

Université de Montréal

**Les conditions nécessaires pour créer une solidarité entre féministes
occidentales et musulmanes en Occident**

par

Natacha Roussy

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions

en vue de l'obtention du grade de M.A.

en Sciences des religions

Août 2009

© Natacha Roussy 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

**Les conditions nécessaires pour créer une
solidarité entre féministes occidentales et
musulmanes en Occident**

présentée par :
Natacha Roussy

a été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes :

.....Jean-François Roussel.....

président-rapporteur

.....Denise Couture.....

directeur de recherche

.....Marie-Andrée Roy.....

membre du jury

Résumé

Cette recherche a été entreprise au milieu d'une polémique qui a affecté beaucoup de pays occidentaux, mais était particulièrement prédominante dans la province de Québec. Cette polémique, ancrée dans le processus de globalisation, est née des accommodements reliés aux différences culturelles et était principalement due à une crise d'identité sociale. Pendant cela, les médias ont été pris d'une frénésie qui a fait en sorte qu'une culture (culte) a été ciblée plus que d'autres : l'Islam. Une discussion sur le rôle et l'identité des femmes dans l'Islam (particulièrement les femmes en hijab) a suivi.

Le but de cette étude est de voir comment les féministes occidentales et musulmanes pourraient créer une solidarité en dépit de ce qu'elles voient parfois comme des différences idéologiques insurmontables. Les méthodologies utilisées pendant la recherche étaient la théorie (post)coloniale et l'approche féministe, et le corpus de connaissances était interdisciplinaire pour ensuite construire une perspective complète de la problématique. La conclusion montre que la création de cette solidarité est essentielle pour assurer les droits et les libertés des femmes (la liberté de conscience y comprise). Un élément nécessaire à cette solidarité était le dialogue interreligieux et les conditions de base qui créent un dialogue réussi sont, entre autres, l'écoute active, « l'inclusivité » et l'ouverture d'esprit. Les dialogues interreligieux sont un outil important dans une société religieusement diverse, et

connaître l'autre est fondamental pour surmonter les obstacles et favoriser la compréhension.

Mots clés : (post)colonialisme, féminisme, christianisme, Islam, Occident, dialogue interreligieux, islamophobie, accommodements raisonnables

Abstract

This research was started in the midst of a heated controversy which was affecting many Western countries but was especially predominant in the province of Quebec. Having much to do with globalization, the controversy was specifically based on the accommodation practices related to cultural differences and was instigated primarily due to a social identity crisis. During the media frenzy the one culture that came up very regularly was Islam and with that came a discussion on women in Islam—especially those that wear the *hijab*, and their rights as citizens.

The purpose of this study was to see how Christian feminists and Muslim feminists could create solidarity despite what they sometimes see as insurmountable differences in ideologies and practices. The methodologies used during the research were (post)colonial theory and feminist studies in order to guide the analysis and the research (the body of knowledge) took an interdisciplinary approach to be able to construct a holistic perspective of the argument. In the conclusion it was shown that creating this solidarity was essential to upholding women's rights and freedoms (including freedom of religion). A necessary part of this solidarity was interreligious dialogue and the basic conditions that create a successful dialogue are active-listening, inclusion and open-mindedness amongst others. Interreligious dialogues are an important tool in a religiously diverse society and knowing the other is fundamental in overcoming obstacles and creating understanding.

Key Words: (post)colonialism, feminism, Christianity, Islam, the West, interreligious dialogue, islamophobia, accommