcées lors de la deuxième vague, elles se sont cependant systématisées à partir des années de la fin des années 1980 et au début des années 1990. En effet, beaucoup de féministes racisées ont reproché aux mouvements féministes d'avoir « faussement universalisé la situation spécifique des bourgeoises blanches hétérosexuelles et occulté leur implication dans les hiérarchies de classe, de « race », d'ethnicité et de sexualité » lorsqu'elles affirmaient que « toutes les femmes étaient assujetties à tous les hommes, de la même manière et au même degré » (Fraser, 2012, p. 36). Ces critiques, déjà présentes plus tôt, se sont systématisées pour émerger sous le terme d'intersectionnalité dans un texte de la féministe et universitaire Kimberlé Crenshaw (1989a). L'analyse intersectionnelle entend alors comprendre la manière dont les différentes catégories d'oppression comme la « race », le genre, la classe ou la sexualité interagissent et s'imbriquent. Cela implique de mettre en lumière la situation particulière des femmes racisées et marginalisées qui se trouvent à l'intersection de plusieurs systèmes de domination (Fraser, 2012, p.37).

Dans la même optique, le féminisme postcolonial, influencé par les théories postcoloniales des années 1970, s'attache à analyser la manière dont les rapports de domination issus du colonialisme entre les populations anciennement colonisatrices et colonisées perdurent dans les sociétés actuelles, notamment au sein des mouvements féministes (Maillé, 2014). L'universitaire Gayatri Spivak est une des figures de proue de ce courant. Dans un article écrit en 1988, elle analyse la manière dont les écrits et les travaux faits dans les sociétés occidentales sur les autres cultures sont produits en continuité avec le projet colonial, dans les intérêts économiques et hégémoniques de ces mêmes sociétés. Elle soutient ainsi que la connaissance n'est jamais neutre et qu'en l'occurrence, sa production perpétue l'idéologie hégémonique colonisatrice de par son vocabulaire, sa catégorisation dichotomique – l'autre et le nous,

l'ailleurs et l'ici – et ses acteurs qui sont des « white men speaking to white men about colored men/women » (1988, p. 311). Dans une critique développée plus à l'égard des écrits féministes sur les femmes non occidentales, Mohanty écrit la même année un article focalisé sur l'analyse et la déconstruction de la catégorie de la « femme du tiers-monde » dans les écrits féministes occidentaux. Sujet unique et monolithique, la femme du tiers-monde est une figure anhistorique et asociale créée par le discours féministe occidental qui imagine son vécu, ses luttes et ses intérêts comme identiques malgré les différences ethniques, sociohistoriques et géographiques entre toutes les femmes qui font partie de cette catégorie (Mohanty, 1988, p.65). De par cette figure simpliste, le féministe occidental fait des femmes réelles du tiers monde des victimes passives de l'oppression masculine constante et généralisée qu'elles subissent. Les féministes occidentales, en opposant d'une manière dichotomique cette situation à la leur, considèrent comme confirmées leur propre émancipation et la supériorité de leur mode de pensée. Elles créent ainsi ce que Mohanty appelle « *the Third World difference* » (*ibid.*, p.76).

## 2.2. Le féminisme occidental dans sa particularité québécoise

Ces débats, enjeux et théories qui caractérisent le féminisme occidental se retrouvent également au sein du Québec, mais avec quelques particularités relatives au contexte historique et sociopolitique de la province, notamment en ce qui a trait à la religion et l'identité nationale.

### *Les débuts du mouvement féministe au Québec et ses liens avec le pouvoir religieux (1900-1940)*

Les débuts du mouvement féministe au Québec ont été marqués, entre autres, par des rapports parfois étroits, parfois distanciés avec l'Église catholique, ainsi que par un détachement progressif par rapport aux autorités catholiques à mesure que la société québécoise se sécularisait.

À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, les mouvements féministes commencent à s'organiser au Québec, en particulier dans la région de Montréal. Ses principaux objectifs, au départ, sont la défense de l'égalité des femmes au travail, la promotion de leurs droits et la réorganisation du travail philanthropique. Un des premiers regroupements est le Montreal Local Council of Women, la filiale montréalaise du National Council of Women créé en 1893, dont l'objectif est d'unifier les associations de femmes et de séculariser le mouvement des femmes (Le collectif Clio, 1992,

p. 343). Dans la volonté de voir les femmes laïques prendre davantage des rôles d'avant-plan dans le domaine public, en particulier dans les secteurs tels que l'éducation et l'enseignement, le Conseil met de l'avant un « féminisme de l'engagement social » dont les revendications se font non pas au nom du droit à l'égalité, mais à celui d'une nature féminine, complémentaire à celle des hommes, qui tend vers ces occupations (*Ibid.*, p.344).

Dans ce féminisme, le travail philanthropique prend une grande importance et les mouvements de femmes veulent élargir le rôle de ces dernières dans le domaine des institutions caritatives. Toutefois, alors que du côté anglophone on assiste à une sécularisation progressive des institutions de charité, les femmes francophones sont souvent reléguées aux rôles de soutien dans des associations contrôlées par le clergé catholique qui promeut des idéaux majoritairement antiféministes. Il n'en reste pas moins que plusieurs Québécoises francophones se rattachent aux idéaux du féminisme social issus du libéralisme réformiste, pour la revendication de droits égaux, et mènent leurs luttes au sein du Montreal Local Council of Women, dont la majorité des membres sont protestantes. Elles revendiquent ainsi l'accès des femmes au suffrage et à l'enseignement supérieur, ainsi que l'amélioration de leurs droits juridiques. Malgré la prudence de ses revendications, le Conseil est souvent perçu d'une manière négative, particulièrement dans les milieux catholiques francophones (*Ibid.*, p.347).

L'idéologie nationaliste, qui prend son essor à cette époque, ainsi que le catholicisme vont mener les femmes francophones à se distancer des féministes anglophones protestantes par l'adhésion au féminisme chrétien originaire de la France. Ce féminisme devient, pour les femmes francophones, un moyen à la fois de réconcilier leurs idéaux féministes et leurs valeurs catholiques, et de faire accepter le mouvement féministe, qui prend de plus en plus d'ampleur, par le clergé. Sous l'influence du féminisme chrétien, Marie Gérin-Lajoie et Caroline Béique fondent en 1907 la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste. Cette organisation, qui focalise principalement ses actions autour des œuvres sociales et économiques, est caractérisée par son ambivalence idéologique. En effet, ses aspirations à l'émancipation des femmes aux plans politique et juridique sont compensées par une visée catholique qui promeut une vision traditionnelle du rôle de la femme comme mère au foyer, ainsi que par la distanciation vis-à-vis du mouvement féministe anglophone, ce qui a « contribué à l'enfermement idéologique de la Fédération, dont les membres ne sont plus en contact quotidien avec les éléments les plus

progressistes de la société » (*Ibid.*, p.347). De ce fait, la Fédération doit, quelques années après sa création, cesser la lutte pour l'accès au suffrage pour les femmes en raison de pressions de la part des autorités catholiques (Jean, 1979a, p. 39).

Cependant, plusieurs luttes d'importance menées non seulement par la Fédération, mais aussi par des organisations telles que La ligue des droits de la femme et l'Alliance pour le vote des femmes du Québec, ont amené plusieurs avancées pour les femmes au Québec, dont le droit de vote au niveau provincial en 1940. Si la Deuxième Guerre mondiale a limité les mouvements féministes, l'accès des femmes au marché du travail et le remplacement des hommes dans certains postes de gestion amorcent une réflexion sur leur place en société. Après la guerre, à la fin des années 1950 et au début des années 1960, s'amorce une sécularisation progressive des mouvements féministes au Québec. Ainsi, Thérèse Casgrain fonde la Fédération des femmes du Québec (FFQ) en 1965, un organisme indépendant réunissant plusieurs groupes de femmes. Trois courants majeurs du féminisme séculier québécois se développent à cette époque : le féminisme réformiste libéral, en continuité avec l'idéologie réformiste libérale et avec le féminisme social du début de siècle, est le plus répandu et souhaite obtenir l'égalité hommes-femmes dans les systèmes politique, juridique, économique et d'éducation; le féminisme marxiste, plus marginal, considère le système capitaliste comme la cause fondamentale de l'oppression des femmes et voit dans son renversement la condition *sine qua non* de l'émancipation des femmes; finalement, le féminisme radical veut s'attaquer au patriarcat en tant que système inégalitaire agissant dans toutes les sphères de la société et milite beaucoup pour la libération corporelle et sexuelle des femmes (Jean, 1979b).

#### *Le nationalisme et la démarche anticoloniale au sein du féminisme québécois (1960-1980)*

La participation du mouvement féministe séculier québécois aux luttes nationalistes des années 1960 et 1970 a eu deux conséquences particulières pour le mouvement féministe séculier contemporain au Québec. Premièrement, l'intégration des théories postcolonialistes, ainsi que l'adhésion aux mouvements anticolonialistes qui se développaient au même moment ailleurs dans le monde et l'identification aux récits des peuples colonisés. Deuxièmement, la coupure vis-à-vis du corpus théorique provenant des mouvements féministes étatsuniens, qui n'a été réintégré que récemment.

Le mouvement féministe séculier québécois qui a émergé au cours des années 1960 était inextricablement lié aux luttes nationalistes. Un des groupes féministes qui représentent bien cette tendance est le Front de libération des femmes (FLF), créé en 1969 et regroupant autant des féministes francophones qu'anglophones. L'objectif principal du groupe était la libération des femmes par l'indépendance du Québec. Les femmes francophones voulaient principalement se détacher des groupes nationalistes mixtes où elles étaient reléguées à des rôles secondaires et où leurs revendications n'étaient pas prises au sérieux. De plus, elles étaient fortement influencées par les féministes anglophones qui, par l'influence des théories et des mouvements américains de libération des femmes, militaient en faveur de l'accès au travail, l'indépendance des femmes au niveau juridique et d'une meilleure représentation dans les décisions politiques. Le souverainisme restait néanmoins un des objectifs principaux : la libération nationale devenait la condition nécessaire à la libération des femmes et vice-versa, comme le montre leur slogan : « Pas de libération du Québec sans libération des femmes, pas de libération des femmes sans libération du Québec » (Mills & Bérubé, 2004, p. 189).

Dans ce sens, ces féministes situaient leurs revendications au sein d'un contexte international de luttes indépendantistes et de décolonisation. Dans leur grille d'analyse, elles comparaient leur mouvement avec celui des mouvements de femmes colonisées ailleurs dans le monde, et considéraient leur situation analogue à celle des Afro-américaines ou d'autres femmes provenant de populations colonisées (*Ibid.*, p.190-191). Cette analyse a eu certaines conséquences particulières dans la relation des féministes séculières québécoises avec les femmes d'autres communautés marginalisées vivant au Québec. En effet, l'appropriation du discours postcolonial par le féminisme québécois a mené à l'effacement des effets de la colonisation dans les rapports de pouvoirs entre les femmes francophones et catholiques sur les femmes marginalisées et racisées au Québec. Par cette utilisation sans perspective critique sur leurs propres agissements, les féministes québécoises ont occulté les différences entre les différents types de colonisation, et ont donc participé à perpétuer la colonisation des femmes non occidentales au Québec (Pierson, 1993).

De plus, les relations entre militantes francophones et anglophones étaient souvent tendues. En effet, beaucoup de féministes francophones s'inquiétaient du déséquilibre des forces dans certains groupes militants où les anglophones étaient très nombreuses. Par exemple, le FLF

a décidé, en 1970, d'exclure toutes les militantes anglophones du groupe. Les raisons qui justifiaient cette décision tournaient principalement autour des rapports de pouvoir et de l'influence anglo-saxonne dans les mouvements féministes souverainistes. En effet, les féministes américaines produisaient un corpus de théories de plus en plus grand, et les féministes anglophones québécoises y avaient accès de par leur maîtrise de la langue dans laquelle ces textes étaient écrits, contrairement aux féministes francophones. Selon ces dernières, cela amenait des rapports de pouvoirs inégaux au sein des groupes et menait à imposer les tendances étatsuniennes, qui prenaient une trop grande importance et qui ne correspondaient pas aux particularités de la société québécoise (Mills & Bérubé, 2004, p. 193). De ce fait, les féministes québécoises francophones ont été coupées des avancées théoriques américaines pendant de nombreuses années.

#### *Le féminisme et la question de la laïcité (2000 à aujourd'hui)*

Dans un livre paru en 2014, Jean Baubérot fait une analyse, dans un contexte français, de ce qu'il appelle la « laïcité falsifiée », c'est-à-dire la réappropriation par les mouvements politiques du principe de laïcité à des fins idéologiques. Selon lui, nous assisterions à ce phénomène dans l'ère politique française actuelle où la laïcité est détournée de sa signification première. La laïcité est un principe politique et juridique dont l'objectif est l'encadrement des relations entre l'État et les religions – les cultes en France. Cette notion serait récupérée pour en faire un fondement de l'identité nationale, ancrée dans un historique sacré et devant être protégée, ainsi qu'un mécanisme de régulation de la religion, limitant la liberté de conscience (Baubérot, 2014). Ce phénomène se remarque également au Québec, notamment dans certains mouvements féministes séculiers qui veulent imposer un modèle unique et universel d'émancipation féminine hors du cadre religieux, ancré dans une identité nationale québécoise et discriminatoire pour les femmes racisées. En effet, certains discours féministes entourant la notion de sécularisme au Québec sont marqués par une vision antireligieuse qui se définit comme « laïque » et par la peur que les religions, l'islam en particulier, menacent les valeurs consensuelles fondamentales, comme l'égalité des genres (Milot, 2002).

Ainsi, depuis les années 2000, le Conseil du statut de la femme (CSF), un organisme qui relève du gouvernement provincial et dont l'objectif est de promouvoir les droits des femmes

au Québec, s'intéresse de près à la problématique du maintien de l'égalité homme-femme face à la visibilité des minorités religieuses dans l'espace public. En 2007, il publie un avis officiel recommandant l'inscription de la supériorité de l'égalité des genres par rapport à la liberté de confession dans la Charte des droits et libertés de la personne. Quatre ans plus tard, en mars 2011, un rapport intitulé « Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes » identifie les religions comme étant fondamentalement sexistes. Ainsi, l'organisme considère que les religions monothéistes n'existent que dans des contextes patriarcaux et que les femmes ne peuvent y jouer que des rôles passifs. Dans cette optique, l'histoire du Québec avant la Révolution tranquille est marquée par un obscurantisme religieux néfaste pour les droits des femmes. De la sorte, l'émancipation des femmes est considérée comme devant se faire obligatoirement hors du religieux, celui-ci ne permettrait pas à un cadre égalitaire de se développer, et au sein d'une société laïcisée, où le port des signes religieux est proscrit, du moins dans les instances étatiques (Conseil du statut de la femme, 2011).

Ce rapport est révélateur d'une pensée qui s'est développée dans certains milieux féministes depuis les années 2000, et pour laquelle il n'y a qu'un modèle unique et universel de l'émancipation des femmes. Cette émancipation doit obligatoirement prendre place au sein d'un cadre séculier puisque la religion est considérée comme intrinsèquement sexiste et misogyne. Dans cette lignée, l'égalité des genres et les libertés sexuelles sont menacées par les droits accordés aux personnes croyantes, ce qui justifie des changements de politique concrets afin de protéger les femmes croyantes à la fois d'elles-mêmes et du contexte patriarcal dans lequel elles se trouvent (Pagé, 2014). La voix des femmes croyantes est donc ignorée, car elles acquièrent le statut de victime, voire de double victime, de par l'oppression religieuse patriarcale et de par leur propre aliénation. Ce discours a pour conséquences non seulement d'effacer le vécu des femmes qui ne s'inscrivent pas dans une agentivité d'opposition aux normes, mais également d'ignorer les mouvements féministes qui se sont développés à l'intérieur d'un cadre religieux et qui sont présents au Québec (Steben-Chabot, 2013).

Les discours sur la laïcité comme gage de l'émancipation des femmes sont fortement ancrés dans l'idéologie indépendantiste et la construction d'une identité nationale unie. En effet, comme nous l'avons déjà brièvement mentionné, le mouvement féministe des années 1970 est fortement influencé par les débats entre les positions fédéraliste et souverainiste (Dumont &

Toupin, 2003). Aujourd'hui, ces discours ont donné lieu à l'intégration de la vision féministe à l'intérieur de la construction d'une identité nationale québécoise. En effet, que ce soit dans les milieux universitaires ou populaires, on voit apparaître un discours qui veut regrouper toutes les femmes québécoises sous une même identité homogénéisée, ancrée dans une histoire et des principes particuliers, et où toutes n'ont pas les mêmes compromis à faire (Lamoureux, 2011). Celles qui ne cadrent pas avec cette identité homogénéisée sont irrémédiablement exclues, dans une construction sociale où le « nous » est considéré comme représentant les valeurs modernes de laïcité et d'égalité des genres, et les « autres » sont considérés comme menaçant ces valeurs, et donc l'identité nationale (Bilge, 2010a).

De plus, en se coupant des théories féministes étatsuniennes, le féminisme séculier québécois est resté dans l'ignorance des théories féministes postcoloniales décrivant l'intersection des oppressions subies par les femmes racisées et marginalisées. Cela a d'autant plus mené à l'effacement du vécu et de la parole de ces femmes et à l'ignorance des préjugés qu'elles subissaient dans la société et au sein même des mouvements féministes séculiers (Maillé, 2007). En effet, le féminisme séculier québécois a été fortement influencé par le féminisme français qui, contrairement aux mouvements féministes anglophones, n'a pratiquement pas intégré les théories et les analyses postcoloniales et intersectionnelles – sauf en ce qui a trait aux inégalités de classes. De ce fait, le féminisme au sein de la francophonie s'est développé en conservant la notion de la femme comme catégorie d'oppression universelle et en ignorant l'hétérogénéité de la situation des femmes à travers le monde, les luttes féministes et émancipatrices endémiques aux sociétés non occidentales, et les enjeux de racisme à l'intérieur même des mouvements féministes (Maillé, 2014). Au Québec plus particulièrement, cela a mené au développement d'un féminisme séculier – majoritaire dans l'espace et les discours publics – « duquel est occultée toute référence à l'idée de conquête, de génocide ou d'esclavage » et où « les grands récits identitaires québécois demeurent ancrés dans des représentations où ni la race ni le racisme ne semble exister, et la question autochtone, au centre du processus colonisateur propre à la société québécoise, est demeurée à la marge » (*Ibid.*, p.55).

L'histoire du développement du mouvement féministe séculier québécois, qui prend racine dans le contexte plus large des mouvements féministes en Occident, et ses conséquences actuelles influencent grandement les relations entre féministes séculières et féministes

islamiques dans la province. Ces relations propres au contexte québécois trouvent également un écho dans les relations mondiales et internationales entre ces deux courants féministes.

### **3. Les liens entre le féminisme islamique et le féminisme séculier**

La qualité des rapports entre le féminisme islamique et séculier découle effectivement des particularités propres à ces deux mouvements, mais également de la présence des représentations du sécularisme dans le féminisme occidental (Reilly, 2011; Scott, 2011). Il est donc pertinent de se pencher tout d'abord sur les liens idéologiques et théoriques entre le sécularisme et le féminisme. Cela permettra de mieux comprendre les relations entre les deux mouvements féministes, à la fois dans les espaces de tension et de collaboration, dans un contexte mondial d'abord, puis dans la société québécoise par la suite.

#### **3.1. Sécularisme et féminisme : idéologies et représentations collectives**

Le sécularisme se définit comme un ensemble d'idéologies et de visions modernes concernant la séparation de la religion des autres sphères sociales, économiques et politiques d'une société (Casanova, 2011). Les premières théories concernant le sécularisme et les processus sociaux et politiques l'entourant, soit la sécularisation et la laïcité, prévoyaient la séparation complète des sphères sociales publiques et de la sphère religieuse qui serait reléguée au privé (Berger 1967; Durkheim 2013; Luckmann 1970; Parsons 1964; Weber 1963, 1985).

Cette conception du sécularisme est encore très prégnante dans l'imaginaire collectif et les milieux universitaires pour lesquels il y a une farouche opposition, voire une dichotomie, entre le séculier et le religieux (Cannell, 2010). Dans ce sens, certains auteurs situent notre conception de la sécularisation dans une perspective historique, soulignant la très grande influence du sociologue Max Weber sur notre compréhension actuelle de ce concept lié à une conception protestante de la religion où la sphère publique et la sphère privée sont séparées. Avec la modernisation, les récits sur la sécularisation ont situé la religion comme faisant partie du domaine privé, englobé par un contexte public séculier plus grand. Les deux sont de ce fait devenus séparés dans la conception populaire et universitaire. Le domaine du séculier a été associé avec les valeurs propres aux Lumières, devenant le représentant de l'égalité, la liberté, l'autonomie, et, par conséquent, de l'égalité des genres. Dans cette perspective, ces valeurs deviennent donc impossibles à réaliser dans la sphère religieuse et la

religion est considérée comme incompatible avec l'égalité des genres (Jakobsen & Pellegrini, 2008).

Dans les sociétés occidentales, la sécularisation est considérée comme le terreau où peuvent se développer les valeurs humanistes d'égalité, de liberté, de progrès, d'autonomie et de rejet de la religion. Dans cette optique, la sécularisation est devenue synonyme de l'émancipation des femmes pour beaucoup de groupes féministes qui considèrent la religion comme une des principales causes de l'oppression des femmes (Pritchard, 2013). Avec l'arrivée des populations immigrantes portant un bagage religieux différent, ou du moins plus visible selon les normes présentes dans les sociétés occidentales, les débats sur la diversité religieuse et le maintien des valeurs sociales ont surgi dans l'espace public. Parmi ces valeurs, celles qui sont défendues avec le plus de vigueur sont celles d'un espace public séculier et de l'égalité des genres. La diversité religieuse et les manifestations publiques d'appartenance religieuse sont considérées comme menaçant ces valeurs. Beaucoup de groupes féministes occidentaux reprennent ces discours pour limiter la présence du religieux dans l'espace public afin d'encourager et de protéger l'émancipation des femmes – affirmant ainsi la non-émancipation des femmes croyantes (Reilly, 2011). De ce fait, une dichotomie fondamentale est supposée entre les valeurs séculières et la religion, et une séparation est construite entre « eux » et « nous », c'est-à-dire, d'un point de vue féministe, entre les femmes blanches émancipées et les femmes croyantes opprimées (Brandt, 2014).

Cela est particulièrement vrai dans les représentations et les travaux universitaires féministes sur les femmes musulmanes (Beattie, 2005; Butler, 2008; Scott, 2011). Leur essentialisation et la réification des catégories qui s'y rapportent influencent également les notions importantes dans le corpus théorique féministe, comme l'émancipation et l'agentivité des femmes. Ainsi, la construction féministe et séculariste du sujet libéral prévoit que chaque individu possède un désir interne inaliénable de liberté et d'exprimer son autonomie, son agentivité se trouvant donc dans sa résistance aux normes et aux conventions sociales. En étudiant les femmes du mouvement de renouveau islamiste au Caire, l'anthropologue Saba Mahmood veut démontrer que cette vision féministe et séculariste ne s'applique pas à des sujets provenant de contextes non libéraux pour qui l'agentivité ne se construit pas en opposition aux normes religieuses, mais comme une capacité pour l'action que des relations de subordination

particulière à un contexte historique créent et permettent. Cette conception de l'agentivité doit dépasser le cadre normatif du modèle féministe séculariste habituel, qui s'est développé dans un contexte sociohistorique occidental, et qui ne permet pas de prendre en compte l'expérience des individus qui n'ont pas évolué dans ce contexte (Mahmood, 2005).

Cette situation a une grande influence sur les rapports entre les féministes séculières et les femmes musulmanes, dont les féministes islamiques, au Québec comme ailleurs.

### 3.2. Tensions entre féministes séculières et islamiques : contextes mondial et québécois

Les féministes islamiques se rapprochent autant du féminisme occidental par le partage d'un même objectif, soit l'égalité des genres, que des communautés musulmanes par le partage des mêmes croyances religieuses. Pourtant, elles se retrouvent souvent prises et utilisées dans la lutte entre les deux camps en tant que femmes musulmanes, en particulier par l'Occident et certains groupes féministes occidentaux. Ainsi, de tout temps, l'orientalisme et l'impérialisme dont a fait preuve l'Occident se sont situés par rapport à la femme musulmane et son corps. Dans ce récit, l'Occident se présenterait comme « dominateur et sûr de lui », désirant « se convaincre et convaincre les autres de sa suprématie en mettant en avant l'émancipation de « ses » femmes, donnant pour l'occasion la preuve de la condition non émancipée des femmes « des autres » » (Kilani, 1998, p. 23). Cette tendance est particulièrement présente dans plusieurs groupes féministes séculiers qui, dans un souci d'égalité des genres, affirment publiquement leur désaccord face à des pratiques islamiques qu'elles considèrent comme mettant en jeu cette égalité, et qui, dans ce désir de porter secours à ces femmes qu'elles disent soumises, les classifient *a priori* comme victimes. Cela enlève dès le départ toute légitimité aux revendications féministes et à l'émancipation des femmes qui se dérouleraient à l'intérieur d'un cadre islamique (Kilani, 2004).

De ce fait, beaucoup de féministes islamiques reprochent aux féministes séculières occidentales d'avoir échoué à représenter l'hétérogénéité et la complexité des sociétés arabo-musulmanes en affirmant que pour devenir de vraies féministes, les femmes musulmanes devraient se dissocier des hommes musulmans et de leur propre culture (Majid, 2002). Conséquemment, les féministes islamiques se doivent d'adapter leurs discours à cette situation afin de faire reconnaître leurs revendications féministes comme légitimes. La sociologue et spécialiste des études de genre Shahnaz Khan associe cela avec le concept de *Third Space*, c'est-à-dire la production d'un espace,

dans un processus discursif intellectuel et politique, où elles peuvent se reconnaître comme musulmanes face aux pressions extérieures et s'approprier des symboles culturels et religieux dans le but de se créer de nouveaux sites de résistance et de négociation (2002). Ainsi, non seulement les féministes islamiques interviennent d'une manière critique dans les débats sur le féminisme en Occident, mais elles sont également influencées par ces discours, et donc par les normes libérales par rapport auxquelles elles peuvent se positionner de diverses manières (Jouili, 2011, p. 49-50). En effet, certaines féministes islamiques rejettent le modèle libéral de l'émancipation des femmes en invoquant comme exemple le premier état islamique à Médine, du temps du Prophète, considéré comme ayant achevé la libération des femmes par l'implantation des droits des femmes tel que stipulé dans le *Qur'an*. D'autres émettent quant à elles certaines réserves sur des injonctions coraniques qu'elles jugent patriarcales et désirent les interpréter à la lumière des idéaux modernes et libéraux d'émancipation des femmes et d'égalité des genres (*Ibid.*).

### *Le cas québécois*

Ces tensions se retrouvent également présentes en contexte québécois. En effet, comme je l'ai déjà mentionné, certains groupes féministes forment une identité nationale où s'inscrivent les valeurs considérées comme propres à la société québécoise, c'est-à-dire l'égalité homme-femme et la laïcité, en opposition à certains groupes sociaux qui n'assimileraient pas ces valeurs et dont la capacité de s'intégrer est remise en question. Cette situation affecte grandement les relations entre féministes islamiques et féministes séculières au Québec.

Dans la foulée des débats publics entourant la commission Bouchard-Taylor, des discours ont commencé à se formuler contre le multiculturalisme et l'acceptation des mesures d'accommodements envers certaines minorités religieuses, en particulier envers les musulmans. Certains groupes féministes y ont participé et ont particulièrement visé les femmes musulmanes. En effet, la visibilité de leur appartenance religieuse dans l'espace public est devenue un enjeu de débat national. Ainsi, le *hijab* est considéré, dans certains milieux féministes et dans la pensée populaire, comme une pratique sexiste qui polarise selon un axe sexuel l'importance de la pudeur au détriment de la liberté de la femme. Ce discours a des répercussions majeures sur les femmes musulmanes au Québec puisqu'il crée une « Autre » arabe, musulmane ou islamique, qu'il maintient à l'extérieur de la collectivité québécoise. Les femmes musulmanes sont devenues le

symbole même de l'altérité par excellence, puisque le port du voile est considéré comme ne respectant pas le précepte de l'égalité homme-femme, mais également comme une menace à l'intégrité de la société. En effet, la peur d'un éventuel retour en arrière, à une époque où les femmes auraient été invisibilisées par la religion catholique, est souvent utilisée comme argumentaire pour alimenter les discours laïcistes (Steben-Chabot, 2013).

Les femmes musulmanes sont donc devenues, dans le discours public, des problèmes sur lesquels se pencher et non des individus ayant des droits. L'identité religieuse des musulmanes (et des hommes musulmans également) prend le dessus sur leur identité culturelle et ethnique, mais surtout sur la diversité idéologique et politique à l'intérieur des communautés de cette confession. C'est ce qu'on appelle le processus d'assignation identitaire, où une des composantes de l'identité des individus devient prépondérante sur toutes les autres à la suite de son intégration à l'intérieur d'un rapport de pouvoir (Antonius, 2008, p.14). Les femmes musulmanes vivent ainsi une exclusion politique, morale et symbolique de l'espace public au nom du respect des droits de la femme. Cela s'inscrit dans le processus décrit par Sirma Bilge, professeure de sociologie à l'Université de Montréal et spécialisée sur les théories postcoloniales et féministes, de différenciation au niveau de l'identité nationale entre « nous » et « eux ». Les premiers seraient les représentants des valeurs et principes libéraux issus de la philosophie de Lumières tels que l'égalité des genres et la séparation de l'Église et de l'État, alors que les derniers conserveraient encore des pratiques dites « barbares » où les femmes seraient soumises (Bilge, 2010a).

Cela se retrouve notamment dans les milieux militants où certaines féministes séculières remettent en question la crédibilité des féministes islamiques et en les suspectant d'avoir un agenda islamiste caché. On peut voir également une réappropriation du militantisme des femmes musulmanes à l'intérieur de leurs propres communautés par le féminisme séculier dans le but de soutenir sa propre position, et non dans une perspective compréhensive et constructive. Cela influence également l'objet des discours des féministes islamiques qui doivent constamment prendre la parole sur des enjeux semblables, tournant surtout autour du port du voile dans l'espace public et de la place des femmes au sein de l'islam (Leïla Benhadjoudja, 2015a).

### 3.3. Des collaborations possibles?

Malgré cette situation de tension entre les féministes séculières et les femmes croyantes, des collaborations entre ces deux groupes se développent. En effet, quelques ethnographies, produites dans un contexte européen, démontrent comment des groupes féministes séculiers et islamiques peuvent s'allier pour contribuer à l'émancipation des femmes dans le respect de leurs convictions politiques et religieuses. Ainsi, le sécularisme au sein du féminisme, plutôt que de n'être seulement qu'un vecteur d'inégalités sociales, peut également adopter une attitude sensible de reconnaissance des luttes et des principes religieux et féministes.

Dans cette optique, le centre *Sister's Shelter Somaya*, situé en Suède, dédié à l'hébergement des femmes victimes de violences conjugales, dirigé principalement par et pour des femmes musulmanes, est considéré comme un terrain fertile pour la collaboration des différents groupes féministes. Ce type d'hébergement est avantageux puisqu'il donne la possibilité aux femmes victimes de violence conjugale de continuer à vivre leur religion tout en condamnant une violence sexiste. On ne présente pas la violence conjugale comme enracinée dans l'islam, mais comme une conséquence de la réappropriation patriarcale historique de la tradition musulmane. Le centre Somaya utilise également des concepts issus du féminisme séculier et collabore avec des organismes féministes occidentaux. En effet, dès ses débuts, le centre est devenu membre de l'organisation féministe *Swedish Association of Women's Shelters and Young Women's Empowerment Centres*, une organisation de grande envergure qui chapeaute les centres d'hébergement en Suède. De plus, les activistes du centre reprennent des concepts propres au féminisme séculier, en particulier celui de l'intersectionnalité qu'elles appliquent au vécu des femmes violentées (Minganti, 2015).

Dans la même perspective, on retrouve des groupes féministes différemment articulés qui se regroupent pour lutter dans une cause commune, tout en gardant une identité qui leur est propre. La plateforme féministe flamande intitulée « BOEH! », qui mène une campagne contre un projet de loi désirant interdire le port du voile dans une ville flamande, en est un des exemples édifiants (« Antwerp's Muslim Headscarf Row, the Story on the Ground », 2009). Les activistes regroupées autour de cette plateforme, principalement des féministes séculières et des féministes islamiques provenant de milieux immigrants, ont des parcours féministes très diversifiés. Malgré cela, elles parviennent à collaborer et à traverser les barrières ethniques et idéologiques (entre sécularisme et religion) afin d'atteindre un objectif qui les unifie, c'est-à-dire la promotion

d'un message sociopolitique au cœur de leurs revendications respectives. Ce message se porte à la défense de la liberté de choix pour les femmes et de la liberté de religion en tant que droit humain fondamental, et se construit sur une critique postcolonialiste des discours entourant le port du voile en Occident. La plateforme BOEH! permet donc une solidarité féministe malgré l'opposition habituelle entre le religieux et le séculier dans les milieux féministes puisque sont réclamés le respect et la protection de la liberté et du choix autonomes des femmes qui diffèrent nécessairement d'une ethnie, religion et culture à l'autre. Ainsi, tout en reconnaissant la pluralité des parcours des femmes et l'intersectionnalité des inégalités, les activistes de BOEH! se rejoignent dans leurs stratégies politiques (Brandt, 2014).

Le cas du groupe Motief, une organisation belge créée en 2008, est également intéressant<sup>2</sup>. Il regroupe à la base des penseurs protestants progressistes et des activistes catholiques liés à la théologie de la libération, mais qui se sont peu à peu intéressés à certaines problématiques sociopolitiques et religieuses selon une perspective féministe. C'est une plateforme qui regroupe plusieurs groupes de discussion au sein desquels les membres discutent d'une manière critique de la formulation normative du féminisme séculier, de la standardisation de l'opposition séculier-religieux et du regard porté par le féminisme séculier sur les femmes dans les groupes religieux. La plateforme inclut désormais des féministes religieuses (chrétiennes pour la plupart) et des féministes séculières qui, progressivement, prennent conscience de l'aspect normatif de leurs discours ancrés dans une vision particulière de la sécularisation. Ces discussions amènent une prise de conscience des mécanismes de pouvoir à l'œuvre au sein des différents mouvements féministes et un partage entre les différents groupes féministes sur leurs réflexions et leur vécu concernant le séculier et le religieux. Cette pratique crée une solidarité entre les féministes provenant de contexte séculier et religieux et brise ainsi la barrière entre le religieux et le séculier (Brandt, 2015).

Pour ce qui est des collaborations entre féministes séculières et féministes islamiques au Québec, peu de travaux en font part. Cependant, il est possible d'amorcer un début de réponse en regardant du côté de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) et de ses positions récentes. Durant les événements entourant le projet de loi 60 (nommé la *Charte affirmant les valeurs de*

---

<sup>2</sup> <http://www.motief.org/>

*laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*), la FFQ a organisé une table ronde pour discuter des enjeux féministes entourant le projet de loi du parti péquiste ainsi que pour présenter la voix de différentes femmes musulmanes se prononçant sur ces enjeux (« Soirée publique – Au-delà du voile ... Réponses féministes aux fondamentalismes – FFQ », 2013). La présidente de l'organisme de l'époque, Alexa Conradi, a également publié un texte pendant la même période dans lequel elle dénonçait la réappropriation des théories féministes à des fins politiques et l'attitude paternaliste à l'égard des femmes minoritaires et racisées qui découlait de ce projet de loi. Elle affirmait le droit des femmes à décider de leur vie, et donc celui des femmes musulmanes à porter le *hijab* librement, et reconnaît leur participation active dans la lutte contre le patriarcat autant au sein de l'islam que dans la société civile (Conradi, 2013). Cette prise de position de la FFQ dans une période marquée par des débats tendus dans la société démontre une réelle ouverture à l'égard des féminismes religieux, ainsi qu'une conscientisation des rapports inégalitaires entre les diverses factions de femmes au sein du féminisme québécois et du vécu des femmes musulmanes subissant une discrimination à la fois religieuse et raciale.

Au Québec, il n'y a pas d'initiative de collaboration qui se rapprocherait des cas exposés précédemment, ou du moins la littérature recensée n'en mentionne pas. Il y a cependant une ouverture de la part de certains groupes féministes envers les enjeux d'invisibilisation, de marginalisation et de discrimination spécifiquement vécus par certaines catégories de femmes, dont les femmes musulmanes. Nous pourrions alors parler de dialogue et de prise de position idéologique. Cette ouverture est possible dans la mesure où il y a une reconnaissance des privilèges de certaines femmes par rapport à d'autres et des rapports de domination que ces privilèges engendrent, et ce, même dans les collaborations entre des femmes croyantes de diverses confessions (Couture, 2014). Dans les milieux universitaires québécois, les théories postcolonialistes, qui permettent ce genre d'analyse, sont de plus en plus sensiblement intégrées, et un discours qui y fait référence commence à émerger dans les milieux militants, même s'il reste minoritaire (Lamoureux, 2011).

## Conclusion

Ces relations particulières entre féministes séculières et féministes islamiques sont ainsi fortement influencées par l'intégration des idéologies et des représentations collectives sur le sécularisme, considérés autant dans les milieux populaires qu'universitaire, comme le garant de l'égalité entre les hommes et les femmes. De ce fait, plusieurs tensions émergent alors qu'un féminisme issu d'un cadre musulman reste peu reconnu par les féministes séculières, autant au Québec qu'ailleurs. Malgré tout, cela n'empêche pas certaines initiatives collaboratives de se développer, en particulier avec des mouvements féministes séculiers qui ont intégré les analyses postcoloniales et intersectionnelles dans leurs théories et leurs luttes féministes.

## Chapitre 2 : Méthodologie

Ce chapitre abordera la méthodologie qui sera utilisée afin de répondre aux questions de recherche. J'expliquerai tout d'abord la méthode de collecte de données utilisée, comprenant un terrain ethnographique et une analyse qualitative. Je présenterai ce terrain fait auprès des féministes islamistes québécoises ainsi que les données que j'y ai recueillies. Puis, je préciserai le cadre conceptuel et l'approche théorique, soit l'intersectionnalité, qui me permettra d'analyser les résultats de recherche. Finalement, j'aborderai de manière réflexive ma posture ethnographique en me servant du corpus théorique de l'épistémologie féministe, plus spécifiquement des *standpoint theories*, afin de voir comment elle influence les résultats recueillis et ma place sur le terrain.

### 1. Le terrain ethnographique et l'analyse qualitative auprès des féministes islamiques québécoises

Ce mémoire se base sur un terrain ethnographique pour recueillir les données nécessaires à la recherche. Dans cette partie, j'expliquerai brièvement en quoi consiste cette méthode propre à l'ethnologie, pour ensuite introduire le protocole de collecte de données utilisé et finalement, présenter plus spécifiquement le terrain mené auprès des féministes islamiques québécoises.

#### 1.1 La méthodologie inductive de récolte de données et l'analyse qualitative en ethnographie

La méthode ethnographie de terrain, propre à l'anthropologie sociale et culturelle, est une méthode inductive, c'est-à-dire une démarche qui débute par la collecte *empirique* de données qui mène à une problématique ou une hypothèse. Elle vise, à ses débuts, à décrire les faits culturels de sociétés rarement explorées par les Occidentaux. L'enquête de terrain utilisée en sciences sociales cherche ainsi à produire des données plus représentatives des populations locales par une interaction prolongée avec celles-ci afin de documenter les divers aspects de leur vie quotidienne. Ces connaissances ainsi produites *in situ* rendent compte autant du point de vue des sujets et que celui du chercheur (Olivier de Sardan, 2008). Dans ce sens, l'ethnographie est une approche qualitative, car elle cherche à extraire des données qualitatives, soit des témoignages, des notes de terrain ou encore des photos et des vidéos, et qu'elle tente d'en

comprendre le sens par l'interprétation des pratiques, des expériences et des interactions plutôt que d'en produire des statistiques (Paillé & Mucchielli, 2008).

Dans cette recherche, j'ai utilisé l'observation participante afin de collecter les données à analyser. Cette technique comprend deux méthodes, les entretiens et les séances d'observation. L'observation participante se fait par une insertion prolongée, selon des modalités qui peuvent être diverses, dans le milieu de vie des sujets que le chercheur désire étudier. De ce fait, ce dernier doit être en contact direct avec le ou les groupes étudiés, interagissant tout au long de son terrain avec ceux-ci. Cette technique permet de produire des données – par laquelle le chercheur acquiert des informations sur l'environnement général et le contexte social du terrain – de deux manières, soit par les entretiens et les séances d'observations (Olivier de Sardan, 2008, p. 48-49).

Les entretiens que le chercheur a lui-même sollicités auprès de ses informateurs est le meilleur moyen de rendre compte du point de vue de l'acteur, objectif principal de l'analyse qualitative. De ce fait, l'entretien vise à consulter l'informateur sur les représentations et les connaissances qu'il a sur le sujet étudié, ce qui représente idéalement une tendance dans le groupe dont il fait partie. L'expérience personnelle de l'informateur et son vécu par rapport aux enjeux considérés peuvent également être mis en lumière, constituant alors une autobiographie souvent utilisée en tant qu'exemple illustratif dans l'analyse finale. Bien qu'il soit guidé par le chercheur, l'entretien n'en reste pas moins assez ouvert pour que ressorte le point de vue de l'informateur (*Ibid.*, p. 54-55). Les observations systématiques d'événements sociaux constituent un autre axe majeur de la collecte de données ethnographiques. Par leur description écrite, les observations deviennent des données sur ce que le chercheur voit, ce à quoi il assiste (*Ibid.*, p. 133-140).

La manière dont ces techniques de production de données ont été utilisées dans le cadre de ce mémoire sera présentée dans la partie suivante, de même que le terrain ethnographique entrepris au cours de la dernière année et les données produites.

## 1.2 Protocole de collecte des données

Le protocole utilisé lors de mon terrain se divise en trois étapes fortement interreliées : les observations ethnographiques, le recrutement d'informatrices et les entrevues semi-dirigées.

Mon terrain a débuté par des observations faites lors de différents événements auxquels j'ai assisté. Ces événements ont été choisis pour leur lien avec les thèmes liés à ma recherche, tels que les femmes et le féminisme au sein de l'islam; le féminisme et les minorités au Québec; la laïcité et le sécularisme dans le féminisme; les théories postcolonialistes au sein du féminisme; ou encore la diversité au sein des mouvements féministes québécois. J'ai donc fait des observations dans une grande diversité de milieux : des regroupements réunissant majoritairement des musulmans, des milieux plus séculiers, des milieux féministes militants, séculiers et musulmans, des cercles intellectuels et universitaires, et des contextes plus informels, ni militants, ni intellectuels. Certains événements auxquels j'ai assisté m'ont été désignés comme potentiellement intéressants pour ma recherche par certaines informatrices que j'avais rencontrées précédemment.

Les observations, lors de ces événements, étaient menées selon des thèmes et des indicateurs sociaux particuliers, plus spécifiquement, le nombre de participants, leur âge, leur genre, leur habillement, la langue parlée, etc. J'ai également considéré les interactions comme source principale d'information. Les thèmes de discussions qui m'intéressaient tournaient autour du féminisme, plus précisément la perception du féminisme séculier ou islamique au Québec ou ailleurs; la place des femmes en société, au Québec ou bien encore dans les communautés musulmanes, ainsi que dans les contextes religieux musulmans; les positions de groupes féministes particuliers sur des enjeux des relations entre féministes, de la place d'un féminisme endogène aux communautés musulmanes au Québec et sur le racisme envers les femmes musulmanes; l'interprétation et la position entourant la place des femmes dans les écrits sacrés musulmans; et les enjeux de société au Québec, soit la laïcité, le racisme systémique ou l'égalité hommes-femmes (voir Annexe I pour la grille d'observation).

Le recrutement des informatrices pour les entrevues s'est principalement déroulé au début du terrain, lors des séances d'observation. Par la suite, certaines de ces informatrices me mettaient en lien avec des personnes qu'elles connaissaient et qui pouvaient être intéressées par

ma recherche. Les critères de sélection de ces informatrices étaient assez larges et inclusifs afin de ne pas fausser les données en choisissant des caractéristiques que j'identifiais *a priori* comme découlant du féminisme islamique. Ainsi étaient incluses les femmes de plus de 18 ans s'identifiant comme musulmanes et comme féministes. L'auto-identification était importante, car je désirais connaître l'expérience de femmes qui s'identifiaient simultanément à ces deux catégories souvent présentées comme mutuellement exclusives dans l'imaginaire collectif. Toutefois, je ne posais pas de critères fixes en ce qui concerne leur définition. En effet, le féminisme et le fait d'être musulmane peuvent avoir plusieurs sens pour différentes personnes, et le but de cette étude n'est pas de favoriser ou de légitimer une définition parmi d'autres. J'ai également décidé de ne prendre comme informatrices que des personnes majeures afin qu'elles puissent donner leur plein consentement conscient et éclairé à leur participation à la recherche.

Les entrevues enregistrées abordaient trois sujets principaux. La première partie touchait ce qu'il est possible d'appeler le féminisme islamique vécu. Cela incluait tout ce qui se rapporte à la manière personnelle dont l'informatrice perçoit le féminisme, l'émancipation des femmes et l'égalité hommes-femmes, et comment cela se transpose au quotidien, que ce soit dans ses actions – militantes ou non –, ses lectures, ses réflexions personnelles ou les discussions qu'elle avait avec son entourage. Cette partie de l'entrevue cherchait également à documenter les raisons et le contexte de l'intérêt de l'informatrice pour le féminisme et comment cet intérêt informe, ou non, ses pratiques religieuses et vice-versa. Les deux autres sujets portaient plus particulièrement sur les relations que l'informatrice entretient dans certains milieux particuliers, soit les communautés musulmanes et les cercles féministes séculiers, et comment son identification en tant que féministe islamique influence ces relations. Ces parties incluaient également des questions sur la perception qu'a l'informatrice de l'égalité des genres et de l'émancipation des femmes dans la société québécoise en général et dans les communautés musulmanes en particulier, et des enjeux de racisme et d'islamophobie au Québec, en particulier dans les cercles féministes séculiers (pour le guide d'entretien, voir Annexe II).

### 1.3 Les féministes islamiques au Québec et leurs relations avec les féministes séculières : présentation du terrain et des données

Tel que mentionné précédemment, le terrain ethnographique de ce mémoire s'est déroulé dans une grande diversité de lieux et d'événements. Les données ont été collectées à partir de séances d'observation, de discussions informelles et d'entretiens semi-dirigés. Ces séances d'observation totalisent approximativement une quarantaine d'heures et ont été faites dans le cadre de trois catégories d'événements.

Premièrement, j'ai participé à des événements à caractère religieux au sein des communautés musulmanes. J'ai assisté à deux prières du vendredi à la mosquée Al-Rawdah, située dans le quartier Cartierville de Montréal. Lors de ces séances d'observation, je discutais, pendant environ une heure à chaque fois, avant et après la prière, de ma recherche et de la place des femmes dans l'islam avec les femmes qui venaient prier. J'ai toutefois arrêté de fréquenter ce site d'observation, car il y avait beaucoup plus d'hommes que de femmes à cette prière – qui est mandataire pour les hommes, mais non pour les femmes selon certains courants de pensée dans l'islam – et parce que le sujet du féminisme et de l'émancipation des femmes au sein de l'islam ne semblait pas intéresser les femmes présentes. Par la suite, j'ai fait une séance d'observation lors du Gala-bénéfice de l'Association musulmane québécoise (AMQ) qui réunit surtout des femmes converties à l'islam, mais également des femmes musulmanes non converties et des hommes. Ce gala s'est déroulé dans l'après-midi du 29 avril 2016, pour une durée de 5 heures, et avait pour thème « Quand l'islam et le Québec se rencontrent ». Plusieurs conférenciers, d'origines diverses, ont pris la parole durant cet événement pour parler de ce thème. Les personnes qui assistaient à ce gala étaient surtout des femmes âgées de 30 à 50 ans. Cet événement m'a permis, entre autres, de percevoir les opinions générales des musulmans concernant leurs relations avec d'autres groupes québécois, dont des groupes féministes.

J'ai également participé à deux *iftar* – la rupture de jeûne en temps de Ramadan – organisés par l'AMQ au Centre communautaire laurentien (situé dans le même bâtiment que la mosquée Al-Rawdah). L'auditoire était sensiblement le même que lors du gala-bénéfice : les femmes entre la trentaine et la cinquantaine portant le *hijab* et ayant des enfants étaient majoritaires, et quelques hommes étaient également présents. Les deux événements débutaient

par la présentation d'un documentaire historique sur l'islam, intitulé « L'âge d'or de l'islam », puis par le partage d'un repas commun, au coucher du soleil. Chaque *iftar* a duré trois heures en tout. Je suis aussi allée à un *iftar* privé qui avait lieu chez une informatrice. Cet *iftar* réunissait seulement des femmes qui discutaient de thèmes reliés à la féminité et aux femmes dans le *Qur'an*. Ces séances d'observation-participante m'ont permis de mieux entrevoir la place des discussions concernant le féminisme, l'égalité homme-femme et la place des femmes en général dans l'islam, au sein d'un cadre entièrement musulman et pratiquant.

Deuxièmement, j'ai assisté à plusieurs conférences portant sur l'émancipation des femmes et le féminisme dans l'islam ainsi que sur la place des femmes musulmanes dans le féminisme séculier québécois. J'ai tout d'abord assisté à une conférence-midi organisée par le département de sociologie de l'Université de Montréal, intitulée « Penser l'engagement féministe musulman au Québec : des pratiques sous tensions ». L'événement était organisé par la professeure Sirma Bilge et étaient conviées les personnalités publiques, engagées dans le féminisme musulman, Leila Bdeir et Leila Benhadjoudja. L'auditoire, d'environ 40 personnes, était surtout composé de jeunes universitaires, hommes et femmes, de cycles supérieurs et étudiant en sociologie ou dans des domaines connexes. Par la suite, je suis allée à une conférence organisée par l'Association MENA de l'Université de Montréal (Middle East and North Africa) intitulée « Islam et féminisme : Qu'est-ce que le féminisme islamique? » et donnée par Carmen Chouinard, à l'époque doctorante en théologie et chargée de cours à l'Université de Montréal (elle a récemment obtenu son doctorat). Cette conférence a eu lieu le 15 mars 2016 et a eu une durée d'une heure et demie. Les personnes qui y ont assisté étaient en majorité des étudiants universitaires, dont plusieurs musulmans, avec un plus grand nombre de femmes que d'hommes. Approximativement 100 personnes sont venues assister à cette conférence.

J'ai également assisté à deux autres conférences sur le féminisme islamique ainsi qu'à un colloque sur la place des femmes dans l'islam en dehors du milieu universitaire. Une des deux conférences a eu lieu en novembre 2016 au Centre des femmes de Laval. Intitulée « À la croisée des chemins : le féminisme musulman » et présentée par Leila Bdeir, elle abordait l'expérience des féministes musulmanes au sein des communautés musulmanes et des cercles féministes séculiers, tout en expliquant brièvement ce qu'on entend par le terme féminisme musulman. L'auditoire était composé uniquement de femmes, musulmanes ou non, féministes engagées ou

non, âgées de 30 à 70 ans. L'autre conférence était organisée par l'Institut musulman de Montréal (IMM) et a eu lieu en mars 2017, dans le cadre d'un café-philosophie sur le thème « Islam et femmes, une vision réformatrice » présidé par Asma Lamrabet, intellectuelle féministe marocaine et directrice du Centre des études féminines en islam, et Patrice Brodeur, professeur spécialisé sur la modernité en islam. Environ 70 personnes ont assisté à cet événement, parmi lesquelles la majorité était des femmes âgées de 30 ans et plus. Finalement, j'ai assisté au colloque « L'héritage au féminin; entre passé, tradition et passion » organisé par l'IMM en novembre 2016. Cet événement avait lieu pendant deux jours et réunissait des experts provenant de domaines variés, tels que l'anthropologie, la psychanalyse et l'histoire, qui venaient parler des femmes au sein de l'islam. Les hommes composaient un peu plus de la moitié de l'auditoire qui réunissait des personnes âgées de 20 à 70 ans.

Assister à des conférences publiques sur le féminisme au sein de l'islam m'a permis non seulement de me familiariser avec les discours érudits liés à ce sujet, mais également de voir des féministes islamiques et musulmanes interagir avec un auditoire varié et de différents horizons, composé de musulmans et de non-musulmans, de féministes engagées ou de personnes simplement intéressées par le sujet.

Finalement, j'ai assisté à deux événements participatifs sur le thème du féminisme. Le premier est un théâtre-forum organisé par le Centre justice et foi (CJF), un centre d'analyse et de réflexion sur la justice sociale, et le groupe Maria'm, un groupe de dialogue féministe entre musulmanes et chrétiennes chapeauté par le CJF. La pièce, intitulée « Féministes et croyantes : il était une Foi des féministes », était présentée au Centre communautaire laurentien, affilié à la mosquée Al-Rawdah, au mois de novembre 2016. Elle abordait les enjeux liés aux convictions féministes des personnes croyantes au sein des différents milieux qu'elles côtoient, que ce soit au travail, dans la famille ou encore au sein des communautés et congrégations religieuses. À la fin de la pièce, qui durait environ 30 minutes, des membres de l'auditoire étaient invités à monter sur scène pour rejouer certaines parties et y changer les aspects problématiques. L'auditoire était composé en grande majorité de femmes, pour la plupart croyantes – beaucoup de membres de l'assistance se sont présentés – musulmanes ou chrétiennes. L'âge des participantes était très varié, approximativement entre 20 et 70 ans. Le second événement est une recherche-action organisée par des chercheurs de l'Université de Sherbrooke, dans laquelle j'étais participante.

L'activité s'est déroulée pendant deux jours, lors d'une fin de semaine de novembre 2016 et réunissait une centaine de femmes féministes de divers horizons – intervenantes en milieu communautaire, féministe afro-américaines, féministes chrétiennes, féministes musulmanes, etc. Le but de cette recherche était de faire échanger des femmes ayant des parcours diversifiés et des visions divergentes de l'émancipation de femmes pour voir en quoi consiste l'engagement féministe actuellement au Québec.

J'ai également fait huit entrevues semi-dirigées qui ont duré entre 30 minutes deux heures. Les informatrices avec lesquelles j'ai fait des entrevues sont âgées de 19 à 60 ans et elles ont des parcours relativement variés (pour les informations principales sur les informatrices, voir Annexe III<sup>3</sup>). Ainsi, elles s'identifient toutes comme musulmanes, mais avec des profils divers : certaines pratiquent d'une manière régulière, tandis que d'autres s'identifient comme musulmanes de par leur naissance ou leur foi, mais ne pratiquent pas. Elles s'identifient également toutes comme féministes, même si leur définition du féminisme et leur engagement féministe peuvent être grandement variables d'une informatrice à une autre. Certaines sont très impliquées au sein des groupes féministes séculiers, tandis que d'autres le sont plus au niveau des organismes communautaires et des communautés musulmanes. Quelques-unes ne le sont pas du tout et se considèrent féministes de par une réflexion quotidienne sur l'émancipation des femmes et leur place en société, ainsi que par les comportements qui s'ensuivent.

Ces données de recherche, collectées au cours d'un terrain ethnographique mené au sein de plusieurs sites et événements réunissant des féministes islamiques, seront analysées à la lumière de l'intersectionnalité, un concept développé dans le cadre des études féministes.

## **2. L'intersectionnalité comme cadre conceptuel et approche théorique**

Le concept d'intersectionnalité sera utilisé, dans le cadre de ce mémoire, comme cadre conceptuel qui servira à analyser mes résultats de recherche. Je définirai tout d'abord brièvement ce concept, pour ensuite en présenter les origines théoriques afin de démontrer son utilité, voire

---

<sup>3</sup> Les données sont anonymes. Dans ce sens, les vrais noms des informatrices ont été remplacés par des pseudonymes.

sa nécessité, dans une recherche féministe. Cela me mènera par la suite à présenter comment l'intersectionnalité peut être utilisée comme outil méthodologique et analytique.

## 2.1 Définition du concept

L'intersectionnalité est une théorie et un concept qui a émergé dans le cadre de la troisième vague féministe en Amérique du Nord et en Europe, soit à la fin des années 1980 et au début 1990. D'une manière générale, on considère que l'intersectionnalité est issue des travaux des pionnières féministes noires aux États-Unis, qui se sont penchées sur l'imbrication des rapports de domination – surtout entre la race, le genre et la classe –, et des théories féministes postmodernistes en Europe, qui se sont intéressées à la déconstruction des grandes catégories considérées comme universelles comme le genre. L'intersectionnalité peut être définie comme une « théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales » par la réfutation du « cloisonnement et [de] la hiérarchisation des grands axes de différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle » et la reconnaissance de leur « interaction dans la production et la reproduction des inégalités sociales » (Bilge, 2009, p. 70).

Autrement dit, analyser d'une manière intersectionnelle signifie « to analyse how specific positionings and (not necessarily corresponding) identities and political values are constructed and interrelate and affect each other in particular locations and contexts » (Yuval-Davis, 2006, p. 200).

## 2.2 Origines théoriques du concept ou l'apport de l'intersectionnalité dans les recherches féministes

Déjà vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle et le début du 20<sup>e</sup> siècle, des chercheuses, intellectuelles et militantes afro-américaines avaient conscience des discriminations autant raciales que genrées que vivaient les femmes noires aux États-Unis. Ainsi, la notion de *double jeopardy*, c'est-à-dire d'une double discrimination par la race et le genre, voire de *triple jeopardy* – en ajoutant les enjeux de classe – avait été amplement discutée et étudiée lors de l'émergence du concept d'intersectionnalité à la fin des années 1980 (King, 1988, p. 42).

Bien que de nombreux écrits savants abordaient déjà les discriminations vécues par les femmes de couleur, de nombreuses auteures, dans les années 1980, considéraient que ces théories nécessitaient un approfondissement et une compréhension plus exhaustive et complexe. Ces critiques portaient majoritairement sur l'approche moniste qui ne prend en compte dans son analyse qu'une source de discrimination à la fois et qui soutient qu'une seule discrimination explique tous les rapports de domination dans la société – par exemple, la perception des féministes de la deuxième vague selon laquelle le patriarcat est une expérience vécue universellement par toutes les femmes. Cette approche échouait à inclure l'invisibilisation des femmes noires dans les luttes de libération ainsi que leur situation ambiguë venant du fait qu'elles appartiennent à deux catégories de subordination, soit celles de femme et d'Afro-Américaine. Ainsi, en 1988, la sociologue Deborah King critiquait de manière extensive les luttes de libération – autant de race, de genre et de classe – en raison de leur approche moniste. Selon elle, cette approche unidimensionnelle ignorait l'interdépendance, dans la vie des femmes noires, des systèmes d'oppression que sont le racisme, le sexisme et le classisme. Dans les mouvements féministes, l'assertion de l'universalité et de la primauté de l'oppression patriarcale niait également les autres structures d'inégalités que sont la race, la classe, la religion et la nationalité, tout en réfutant l'apport de divers héritages culturels dans la vie des femmes. C'est dans cette perspective que la théorie d'intersectionnalité sera développée.

La juriste Kimberle Crenshaw est à l'origine du terme intersectionnalité (1989a). À l'aide de plusieurs exemples tirés de causes portées devant les tribunaux par des femmes noires, elle démontre que les discriminations de genre et de race sont généralement comprises et définies selon les expériences respectives des femmes blanches et des hommes noirs, que ce soit dans les mouvements de libération, dans les milieux juridiques ou encore dans l'imaginaire collectif. La construction de ces expériences en termes universaux – la discrimination faite aux femmes ou aux noirs en général –, amène l'invisibilisation des discriminations particulières aux femmes noires. Autrement dit, les femmes blanches représentent l'universel dans les luttes féministes, tandis que dans les revendications antiracistes, ce sont les hommes noirs.

Crenshaw montre que cette tendance à voir la subordination comme unidimensionnelle amène de nombreuses conséquences pour les femmes noires qui doivent choisir un type de subordination et mettre les autres de côté dans leurs revendications. Elle illustre cette situation

par l'analogie de l'intersection des voies routières : « Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in the intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination » (Crenshaw, 1989a, p. 149). Ainsi, les discriminations des femmes de couleur ne sont seulement reconnues que lorsqu'elles sont semblables aux expériences définies, dans les mouvements de libérations, comme étant discriminatoires – c'est-à-dire aux expériences du sexisme vécu par les femmes blanches et du racisme vécu par les hommes de couleur.

Cet effacement a des répercussions dans la construction des théories féministes qui échouent à reconnaître la multitude de formes d'oppressions vécues par les femmes noires, de comprendre la réalité de ces dernières et d'élaborer des revendications qui prennent en compte ces enjeux. Cela mène certainement à l'invisibilisation des femmes noires dans les mouvements de libération, quels qu'ils soient, puisqu'elles doivent se considérer comme discriminées soit en tant que femmes – dont l'expérience discriminatoire est théoriquement construite sur celle des femmes blanches –, soit en tant que noires – où les enjeux relatifs aux hommes noirs sont ceux mis de l'avant : « We are rarely recognized as a group separate and distinct from black men, or a present part of the larger group 'women' in this culture. (...) When black people are talked about the focus tends to be on black men; and when women are talked about the focus tends to be on white women » (hooks, 1981, p. 7). Cette exclusion est d'autant plus renforcée que les féministes blanches se permettent de prendre la parole au nom de *toutes les femmes* et que les hommes noirs le font au nom de *tous les noirs*. De ce fait, ils ignorent comment, de par leur genre ou leur « race », ils sont privilégiés et peuvent contribuer à la subordination d'autres femmes ou d'autres noirs. (Crenshaw, 1989 p.154).

Cette position ambiguë a également une autre conséquence pour les femmes noires. En effet, celles-ci sont souvent confrontées au dilemme de savoir à quels degrés elles doivent mettre de l'avant des revendications féministes, surtout quand cela peut entrer en conflit avec leur agenda antiraciste. Ainsi, la lutte contre le racisme semble contraindre les femmes noires à subordonner certains aspects de leur expérience en tant que femmes pour assurer le bien-être de la communauté noire. En conséquence, les femmes racisées et marginalisées, qui sont à

l'intersection de plusieurs discriminations, sont souvent en conflit avec des groupes avec lesquels elles partagent des intérêts – ces groupes sont des alliés dans certains cas et des opposants dans d'autres. Dans ce sens, un des aspects de leur subordination sociale se substitue à l'autre et elles doivent choisir quelles luttes elles doivent mettre de l'avant dans des situations spécifiques. (*Ibid.*).

Afin d'éviter ces erreurs, il est nécessaire d'inclure d'une manière sensible le concept d'intersectionnalité dans cette recherche. Je présenterai donc comment l'intersectionnalité sera utilisée comme outil analytique et méthodologique dans ce but.

### 2.3 L'analyse intersectionnelle comme méthode

Les travaux les plus récents sur l'intersectionnalité visent à dépasser l'utilisation première du concept, soit de rendre compte d'un fait social et de comprendre une réalité complexe et multiple, afin d'élaborer un « outil intersectionnel », portant notamment sur « la production des savoirs intersectionnels et sur la manière de mener une recherche intersectionnelle » (Bilge, 2009, p.71). C'est ce que je ferai dans cette recherche en développant un modèle d'analyse intersectionnelle portant à la fois sur le sujet d'étude, les relations entre féministes islamiques et séculières, et sur ma propre position dans ces relations en tant que féministes séculières produisant un savoir universitaire sur un groupe marginalisé dans la société.

#### *Pour une analyse multiple des niveaux de discrimination*

Comme le mentionnaient les critiques de l'approche moniste, l'analyse intersectionnelle doit se faire à plusieurs niveaux pour bien comprendre l'interaction et l'intersection des discriminations. En effet, une des problématiques dans plusieurs travaux sur l'intersectionnalité est que l'analyse reste souvent à un niveau unique. C'est ce que la sociologue Nira Yuval-Davis appelle le modèle additif qui analyse les sources d'oppression comme s'additionnant les unes sur les autres, sans prendre en compte la multiplicité des effets qu'elles peuvent avoir à plusieurs niveaux (Yuval-Davis, 2006, p. 195). Ainsi, l'analyse intersectionnelle doit prendre en compte les interactions entre deux niveaux distincts. D'une part, le niveau microsocial où l'on retrouve les effets de l'imbrication de nombreuses catégories sociales et de leurs représentations, ainsi

que la multiplicité des sources de pouvoir menant à des structures d'inégalités sur les vies individuelles. De l'autre, le niveau macrosocial qui inclut des systèmes de pouvoir et de domination qui marquent et définissent la production et le maintien des inégalités (Bilge, 2009, p.73). De cette différenciation entre le niveau macro et le niveau micro découlent divers courants. Ainsi, les approches en Amérique du Nord utilisent surtout l'intersectionnalité pour analyser les structures sociopolitiques de l'inégalité ainsi que les disparités sociales liées à différentes catégories, telles que la race, le genre et la classe. Les travaux en Grande-Bretagne quant à eux focalisent surtout sur l'analyse de l'intersectionnalité dans les processus de subjectivation et de formation identitaire (Bilge, 2009, p.77). Dans cette recherche, je me pencherai plus spécifiquement sur les différentes théories qui ont été développées en Amérique du Nord. Celles-ci correspondent plus à l'analyse des structures sociopolitiques de subordination que je cherche à faire sur les relations entre féministes islamiques et séculières au Québec.

Cette analyse à doubles niveaux peut être affinée de plusieurs manières selon les auteures. Ainsi, Patricia Hill Collins intègre, dans l'analyse des structures de pouvoir au niveau micro et macrosocial, quatre domaines de pouvoir qui se retrouveraient dans toutes les formes d'oppression, soit le structurel, le disciplinaire, l'hégémonique et l'interpersonnel (Collins, 2000, p.18). Yuval-Davis, quant à elle, considère que l'intersectionnalité doit servir de cadre d'analyse pour comprendre les divisions sociales, dans leurs dimensions micro et macro, constituées selon quatre niveaux distinctifs : organisationnel, comprenant les institutions et les organisations sociales, politiques et économiques; intersubjectif, désignant les relations de pouvoir entre acteurs concrets; expérientiel, interrogeant l'expérience subjective des individus, la perception qu'ils ont d'eux-mêmes et leurs attitudes face aux autres; et représentationnel, renvoyant aux représentations des divisions sociales ayant cours dans la société (Yuval-Davis, 2006, p.198). Kimberle Crenshaw différencie, quant à elle, l'intersectionnalité structurelle de la politique. L'intersectionnalité structurelle réfère aux manières dont la localisation des femmes de couleur à l'intersection de la race et du genre différencie leurs expériences de celles des femmes blanches. L'intersectionnalité politique quant à elle se rapporte à la manière dont les politiques féministes et antiracistes ont toutes deux menées à la marginalisation des problématiques vécues par les femmes de couleur (Crenshaw, 1993).

Ces deux derniers types de cadres d'analyse permettent d'inclure autant les effets matériels que symboliques des rapports de pouvoir et des structures d'inégalité sur les sujets. Celui d'Yuval-Davis est particulièrement pertinent dans le cadre de ce mémoire. En effet, il s'intéresse à plusieurs aspects importants : les structures de pouvoir qui informent les relations de pouvoir entre les sujets, la subjectivité de ces derniers, de par leur perception de ces relations, et les représentations collectives qui influencent cette perception.

### *Les impasses théoriques de l'essentialisme identitaire*

Un ajout important dans les théories sur l'intersectionnalité, soulevé par la pensée postmoderne, est l'essentialisme identitaire et la réification des catégories (Bilge, 2009, p.76). Les divisions sociales comme la race, le genre et la classe tendent à être différenciés d'une manière qui les essentialise, c'est-à-dire qui les enferme dans un cadre fini, fixe, selon des caractéristiques données. Ainsi, les catégories sociales tendent à être homogénéisées et les discours se rapportant à cette essentialisation traitent ceux qui appartiennent à une catégorie sociale comme partageant pareillement tous les attributs qui lui sont spécifiques. Ces attributs relatifs aux catégories sociales sont souvent utilisés pour la construction de frontières qui différencient le soi de l'autre, déterminant ce qui est normal de ce qui ne l'est pas. Cela tend à créer, selon les situations historiques, une hiérarchie dans l'accès différentiel à certaines ressources économiques, politiques et culturelles (Yuval-Davis, 2006, p. 199). Il est donc important d'éviter d'attribuer des identités de groupe fixes lorsque, dans la méthode, nous distinguons divers types de catégories selon les différences entre les féministes islamiques et séculières.

### *Catégories de l'analyse intersectionnelle*

Une des problématiques entourant l'analyse intersectionnelle est de savoir combien et quelles catégories devraient être incluses. Certaines auteures, comme Crenshaw (1989, 1991, 1993) et Harding (1991), focalisent particulièrement sur les femmes de couleur, tandis que d'autres, comme Brah (1996; Brah & Phoenix, 2004) et Yuval-Davis (1994, 1997, 2006), ont construit leur modèle analytique d'une manière beaucoup plus inclusive, pouvant s'appliquer à divers groupes, avantagés ou désavantagés.

Dans le cas qui nous préoccupe, soit les relations entre féministe séculières et féministes islamiques, le genre et la religion seront les deux catégories principales utilisées dans l'analyse. L'islam sera donc mis en parallèle avec le sécularisme – ou parfois ce que certains acteurs nomment la laïcité en parlant des valeurs liées à la séparation religion-État – qui détient une place dominante comme idéologie dans la société québécoise (Helly, 2005; Milot, 2002). Toutefois, l'islam n'est pas qu'une religion. Il est en effet fortement lié aux enjeux de race et de racisme dans les sociétés occidentales contemporaines, puisque nous avons assisté dans les dernières années à un renforcement de l'altérité à l'égard des musulmans et à une forme de racialisation de cette population. Ainsi, bien que l'islam ne représente pas une « race », ni même une ethnie, mais une religion regroupant une grande diversité de populations, il est possible de parler de racisme dans le sens où « on a affaire à un rapport à l'égard d'autres dont la différence est à la fois réifiée et radicalisée : réifiée signifiant qu'il existe des traits définis comme une essence de l'altérité; radicalisée supposant une surdétermination de ces traits par rapport à toute autre forme possible de caractérisation » (Fassin, 2006, p. 32). L'islamophobie est visible dans les discours collectifs où l'islam est construit comme un véritable problème social, voire une menace aux fondements sociaux, et dans les débats sociaux visant le « voile islamique », l'émancipation des femmes musulmanes ou encore les questions linguistiques. Elle est, à cet effet, une forme d'exclusion de l'« Autre » racialisé (*Ibid.*). Dans ce sens, la religion sera utilisée dans mon analyse comme une catégorie d'oppression fortement reliée à celle de la « race ». Du plus, j'utiliserai le terme « race » dans ce mémoire, non pas pour entériner l'idée de races humaines biologiques – dont l'existence n'a jamais pu être prouvée au niveau scientifique (Rosenberg et al., 2005) –, mais en référence à ce processus de racialisation d'un groupe social.

En bref, l'intersectionnalité est un concept particulièrement informatif pour analyser des individus se situant dans une diversité de catégories sociales d'oppression, comme c'est le cas des féministes islamiques, le sujet de cette étude. Dans la partie suivante, j'aborderai de manière réflexive ma propre posture ethnographique dans cette recherche, qui s'intègre dans les rapports de pouvoir entre féministes séculières – dont je fais partie – et féministes islamiques.

### **3. Posture sur le terrain**

La posture du chercheur sur un terrain ethnographique est un aspect majeur de la méthodologie, puisqu'elle influence la manière dont il a accès au terrain et à certains informateurs, ainsi que le processus de la collecte de données. Dans cette section, ma posture au sein du terrain réalisé auprès des féministes islamiques du Québec sera analysée. Je débiterai en expliquant comment cette posture, en tant que féministe séculière blanche étudiant des femmes racisées et marginalisées, a parfois posé problème. Puis, je poserai la question à savoir s'il est possible d'étudier une situation sans en avoir eu une expérience directe, en explorant les théories de l'épistémologie féministe qui se sont penchées sur cette question. En me basant sur ces théories, je tenterai de développer un modèle de posture réflexif qui repense la légitimité de ma place sur le terrain.

#### **3.1 Terrain auprès de féministes islamiques au Québec : posture et rapports de pouvoir personnels et structurels**

Comme je l'ai mentionné maintes fois, les enjeux relatifs à la racisation et les structures sociales de domination sont primordiaux dans les rapports entre différents groupes féministes. De ce fait, ces questions étaient sensibles pour les féministes islamiques que j'ai côtoyées durant mon terrain. En effet, les théories postcolonialistes sont largement connues et discutées au sein de ces cercles, et les rapports de pouvoir entre blancs et racisés sont intégrés dans l'analyse de leurs expériences relationnelles avec différents groupes sociaux au quotidien. De plus, comme je l'expliquerai dans le chapitre ultérieur, beaucoup de ces femmes ont été victimes de certaines attaques islamophobes de la part de féministes séculières dans les dernières années. Il s'ensuit que beaucoup de féministes islamiques québécoises que j'ai rencontrées avaient une certaine méfiance envers les études portant sur les femmes musulmanes. Elles étaient effectivement constamment sollicitées pour se prononcer sur des problématiques telles que le port du foulard ou encore les droits des femmes musulmanes, que ce soit dans le cadre d'un documentaire journalistique ou d'une étude universitaire. Elles exprimaient non seulement leur lassitude face à cette situation, mais également une critique face à cette production extensive de discours et de savoirs sur les femmes musulmanes par des personnes – majoritairement des femmes – blanches, souvent ignorantes des enjeux de racisation et de marginalisation qu'elles vivaient.

Conséquemment, la légitimité de ma place sur le terrain a pu parfois paraître bancal en raison de ma posture. Étant moi-même une féministe séculière et blanche, je fais partie non seulement de ces rapports structurels de pouvoir que les féministes islamiques dénonçaient, mais également des relations que je désirais moi-même étudier. De plus, je prétends, dans ce mémoire, aborder ces relations du point de vue des féministes islamiques, les actrices marginalisées de cette situation, sans avoir vécu directement l'expérience de cette marginalisation dans les cercles féministes. De cette situation découlent deux aspects de mon terrain qui doivent nécessairement être explicités avant de poursuivre toute analyse. Premièrement, cette posture a eu une certaine influence sur l'accès à des informatrices et aux données. D'un côté, certaines personnes que j'ai rencontrées gardaient une attitude distante, voire un peu méfiante envers moi lorsque je leur présentais ma recherche. Plusieurs raisons expliquent cela : alors que certaines ont clairement exprimé leur désaccord face au fait que ma recherche porte sur des femmes marginalisées, d'autres étaient intéressées par ce thème, mais avaient participé à de trop nombreuses recherches universitaires par le passé et ne désiraient pas prendre part à une autre, car elles se sentaient surexposées. De l'autre, je me suis fait dire, en particulier par des non musulmans, que ma posture rendait plus crédible ma recherche, car on allait m'attribuer une certaine « objectivité », et que je pourrais ainsi présenter une bonne figure de l'islam. Cela a fait en sorte que je me suis parfois fait diriger vers des événements ou des personnes qui allaient me permettre de prouver cette prémisse, biaisant ainsi la récolte de données. Plus important encore, ce discours fait intrinsèquement partie des structures de domination, pointées du doigt par les féministes islamiques, par lesquelles les privilèges découlant de ma position sociale rendent plus légitime, dans l'imaginaire collectif, ma recherche faite auprès de femmes marginalisées que si elles-mêmes parlaient en leur nom. Deuxièmement, j'ai moi-même commencé à remettre en question ma recherche et j'ai progressivement pris conscience que ma position sociale avait des conséquences sur les acteurs que je désirais comprendre; je ne faisais pas qu'étudier des rapports de pouvoir au sein du mouvement féministe québécois, j'en étais une partie intégrante.

Clarifier mon positionnement par rapport à cette recherche devenait donc nécessaire. C'est en explorant le corpus théorique de l'épistémologie féministe, en particulier les *standpoint theories*, que cela a été fait.

### 3.2 Est-il possible d'étudier un sujet sans en avoir eu une expérience directe? Postcolonialisme, épistémologie féministe et *standpoint theories*

En effet, la question se pose : au regard des enjeux soulevés plus tôt, comment justifier une telle recherche? L'épistémologie féministe, en particulier les théories sur le savoir situé et le *standpoint*, offre des outils théoriques, analytiques et méthodologiques particulièrement intéressants afin de répondre à cette question de manière adéquate. Cela implique de garder à l'esprit les enjeux structureaux de rapport de pouvoir et de domination dans les relations entre différents groupes sociaux, en l'occurrence entre différentes féministes.

#### *Le standpoint theory et le savoir situé*

Le *standpoint theory* et la notion de savoir situé ont été développés par l'épistémologie féministe, un domaine d'étude de la philosophie qui s'intéresse à la manière dont le genre influence les conceptions de la connaissance, le sujet qui s'engage dans cette recherche de connaissance et les pratiques de recherche. L'épistémologie féministe cherche donc à identifier les moyens par lesquels les conceptions et les pratiques dominantes de savoir désavantagent systématiquement les femmes ou les autres groupes subordonnés dans la société, ainsi qu'à réformer ces conceptions et pratiques de manière à ce qu'elles servent les intérêts de ces groupes (Anderson, 2015).

La notion de savoir situé est soutenue par la prémisse selon laquelle les connaissances sont toujours situées dans un contexte particulier, ce qui amène des conséquences épistémologiques. Chaque contexte, chaque expérience définit la perspective d'un individu, se répercutant ainsi sur la manière dont il a accès à la connaissance. Autrement dit, le contexte et l'expérience sont majoritairement déterminés par la position sociale d'un individu. La perspective d'un individu, formée par la position sociale, construit et définit les limites de son accès au savoir. Conséquemment, les institutions de production de savoir dominées par un certain groupe social peuvent être influencées et déterminées par ce même groupe, sans que cela soit pris en compte ou même reconnu. Dans ce sens, le genre est considéré comme une ligne de différenciation, une position sociale particulièrement déterminante pour l'analyse épistémologique (Grasswick, 2013).

Le *standpoint theory* est un ensemble de théories qui a permis aux chercheuses de considérer l'importance des différences de perspective dans l'analyse épistémologique. D'une manière globale, le *standpoint theory* s'appuie sur la prémisse selon laquelle les positions sociales varient selon un point de vue épistémique, et certaines positions sociales offrent le potentiel d'être plus fiables au niveau épistémique que d'autres. S'inspirant des arguments avancés par le marxisme matérialisme – mais en analysant selon les différenciations de genre, et non de classe –, le *standpoint theory* considère que la société est divisée en deux groupes, l'un privilégié et l'autre défavorisé. Le premier a pour principale motivation le maintien du *statu quo*, ce qui nuit à sa capacité de comprendre l'exploitation du groupe défavorisé sur laquelle ses privilèges reposent. Ce dernier, ayant la motivation de comprendre la vraie nature de l'exploitation, à laquelle il est sujet, aurait une compréhension plus riche des relations sociales. De plus, il a accès à un point de vue double : comme il est sujet du système social qui l'exploite, dominé par le groupe favorisé, il a une compréhension de la vision de ce dernier, mais il a également une compréhension de sa propre expérience en tant qu'exploité. De sa position en tant que socialement défavorisé, il a un privilège épistémique provenant de cette double perspective. Le *standpoint* serait donc compris non pas seulement comme un pendant technique de « perspective », mais comme l'accomplissement d'une position sociale impliquant un engagement politique qui clarifie, pour le groupe socialement défavorisé, la nature partagée de ses expériences d'oppression et qui révèle les structures systémiques des relations de pouvoir (*Ibid.*).

Ce corpus de théorie s'est grandement développé dans les dernières années, en particulier dans la lignée de la reconnaissance de l'imbrication des diverses catégories sociales comme le genre, la race et la classe dans la construction des oppressions. De ce fait, de nombreuses études ont élaboré les prémisses initiales pour inclure les catégories d'oppressions telles que la race, la sexualité ou la religion, et non plus seulement la classe ou le genre. Ces théories ont été appliquées dans des recherches dans de nombreux domaines, en offrant une méthodologie efficace dans la production de savoirs fiables sur les groupes marginalisés. En tant que méthodologie, les *standpoint theories* insistent sur la nécessité pour les chercheurs de focaliser leur attention sur le *standpoint* des défavorisés, de s'efforcer de comprendre leur sujet d'analyse à partir de leur point de vue et de construire des savoirs sur leur vie et leur vision des choses

dans ce processus (Harding, 2009). Cette théorie et méthodologie soutient également que certains *standpoint* sont plus valables que d'autres au niveau épistémique. Le concept de *strong objectivity* mis de l'avant par Sandra Harding s'insère dans cette lignée en affirmant que les recherches doivent se construire à partir du point de vue sujet et non dans le but de faire une recherche neutre qui est inatteignable. Cette *strong objectivity* prend en compte les biais du chercheur et sa position sociale, et comment cela affecte dans recherche, le tout dans une démarche réflexive (Harding, 2004).

Depuis quelques années, les études universitaires sur la « race » et l'ethnicité ont progressivement grandi en popularité dans les milieux féministes. En effet, de plus en plus d'universitaires féministes blanches se penchent sur des sujets et des enjeux qui n'étaient, auparavant, qu'intéressants pour les minorités racisées. Cette absorption des enjeux de « race » et de décolonisation au sein des courants universitaires dominants, souvent utilisés par des universitaires blancs comme contrepoint à leur thèse principale, est faite d'une manière non réflexive qui laisse intouchés les rapports de domination au sein même du milieu universitaire. En effet, tandis que les minorités racisées y sont sous-représentées, certains universitaires blancs persistent à affirmer leur engagement pour lutter contre le racisme tout en portant peu d'attention aux impacts que ces changements dans la recherche ont sur les intellectuels marginalisés (S. Ali, 2007). Dans cette perspective, est-il possible d'étudier l'« Autre », et si oui, comment le faire? Dans des domaines de recherche aussi sensibles que le genre, l'ethnicité ou la racialisation, la question de savoir comment faire une recherche ethnographique et qualitative sans avoir une expérience directe de l'oppression étudiée est primordiale.

#### *Comment étudier l'Autre en sciences sociales?*

Tout d'abord, qu'est-ce qui est signifié par l'« Autre », ou encore l'altérité? Comme nous l'avons vu avec le *standpoint theory* ou encore l'intersectionnalité, la reconnaissance de l'Autre est un enjeu majeur des études féministes, surtout en ce qui a trait à l'ethnicité et la « race », comme c'est le cas pour cette étude. Dans ce sens, plusieurs formes d'altérité peuvent être identifiées en ce qui a trait aux relations de pouvoir et aux constructions discursives qui en découlent, ainsi que par rapport à la conduite d'une recherche ethnographique en soi. Dans le cas qui nous préoccupe, les formes d'altérité qui sont particulièrement pertinentes sont définies

comme « Autres » de deux manières. Premièrement, par rapport à des relations sociales de pouvoir et de domination ayant cours dans la société où le groupe dominant définit ainsi qui est cet « Autre ». C'est ce qui est appelé l'altérité sociale générale. Deuxièmement, par rapport à la recherche où les sujets sont définis comme occupant une position sociale marginalisée par rapport à celle du chercheur, et donc différents de celui-ci – ce que nous référons à l'altérité spécifique à la recherche (Fawcett & Hearn, 2004, p. 203).

Plusieurs théories féministes ont pris diverses positions par rapport à la question qui me préoccupe. Par exemple, les épistémologies féministes relativistes considèrent qu'il y a différentes versions d'une réalité sociale et focalisent la recherche qualitative sur les expériences spécifiques des sujets. Dans les *standpoint theories*, les expériences des sujets forment également le point central de la recherche, mais celles-ci sont situées dans un contexte social plus large. Le chercheur doit obligatoirement construire son analyse à partir d'une réflexivité où son expérience par rapport au sujet étudié est mise en lumière. Selon Fawcett et Hearn, en écoutant les voix des sujets étudiés qui sont marginalisés et construits comme « Autres » dans la société, ainsi qu'en prenant entièrement compte de leurs expériences dans la lutte contre les oppressions, une partie de la « vérité » peut être acquise et des actions peuvent donc être intentées. Dans cette perspective, « the idea of standpoint is not just an epistemological perspective; it is a social source of knowledge in the context of social power » (*Ibid.*, p. 207). Cette vision vise ainsi à surmonter le processus d'altérisation propre à la recherche ethnographique.

Le *standpoint theory* est particulièrement intéressant à utiliser dans le cas de l'altérisation sociale générale, car il souligne l'importance des enjeux de relations de pouvoir relatives aux positions sociales et la manière dont cela s'entrecoupe avec la complexité des identités sociales plus ou moins conscientes. Cette théorie met donc clairement l'accent sur l'émancipation face aux problématiques de pouvoir, d'oppression et d'*empowerment* des groupes marginalisés. Cependant, comme plusieurs auteurs l'ont souligné, les *standpoint theories* posent problème lorsque le chercheur désire inclure plusieurs *standpoints* dans son analyse. Ainsi, plutôt que de n'avoir qu'un *standpoint* féministe, certains intellectuels prônent l'inclusion de plusieurs *stanpoints* dans l'analyse épistémologique (Fawcett & Hearn, 2004). Dans cette perspective, l'universitaire Bob Pease soutient que la notion de *standpoint* doit être

liée autant au positionnement structurel, c'est-à-dire aux rapports de domination ayant cours dans la société, qu'à la construction discursive de la subjectivité du chercheur. Par cet argumentaire, il affirme adopter, dans ses recherches et ses travaux sur le terrain, un *standpoint* « d'homme proféministe ». C'est, selon lui, un *standpoint* qui se différencie de celui d'homme de par le fait qu'il lui permet de supporter des *standpoints* féministes, même s'il ne peut adopter ceux-ci de par son inexpérience de la position sociale de femme (Pease, 2000). Les *standpoint theories* affirment généralement que les expériences produisent le savoir, et que le savoir séparé de l'expérience se rapproche de la colonisation, de l'appropriation et des rapports d'oppression. De ce fait, cette théorie se penche sur la manière de vaincre les constructions dominantes de l'« Autre » dans le processus de recherche (Fawcett & Hearn, 2004).

Dans cette optique, il serait possible de dire que mon propre *standpoint* ne se définit pas seulement par mon positionnement social, mais également par mes champs d'intérêt et par la manière dont je compte agir par rapport à ce positionnement. Ainsi, en tant que féministe séculière blanche, et de par un intérêt intellectuel particulier, j'aimerais me situer dans le cadre d'une sensibilité particulière au vécu des féministes islamiques. Cela suppose d'aller chercher une certaine connaissance de ce mouvement féministe auprès de ses actrices même, afin de faire ressortir leur point de vue, mais également de garder constamment à l'esprit, dans une posture réflexive, les privilèges accordés par mon positionnement social et les conséquences de ces privilèges sur les sujets de ma recherche qui occupent une position marginalisée dans la société québécoise actuelle. De ce fait, l'objectif n'est pas de parler en leur nom, ce qui ne ferait que renforcer l'invisibilisation qu'elles subissent déjà, mais de mettre en lumière des relations inégalitaires entre féministes au Québec, découlant de structures de domination, dont je suis également une actrice. Toutefois, plutôt que de prendre le point de vue des féministes séculières blanches dont les discours ne sont certes pas invisibles, j'ai choisi de présenter celui des féministes islamiques, de leur perspective sur les relations qu'elles entretiennent avec ces dernières.

### Conclusion

La méthode ethnographique d'observation participante m'a permis de collecter les données nécessaires à ce mémoire, lors de divers événements et d'entretiens semi-structurés.

Ces données seront analysées à l'aide du concept d'intersectionnalité qui a émergé dans le contexte des études sociologiques en Amérique du Nord et en Europe. J'utiliserai le corpus théorique qui a été développé en Amérique du Nord et qui se penche spécifiquement sur les oppressions de genre et de race. L'islam sera considéré comme une catégorie d'oppression dans l'approche que j'emploierai en raison du processus de racialisation subi par les musulmans. Finalement, une attention particulière sera portée à l'égard de ma posture personnelle dans les rapports de pouvoir entre féministes séculières et féministes islamiques, dont je fais partie intégrante en tant que féministe blanche et séculière. Cet aspect est particulièrement sensible pour mon prochain chapitre qui portera sur les relations entre les féministes séculières et islamiques au Québec, ainsi que sur la manière dont ces relations influencent les revendications et le militantisme de ces dernières.

### **Chapitre 3 : Analyse intersectionnelle des relations entre féministes islamiques et féministes séculières : un terrain ethnographique au Québec**

Les relations entre féministes séculières et islamiques au Québec ont été documentées dans certains travaux, comme en fait état le premier chapitre de ce mémoire, mais peu abordent en profondeur les impacts de ces relations sur les revendications et les luttes des féministes islamiques. De plus, la littérature recensée focalise principalement sur les tensions existant entre ces deux mouvements, alors que notre expérience sur le terrain a démontré que de nombreux espaces de dialogue étaient mis en place. Ce chapitre se penchera donc sur ces questions en analysant les données collectées lors du terrain ethnographique mené à Montréal auprès des féministes islamiques. Il se divisera en deux parties touchant chacune une question de ma problématique, soit les relations entre les féministes islamiques et les féministes séculières au Québec, et l'impact de ces relations sur les luttes et les revendications des féministes islamiques.

#### *Retour sur les dimensions de l'analyse intersectionnelle*

Avant d'embarquer plus profondément dans l'analyse, un bref rappel sur les divers niveaux de discriminations dans les théories intersectionnelles est nécessaire. Tel qu'expliqué au sein du précédent chapitre, il est important d'affiner une analyse intersectionnelle en prenant en compte la diversité des niveaux de discrimination que la personne ou le groupe étudié subit. Les théories différencient principalement les niveaux macrosocial et microsociale, c'est-à-dire les inégalités découlant respectivement des systèmes de pouvoir et de domination et de l'effet des catégories sociales et de leurs représentations sur les individus (Bilge, 2009). Dans cette perspective, les dimensions qui catégorisent les formes d'oppression identifiées par Yuval-Davis sont particulièrement pertinentes pour cette recherche. Je référerai à trois de ces dimensions en filigrane tout au long de l'analyse : la dimension intersubjective prenant en compte les relations de pouvoirs entre les acteurs concrets; la dimension expérientielle qui se penche sur l'expérience subjective des individus et la perception qu'ils ont d'eux-mêmes et des autres; et la dimension représentationnelle qui renvoie aux représentations collectives des catégories sociales (Yuval-Davis, 2006). La dimension organisationnelle, quant à elle, pourrait certes être utile pour une recherche sur les

relations entre féministes séculières et islamiques, mais n'est pas pertinente pour ce mémoire qui n'inclut pas, dans son analyse, les diverses institutions féministes de la province.

## **1. Les relations entre les féministes séculières et les féministes islamiques au Québec**

La première partie de ce chapitre aura pour objectif de présenter et d'analyser les relations entre les féministes séculières et islamiques au Québec telles qu'elles ont été observées lors de mon terrain dans la région de Montréal. J'aborderai tout d'abord les perceptions essentialistes et stéréotypées qu'ont les féministes séculières envers les femmes musulmanes et la manière dont ces perceptions se transposent dans leurs relations avec les féministes islamiques. Par la suite, j'expliquerai comment cette réalité amène ces deux mouvements à discuter d'enjeux récurrents qui ne correspondent pas aux préoccupations primordiales des féministes islamiques. L'exposition continuelle des femmes musulmanes et des féministes islamiques dans l'espace public sera par la suite analysée selon l'angle de la production des savoirs par des groupes sociaux privilégiés – les féministes séculières – sur des personnes marginalisées. Cela mènera à une discussion sur les attitudes colonialistes au sein des mouvements féministes québécois. Finalement, je présenterai les espaces de dialogue observés entre les féministes séculières et islamiques selon deux thèmes. Premièrement, par rapport à leur projet commun, soit la lutte contre le patriarcat, et deuxièmement, selon les distinctions générationnelles, autrement dit, avec quelles générations féministes ce dialogue se développe.

### **1.1. Féminisme séculier et femmes musulmanes : enjeux d'essentialisation**

La réification des catégories est un enjeu primordial pour toute étude portant sur les relations entre divers groupes sociaux selon une analyse intersectionnelle. Comme cela a été décrit dans le premier chapitre, l'état des relations entre les féministes séculières et islamiques au Québec est marqué par la figure essentialisée de la femme musulmane, souvent représentée comme une victime des hommes musulmans (Bilge, 2010a; Laaroussi & Laaroussi, 2014; Lamoureux, 2011; Pagé, 2014; Steben-Chabot, 2013). Cet aspect de leurs relations ayant été largement documenté, je n'y reviendrai pas dans cette analyse. Cependant, une problématique que j'ai rencontrée lors de mon terrain et qui est particulièrement pertinente est celle de la non-reconnaissance, de la part des féministes séculières, de l'importance d'un féminisme interne aux

communautés musulmanes. En effet, de nombreuses féministes islamiques rencontrées lors de cette recherche ont témoigné du peu de crédibilité que les féministes séculières leur accordaient en tant que féministes.

Un exemple frappant de cette réalité est celui de Salima, une femme en charge d'un Centre communautaire à Montréal. Lors d'une discussion que j'ai eue avec quelques femmes lors d'un *iftar* organisé en 2016 par l'Association musulmane du Québec (AMQ), elle a raconté avoir pris l'initiative de former un groupe de mères musulmanes et converties, et d'aller voir d'autres regroupements semblables de son quartier pour des opportunités de collaboration. Elle voulait ainsi former des groupes de supports conjoints pour les femmes en allant voir notamment un Centre de femmes à Montréal situé proche de son centre communautaire. La représentante d'un de ces groupes a refusé immédiatement l'offre de partenariat en affirmant que le groupe qu'elle représentait était féministe, donc qu'il n'était pas compatible avec celui des femmes musulmanes. En discutant un peu plus avec elle, Salima s'est rendu compte qu'on assumait directement qu'elle n'était pas féministe en raison du fait qu'elle portait le voile, et que c'est pourquoi sa proposition était rejetée d'emblée. Elle a avoué avoir été découragée, à ce moment, de collaborer avec d'autres centres de femmes de peur d'être confrontée à des réactions semblables.

Ce manque de crédibilité semble être lié à la perception que l'islam est incompatible avec l'égalité des genres et l'émancipation des femmes promues par le féminisme occidental. Ainsi, dans une conférence sur le féminisme et l'islam, Leila Bdeir<sup>4</sup> a témoigné du fait qu'elle était beaucoup plus présente dans l'espace public et qu'on lui accordait plus de crédibilité en tant que féministe lorsqu'elle formulait un discours qui abondait dans le sens du féminisme séculier dominant au Québec, c'est-à-dire qui était critique envers les communautés religieuses, en particulier musulmanes. Dès qu'elle a changé son discours en reconnaissant la validité des mouvements des femmes dans l'islam, elle aurait peu à peu été mise de côté jusqu'à être discréditée au sein des cercles militants féministes séculiers. Comme l'affirme Imane, une jeune femme impliquée au niveau politique dans la vingtaine, « les personnes racisées, ou musulmanes, ou immigrantes, tout le monde va leur donner de la crédibilité quand elles vont

---

<sup>4</sup> Leila Bdeir est une enseignante au Collège Vanier, spécialisée en sciences politiques, une militante féministe et une blogueuse (<https://lautrefeministe.wordpress.com/>).

dire le contraire de ce qu'elles peuvent incarner à la base. Mais si jamais je soutiens l'islam, je soutiens le féminisme musulman, et bien je suis biaisée. Je suis une femme et je suis musulmane, donc c'est normal que je soutienne cela ».

Dans ce sens, les féministes islamiques que j'ai rencontrées affirmaient devoir faire la preuve constante de leur crédibilité en tant que féministes. Pour Baia, une femme musulmane dans la trentaine impliquée dans les Centres de femmes, cela implique qu'elles doivent constamment démontrer qu'elles sont pour le libre choix à l'avortement et qu'elles soutiennent les communautés LGBTQI+, tout en s'impliquant pour soutenir les droits des femmes musulmanes.

L'essentialisation présente dans l'espace public se retrouve aussi dans la manière dont la catégorie de féministe islamique est perçue et construite par les féministes séculières québécoises. En effet, la figure de la féministe islamique reste majoritairement liée à une femme musulmane très croyante et très pratiquante, alors que la réalité est souvent beaucoup plus nuancée. Une des raisons de cette perception stéréotypée peut se retrouver dans le processus de racialisation des musulmans au Québec, où l'assignation identitaire religieuse prend le dessus sur les identités ethniques et culturelles des individus (Antonius, 2008). Ainsi, lors de mon terrain ethnographique, j'ai rencontré des femmes nées dans des sociétés majoritairement musulmanes qui se considéraient comme féministes, mais dont l'appartenance à l'islam – que ce soit par la croyance ou la pratique – n'était pas clairement définie. Lors d'une conférence à l'Université de Montréal, Leila Bdeir a fait part de son cheminement féministe dans cette optique. Elle vient elle-même d'un pays où l'islam est majoritaire (le Liban), mais elle a témoigné ne pas correspondre à la féministe musulmane typique. Elle se considère comme musulmane seulement dans la mesure où son patrimoine culturel et social est lié à cette religion. Toutefois, elle supporte l'idée d'un féminisme qui se développe au sein d'un cadre musulman.

L'image stéréotypée de la féministe islamique a influencé la manière dont j'ai recruté une informatrice pour ce mémoire. Ainsi, lorsque j'ai rencontré Hafsa, une femme d'origine maghrébine dans la vingtaine et très impliquée au niveau féministe, nous avons eu une discussion sur les lectures féministes du *Qur'an*, et elle m'a dit être intéressée d'en apprendre davantage. Je lui ai expliqué mon projet de recherche et je lui ai demandé d'y participer,

considérant qu'en tant que femme arabe, militante féministe et intéressée par une révision féministe de l'islam, elle correspondait directement à la catégorie de féministe islamique. Cependant, en entrevue elle m'a indiqué que sa position est beaucoup plus nuancée que ce que je croyais. Elle m'a expliqué comment le féminisme islamique a pris une importance particulière dans sa vie au cours des dernières années, de par son origine arabo-musulmane et ses convictions féministes : « Je m'intéresse beaucoup au féminisme musulman, c'est un mouvement féministe qui me travaille beaucoup plus intimement que d'autres auxquels je m'intéresse de manière un peu universitaire. Il faut que je réfléchisse à ma famille, à la manière dont je vais parler du *Qur'an* aux gens. Je vais retourner au Maroc en juillet et il faut que je réfléchisse à comment je vais interagir avec ma famille super croyante du bord de mon père ».

Pourtant, elle ne considère pas correspondre à la catégorie de féministe islamique, ni au féminisme séculier, mais à une catégorie floue située entre les deux : « Je te dirais que ma catégorie de personne est un peu oubliée. Au sens où moi ce que je sens, c'est qu'il y a soit Djemila Benhabib, soit Dalila Awada. Il reste que suis une féministe d'origine arabo-musulmane, ça influence quand même ma manière de concevoir mon propre militantisme, mais d'une autre façon ». Comme cela a été brièvement abordé dans le paragraphe précédent, l'enjeu pour Hafsa est de reconnaître qu'il est possible de développer une sensibilité face aux enjeux d'émancipation des femmes et d'égalité des genres dans un cadre musulman, sans pour autant développer une croyance musulmane ou encore rejeter cette religion : « En fait, c'est un enjeu d'immigration, c'est de conserver un patrimoine culturel d'inspiration religieuse dans un territoire autre, pris en sandwich entre des féministes athées arabes qui ont rejeté leur patrimoine et d'autre qui vont vraiment faire un retour identitaire à la religion très fort avec une foi inébranlable. Mais il reste le trou dans lequel je suis. Parce que je veux conserver quelque chose de religieux, mais je ne sais pas quoi et je n'ai pas la foi ».

Pour Hasfa, il est important de reconnaître l'existence de cette catégorie de féministes : « Dans l'academia et dans le monde militant, il y a beaucoup de filles dans ma situation, mais c'est un point de vue qui est moins clair et qui est moins simple pour la recherche », mais que celle-ci « gagnerait à aller chercher des gens qui sont plus proches [des féministes islamiques] de par leur origine, mais qui se considèrent plus comme alliées ». Cette perspective ressemble fort à celle dont Leila Bdeir témoignait. Cependant, même si ces féministes ne cadrent pas

exactement avec la catégorie de féministe islamique, elles participent à la réflexion sur la connexion entre les luttes pour l'émancipation des femmes et l'appartenance des individus à l'islam – que ce soit de par leur origine identitaire ou leur croyance spirituelle. Il faudra toutefois faire attention à ne pas véhiculer des représentations stéréotypées sur le féminisme islamique; la situation avec Hafsa le démontre. Certes, cela m'a permis de mieux comprendre la diversité des facettes du féminisme islamique. Il n'en reste pas moins que cette situation s'imbrique dans la construction de représentations sociales stéréotypées sur les femmes musulmanes par les féministes séculières – catégorie privilégiée dont je fais partie.

### 1.2. La récurrence des discours essentialistes

Lors de dialogues avec des féministes séculières, les féministes islamiques se retrouvent souvent à devoir aborder les mêmes sujets, soit le foulard porté pour des raisons religieuses – souvent le *hijab* qui est le plus visible – et les situations politiques et sociales dont les femmes sont victimes dans certains pays du Moyen-Orient et d'Afrique comme l'Arabie Saoudite ou la Somalie.

En effet, toute pratique de voilement spécifiquement liée à une démarche spirituelle reste encore très problématique dans les cercles féministes au Québec. Monique, une femme convertie et engagée dans les milieux féministes et universitaires, affirme que même dans les cercles de dialogue féministe, où l'objectif est l'interconnaissance, elle fait souvent face à un *a priori* négatif de la part de certaines féministes en raison de son foulard. Une professeure d'université lui aurait même déjà dit lors d'un colloque où elles participaient toutes deux qu'elle ne comprenait pas comment une femme intelligente et éduquée comme elle pouvait accepter de le porter. De fait, lors de la recherche-action sur le dialogue entre féministes à laquelle j'ai participé, une féministe séculière, âgée d'environ 80 ans, a comparé le foulard porté par une femme musulmane à celui d'une femme haïtienne assise à côté. Elle a avoué que celui de la femme musulmane la gênait, alors que celui de la femme haïtienne non, car elle savait que celui de cette dernière était culturel, alors que le foulard musulman était de l'ordre du religieux.

Dans le même ordre d'idée, mes informatrices m'ont fait part des nombreux préjugés qui circulaient dans la population québécoise contre l'islam et le droit des femmes auxquels

elles sont confrontées lorsqu'elles discutent avec des féministes séculières. Najwa, une femme dans la trentaine, témoigne de cette réalité : « Souvent, beaucoup de monde ici ne sait pas grand-chose sur l'islam, il y a beaucoup de monde qui pense que c'est une religion patriarcale qui opprime les femmes. [...] À chaque fois, on se fait dire : "Bon regardez ce qu'ils font ici, en Irak, regardez en Arabie Saoudite." On est toujours obligés de se défendre, d'essayer d'expliquer aux gens le vrai islam que chacun a sa façon d'interpréter, que chacun a sa façon de pratiquer. Ce n'est pas parce qu'une femme décide de rester chez elle que l'islam l'a obligée ». De fait, lors d'une présentation sur le féminisme et l'islam faite par Leila Bdeir dans un Centre de femmes en banlieue de Montréal, une femme âgée d'environ 70 ans s'est levée pendant le discours de la présentatrice – qui parlait spécifiquement de la situation québécoise à ce moment-là – pour lui demander quand elle allait parler des supermarchés en Arabie Saoudite où les femmes sont séparées des hommes, ajoutant que cette situation n'avait pas d'allure.

Cette situation amène les féministes islamiques québécoises à devoir aborder constamment ces sujets et à nuancer ces propos stéréotypés, voire à prouver leur libre arbitre et leurs bonnes pratiques féministes. C'est une responsabilité qui, selon les termes d'Imane, est imposée et qui est parfois lourde à porter : « C'est à ce moment-là qu'il nous incombe on dirait une responsabilité, que plusieurs personnes n'ont pas voulue, pour se justifier et dire : "Non, regardez, on est là, on s'implique, ce n'est pas vrai qu'on est enfermé à la maison, ce n'est pas vrai!" » Pour Imane, ce devoir qu'ont les femmes musulmanes de revendiquer le droit de porter librement le voile et de rassurer le public à propos de leur émancipation les bloque dans leurs projets, mais elles restent obligées de l'assumer afin de faire accepter au reste de la population leur identité musulmane et leur crédibilité en tant que féministe. De ce fait, Imane, tout comme plusieurs femmes musulmanes, n'a pas le privilège de choisir le sujet de sa prise de parole dans l'espace public : « Honnêtement, ça me fâche à chaque fois, parce que comme plusieurs filles, plusieurs femmes, j'aimerais me concentrer sur autre chose. J'aimerais rédiger sur autre chose, sur mon blogue politique j'aimerais écrire sur autre chose, il y a une variété de choses qui m'intéressent. Mais pour y arriver en fait, à ce que les gens nous donnent de la crédibilité pour ces choses-là, pour notre travail en général, et bien il va falloir qu'ils acceptent d'abord cette partie de notre identité et ce n'est pas gagné en fait. Ce n'est pas gagné. C'est vraiment une recherche constante de la crédibilité ».

À cela s'ajoute également toutes les luttes relatives à l'émancipation des femmes que les informatrices auxquelles j'ai parlées, étant sensibles aux revendications féministes, doivent mener quotidiennement : « On est fatiguées, parce qu'on a les mêmes problèmes que toutes les femmes dans la société en général, on oublie qu'on est une femme, on n'est pas juste une femme musulmane. [...] On a des soucis de femmes, la famille, la conciliation travail-famille, les salaires moins importants à compétences égales dans de nombreux domaines, pharmaceutique notamment, *et cetera*, et en plus, on nous en rajoute, on ferme le couvercle avec toujours cette appartenance. On doit travailler mieux que les autres, on doit parler français mieux que les autres. On dirait que la barre est plus haute et ça devient à l'intérieur de nous, on finit par se justifier sans arrêt. Ça devient un mécanisme finalement ». Emma, une femme dans la trentaine convertie à l'islam, fait ainsi référence à l'oppression double ou multiple vécue par les femmes musulmanes. Elles subissent cette oppression tout d'abord en tant que femmes, par des réalités largement répandues comme les salaires inégaux ou la charge mentale et matérielle par rapport aux responsabilités familiales et ménagères. Elles sont également opprimées en tant que musulmanes lorsqu'elles doivent justifier leur appartenance religieuse et leurs pratiques spirituelles pour se faire accepter dans les cercles féministes.

### 1.3. La production des savoirs féministes au Québec ou l'exposition des féministes islamiques dans l'espace public

La réalité décrite précédemment vécue par les féministes musulmanes crée une situation parallèle, soit celle de l'exposition, voire de la surexposition des femmes musulmanes et des féministes islamiques dans l'espace public, en particulier dans les milieux universitaires et intellectuels. Ainsi, durant une conférence organisée par le département de sociologie de l'Université de Montréal, les deux conférencières Leïla Benhadjoudja<sup>5</sup> et Leila Bdeir ont soutenu que les sujets relatifs aux femmes musulmanes et aux féministes islamiques étaient à la mode dans les milieux universitaires. Elles ont rajouté à la blague qu'avoir féminisme et islam comme sujet de recherche garantissait l'octroi de bourses des grandes organisations. Il en résultait que les femmes musulmanes étaient souvent représentées, dans l'espace public et les

---

<sup>5</sup> Leïla Benhadjoudja est professeure adjointe à la Faculté de sciences sociales de l'Université d'Ottawa. Elle est spécialisée sur les enjeux relatifs à l'islamophobie, le racisme, les femmes musulmanes et le féminisme.

discours universitaires, par des personnes non musulmanes, et donc qu'elles avaient peu de contrôle sur les discours produits sur elles. Paradoxalement, cette exposition donne ainsi lieu à une invisibilisation des femmes et féministes musulmanes par laquelle les gens produisant un discours sur elles sont rarement directement concernés et ont peu d'expérience quant à leur vécu.

Cette question s'imbrique dans la problématique des enjeux de pouvoir dans la production des savoirs. En effet, produire un savoir n'est jamais neutre. Parler au nom d'une catégorie sociale alors qu'on est situé à l'extérieur relève souvent d'une position privilégiée. En effet, celui qui crée cette connaissance détient un pouvoir sur le sujet qui est traité et la manière dont cela est fait (S. Ali, 2007). Nous pouvons relier cela aux décrits précédemment où les féministes islamiques interrogées témoignaient du peu de contrôle qu'elles avaient sur les sujets traités relatifs aux femmes musulmanes dans l'espace public. Le foulard et les discours et pratiques patriarcaux de certains musulmans sont souvent mis de l'avant, alors que les accomplissements des féministes islamiques sont ignorés. De plus, puisque la majorité des travaux universitaires et des discours médiatiques qui traitent des féministes islamiques ne sont pas produits par elles, il est très probable qu'ils ignorent certains aspects de leur vécu. En effet, les féministes islamiques ont une perspective privilégiée sur leur vécu à laquelle les féministes séculières – comme moi – n'ont pas accès. Elles ne peuvent donc que produire un savoir partiel. Il en résulte que les savoirs qui circulent sur les féministes islamiques et les femmes musulmanes sont souvent incomplets. Comme le souligne Donna Haraway, professeure spécialisée dans l'histoire des consciences et des études féministes, les groupes sociaux dominants dans une société sont ceux qui produisent les savoirs. Ils détiennent le pouvoir sur le choix des sujets qui sont traités et ceux qui sont ignorés (1988).

Cette surexposition peut également prendre une autre forme, celle où les féministes islamiques deviennent des pions symboliques utilisés dans les événements publics. Plus précisément, comme en témoigne Hafsa, une femme d'origine musulmane dans la vingtaine fortement impliquée dans les milieux féministes, plusieurs féministes islamiques ont l'impression de servir de pion ou de paravent dans des événements féministes où elles se font inviter seulement parce qu'elles sont musulmanes, pour parler uniquement du féminisme islamique :

Ces temps-ci, on dirait que j'ai l'impression que je suis la féministe racisée que les gens utilisent pour les trucs. Dernièrement, j'étais invitée à un forum et on m'a mis, sans mon consentement, sur un panel pour parler du féminisme musulman, un sujet que je ne connais pas vraiment. On m'a mis dans le panel pour parler de ça, alors que je ne suis pas compétente pour faire ça. J'étais intruse, mais ok, gloire à la couleur de ma peau et à mon nom! Ça *flashe* et ça paraît bien sur ce truc-là. Ça me fait de la peine parfois parce que je ne sais pas si les gens ont un intérêt à entendre ce que j'ai à dire par rapport aux choses ou si c'est parce que je suis la féministe arabe. C'est mélangeant au niveau identitaire. J'ai quand même un gros CV, mais parfois je remets en question sa valeur. Ce n'est peut-être pas bien, mais je me dis : est-ce que c'est parce que je suis dans le camp de celle qui s'exprime comme les Blancs, mais qui a la face qu'il faut *fake* ça arrange tout le monde...?

Pour d'autres, même si cela reste problématique, cette exposition est nécessaire dans le contexte sociopolitique actuel afin de faire connaître le point de vue et le vécu des femmes musulmanes et des féministes islamiques. Ainsi, pour Emma, bien que cela soit fatigant et parfois lourd à porter, c'est une démarche qui ne peut être mise de côté : « Il y en a qui pensent que ça devient un peu un zoo humain, tu sais on doit toujours se mettre de l'avant. C'est vrai. [...] Mais je me dis bon, hormis tout ce qu'on connaît des manipulations politiques, médiatiques, *et cetera*, il y a encore des malaises donc on ne nous connaît pas assez, qu'est-ce qu'on peut faire? C'est ça que je me dis. Je le prends comme ça. J'aime mieux le prendre d'une manière positive et constructive, plutôt que de passer mon temps à me justifier ».

Les femmes musulmanes n'ont pas toujours été autant exposées selon les personnes à qui j'ai parlé. Pour plusieurs, le tournant se situe au moment des débats autour de la Charte des valeurs en 2013 et 2014. Selon Najwa, « Ce qui a changé depuis la Charte c'est que moi, personnellement, on dirait toujours que je suis en position d'attaque. J'ai toujours des réponses dans ma tête, et des fois c'est comme de la paranoïa dans le fond que je vis. Je me mets toujours dans ma tête dans des situations où il y aurait des personnes qui pourraient venir m'attaquer verbalement, je pense toujours à comment je pourrais réagir par rapport à ça, comment je pourrais répondre ». Pour certaines de mes informatrices, c'est également à partir de ce moment qu'elles auraient expérimenté pour la première fois la remise en question de leur vision du féminisme. Elles considèrent que c'est à partir de là qu'elles ont dû retourner dans les textes de base de l'islam, comme le *Qur'an* et les *hadiths*, ou dans des essais sur le féminisme dans l'islam afin d'asseoir leur crédibilité en tant que féministes :

Je pense que vraiment, mon questionnement personnel sur le féminisme s'est développé en 2013, avec la Charte des valeurs. Je ne m'étais jamais posé cette question avant, parce que je me suis toujours sentie concernée en ce qui concerne les femmes partout à travers le monde, que ce soit les femmes de Palestine, que ce soit les femmes en Afrique. J'ai toujours participé, suivi de près ou de loin. Je me suis toujours impliquée de différentes façons sur cette question-là. Pour moi, ça allait de soi. Mais effectivement, en 2013, avec la Charte des valeurs, oui je me suis posé la question étant donné qu'il y a eu un déchirement, un petit peu ici au Québec, du mouvement féministe. Donc avec l'entrée du féminisme intersectionnel versus celles qui s'étaient séparées, PDF Québec<sup>6</sup>, à ce moment-là avec madame Sirois. Là je me suis posé la question quand j'avais des conversations avec des milieux plus militants, sur le féminisme directement, on avait des conversations houleuses un petit peu. C'est là que je me suis découvert un petit peu, en me disant : de toute façon, pour moi, ça allait de soi. Une femme ne peut pas ne pas être féministe. (Emma)

Certaines féministes islamiques voient quand même un côté positif à cette situation, celui d'avoir approfondi leurs connaissances sur le féminisme dans leur religion : « C'est vrai que cela m'a amenée à aller chercher des connaissances de plus envers ma religion. Je me suis rendu compte qu'il y avait beaucoup de points que je ne connaissais pas. Pour aller prouver à des gens que l'homme et la femme sont égaux dans le Coran, il faut quand même aller chercher » (Najwa).

Bien que ces problématiques soient largement connues et discutées autant dans les cercles féministes strictement islamiques que dans les groupes où la mixité est plus grande, elles ne sont parfois pas toujours reconnues au sein des groupes féministes séculiers.

#### 1.4. Colonialisme et racisme : enjeux de reconnaissance

Les questions entourant le racisme, le colonialisme et la discrimination sont souvent soulevées lors des rencontres entre féministes séculières québécoises et féministes islamiques, ces enjeux ayant été particulièrement importants dans le développement historique des deux

---

<sup>6</sup> Pour les droits des femmes du Québec (PDF Québec) est un organisme féministe créé le 14 novembre 2013 et présidé par Michèle Sirois. Parmi ses revendications principales, nous pouvons retrouver la primauté du droit des femmes sur les droits culturels et religieux et le relativisme culturel, ainsi que la laïcité de l'État pour garantir l'égalité des genres (« Un groupe féministe, citoyen, mixte, non partisan », 2013). C'est un groupe qui s'est formé dans la foulée des débats entourant le Projet de loi 60 (la « Charte des valeurs ») et qui se dissocie de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) et de ses positions par rapport à ces enjeux (Buzzetti, 2013).

mouvements. Toutefois, des tensions émergent souvent de ces débats, démontrant ainsi un désaccord dans la compréhension de ces concepts.

En effet, certaines féministes séculières québécoises insistent beaucoup sur l'histoire particulière du Québec. Cette histoire de l'émancipation des femmes était liée à deux points marquants : le colonialisme anglophone et l'omniprésence du clergé catholique dans les foyers, imposant des standards de genre ayant eu plusieurs conséquences pour les femmes. Cependant, il y avait de la difficulté à reconnaître les enjeux de colonialisme et de racisme dans leurs relations avec les femmes musulmanes. Ainsi, l'histoire du Québec mise de l'avant par ces femmes était celle où la religion, spécifiquement le catholicisme, avait toujours été une source d'oppression pour les femmes. Cette situation n'avait été surmontée que par le rejet de la religion par la mise en place de la laïcité d'État et de la sécularisation de la société. Certaines femmes se sont par la suite directement adressées aux femmes musulmanes en leur demandant de comprendre cette histoire particulière du Québec qui expliquait pourquoi les femmes qui portaient cet héritage réagissaient parfois si fermement face aux signes religieux. De plus, elles expliquaient que de par la colonisation du Québec par les Anglais, elles étaient particulièrement attachées à la sauvegarde de la culture et de la langue française, ce qui explique leur sensibilité parfois excessive par rapport à ces enjeux.

Un jour, lors d'une activité d'interconnaissance féministe à laquelle je participais, une femme musulmane convertie et née au Québec, dans la trentaine, a répondu que les féministes québécoises se devaient de passer par-dessus ces faits et d'arrêter de légitimer leurs actes par cette histoire, parce qu'en faisant cela, elles perpétuaient les relations de colonisation sur les personnes racisées et marginalisées au Québec. Une des féministes séculières qui avançaient ce discours a spontanément répondu : « Je n'ai jamais colonisé personne moi ! » À la fin de cette journée de dialogue, une femme francophone dans la cinquantaine s'est levée pour dire que tout au long de l'événement, elle a senti un malaise face au féminisme occidental. Elle-même se définissait comme telle, et elle percevait que cela est mal vu, alors que l'acceptation et la reconnaissance doivent se faire de partout. Elle a ajouté qu'il fallait arrêter de parler des problèmes de racisme et de colonialisme qui ne faisaient que diviser le mouvement féministe au Québec. Une autre femme, qui se définissait comme une féministe arabe, lui a immédiatement répondu qu'avant d'aller à l'assaut pour l'émancipation des femmes au Québec, il est primordial de régler les problèmes internes aux

mouvements féministes occidentaux où les femmes racisées ou croyantes sont souvent marginalisées.

Ces situations démontrent bien qu'il y a une mésentente, de part et d'autre, sur des notions et des prémisses telles que la colonisation ou le racisme qui sont primordiales pour les deux mouvements. Pour mes informatrices, ce manque de compréhension de la part des féministes séculières est ce qui fait obstacle à un dialogue égalitaire. Ainsi, Hasfa considère qu'il est possible pour les féministes séculières d'être des alliées des féministes islamiques, mais que cela reste impossible pour beaucoup d'entre elles, car « elles ne reconnaissent pas le gap qui existe entre leurs souffrances et les nôtres. Le fait d'être allié, c'est de développer une très grande curiosité pour la souffrance vécue par l'autre, et de lui laisser aussi son espace pour vivre pour respirer et pour se défendre avec ses propres aspirations, mais d'être là si demandé ». Dans le même sens, Samia considère que si les féministes séculières ne reconnaissent pas leur position privilégiée dans la société, comparée à d'autres femmes comme les femmes musulmanes qui vivent plusieurs oppressions simultanées, il est inutile de travailler avec elles. Cela ne ferait que reproduire des relations inégalitaires qui existent depuis longtemps.

Bien que ces problèmes soient récurrents et rendent plus difficile la mise en place de relations cordiales à long terme entre les féministes islamiques et les féministes séculières au Québec, de plus en plus de liens se développent entre ces deux mouvements.

#### 1.5. Dialogues et échanges : les liens constructifs entre les féministes islamiques et séculières

Malgré les nombreuses tensions qui émanent des relations entre féministes séculières et féministes islamiques au Québec, de nombreux échanges et dialogues constructifs sont mis en place. J'ai pu être témoin de cela lors d'événements auxquels j'ai assisté pendant mon terrain, que ce soit dans des conférences données par des féministes islamiques à un auditoire varié afin de faire connaître ce mouvement ou encore dans des activités féministes mixtes. Ces liens se construisent principalement à travers la lutte commune envers le patriarcat que portent les deux mouvements féministes, et ce, surtout avec les plus jeunes générations féministes au Québec qui connaissent les théories intersectionnelles.

La lutte envers le patriarcat et pour l'égalité des genres dans la société québécoise est le point de réunion des féministes islamiques et séculières. En effet, certaines informatrices sont impliquées au sein d'organismes féministes où elles luttent, au côté de féministes provenant de plusieurs horizons, pour améliorer la condition des femmes, que ce soit au Québec ou ailleurs dans le monde. Par exemple, Emma est impliquée depuis de nombreuses années dans des organismes qui viennent en aide aux femmes de différents pays qui sont les victimes de conflits nationaux ou internationaux, alors qu'Abby travaille dans les milieux communautaires auprès des femmes. Même lorsqu'elles sont moins impliquées, certaines informatrices ont témoigné avoir trouvé des points communs avec les féministes séculières lors de certains événements. Ainsi, Najwa, une femme dans la vingtaine, a soutenu avoir réalisé, après avoir assisté à une pièce de théâtre sur le féminisme et la religion, que les féministes islamiques et séculières avaient plus en commun que ce qu'elle réalisait : « Finalement, on se rend compte que nos enjeux sont les mêmes : on se bat contre l'injustice en général quoi. Tu sais, l'équité salariale, l'accès à des promotions et des postes d'autorité, la violence conjugale, la culture du viol. Tout ce qui découle du patriarcat finalement ».

Toutefois, d'autres informatrices nuancent les liens qui peuvent se faire avec les féministes séculières et y mettent une certaine limite. Ainsi, bien que Samia favorise également la mise en commun des forces féministes, elle soutient que cela devrait être limité à certains enjeux qui seraient plus de l'ordre des droits de la personne et de l'égalité entre tous les citoyens et les citoyennes. Pour ce qui est du féminisme islamique en particulier, c'est-à-dire l'interprétation féministe des écrits et de la tradition musulmans, elle précise que la collaboration avec les féministes séculières n'a pas lieu d'être puisque les objectifs et les revendications ne sont pas les mêmes. Ceux du féminisme islamique sont tournés à l'intérieur des communautés musulmanes, et donc il ne serait pas stratégique de s'allier aux féministes séculières pour les atteindre. Dans ce sens, Najwa mentionne que dans les interactions qu'elle a avec des féministes séculières, les sujets couverts concernent principalement les problématiques et les luttes féministes dans la société en général, sans être liés aux femmes musulmanes en particulière. Cela concorde également avec les observations que j'ai faites : lors des échanges entre ces deux mouvements féministes, peu de choses étaient dites, par les féministes islamiques, sur les problématiques spécifiques auxquelles elles doivent faire face au sein des communautés

musulmanes. Cette situation est intéressante, car elle montre une limite dans les dialogues entre les féministes séculières et les féministes islamiques, ces dernières ne dépassant que rarement cette limite.

Cette frontière peut également être remarquée dans les groupes avec lesquels les féministes islamiques développaient ces dialogues. En effet, les différences de génération féministes marquent une limite quasiment physique entre les groupes avec qui les dialogues sont menés.

Dans cette optique, de nombreuses féministes islamiques avec qui j'ai parlé lors de discussions informelles ou lors des entretiens ont affirmé que ces tensions entre leur mouvement et celui des féministes séculières provenaient surtout d'un phénomène de génération au sein du mouvement féministe québécois. Ainsi, Carmen Chouinard<sup>7</sup>, lors d'une conférence organisée par le MENA à l'Université de Montréal, a affirmé que les féministes québécoises de la deuxième vague, qui a débuté dans les années 1960, ont vécu un traumatisme religieux en raison de l'histoire sociopolitique de la province. Lors de la Révolution tranquille, elles ont rejeté en bloc la religion, ce qui les amène aujourd'hui à ne pas accepter un projet émancipateur des femmes qui se développerait au sein d'un cadre religieux. De la même manière, lorsque j'ai demandé à Imane si elle vivait de la discrimination au sein des organisations féministes qu'elle fréquente, elle m'a répondu : « Oui, mais elles s'appellent Janette ». Elle référait ainsi à Janette Bertrand et aux féministes de la même génération qui ont pris le parti de la Charte des valeurs en 2014 pour dénoncer le patriarcat au sein des religions, et qui seraient celles qui perpétueraient les traitements injustes entre féministes. Une distinction claire était ainsi établie entre les féministes de la deuxième vague, qui, selon les participantes, rejettent la religion, et les féministes de la troisième vague plus jeunes et plus ouvertes face à la diversité des féminismes.

Cette différence générationnelle se situe surtout dans la manière dont les féministes séculières québécoises plus jeunes ont un plus grand accès aux théories intersectionnelles qui proviennent du monde universitaire anglophone. L'intersectionnalité est en effet un des facteurs

---

<sup>7</sup> La Docteure Carmen Chouinard est chargée de cours à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal et anciennement chercheure à la Chaire de recherche du Canada *Islam, pluralisme et globalisation* (Cette Chaire junior s'est terminée en 2015 à la suite de la fin normale de son financement). Elle est spécialisée sur les mouvements féministes au sein des trois religions abrahamiques (judaïsme, christianisme et islam) au Québec, ainsi que sur les exégèses féministes dans l'islam.

déterminants des bonnes relations avec les féministes séculières : « C'est difficile, presque impossible, de parler avec des femmes féministes qui n'ont pas au moins des notions de base comme l'intersectionnalité par exemple, parce qu'elles ne vont jamais reconnaître qu'elles peuvent avoir certains privilèges et qu'elles peuvent discriminer elles aussi. Donc c'est sûr, moi je parle surtout féminisme, droit des femmes et tout ça avec des femmes qui comprennent ça. Sinon, c'est foutu dès le départ ou bien c'est vraiment difficile d'établir des bases » (Mariam). Mariam n'est certainement pas la seule féministe qui considère que l'intégration, par les féministes séculières, des théories intersectionnelles est garante de relations égalitaires et productives avec les féministes séculières québécoises. Dans ce sens, Monique, 70 ans, considère que « si on oublie la génération de [son] âge, il y a un travail magnifique qui est fait chez les jeunes », car selon elle, « ça vient quand même d'elles l'intersectionnalité ». Cette théorie, dont « on ne parlait pas il y a encore trente ans » permettrait « d'ouvrir des portes incroyables, ouvrir des portes à d'autres visions [féministes] moins condescendantes », c'est-à-dire qui intègre différentes visions de l'émancipation des femmes.

Cette perception influence également la vision générale de la société québécoise de certaines féministes islamiques. Ainsi, comme l'affirme Imane :

Je suis allée en France, je suis allée en Belgique, je suis née ailleurs, et le Québec c'est presque l'endroit le plus féministe au monde, c'est vraiment des événements isolés, la Charte, c'est très électoraliste, c'était électoraliste d'abord (...). Maintenant, je ne peux pas dire que le Québec est en mauvaise voie, c'est impossible, au niveau du féminisme et au niveau de la discrimination, c'est encore un des endroits au monde où il fait le mieux vivre.

Selon sa perspective, les événements récents ne signifient pas que le contexte social global soit raciste et discriminatoire au Québec, en particulier à l'intention des femmes musulmanes. Ils sont isolés et ponctuels, propres à un contexte politique particulier. Fatima, une jeune femme reconvertie à l'islam, partage cette vision. Elle est née en France et elle est venue vivre au Québec il y a cinq ans pour ses études. Elle considère que par rapport à son pays d'origine, le Québec est un pays où il fait bon vivre, autant sur le plan de la diversité ethnique et religieuse que pour ce qui est de l'émancipation des femmes. Elle affirme ainsi qu'elle ne serait probablement pas reconvertie à l'islam si elle n'était pas venue au Québec, puisque la religion est beaucoup moins bien acceptée en France. Dans ce sens, bien qu'elle admette que les

événements entourant la Charte des valeurs ont été durs à gérer, elle dit que ce n'est rien pour elle comparé à l'atmosphère sociale tendue en France. Dans la même lignée, c'est en arrivant au Québec qu'elle a commencé à s'intéresser sérieusement au féminisme, autant dans un aspect religieux que séculier. Elle explique cela par le fait qu'ici, l'égalité des genres et l'émancipation des femmes sont des sujets abondamment discutés dans l'espace public, alors que ce n'est pas le cas en France selon son expérience. Ainsi, elle « compare toujours avec la France » et pour elle, « La France est vraiment pire au niveau du racisme et du sexisme ». Cette vision était cependant nuancée par une forte critique des discours populaires et dominants dans l'espace public sur la place des personnes racisées, en particulier les femmes croyantes et pratiquantes issues des minorités culturelles et ethniques.

Bref, les relations entre les féministes séculières et islamiques que j'ai observées lors de mon terrain ethnographique étaient majoritairement tendues. En effet, les féministes séculières produisaient des discours souvent essentialistes sur les femmes musulmanes, ce qui amenait les féministes islamiques à débattre d'enjeux récurrents, comme le port du foulard dans les endroits publics. Il en résultait une exposition constante de ces dernières dans l'espace public. Ces situations découlent des attitudes colonialistes encore présentes au sein du mouvement féministe québécois, ainsi que du manque de réflexivité par rapport à cet enjeu de la part des féministes séculières. Cependant, des dialogues ont également émergé de ces relations, surtout par rapport à la lutte au patriarcat, le point de convergence des deux mouvements féministes. Ces liens étaient toutefois créés spécifiquement avec les féministes séculières qui avaient intégré dans leurs pratiques et analyses féministes les théories sur l'intersectionnalité. Ces féministes étaient majoritairement associées par mes informatrices à la troisième vague féministe en Amérique du Nord. Ces relations ont un impact sur les revendications et les luttes de féministes islamiques. C'est cet aspect que j'aborderai dans la seconde partie de ce chapitre.

## **2. Conséquences de ces relations sur les revendications et les luttes des féministes islamiques**

Cette partie aura pour principal objectif d'analyser les impacts des relations précédemment décrites entre féministes séculières et féministes islamiques sur les revendications et les luttes de ces dernières. Dans ce sens, je répondrai à la seconde question de ma problématique de recherche en

abordant trois particuliers. Premièrement, j'aborderai la manière dont les féministes islamiques mettent de côté certaines de leurs revendications féministes à l'intérieur de leurs communautés en raison de problématiques issues de débats sociaux. Deuxièmement, je présenterai comment leurs relations avec les féministes séculières mènent à l'invisibilisation de leurs oppressions spécifiques. Finalement, je montrerai comment les dialogues constructifs qui se développent entre les féministes séculières et les féministes islamiques peuvent être bénéfiques pour ces dernières.

### 2.1. Priorisation des enjeux externes aux communautés musulmanes

Dans cette partie, j'aborderai la manière dont les féministes islamiques doivent prioriser des enjeux provenant de l'extérieur des communautés musulmanes en raison des débats qui émergent de la société québécoise et qui touchent souvent les femmes musulmanes. Toutefois, je présenterai d'abord brièvement des problématiques liées à l'émancipation des femmes au sein des communautés musulmanes québécoises.

#### *Les préoccupations des féministes islamiques dans les communautés musulmanes québécoises*

Les féministes islamiques québécoises ont, comme tous les groupes féministes, des luttes qui leur tiennent à cœur et qu'elles mènent au sein de leurs propres communautés. Celles-ci se concentrent entre autres sur la place des femmes dans les centres communautaires et les mosquées. Lors de la conférence dans un Centre de femmes situé à Laval, Leila Bdeir a d'ailleurs bien expliqué la manière dont les femmes musulmanes ont commencé à investir les postes d'importance dans ces centres depuis quelques années, en particulier depuis la Commission Bouchard-Taylor et les débats publics sur les accommodements raisonnables. En effet, à ce moment, l'attention publique s'est tournée en partie vers les associations communautaires où certains commentateurs publics ont critiqué la place secondaire qu'y avaient les femmes. Les associations ont alors décidé de mettre des femmes dans les postes décisionnels afin de mieux paraître et ainsi d'éviter une crise. Selon Leila Bdeir, bien que ces femmes aient eu conscience que cette manœuvre soit surtout d'ordre utilitaire et politique, elles en ont profité pour assoir leur position et y gagner une expertise. Elles sont d'ailleurs restées en place après que l'attention médiatique ait été détournée, réussissant ainsi à tirer avantage de la situation pour accélérer leur intégration au sein des postes décisionnels.

Dans cette présentation, qui s'adressait entre autres à des féministes et des femmes travaillant dans des organismes communautaires séculiers, Mme Bdeir désirait en partie mettre l'accent sur le travail effectué par les femmes musulmanes et les féministes islamiques, ainsi que sur la conscience qu'elles ont des enjeux relatifs à l'émancipation des femmes, que ce soit au sein des communautés musulmanes ou dans la société en général. Ainsi, beaucoup de participantes à la présente recherche ont mentionné la place secondaire des femmes dans les instances et organismes musulmans. D'autres informatrices ont également fait part de réalités plus sensibles, comme celle de la place des femmes dans leur couple, enjeu relié à une conception genrée des rôles. Dans ce sens, Emma parle de son expérience en tant que femme militante et impliquée au sein de différents organismes où, tout en encourageant les femmes à s'impliquer davantage, elle se rend compte qu'elle-même doit faire face à certains problèmes : « Moi je gère difficilement à la maison avec mon mari. Tu sais, j'ai beaucoup de restrictions. Bon, ça c'est lié à la culture, et lui, à la définition des rôles qui ne sont pas du tout les mêmes. J'ai remarqué que c'était un gros problème des femmes, musulmanes particulièrement, les autres je ne sais pas, je parle pour nous, où on se retrouvait dans la trentaine, la quarantaine – les jeunes c'est différent – limitées par nos conjoints ». Elle considère que c'est un empêchement pour les femmes musulmanes d'avancer, de faire valoir leurs revendications et de s'engager dans une cause qui leur tenait à cœur. Dans cette même perspective, Abby a évoqué cette réalité : « Ça a brassé dans ma vie privée. Ça se passe bien dans mon couple, mon mari et moi on vient de la même culture, mais c'est de s'affirmer davantage, surtout par rapport à ma carrière professionnelle. La tienne n'est pas plus importante que la mienne ».

Cela démontre bien qu'il y a une conscience de ces enjeux de la part des féministes islamiques qui désirent que les femmes musulmanes prennent une place plus grande dans la société. C'est un travail de fond qu'elles mènent déjà et qui, selon Emma, porte ses fruits : « Les hommes, musulmans, se sont ouverts. Ils se sont beaucoup ouverts, mais personne ne va tenir compte du cheminement. Et je sais que chez les jeunes, oui, il y a cette conscience grandissante, il y aura moins d'empreintes culturelles ».

Toutefois, malgré ces problématiques avec lesquelles les féministes islamiques doivent composer au sein de leurs communautés, elles doivent souvent les mettre de côté afin de faire face à des enjeux relatifs à la société québécoise en général.

## *La priorisation des luttes externes aux communautés musulmanes*

Les luttes et les revendications des féministes islamiques sont souvent mises de côté afin de prioriser des problématiques qui proviennent de l'extérieur de leur communauté. En raison de la grande exposition des femmes musulmanes dans l'espace médiatique, les féministes islamiques doivent constamment défendre le libre-choix et l'autonomie des femmes musulmanes, ainsi que la crédibilité et l'authenticité de leur féminisme.

Les féministes islamiques que j'ai rencontrées lors du terrain de recherche ont, pour la plupart, identifié un tournant dans la revendication de leurs enjeux depuis le début des années 2000. Comme nous le démontrions dans le premier chapitre, la laïcité est devenue un enjeu important pour les organisations féministes à cette époque également. De ce fait, la laïcité a été présentée comme un aspect incontournable de l'égalité des genres et de l'émancipation des femmes (Milot, 2002). Les communautés musulmanes ont été particulièrement ciblées par cette critique de la religion comme espace patriarcal ne permettant pas le développement d'un féminisme interne. Le foulard porté par certaines femmes musulmanes a souvent été identifié comme la représentation même de ce patriarcat (Pagé, 2014; Steben-Chabot, 2013).

En raison de cette réalité, les féministes islamiques ont fréquemment dû, depuis la dernière décennie, mettre de côté leurs préoccupations pour s'attaquer à cette vision unilatérale du féminisme qui a des conséquences pour les femmes musulmanes :

Au Québec le problème c'est qu'on est trop prises, les féministes musulmanes, avec les problèmes à l'extérieur des milieux musulmans, c'est-à-dire la Charte, les accommodements, toutes les crises. On est prises à éteindre des feux extérieurs, ce qui fait que ça ne laisse pas beaucoup de place, d'énergie et de temps à essayer de régler les problèmes qu'il y a, par exemple dans les mosquées, *et cetera*. Donc quand il y a un risque que tout un groupe de femmes perde son emploi parce qu'on va sortir une Charte qui va interdire le foulard dans les institutions gouvernementales, c'est sûr qu'en termes de priorité, la place des femmes dans les mosquées, ça passe en deuxième. Donc on priorise les luttes beaucoup, pis la majorité des féministes, des femmes militantes, priorise justement les problèmes qui sont dans la société en général et tous les problèmes de l'interne, je dirais que ça passe en second lieu. Ce qui est problématique en tant que telle, c'est que moi j'aurais envie qu'on commence aussi à mettre beaucoup d'énergie à régler les problèmes à l'interne. (Samia)

Les féministes islamiques ont donc clairement conscience de cette problématique et l'expriment directement : les priorités sont mises sur des enjeux qui ne correspondent pas à leurs revendications premières. Leur énergie est plutôt mise sur l'urgence de régler des problèmes qui leur sont imposés. Dans ce sens, Abby identifie deux luttes pour les féministes islamiques qui sont parallèlement prioritaires : premièrement, celle de faire connaître les textes religieux et leurs interprétations féministes aux femmes musulmanes afin qu'elles ne dépendent plus des interprétations qu'en font les hommes, et deuxièmement, celle de faire connaître l'existence de cette première lutte à la société québécoise générale, plus particulièrement aux féministes qu'elle identifie comme « blanches et laïques », afin de « casser les préjugés et de montrer la vraie image de la femme musulmane » qui n'est pas nécessairement une victime de la religion. Dans ce sens, il est clair que la deuxième lutte identifiée par Abby n'existe qu'en raison des représentations collectives qui identifient une catégorie sociale – les femmes musulmanes – comme étant essentiellement victime des hommes des communautés musulmanes, représentations collectives amplement encouragées par les féministes séculières encore aujourd'hui<sup>8</sup>.

Cela revient également à ce que de nombreuses féministes islamiques ont expérimenté au niveau personnel : lorsqu'elles voulaient parler de leur expérience et de leurs revendications avec des féministes séculières, celles-ci les ramenaient constamment sur le sujet du foulard. Comme cela a été démontré dans la première partie de ce chapitre, une des plus grandes luttes que doivent mener les féministes islamiques est la déconstruction des préjugés sur l'islam qui les empêche souvent d'exprimer et de faire connaître leurs revendications. Ces préjugés mènent également parfois à des violences physiques et psychologiques subies par les femmes musulmanes, comme en témoigne Imane qui parle des événements entourant les débats sur la Charte des valeurs : « C'était intenable, j'avais moi-même des amies qui se faisaient aborder dans la rue, on leur disait : « Ah, tu vas bientôt enlever ça » (en parlant du voile) et j'ai entendu des récits où certaines se sont fait carrément arracher leur foulard ». Ces violences mènent d'autant plus à la marginalisation des femmes musulmanes.

---

<sup>8</sup> Par exemple, la chronique de l'actrice Louise Deschâtelets à une émission à Radio-Canada où elle affirme que le voile est un symbole de soumission de la femme musulmane par l'homme musulman (« Émission du samedi 9 avril 2016 », 2016), ou encore les nombreux articles classés sous le thème « L'islamisme et les femmes » sur le site internet de PDF Québec qui touchent de nombreux aspects de la place des femmes dans l'islam, comme la non-mixité dans les mosquées et le port du burkini (PDF Québec, s. d.).

Cette réalité découle notamment des relations de pouvoir qui se sont développées au cours des années entre féministes séculières et féministes islamiques au Québec et ailleurs dans le monde. En effet, cela est du ressort de qui détermine qui est à sauver, de quoi (ou encore de qui), et comment cela doit être fait. Déjà aux débuts des années 2000, l'instrumentalisation du droit des femmes par les États-Unis pour envahir l'Afghanistan et ainsi sauver les femmes afghanes des talibans était fortement dénoncée dans ce sens (Abu-Lughod, 2002). Dans cette perspective, l'oppression des femmes est basée sur celle de la femme blanche et définie par elle. C'est selon son point de vue que les conceptions de l'égalité homme-femme, les discriminations genrées et l'émancipation des femmes sont construites (hooks, 1981). L'exemple du voile est particulièrement démonstratif dans ce sens. Les féministes séculières au Québec déterminent *pour* les femmes musulmanes que le voile est un problème pour leur émancipation en reliant cela à une vision de l'histoire du Québec où les femmes étaient unilatéralement opprimées par la religion avant la Révolution tranquille (Milot, 2002). De ce fait, les féministes séculières considèrent la subordination des femmes musulmanes comme unidimensionnelle, découlant du patriarcat religieux, en l'occurrence musulman, symbolisé par le port du foulard par les femmes musulmanes. Cependant, les féministes islamiques québécoises ne portent pas nécessairement ce vécu par rapport à la religion. De plus, comme elles côtoient des femmes qui portent un foulard ou qu'elles le portent elles-mêmes, elles ont développé une perspective très différente de celles des féministes séculières par rapport à cette pratique. Pour elles, le port du foulard ne découle pas d'une oppression de genre dans la société québécoise, sauf dans les rares cas où il est imposé.

Cette réalité amène des conséquences particulières pour les femmes musulmanes, comme l'a démontré Kimberlé Crenshaw avec le cas des femmes afro-américaines aux États-Unis (1989). En effet, leurs discriminations spécifiques ne sont pas reconnues par le féminisme dominant si elles ne correspondent pas à celles des femmes blanches – qui elles même ne vivent pas le racisme. Conséquemment, les féministes islamiques doivent non seulement mettre de côté les revendications qui leur tiennent à cœur, mais également constamment démontrer qu'elles sont de vraies féministes. Cela est vrai même si elles ne sont pas en accord, ou ne prennent pas prioritairement en compte dans leurs revendications, la source de subordination que leur attribuent les féministes séculières – i.e. le patriarcat dans l'islam et surtout, le port du foulard.

Ainsi, les relations que les féministes islamiques entretiennent avec les féministes séculières les mènent à mettre de côté des revendications féministes qui sont pourtant primordiales pour l'émancipation des femmes. Cette réalité mène également à l'effacement des oppressions à la fois islamophobes et sexistes vécues par les féministes islamiques.

## 2.2. L'invisibilisation des oppressions vécues par les féministes islamiques

Les oppressions spécifiquement vécues par les féministes islamiques sont souvent invisibilisées dans les discours publics. Cette invisibilisation pouvait se remarquer, lors de mon terrain, de trois manières distinctes. Premièrement, par l'obligation pour les féministes islamiques de taire les oppressions de genre qu'elles vivent au sein des communautés musulmanes afin de ne pas renforcer l'islamophobie ambiante. Deuxièmement, par l'intériorisation des oppressions au sein du mouvement féministe islamique. Troisièmement, par le renforcement des préjugés sur le féminisme au sein de communautés musulmanes.

### *L'islamophobie au Québec et le choix des luttes de libération*

Une autre conséquence de la conception unidimensionnelle des oppressions vécues par les femmes musulmanes est le choix que doivent souvent prendre les féministes islamiques de laisser tomber certaines luttes ou revendications afin de ne pas nuire à un groupe social avec lequel elles partagent des intérêts. Dans ce sens, les femmes racisées qui sont à l'intersection de plusieurs systèmes d'oppressions subissent une marginalisation d'autant plus grande, car elles doivent souvent choisir quelles luttes elles priorisent, selon les situations spécifiques, afin de ne pas nuire à un autre de leur agenda politique (Crenshaw, 1989a; hooks, 1981). Dans ce sens, plusieurs féministes islamiques m'ont fait part de cette position ambiguë qu'elles supportent souvent. Dans leur cas, cela se rapporte principalement à taire les problématiques internes aux communautés musulmanes afin de ne pas entériner les préjugés et les représentations collectives préjudiciables à l'égard des musulmans. Cela augmenterait effectivement les stigmates qu'elles subissent elles-mêmes de par leur identification à ce groupe social.

Ainsi, lorsqu'Emma constatait elle-même vivre certains problèmes dans sa vie privée relativement à sa grande implication sociale et politique, elle disait ne pas pouvoir en parler ailleurs qu'en petits groupes, car elle savait qu'avec « la pression qu'il y a sur les musulmanes, ça va renforcer les clichés » et que « tout ce qu'on a construit » en luttant contre l'islamophobie, « on va le déconstruire ». Imane quant à elle considère que cela permettrait à certaines personnes d'avoir des avantages politiques en reprenant hors contexte les paroles de ces femmes : « On aimerait dire que quelque chose n'est pas correct, que quelque chose s'est passé dans un certain pays, et que ce n'est pas correct, qu'il y a un élément du Coran par exemple qui dit qu'on peut frapper légèrement sa femme, c'est écrit légèrement en plus, mais bon, on n'est pas d'accord avec ça, et s'il venait à ce que l'on sorte cela publiquement, ça serait tellement repris, ça serait : "Ah! Regardez, il y a une musulmane qui dit que sa religion c'est de la merde! Alors nous quand on vous le dit, vous dites qu'on est racistes, mais regardez, il y a la preuve que c'est vrai." C'est que tu n'as même plus la possibilité de critiquer les choses, parce que tu as peur que ce soit mal saisi, donc je me dis : bon, il faut régler ces problèmes-là dans la communauté, il faut produire des bonnes pratiques de la religion, mais on dirait qu'on ne peut plus se permettre de critiquer. Voilà, c'est contre-productif ».

Cette réalité est non seulement contre-productive pour les luttes féministes des musulmanes, comme en témoigne Imane, mais cela renforce également l'invisibilisation de ces femmes. Dans cette optique, Abby affirme qu'elle entend parfois certaines féministes avec qui elle travaille dire que les femmes musulmanes devraient plus s'afficher dans l'espace public pour dénoncer les pratiques sexistes qui se produisent dans certaines communautés musulmanes, mais qu'il y a une raison simple pour cela : « La femme musulmane qui ne s'affirme pas dans l'espace public, c'est parce qu'elle a peur d'être jugée. Il y a plein de préjugés, alors elle reste cachée dans son coin. [...] Le regard que la société porte sur elle, c'est déjà une forme d'oppression pour moi, parce que tu ne les incites pas à s'affirmer, à aller sur la place publique, à dire ce qu'elles vivent. Elle n'ose pas aller demander de l'aide, parce qu'elle a peur d'être jugée, qu'on juge sa religion ». Cela démontre bien que l'invisibilisation des féministes islamiques se répercute négativement sur leurs agendas politiques antiracistes ou antisexistes. Cela les touche également au niveau individuel des femmes vivant certaines situations de détresse, dont la marginalisation est renforcée de par leur appartenance aux communautés musulmanes et aux représentations stéréotypées qui s'y rattachent.

### *L'intériorisation des oppressions chez les féministes islamiques*

Lors de ma recherche, j'ai également pu aborder un autre aspect de cette réalité, soit l'intériorisation des hiérarchies établies par les féministes séculières au sein du mouvement féministe islamique. Ainsi, une de mes informatrices, Monique, m'a fait part d'un certain malaise qu'elle vivait auprès de certaines autres femmes musulmanes qui partageaient ses revendications féministes. Elle a soutenu que, bien que la discrimination envers les femmes portant le foulard dans les cercles féministes au Québec soit bien connue et discutée au sein de la communauté musulmane, elle vivait elle-même une certaine marginalisation auprès des féministes islamiques en raison de ce foulard. Elle a affirmé que certaines féministes islamiques qui défendaient publiquement le libre-choix pour le port du foulard étaient elles-mêmes mal à l'aise en sa présence à cause de son foulard. Autrement dit, elle avait l'impression que certaines féministes au sein des communautés musulmanes remettaient en question sa crédibilité en raison de son foulard. Cela témoigne de ce fait de l'intériorisation des représentations sociales externes aux communautés musulmanes, établies par les féministes séculières, au sein des cercles féministes islamiques.

Monique est cependant la seule participante à la recherche qui ait mentionné cette facette des enjeux de pouvoir au sein même du mouvement féministe islamique québécois. Il est en effet difficile d'observer concrètement cette réalité puisque cela relève de l'autoperception et de l'expérience subjective des individus. Il est donc impossible de présenter d'autres exemples ethnographiques, mais il est tout de même tout à fait pertinent d'approfondir l'analyse de cet enjeu en explorant la littérature savante qui aborde l'internalisation des oppressions.

L'internalisation des oppressions raciales est un processus par lequel les victimes du racisme assimilent et reproduisent les idéologies racistes qui les contraignent et les définissent (Hall, 1986). Les idéologies et les normes sociales qui circulent dans la société sont définies par le groupe dominant. Dans cette optique, les groupes opprimés ont avantage à les intégrer et à agir en conséquence s'ils veulent échapper à leur oppression : « When the oppressed come to accept these ideologies as "real", they are in effect internalizing their subjugated status in their definition of self » (Pyke, 2010, p. 557). L'altérisation interne aux groupes sociaux opprimés, où certains membres de ces groupes se distancient des individus qui correspondent aux stéréotypes négatifs construits selon les critères du groupe dominant est, dans ce sens, un impact du racisme structurel. La subversion de

ces normes par la tentative de construire des identités opposées est d'autant plus complexe que cela doit être fait en relation aux catégories – de genre, de race, de sexualité, etc. – et aux idéologies définies et dictées par le groupe dominant (*Ibid.*).

Bien que la littérature recensée traite surtout de l'internalisation des oppressions liées à la race, et que dans le cas ethnographique présenté pour cette recherche porte sur une pratique vestimentaire spirituelle et non sur des différenciations de race, je crois que le corpus théorique présenté reste pertinent. En effet, comme je l'ai mentionné dans le chapitre précédent, nous assistons à la racialisation des musulmans dans les sociétés occidentales (Antonius, 2008; Fassin, 2006). De plus, les femmes blanches qui adoptent ces pratiques vestimentaires, après s'être converti par exemple, subissent d'autant plus ce processus de racialisation (Franks, 2000).

Cela démontre bien les dangers d'analyser d'une manière homogène les discriminations vécues par un groupe opprimé. Cela mène en effet à l'effacement de la multiplicité des sources de discrimination qui se construisent parfois à l'intérieur même des discours des idéologies de libération (Bhabha, 1990; Yuval-Davis, 1994). Dans le cas des féministes islamiques, l'exemple de Monique rappelle cette dimension multiple des oppressions, qui sont internalisées par les acteurs de cette catégorie. Ainsi, le fait de mentionner le « féminisme islamique » comme un groupe uniformément opprimé dans ses relations avec les féministes séculières peut mener à l'effacement de ces hiérarchisations internes qui découlent des discriminations de genre et de race présentes dans la société québécoise. Portant moi-même la critique, dans ce mémoire, de l'uniformisation de la catégorie de femme et l'universalisation des discriminations de genre que certaines féministes occidentales mettent de l'avant, il est d'autant plus nécessaire d'éviter cette erreur.

### *Les préjugés sur le féminisme à l'intérieur des communautés musulmanes*

Le pendant de cette réalité est que les féministes islamiques doivent également faire face à certains préjugés relatifs au féminisme occidental, auxquelles elles sont parfois associées, à l'intérieur des communautés musulmanes. Ces préjugés proviennent de plusieurs sources, selon les participantes à la recherche, notamment de la mauvaise presse qu'a le féminisme dans les pays du Maghreb en raison de la réutilisation des groupes féministes par les autorités coloniales lors des

luttons d'indépendance, phénomène qui a largement été documenté (Charrad, 2001; Lalami, 2008; Mahfoudh & Delphy, 2014; Naciri, 2003).

Cela amène les féministes islamiques au Québec à modifier parfois leurs discours au sein des communautés musulmanes, comme en témoigne Emma : « Quand on est en milieu musulman, ça reste encore un thème qui n'est pas très bien vu, qui fait référence au féminisme blanc occidental, la colonisation, des femmes qui n'aiment pas les hommes. C'est encore très mal compris. Donc souvent j'aborde ça plus d'un point de vue de solidarité féminine, et quand on est dans d'autres places, j'appelle cela féminisme, mais j'ai la même définition ». Dans la même perspective, l'association avec le féminisme occidental peut directement nuire aux revendications des féministes islamiques selon Samia : « Si j'avais à faire des revendications dans une mosquée ou ailleurs, la meilleure stratégie ce n'est pas de m'allier avec des groupes féministes d'ici. Je veux dire que déjà qu'il y a une certaine perception que le féminisme c'est seulement et uniquement occidental, ce n'est pas en s'alliant avec ces groupes que ça va aider la cause en fait ».

Il est clair pour les femmes que j'ai interrogées que les derniers événements québécois reliés au féminisme, comme la Charte des valeurs, ont amplifié la mauvaise impression que certains individus en ont dans les communautés musulmanes. Les extraits d'entrevue présentés l'ont bien démontré, cela complique parfois les luttes des féministes islamiques, car elles doivent déconstruire cette image préjudiciable afin de faire avancer leurs discours. C'est également ce que j'ai constaté lors de séances d'observation dans différents milieux. Pendant deux événements organisés par l'IMM sur les femmes et l'islam, des hommes ont pris la parole lors des périodes de questions pour souligner l'importance, dans le processus de luttes pour l'amélioration des conditions de vie des femmes dans les sociétés et communautés musulmanes, de ne pas tomber dans un féminisme extrémiste qui déteste les hommes. Si ce discours n'a pas provoqué de réaction particulière lors du premier événement – un colloque à l'UQAM en novembre 2016 – les femmes qui assistaient au deuxième événement – un café-philo en mars 2017 où étaient invités l'intellectuelle Asma Lamrabet et le professeur Patrice Brodeur – ont fortement réagi à l'intervention qui était faite. En effet, bien que les auditeurs, en majorité des femmes, n'aient pas interpellé directement l'intervenant, respectant les tours de parole, l'irritation se faisait clairement sentir dans la manière dont ils discutaient entre eux par la suite. Une femme assise à mes côtés s'est même tournée vers moi pour me dire à quel point ce type de discours était ridicule et comment il était inconcevable qu'il soit encore tenu de nos

jours. De la même manière, lors de la présentation de Leila Bdeir dans un Centre de femmes à Laval et du Théâtre-forum sur le féminisme et les religions présenté au Centre communautaire al-Rawdah, des femmes se sont exprimées sur leur inquiétude face à l'image de la femme que le féminisme véhiculait. Ainsi, une femme a spécifiquement dit que les femmes musulmanes n'ont pas besoin du féminisme, car elles désirent rester féminines et qu'elles ne veulent pas dominer les hommes dans leur foyer. Un autre a affirmé que le féminisme est dangereux puisqu'il encourage l'hypersexualisation des filles et des femmes. Cela amenait les présentatrices de ces événements à déconstruire ces préjugés pour mieux expliquer leur message féministe et leurs revendications pour l'égalité des genres dans un cadre religieux musulman.

On peut donc constater que les rapports de dominance entre féministes séculières et féministes islamiques affectent les rapports de ces dernières avec les communautés musulmanes. Dans cette optique, les représentations collectives du féminisme définies par le féminisme dominant – où l'égalité des genres est incompatible avec la religion – gênent les féministes islamiques dans leurs combats à l'interne. Cependant, ces relations peuvent également être bénéfiques.

### 2.3. Les bénéfices du dialogue entre féministes islamiques et séculières

Comme cela a été présenté précédemment dans ce chapitre, les féministes islamiques développent des liens avec certaines féministes séculières, en particulier celles que mes informatrices affilient à la troisième vague féministe. Selon la perspective de mes informatrices, ces liens sont bénéfiques pour elles et l'ensemble des féministes musulmanes. En effet, les collaborations avec les féministes séculières peuvent les aider à légitimer leur mouvement dans l'espace public. De plus, les dialogues leur permettent d'ouvrir leurs horizons par rapport à des théories et des enjeux féministes auxquels elles n'auraient pas été mises en contact autrement.

Pour beaucoup de féministes islamiques, les collaborations avec les féministes de tradition séculière sont particulièrement utiles pour assurer la légitimité de leur mouvement au sein de la société québécoise. Lors de leur conférence, Leïla Benhadjoudja et Leila Bdeir affirmaient que malgré toutes les tensions et les problématiques dans les relations entre féministes musulmanes et féministes séculières, il est important que les premières se trouvent des alliées parmi les dernières afin que leurs luttes soient reconnues dans l'espace public. Par

alliées, les conférencières entendaient des féministes de tradition séculière qui ne partagent pas toutes les luttes et les convictions féministes ou la spiritualité musulmane des féministes musulmanes et islamiques, mais qui les reconnaissent comme légitimes et qui acceptent de collaborer avec ces dernières sur certains enjeux. De la même manière, Imane voit cette collaboration comme un outil pour intéresser les médias aux initiatives positives qui ont lieu dans les milieux féministes et dans lesquelles s'impliquent des féministes musulmanes : « Ça intéresse les médias ces choses-là. Les gens l'ont compris, les associations l'ont compris, pour intéresser, il faut mettre de l'avant les différences, il faut mettre de l'avant la diversité ». C'est la promotion de la diversité au sein des milieux féministes qui, selon Imane, permettra de donner une image positive des féministes musulmanes qui s'intègrent à des mouvements différents du leur.

Dans ce sens, les opportunités de dialogue et d'interconnaissance sont souvent perçues d'une manière positive par certaines de mes informatrices. Cela leur permet à la fois de mieux se faire connaître auprès des féministes séculières, et d'en apprendre parfois un peu plus sur des théories et des pratiques féministes avec lesquelles elles n'auraient pas été en contact. Selon Imane, certains cercles féministes sont plus sensibles aux enjeux qui touchent les féministes islamiques, car ils ont eu l'opportunité de les fréquenter au quotidien :

Je pense qu'il y a une conscience grandissante, et elle vient notamment par le fait qu'on se fréquente et les féministes non racisées, non musulmanes savent ce qu'on pense tout simplement. On est ami sur Facebook avec elles, elles sont amies avec nous, elles savent ce qu'on pense, elles savent qu'on est capable de réfléchir comme elles, sur les mêmes sujets, et qu'on est du même bord surtout. C'est une conscience que la convergence des luttes aura plus d'impact, plus d'effet, et pour que la lutte aboutisse, il faut la convergence des forces.

Ces événements amènent également les féministes islamiques à mieux connaître certains courants ou théories du féminisme occidental. Ainsi, comme l'affirme Emma : « J'ai énormément appris sur le féminisme justement dans ces rencontres. Pour moi, le féminisme radical c'était la femme blanche occidentale qui déteste les autres et les hommes, que ce sont des larves et qu'ils n'ont rien à voir là-dedans. Alors que ce n'est pas du tout ça. C'est le féminisme le plus ouvert, puisque c'est celui qui vient des racines finalement, les fondements du féminisme, pour la cause des femmes. Et c'est là que je me suis dit : Je suis féministe

radicale! » Cette interconnaissance permet de dépasser les préjugés et de créer des ponts entre des féministes d’horizons divers. C’est de cette manière que les féministes islamiques trouvent des alliées avec qui elles luttent contre les oppressions de genre, et qui vont également les supporter dans leurs revendications antiracistes et anti-islamophobes.

Bref, les relations que les féministes islamiques entretiennent avec les féministes séculières au Québec influencent leurs revendications et leurs luttes féministes. Cela mène en effet à la priorisation des enjeux politiques et sociaux qui sont externes aux communautés musulmanes, malgré leurs préoccupations pour l’émancipation des femmes à l’interne, et à l’invisibilisation des discriminations sexistes et islamophobes qu’elles subissent. Cependant, les féministes islamiques développent également des relations bénéfiques avec les féministes séculières, par lesquelles elles renforcent la légitimité de leur mouvement dans l’espace public et elles approfondissent leurs connaissances théoriques sur les luttes à l’égalité des genres et à l’émancipation des femmes.

### Conclusion

Dans ce chapitre, j’ai voulu répondre aux deux questions de recherche de ce mémoire : quelles sont les relations entre les féministes séculières et les féministes islamiques au Québec, et comment ces relations influencent-elles les pratiques et les revendications féministes de ces dernières? Pour ce faire, j’ai analysé, à la lumière des théories intersectionnelles, les données collectées lors de mon terrain ethnographique.

Dans la première partie du chapitre, j’ai exploré les rapports entretenus entre les deux mouvements féministes. J’ai démontré que les féministes séculières produisent des discours essentialistes sur les femmes musulmanes dans l’espace public. Il en résulte un retour constant à des sujets de débats qui ne correspondent pas aux préoccupations primordiales des féministes islamiques, comme les pratiques vestimentaires visibles des femmes musulmanes. J’ai également établi que ces situations découlent des tropes colonialistes encore présents au sein du mouvement féministe québécois. Finalement, j’ai montré que des liens se construisaient entre les féministes islamiques et les féministes séculières que mes informatrices associent à la troisième vague féministe occidentale.

Dans la seconde partie du chapitre, j'ai analysé la manière dont ces relations ont un impact sur les pratiques et les revendications des féministes islamiques au Québec. J'ai soutenu que les débats féministes au Québec amènent les féministes islamiques à prioriser des enjeux politiques et sociaux qui sont externes aux communautés musulmanes. Cela nuit à leurs revendications pour l'émancipation des femmes musulmanes et aux luttes qu'elles désirent mener à cet égard à l'intérieur des communautés musulmanes. Par la suite, j'ai démontré que dans leurs relations avec les féministes séculières, les discriminations sexistes et islamophobes que subissent les féministes islamiques tendent à être effacées. Pour conclure, j'ai présenté la manière dont ces relations peuvent être bénéfiques selon l'expérience de mes informatrices. En effet, cela leur permet de renforcer la légitimité de leur mouvement féministe dans l'opinion publique et de mieux connaître certaines théories féministes.

## CONCLUSION

Dans ce mémoire, j'ai cherché à explorer l'état des relations entre différents courants du féminisme islamique et du féminisme séculier au Québec, spécifiquement dans la grande région de Montréal, qui sont souvent considérés, dans le discours public, comme opposés. C'est pourquoi je me suis spécifiquement penchée sur le point de vue des féministes islamiques pour explorer, en premier lieu, comment elles voient ces relations, et en deuxième lieu, comment celles-ci influencent leurs revendications.

Dans le premier chapitre, j'ai tout d'abord abordé les particularités historiques et théoriques du féminisme islamique et du féminisme séculier québécois. Pour ce qui est du féminisme islamique, j'ai présenté une multiplicité de ses définitions et une diversité de ses variantes et de ses courants. Parmi ces définitions, j'ai choisi celle qui me semblait la plus concordante avec le phénomène rencontré sur le terrain québécois, incluant tous les théories, les revendications et le militantisme relatifs à l'émancipation des femmes au sein d'un cadre spirituel musulman. Malgré cette grande diversité, plusieurs courants du féminisme islamique se recourent par une critique à la fois du patriarcat au sein de l'islam, à l'aide d'une exégèse féministe, et du racisme vécu par les femmes musulmanes dans le féminisme occidental. Cette critique est basée sur les théories postcolonialistes et une démarche décoloniale.

Par la suite, j'ai abordé l'histoire du féminisme séculier québécois qui est une branche géographique du féminisme occidental. De ce fait, il a été particulièrement influencé par les grandes vagues de ce mouvement : la première, qui luttait surtout pour des droits fondamentaux; la deuxième, qui prônait une libération corporelle et sexuelle de la femme et une égalité ferme entre les hommes et les femmes; et la troisième qui a remis en question l'universalité de la situation de subordination des femmes partout dans le monde, et qui a vu l'apparition de mouvements féministes réunissant des catégories spécifiques de femmes opprimées. Le féminisme québécois a quant à lui deux particularités qui influencent encore aujourd'hui les relations qu'a ce mouvement avec le féminisme islamique. En premier lieu, le lien très fort qu'avaient les premiers regroupements féministes avec l'Église catholique qui a souvent orienté leurs revendications. Lors de la sécularisation de la société québécoise dans les années 1960, le mouvement féministe s'est détaché de l'Église. Il en a résulté une conception de l'égalité des

genres et de l'émancipation des femmes considérées comme séparée de la religion. En second lieu, la grande importance qu'a prise la lutte nationaliste pour beaucoup de groupes féministes québécois francophones a mené à leur éloignement des féministes anglophones. Celles-ci ayant accès aux avancements théoriques provenant des intellectuelles féministes américaines, les féministes francophones ont également été coupées des théories postcolonialistes et de l'intersectionnalité, qui n'ont été réintégrées au corpus féministe québécois que récemment.

La qualité des rapports entre féministes islamiques et féministes séculières québécoises est influencée par l'histoire et les particularités théoriques de ces mouvements, mais également par les représentations du sécularisme dans le féminisme occidental. J'ai en effet présenté dans la dernière partie du premier chapitre comment la construction historique du sécularisme – défini comme l'ensemble des idéologies et des représentations relatives à la séparation de la religion et des autres sphères de la société – a mené à une vision de l'émancipation des femmes comme étant incompatible avec l'espace religieux. Il en résulte certaines tensions entre les féministes islamiques et les féministes séculières, au Québec et ailleurs dans le monde, ces dernières se représentant souvent les femmes musulmanes comme des victimes à libérer de leur religion. Malgré cela, des collaborations existent entre des organismes féministes séculiers et musulmans, particulièrement en Europe, et un dialogue se construit progressivement entre les deux mouvements au Québec.

Bien qu'il existe une littérature savante sur les relations entre féministes séculières et islamiques, autant dans un contexte québécois que dans d'autres sociétés, certaines problématiques restent inexplorées. J'ai voulu, dans le cadre de ce mémoire, répondre aux problématiques de ce mémoire, plus précisément la perception des féministes islamiques québécoises sur leurs relations avec les féministes séculières, et l'impact de ces relations sur leurs revendications féministes. Pour cela, j'ai utilisé une méthodologie propre à l'ethnographie, soit l'observation participante.

Le chapitre deux met d'ailleurs les assises méthodologiques de notre analyse. J'y aborde la méthodologie qui a été utilisée pour collecter les données auprès des féministes islamiques montréalaises, ainsi que le cadre conceptuel de notre étude. J'ai fait approximativement 40 heures de séances d'observation lors d'événements réunissant des féministes islamiques et des

féministes séculières dans différents contextes. Lors de ces séances, j'ai pu recruter huit informatrices ayant des parcours diversifiés, avec lesquelles j'ai fait des entretiens semi-structurés qui ont duré entre 30 minutes et deux heures. Ce processus m'a permis de collecter les données qui ont été par la suite analysées grâce aux théories sur l'intersectionnalité.

Ce corpus théorique qui a été développé à la fin des années 1980 permet de rendre compte de la multiplicité et de l'interaction des différents systèmes d'oppression – majoritairement liés au genre, à la race et à la classe – subis par les individus. Cette théorie considère que les individus sont à l'intersection de plusieurs systèmes d'oppression qui interagissent et qui s'affectent mutuellement (M. T. Berger & Guidroz, 2009; Bilge, 2010; Crenshaw, 1989b; hooks, 1981; King, 1988). Cela permet donc d'appréhender la réalité d'individus qui vivent simultanément plusieurs oppressions, comme les femmes noires aux États-Unis par exemple, qui étaient autrefois invisibilisées au sein des mouvements de libération. Il est donc tout à fait pertinent d'utiliser ces théories afin d'analyser le vécu des féministes islamiques au Québec – subissant à la fois le patriarcat et l'islamophobie – dans leurs relations avec les féministes séculières. Cette analyse comprend plusieurs niveaux de construction des divisions sociales et des oppressions, soit organisationnel, intersubjectif, expérientiel et représentationnel (Yuval-Davis, 2006), ces trois derniers ayant été particulièrement utiles pour ce mémoire.

C'est aussi dans ce chapitre que j'aborde ma posture personnelle. En effet, en étant moi-même une féministe blanche séculière québécoise, j'étais incluse, que je le veuille ou non, dans les relations entre féministes séculières et islamiques, ainsi que dans la production des discriminations qui en résultaient. Afin d'éviter d'invisibiliser davantage les féministes islamiques en parlant en leur nom, j'ai exploré l'épistémologie féministe, un domaine de la philosophie, en particulier les *standpoint theories*. Ces théories considèrent que du fait de leurs expériences et de leur point de vue social, certains individus ont accès à une meilleure connaissance par rapport à certains sujets que d'autres. Si nous restons dans l'optique du sexisme et du racisme, les femmes racisées ont un *standpoint* plus valable que les hommes blancs pour étudier ces problématiques. Dans cette perspective, j'ai choisi d'adopter un *standpoint* de féministe séculière qui a une certaine sensibilité à l'égard du vécu des féministes islamiques. C'est pourquoi j'ai décidé, pour mon analyse, de ne prendre en compte que les

relations qu'ont les féministes islamiques avec les féministes séculières, et la manière dont ces relations affectent leurs revendications. Ainsi, plutôt que de parler au nom des féministes islamiques à propos d'enjeux qui ne concernent qu'elles, je parle d'une problématique au sein de laquelle je suis également engagée à titre personnel.

C'est donc avec ces considérations théoriques que j'élabore mon analyse dans le troisième et dernier chapitre. La première partie se penche sur la manière dont les féministes islamiques perçoivent leurs relations avec les féministes séculières. J'ai constaté que pour les premières, ces dernières ont principalement une vision stéréotypée des femmes musulmanes, et que cette vision marque les liens entre les deux mouvements. Il a été possible de voir en premier lieu que les féministes islamiques considèrent que les féministes séculières remettent souvent en question leur crédibilité en tant que féministes. Elles doivent ainsi réitérer leurs convictions pour l'égalité des genres et la compatibilité des luttes pour l'émancipation des femmes avec une spiritualité musulmane. En second lieu, mes informatrices ont noté que lors de leurs interactions avec des féministes occidentales, les mêmes sujets revenaient constamment, soit le foulard islamique et les femmes musulmanes victimes de la religion. De ce fait, dans la majorité de ces discussions, elles devaient déconstruire et nuancer ces propos, et pouvaient rarement mettre de l'avant des enjeux qui leur tiennent vraiment à cœur. Par la suite, j'ai relevé que cette situation amenait une surexposition des féministes islamiques qui se sentaient utilisées comme des pions lors d'événements féministes et qui considéraient qu'elles ne contrôlaient plus les discours publics qui étaient produits sur elles. Les femmes interrogées soulevaient également la difficulté qu'ont certaines féministes séculières blanches à reconnaître les problématiques de colonialisme, de racisme et d'islamophobie qui sont présentes au sein des cercles féministes. Cela avait pour conséquence de rendre difficile, pour mes informatrices, la construction d'un dialogue où tous les partis seraient égaux. Finalement, malgré les problèmes et les tensions qui existent entre ces deux mouvements, de nombreuses initiatives de dialogue ont également été mises en place. Toutefois, il est important de noter que ces dialogues se font surtout avec les féministes séculières de la plus jeune génération, ou du moins ayant intégré les théories féministes postcoloniales et intersectionnelles. Celles-ci sont en effet plus conscientes des rapports de pouvoir existant entre les féministes et sur leurs propres privilèges. De plus, ces

dialogues font surtout sur des sujets particuliers, touchants uniquement des enjeux propres à la société québécoise en général comme la lutte au patriarcat.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, j'ai abordé les impacts de ces relations sur les revendications des féministes islamiques. J'ai tout d'abord précisé les préoccupations de ces dernières sur la place des femmes dans les communautés musulmanes. En effet, mes informatrices ont fait part des problèmes qu'elles rencontraient dans leur famille ou dans les centres communautaires et religieux par exemple, ainsi que l'importance qu'elles accordaient au fait d'y promouvoir l'émancipation des femmes. Cependant, comme je l'ai remarqué par la suite, ces préoccupations sont souvent mises de côté pour prioriser les enjeux externes aux communautés musulmanes. C'est en raison de la surexposition des femmes musulmanes et des attitudes racistes et islamophobes de la société québécoise en général, notamment de certains groupes féministes séculiers, que les féministes islamiques doivent principalement se pencher sur des situations et problématiques qui viennent de l'extérieur des communautés musulmanes et qui portent préjudice aux femmes musulmanes. De plus, de peur de voir leurs discours être réappropriés dans l'espace public, elles évitent de dénoncer des attitudes patriarcales de la part de certains musulmans, invisibilisant d'autant plus leur situation et les enjeux qui leur sont propres. L'autre côté de cette réalité est que les féministes islamiques doivent également déconstruire les préjugés qui se développent à l'intérieur des communautés musulmanes face au féminisme occidental auquel elles sont associées. Cela les gêne dans leurs luttes à l'interne, car elles doivent contourner la méfiance de certaines personnes en déconstruisant ces préjugés ou en se distinguant des féministes occidentales qui projettent des discours islamophobes. Finalement, j'ai montré que les liens établis avec certaines féministes séculières pouvaient être bénéfiques. Pour beaucoup de mes informatrices, ces liens sont en effet nécessaires afin de trouver des alliées qui les aident à lutter contre les attitudes islamophobes et de présenter une image positive de la diversité féministe dans les médias. Ils mènent également à l'interconnaissance des féministes provenant des deux mouvements. Cela permet aux féministes séculières d'avoir une meilleure connaissance des luttes pour l'égalité des genres qui ont lieu à l'intérieur des communautés musulmanes. En contrepartie, certaines informatrices ont affirmé en avoir appris beaucoup, lors de ces rencontres, sur les théories propres au féminisme occidental, ce qui les aide dans leurs revendications féministes.

### *Les limites de la recherche*

Une limite importante de ce mémoire est que je ne prends en compte dans mon analyse qu'une source de discrimination pour les féministes islamiques, soit celle qui provient des préjugés et des attitudes islamophobes qu'ont les féministes séculières à leur égard. Les théories intersectionnelles prescrivent pourtant d'inclure les multiples sources d'oppression des sujets afin de comprendre la complexité d'un positionnement social. J'ai en effet mentionné brièvement les problèmes reliés au patriarcat auxquels les féministes islamiques font face au sein de leurs propres communautés, mais sans réellement inclure cette partie dans l'analyse. Il ne faut pas oublier non plus les oppressions de classe, par lesquelles les femmes musulmanes subissent une discrimination à l'embauche en raison de leur religion ou de leur origine ethnique, les maintenant dans une classe économique plus précaire (Eid, 2012).

Plusieurs raisons expliquent cette situation. Premièrement, comme je l'ai dit précédemment, les théories postcoloniales sont particulièrement bien connues au sein des milieux militants musulmans, et donc des féministes islamiques. Il y a donc une critique bien développée sur la production des savoirs sur les communautés musulmanes, en particulier sur les femmes musulmanes, de la part des universitaires non musulmans. Cette réalité engendre en effet une exposition encore plus grande des femmes musulmanes sur lesquelles on produit des discours souvent stéréotypés, qui ne rendent pas compte de la complexité de leur vécu. Cela renforce d'autant plus leur invisibilisation, puisqu'elles ne sont pas incluses dans la production du savoir qui est fait sur elles; elles sont des objets de la recherche, plutôt que d'en être des sujets participants. De ce fait, en tant que femme non musulmane, non racisée de surcroît, la légitimité de ma place sur le terrain était parfois contestée. De plus, en raison du contexte sociopolitique québécois où les populations musulmanes sont souvent marginalisées et essentialisées selon des stéréotypes négatifs dans les médias et les discours populaires, mes informatrices avaient parfois des réticences à critiquer les communautés musulmanes en raison des risques de récupération de ces critiques. Étant extérieure à leur communauté, certaines hésitaient donc à aborder cet aspect. Il en découle que j'avais beaucoup moins de données sur les oppressions vécues par les féministes islamiques à l'intérieur de leurs communautés que sur celles qu'elles vivaient dans les cercles féministes.

Deuxièmement, comme je l'ai expliqué dans le deuxième chapitre, ma posture personnelle – c'est-à-dire une féministe séculière et blanche – me rend peu à l'aise, au niveau personnel, de parler d'un aspect sur lequel je n'ai pas d'expérience. En effet, j'ai défini ma posture personnelle comme une féministe extérieure à la communauté musulmane, mais sensible au vécu des féministes islamiques. Cela impliquait de ne comprendre, dans mon analyse, que les sujets sur lesquels ma position était plus valable au niveau épistémique. Bien entendu, j'ai mentionné les quelques problèmes que mes informatrices vivaient au sein de leur famille ou de leurs communautés religieuses. J'ai utilisé cette partie pour mieux faire ressortir les effets de leurs relations avec les féministes séculières sur leurs revendications féministes. Les féministes islamiques sont mieux placées pour parler de cela, ou encore en faire des recherches universitaires, si elles le désirent.

Une autre limite à cette recherche est que le terrain ethnographique n'a été mené que lors d'événements relativement disparates, au sein de différentes organisations. De ce fait, il n'a pas été possible de produire des données sur la manière dont les féministes islamiques s'intègrent, ou non, au sein des organisations féministes séculières au Québec et dont celles-ci accueillent les revendications féministes des femmes musulmanes. Il en résulte que tout un pan de l'analyse intersectionnelle, soit le niveau organisationnel de la production des oppressions (Yuval-Davis, 2006), a été mis de côté dans cette analyse. Cela manque grandement à la compréhension exhaustive et complète des relations entre les deux mouvements féministes au Québec et aux rapports de pouvoir qui s'y produisent. Une recherche subséquente devrait donc faire une enquête de terrain systématique dans les principales organisations féministes séculières de la province (comme la FFQ ou le CSF). Cette enquête devra être telle qu'elle met de l'avant la vision et la parole des groupes sociaux marginalisés et non du groupe dominant – dans ce cas-ci les féministes séculières – afin de ne pas renforcer les discriminations sociales (Harding, 2009). Malgré tout, ce mémoire espère contribuer à une meilleure compréhension des rapports entre les féministes islamiques et séculières au Québec.

## Bibliographie

- Abdallah, S. L. (2010). Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche. *Critique internationale*, (46), 9-23.
- Abou-Bakr, O. (2012). Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire. Dans Z. Ali (Éd.), *Féminismes islamiques* (p. 165-184). Paris: la Fabrique Éd.
- Abu-Lughod, L. (1998). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Afshar, H. (2008). Can I See Your Hair? Choice, Agency and Attitudes: The Dilemma of Faith and Feminism for Muslim Women Who Cover. *Ethnic and Racial Studies*, 31(2), 411-427.
- Ahmed, L. (2014). *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press.
- Ahmed, L., & Mazal Holocaust Collection. (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press.
- Ali, S. (2007). Feminist and postcolonial: Challenging knowledge. *Ethnic and Racial Studies*, 30(2), 191-212.
- Ali, Z. (2012). *Féminismes islamiques*. Paris: la Fabrique Éd.
- Anderson, E. (2015). Feminist Epistemology and Philosophy of Science. Dans E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Consulté à l'adresse <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/>
- Antonius, R. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 11-28. <https://doi.org/10.7202/1002505ar>
- Antwerp's Muslim Headscarf Row, the Story on the Ground. (2009, septembre 17). [The Economist], Repéré à [https://www.economist.com/blogs/charlemagne/2009/09/antwerps\\_muslim\\_headscarf\\_row](https://www.economist.com/blogs/charlemagne/2009/09/antwerps_muslim_headscarf_row)
- Anwar, Z. (2001). What Islam, Whose Islam? Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights. Dans R. W. Hefner (Éd.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and*

*Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (p. 227-252). Honolulu: University of Hawaii Press.

Badran, M. (2006). Feminism and Conversion : Comparing British, Dutch and South Africa Life Stories. Dans K. van Nieuwkerk, *Women embracing Islam gender and conversion in the West* (p. 192-229). Austin: University of Texas Press.

Badran, M. (2010). Où en est le féminisme islamique ? *Critique internationale*, n° 46(1), 25-44.

Badran, M. (2012). Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? Dans Z. Ali, *Féminismes islamiques* (p. 39-54). Paris: la Fabrique Éd.

Barlas, A. (2002). « *Believing women* » in *Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'ān*. Austin, TX: University of Texas Press.

Baubérot, J. (2014). *La laïcité falsifiée*. Paris: la Découverte.

Beale, F. M. (1969). *Double Jeopardy: To Be Black and Women*. The Third World Women's Alliance.

Beaman, L., & Smith, L. (2016). « Dans leur propre intérêt » : La Charte des valeurs québécoises, ou du danger de la religion pour les femmes. *Recherches sociographiques*, 57(2-3), 475-504. <https://doi.org/10.7202/1038436ar>

Beattie, T. (2005). Religious Identity and the Ethics of Representation: the Study of Religion and Gender in the Secular Academy. Dans U. King & T. Beattie (Éd.), *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives* (p. 65-78). Londres: Continuum.

Benhadjoudja, L. (2015a). De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement. Dans N. Hamrouni & C. Maillé (Éd.), *Le sujet du féminisme est-il blanc?: femmes racisées et recherche féministe* (p. 41-56). Montréal: Les Éditions du remue-ménage.

Benhadjoudja, L. (2015b). Féminismes islamiques et colonialisme : quels enjeux. Présenté à 7e Congrès international des recherches féministes dans la francophonie, Montréal.

Benhadjoudja, L. (2017). Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 46(2), 272-291. <https://doi.org/10.1177/0008429817697281>

Berger, M. T., & Guidroz, K. (2009). *The intersectional approach: transforming the academy through race, class, and gender*.

Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*,. Garden City, N.Y.: Doubleday.

- Bertrand, J. (2013, octobre 15). Le manifeste des «Janette» - Aux femmes du Québec. *Le Devoir*. Consulté à l'adresse <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/389956/aux-femmes-du-quebec>
- Bhabha, H. (Éd.). (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 1(225), 70-88.
- Bilge, S. (2010). « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi ». *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226.
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women. *Journal of intercultural studies*, 31(1), 9-28.
- Bilge, S. (2010). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 225(1), 70-88.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora*. London: Routledge.
- Brah, A., & Phoenix, A. (2004). Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75-86.
- Brandt, N. van den. (2014). Secular Feminisms and Attitudes Towards Religion in the Context of a West-European Society — Flanders, Belgium. *Women's Studies International Forum*, 44, 35-45. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2014.03.001>
- Brandt, N. van den. (2015). Feminist Practice and Solidarity in Secular Societies: Case Studies on Feminists Crossing Religious-Secular Divides in Politics and Practice in Antwerp, Belgium. *Social Movement Studies*, 14(4), 493-508.
- Butler, J. (2008). Sexual Politics, Torture, and Secular Time. *The British Journal of Sociology*, 59(1), 1-23.
- Buzzetti, H. (2013, novembre 15). Un nouveau groupe féministe voit le jour au Québec. *Le Devoir*. Consulté à l'adresse <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392778/pour-les-droits-des-femmes-du-quebec-est-officiellement-cree>
- Cannell, F. (2010). The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, 39(1), 85-100.
- Casanova, J. (2011). The Secular, Secularizations, Secularisms. Dans C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. Van Antwerpen (Éd.), *Rethinking Secularism* (p. 54-74). New York: Oxford University Press.
- Charrad, M. (2001). *States and women's rights: The making of postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Univ of California Press.

- Conradi, A. (2013, octobre 24). Laïcité, égalité, féminisme : retour sur un débat qui interpelle le mouvement féministe – FFQ. Consulté à l'adresse <http://www.ffq.qc.ca/2013/10/laicite-egalite-feminisme-retour-sur-un-debat/>
- Conseil du statut de la femme. (2011). *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les hommes et les femmes*. Québec: Conseil du statut de la femme.
- Côté-Boucher, K., & Hadj-Moussa, R. (2008). Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 61-77. <https://doi.org/10.7202/1002508ar>
- Couture, D. (2014). Créer des relations justes. Analyse de pratiques innovatrices, féministes et interculturelles dans le contexte canadien. *Théologiques*, 22(1), 87-99. <https://doi.org/10.7202/1033096ar>
- Crenshaw, K. (1989a). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989, 139-167.
- Crenshaw, K. (1989b). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *U. Chi. Legal F.*, 139.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford law review*, 1241-1299.
- Crenshaw, K. (1993). Beyond Racism and Misogyny. Dans M. Matsuda, C. Lawrence, R. Delgado, & K. Crenshaw (Éd.), *Words That Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*. (p. 111-116). Boulder, Colo.: Westview Press.
- Drainville, B. 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'accommodements, Pub. L. No. 60 (2013).
- Duderija, A. (2015). Toward a Scriptural Hermeneutics Of Islamic Feminism. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 31(2), 45-64.
- Dumont, M., & Toupin, L. (2003). *La pensée féministe au Québec: anthologie, 1900-1985*. Montréal: Éditions du Remue-ménage.
- Durkheim, É. (2013). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (7e éd. « Quadrige »). Paris: Presses universitaires de France.
- Eid, P. (2012). *Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées : résultats d'un « testing » mené dans le grand Montréal* (No. Cat. 2.120-1.31). Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. Consulté

à l'adresse

[http://www.cdcdj.qc.ca/publications/etude\\_testing\\_discrimination\\_emploi.pdf](http://www.cdcdj.qc.ca/publications/etude_testing_discrimination_emploi.pdf)

Émission du dimanche 29 septembre 2013. (2013, septembre). *Tout le monde en parle*.

Consulté 18 août 2017, à l'adresse [http://ici.radio-](http://ici.radio-canada.ca/emissions/tout_le_monde_en_parle/saison10/document.asp?idDoc=314433)

[canada.ca/emissions/tout\\_le\\_monde\\_en\\_parle/saison10/document.asp?idDoc=314433](http://ici.radio-canada.ca/emissions/tout_le_monde_en_parle/saison10/document.asp?idDoc=314433)

Émission du samedi 9 avril 2016. (2016, avril). *La Soirée est (encore) jeune*. Montréal: Radio-

Canada Première. Consulté à l'adresse [http://ici.radio-](http://ici.radio-canada.ca/emissions/La_soiree_est_encore_jeune/2015-2016/archives.asp?date=2016/04/09&indTime=954&idmedia=7481162)

[canada.ca/emissions/La\\_soiree\\_est\\_encore\\_jeune/2015-](http://ici.radio-canada.ca/emissions/La_soiree_est_encore_jeune/2015-2016/archives.asp?date=2016/04/09&indTime=954&idmedia=7481162)

[2016/archives.asp?date=2016/04/09&indTime=954&idmedia=7481162](http://ici.radio-canada.ca/emissions/La_soiree_est_encore_jeune/2015-2016/archives.asp?date=2016/04/09&indTime=954&idmedia=7481162)

Esposito, J. L. (1998). Women in Islam and Muslim Societies. Dans Y. Y. Haddad & J. L.

Esposito (Éd.), *Islam, Gender, & Social Change* (p. ix-xxvi). Oxford University Press.

Fassin, D. (2006). Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale. Dans D.

Fassin & É. Fassin (Éd.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la*

*société française*. (Cahiers libres, p. 17-36). Paris: La Découverte. Consulté à l'adresse

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-libres-2006--p-17>

Fawcett, B., & Hearn, J. (2004). Researching Others: Epistemology, Experience, Standpoints

and Participation. *International Journal of Social Research Methodology*, 7(3), 201–

218.

Franks, M. (2000). Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear the

hijab in Britain today. *Ethnic and Racial Studies*, 23(5), 917-929.

<https://doi.org/10.1080/01419870050110977>

Fraser, N. (2012). Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale,

Multiculturalism, antiessentialism, and radical democracy. *Cahiers du Genre*, (39), 27-

50.

Gamble, S. (2000a). Postfeminism. Dans S. Gamble (Éd.), *The Routledge Critical Dictionary*

*of Feminism and Postfeminism* (p. 43-54). New York: Routledge.

Gamble, S. (Éd.). (2000b). *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*.

New York: Routledge.

Göle, N. (1996). *The forbidden modern: civilization and veiling*. Ann Arbor: University of

Michigan Press.

Gouvernement du Québec. (2014). Recueil de statistiques sur l'immigration et la diversité au

Québec. Consulté à l'adresse

[http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/STA\\_ImmigrDiversite\\_Politique.](http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/STA_ImmigrDiversite_Politique.pdf)

[pdf](http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/STA_ImmigrDiversite_Politique.pdf)

- Grasswick, H. (2013). Feminist Social Epistemology. Dans E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013<sup>e</sup> éd.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Haddad, Y. Y. (1998). Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World. Dans Y. Y. Haddad & J. L. Esposito (Éd.), *Islam, Gender, & Social Change* (p. 3-29). Oxford University Press.
- Hall, S. (1986). Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of communication inquiry*, 10(2), 5-27.
- Hamidi, M. (2016). La pensée féministe islamique à l'ère de la mondialisation : entre stratégie herméneutique et mobilisation transnationale. *L'Homme et la société*, (198), 113-125.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harding, S. (Éd.). (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Psychology Press.
- Harding, S. (2009). Standpoint Theories: Productively Controversial. *Hypatia*, 24(4), 192-200. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01067.x>
- Hassan, R. (1987). Equal before Allah? Woman-man equality in the Islamic tradition. *Harvard Divinity Bulletin*, 17(2), 2-14.
- Hassan, R. (1995). Members, One of Another: Gender Equality and Justice in Islam. Consulté à l'adresse <http://www.religiousconsultation.org/hassan.htm>
- Helly, D. (2005). La gestion de la diversité religieuse au Canada et le cas de l'Islam. *Revue marocaine d'études internationales*, (13), 62-87.
- Hoodfar, H. (1992). The Veil in Their Minds and on Our Heads: the Persistence of Colonial Images of Muslim Women. *Resources for Feminist Research*, 22(3-4), 5-18.
- Hoodfar, H. (1999). *The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization*. The Women's Movement Series No. 1. Grabels Cedex: Women Living Under Muslim Laws: International Solidarity Network.
- hooks, bell. (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Brooklyn, New York: South End Press.
- Jakobsen, J. R., & Pellegrini, A. (2008). *Secularisms*. Durham: Duke University Press.

- Jean, M. (1979a). Féminisme et religion au Québec. Dans É. Lacelle (Éd.), *La femme et la religion au Canada français* (p. 33-42). Montréal: Les Éditions Bellarmin.
- Jean, M. (1979b). Histoire des luttes féministes au Québec. *Possibles*, 4(1), 17-32.
- Jouili, J. S. (2011). Beyond Emancipation: Subjectivities and Ethics Among Women in Europe's Islamic Revival Communities. *Feminist Review*, (98), 47-64.
- Khan, S. (2002). Muslim Women : Negotiating in the Third Space. Dans T. Saliba, C. Allen, & J. A. Howard (Éd.), *Gender, politics, and Islam* (p. 305-336). Chicago: University of Chicago Press.
- Kilani, M. (Éd.). (1998). *Islam et changement social*. Lausanne: Payot Lausanne.
- Kilani, M. (2004). Femmes, religion et islam : de quelques constructions hégémoniques. Dans I. Taboada Leonetti & L. Babès (Éd.), *Les femmes et l'islam: entre modernité et intégrisme* (p. 95-110). Paris: L'Harmattan.
- King, D. K. (1988). Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a Black feminist ideology. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1), 42-72.
- La Collective des féministes musulmanes du Québec. (2013, septembre 26). Pas en notre nom! *Le Devoir*. Consulté à l'adresse <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388346/pas-en-notre-nom>
- Laaroussi, M. V., & Laaroussi, N. (2014). Quand Les Femmes Musulmanes Interpellent Le Féminisme Québécois! Débats Féministes, Liberté Religieuse Et Vivre Ensemble Au Québec. *Journal of Eastern Townships Studies*, (42), 23-41.
- Labelle, M., Rocher, F., & Antonius, R. (2009). *Immigration, diversité et sécurité: les associations arabo-musulmanes face à l'état au canada et au québec*. Québec: PUQ.
- Lalami, F. (2008). L'enjeu du statut des femmes durant la période coloniale en Algérie. *Nouvelles Questions Féministes*, 27(3), 16-27.
- Lallab. (2016). Association. Consulté à l'adresse <http://www.lallab.org/association/>
- Lamoureux, D. (2011, septembre). *Les ambivalences du féminisme québécois face au discours postcolonial*. Présenté à XIe congrès de l'Association française de science politique, Strasbourg.
- Lamrabet, A. (2004). *Aïsha, épouse du Prophète ou l'Islam au féminin*. Lyon: Tawhid Editions.
- Lamrabet, A. (2007). *Le Coran et les femmes: une lecture de libération*. Editions Tawhid.

- Le collectif Cléo. (1992). *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal: Le Jour.
- Le Renard, A. (2010). « Droits de la femme » et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite. *Critique internationale*, (46), 67-86.
- LeGates, M. (2001). *In Their Time: A History of Feminism in Western Society*. New York: Routledge.
- Les Inclusives. (2013, octobre 16). Nous, les inclusives. *La Presse*. Consulté à l'adresse <http://www.lapresse.ca/le-soleil/opinions/points-de-vue/201310/16/01-4700145-nous-les-inclusives.php>
- Leservot, T. (2009). Le voile musulman au Québec : vers une nouvelle arabo-francophonie ? *Contemporary French & Francophone Studies*, 13(3), 321-329.
- Luckmann, T. (1970). *The Invisible Religion; the Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Mahfoudh, A., & Delphy, C. (2014). Entre dictatures, révolutions et traditions, la difficulté d'être féministe au Maghreb. *Nouvelles Questions Féministes*, 33(2), 4-12.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Maillé, C. (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois. *Recherches féministes*, 20(2), 91-111.
- Maillé, C. (2014). Approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones. *Politique et Sociétés*, 33(1), 41.
- Majid, A. (2002). The Politics of Feminism in Islam. Dans T. Saliba, C. Allen, & J. A. Howard (Éd.), *Gender, politics, and Islam* (p. 53-94). Chicago: University of Chicago Press.
- Mernissi, F. (1987). *Le harem politique: le prophète et les femmes*. Paris: A. Michel.
- Mernissi, F. (1996). *Women's rebellion and Islamic memory*. London: Zed Books.
- Mills, S., & Bérubé, C. (2004). Québécoises deboutte! Le Front de libération des femmes du Québec, le Centre des femmes et le nationalisme. *Mens: revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, 4(2), 183-210.
- Milot, M. (2002). *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*. Turnhout: Brepols.
- Milot, M. (2008). *La laïcité*. Montréal: Novalis.

- Minganti, P. K. (2015). Muslim Women Managing Women's Shelters: Somaya, the Muslimwoman and Religion as Resource. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 23(2), 93-108.
- Mir-Hosseini, Z. (2000). *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. London; New York: I.B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629-645. <https://doi.org/10.1086/508085>
- Moghadam, V. (2002). Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27(4), 1135-1171.
- Moghadam, V. (2007). Qu'est-ce que le féminisme musulman? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres. Dans M. Da Silva (Éd.), *Existe-t-il un féminisme musulman?* (p. 43-48). Paris: L'Harmattan.
- Moghadam, V. M. (2005). *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Mohanty, C. T. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, (30), 61-88.
- Mojab, S. (1998). « Muslim » Women and « Western » Feminists: The Debate on Particulars and Universals. *Monthly Review*, 50(7), 19-30.
- Mossière, G. (2013). *Converties à l'islam: parcours de femmes au Québec et en France*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Naciri, R. (2003). The Women's Movement in the Maghreb: with emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria. *Al-Raida Journal*, 20-28.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif: les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve: Academia-Bruylant.
- Pagé, G. (2014). Sur l'indivisibilité de la justice sociale ou Pourquoi le mouvement féministe québécois ne peut faire l'économie d'une analyse intersectionnelle. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 200-217.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2008). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin.
- Parsons, T. (1964). *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- PDF Québec. (s. d.). L'islamisme et les femmes. Consulté 23 août 2017, à l'adresse [http://www.pdfquebec.org/index\\_actualites.php#Trudeau\\_Segregation\\_femmes](http://www.pdfquebec.org/index_actualites.php#Trudeau_Segregation_femmes)

- Pease, B. (2000). Researching Profeminist Men's Narratives : Participatory Methodologies in a Postmodern Frame. Dans *Practice Research in Social Work : Postmodern Feminist Perspectives* (p. 138-161). London: Routledge.
- Pierson, R. R. (1993). The Mainstream Women's Movement and the Politics of Difference. Dans R. R. Pierson & M. G. Cohen (Éd.), *Canadian women's issues* (Vol. 1, p. 186-194). Toronto: J. Lorimer.
- Pritchard, E. (2013). Introduction. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29(1), 5-9.
- Pyke, K. D. (2010). What is Internalized Racial Oppression and Why Don't We Study It? Acknowledging Racism's Hidden Injuries. *Sociological Perspectives*, 53(4), 551-572. <https://doi.org/10.1525/sop.2010.53.4.551>
- Rahman, F. (1982). *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reilly, N. (2011). Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-Secular Age. *Feminist Review*, 97(1), 5-31.
- Rinaldo, R. (2008). Envisioning the Nation: Women Activists, Religion and the Public Sphere in Indonesia. *Social Forces*, 86(4), 1781-1804.
- Rosenberg, N. A., Mahajan, S., Ramachandran, S., Zhao, C., Pritchard, J. K., & Feldman, M. W. (2005). Clines, Clusters, and the Effect of Study Design on the Inference of Human Population Structure. *PLOS Genetics*, 1(6), 661-671. <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.0010070>
- Scharff, C. (2011). Disarticulating Feminism: Individualization, Neoliberalism and the Othering of 'muslim Women'. *European Journal of Women's Studies*, 18(2), 119-134.
- Schneider, N.-C. (2009). Islamic Feminism and Muslim Women's Rights Activism in India: From Transnational Discourse to Local Movement - or Vice Versa? *Journal of International Women's Studies*, 11(1), 56-71.
- Scott, J. W. (2011). *The Fantasy of Feminist History*. Durham: Duke University Press.
- Snyder, R. C. (2008). What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 34(1), 175-196. <https://doi.org/10.1086/588436>
- Soirée publique – Au-delà du voile ... Réponses féministes aux fondamentalismes – FFQ. (2013, octobre 24). Consulté 22 décembre 2015, à l'adresse <http://www.ffq.qc.ca/2013/10/soiree-publique-au-dela-du-voile-reponses/>

- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? Dans C. Nelson & L. Grossberg (Éd.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Reprint edition, p. 271-314). Urbana: University of Illinois Press.
- Steben-Chabot, J. (2013). Voile et divisions féministes au Québec (p. 177-188). Présenté à Acte du colloque étudiant féministe; 27 et 28 avril 2012, Université Laval: Chaire Claire Bonenfant.
- Thornham, S. (2000). Second Wave Feminism. Dans S. Gamble (Éd.), *The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism* (p. 29-42). New York: Routledge.
- Un groupe féministe, citoyen, mixte, non partisan. (2013). Consulté 22 août 2017, à l'adresse <http://www.pdfquebec.org/plateforme.php>
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Weber, M. (1963). *Le savant et le politique*. Paris: Union Générale d'Éditions. Consulté à l'adresse [classiques.uqac.ca](http://classiques.uqac.ca)
- Weber, M. (1985). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Presses Pocket.
- Weinstock, D. (2007). La « crise » des accommodements au Québec : hypothèses explicatives. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, (vol. 9, n° 1). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1780>
- Yuval-Davis, N. (1994). Women, Ethnicity and Empowerment. *Feminism & Psychology*, 4(1), 179-197. <https://doi.org/10.1177/0959353594041010>
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender & nation*. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.
- Zine, J. (2004). Creating a critical faith-centered space for antiracist feminism: Reflections of a Muslim scholar-activist. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 20(2), 167-187.

## ANNEXE I

### Grille d'observation

Éléments qui devraient faire l'objet d'une attention particulière lors des séances d'observation-participante :

#### Cérémonie religieuse

Déroulement de la cérémonie (les rôles de chacun)  
Les sermons relatifs à ce temple, surtout en ce qui a trait aux questions de genre  
Les réactions des personnes face aux sermons

#### Interactions

Les interactions entre les hommes et les femmes  
Les interactions entre les femmes plus âgées et les femmes plus jeunes  
Les interactions entre les femmes converties et les musulmanes « de naissance »  
Les discussions avant et après les cérémonies entre les femmes  
    Sur les préceptes musulmans  
    Sur les écrits sacrés  
    Sur une exégèse coranique féministe  
    Sur l'interprétation de certains passages coraniques  
    Sur la théologie musulmane  
    Sur le rôle des femmes et le féminisme en général en général

#### Indicateurs sociaux

L'âge  
Le genre/sexe  
La classe sociale  
L'origine ethnique

#### **Les lieux de rencontre entre les féministes séculières et les féministes islamiques**

Les interactions  
    Qui prend la parole, pour dire quoi.  
    Les concepts qui reviennent souvent  
    Les tensions ou les alliances  
Les féministes  
    À quel(s) courant(s) appartiennent-elles?  
    Âge, classe sociale, origine ethnique

Les discours sur les femmes, l'immigration, les valeurs féministes et le féminisme islamique.

### **Les rencontres ou interactions entre les féministes islamiques**

Les discussions et les discours sur le féminisme au Québec

Sur les relations entre le féminisme séculier et les féminismes provenant de femmes racisées ou minoritaires (*Black Feminism*, féminisme islamique, féminisme catholique, etc.)

Les discussions et les discours sur le féminisme islamique

Sur le féminisme musulman dans les pays arabes

Les différences et les ressemblances entre les mouvements de leur pays d'origine et le leur au Québec

Sur le féminisme islamique au Québec

Leurs convictions

Leurs revendications

Les effets du contexte migratoire et de la présence du féminisme séculière sur leurs convictions et revendications féministes.

## ANNEXE II

### Guide d'entretien

#### Identification

Nom:

Âge :

Lieu de naissance (pays, province, ville) :

Date d'arrivée au Québec (si immigrant) :

Lieu de résidence au Québec :

Études :

Profession dans le pays d'origine et/ou au Québec :

Parcours religieux (conversion, retour vers religion d'origine, etc.) :

Statut marital :

Statut familial :

#### Le féminisme musulman/islamique vécu

- Comment décririez-vous votre pratique de l'islam?
- Distinction faite entre le féminisme islamique/musulman? Définition personnelle?
- Depuis quand vous intéressez-vous au féminisme musulman/islamique? Dans quel contexte? Pour quelles raisons?
- Qu'est-ce que le féminisme musulman/islamique pour vous? Quelles valeurs, principes y associez-vous?
- Quelle perception de l'égalité des genres? De l'émancipation des femmes? Qu'est-ce que c'est pour vous?
- Qu'est-ce qui, dans l'islam, représente votre vision?
- Comment cela se traduit-il au quotidien? Quelles pratiques sont pour vous reliées au féminisme islamique?
- Est-ce que cela a modifié votre pratique religieuse ou votre vision de certains préceptes religieux? Si oui, comment?
- Est-ce un sujet dont vous parlez avec votre entourage?
- Est-ce que cela a modifié vos relations avec les personnes qui vous entourent (famille, ami(e)s, coreligionnaires)? Si oui, comment?
- Est-ce que certains courants féministes musulmans vous influencent plus que d'autres? Des courants littéraires, des auteurs, des personnes en particuliers, des courants militants?

### **Le féminisme musulman/islamique au sein de l'islam**

- Comment décririez-vous le féminisme, en général, au sein de l'islam? Le droit des femmes? Les rapports entre les genres?
  - Comment décririez vous le féminisme dans l'islam?  
Quel est le contexte d'apparition du féminisme islamique ? Y-a-t-il des variantes selon les pays / régions du monde (groupes culturels)?
  - Est-ce différent au Québec? Comment?
- Qu'est ce que l'apparition du féminisme islamique a changé dans la communauté musulmane ?
- Est-ce que vous entretenez des relations avec d'autres femmes qui s'intéressent au féminisme musulman ou qui s'identifient comme féministes musulmanes?
  - Si oui, est-ce que ce sont des relations informelles, ou bien des rencontres organisées?
  - Dans quel contexte? À quelle fréquence?
  - De quoi est-il question lors de ces rencontres?
  - Comment les percevez-vous ?
- Comment vous situez-vous par rapport aux autres mouvements du féminisme musulman ailleurs dans le monde?
- Comment les différents groupes ou communautés musulmans que vous côtoyez réagissent aux convictions féministes et musulmanes que vous exprimez? Est-ce que cela provoque parfois des tensions, ou d'une manière générale, non?

### **Le féminisme islamique/musulman et le féminisme laïque au Québec**

- Comment décririez-vous le féminisme, en général, au Québec? Le droit des femmes? Les rapports entre les genres?
  - Y'a t il une spécificité québécoise du féminisme ? laquelle ?
  - Quel est le rôle du féminisme au Québec selon vous ?
  - Les représentations de l'émancipation des femmes qui sont présentées?  
Comment l'émancipation des femmes est représentée dans l'espace publique selon vous? Êtes-vous en accord? Pourquoi? Selon quels principes.
- Comment entrevoyez-vous les relations entre le féminisme musulman et le féminisme séculier dominant au Québec?
- Entrez-vous en relation avec des féministes laïques? Si oui, dans quel contexte? Ces relations sont-elles tendues, neutres ou cordiales?
  - Sinon, pourquoi ?
- Est-ce que ces relations avec le féminisme séculier influencent vos revendications et vos convictions féministes? Si oui, comment?
- Comment vous situez-vous par rapport au contexte sociopolitique québécois?

- Par rapport à la conception de la laïcité au Québec? Êtes-vous en accord, en désaccord avec une conception laïque de la société? Si oui, quelle forme doit prendre cette laïcité?
- Est-ce que ce contexte influence votre conception du féminisme au sein de l'islam? Comment? Et vos pratiques?
- Que pensez-vous des enjeux sociopolitiques actuels (liés aux questions de l'immigration, féminisme, du racisme, des interactions entre différents groupes sociaux, religion, etc.) en lien avec vos convictions féministes musulmanes? Cela vous influence-t-il?

### ANNEXE III

#### Informations sociodémographiques sur les informatrices

<b>Pseudonyme</b>	<b>Âge</b>	<b>Pays de naissance</b>	<b>Emploi</b>	<b>Niveau d'éducation</b>
Abby	32	Sénégal	Intervenante en milieu communautaire	Technique collégiale
Emma	43	France	Directrice de garderie	Baccalauréat
Fatima	19	France	Étudiante	Baccalauréat
Hafsa	26	Maroc	Étudiante	Maîtrise
Imane	21	Algérie	Étudiante	Baccalauréat
Monique	67	Canada	Chargée de cours	Maîtrise
Najwa	32	Maroc	Chargée de projet	Baccalauréat
Samia	37	Maroc	Étudiante	Maîtrise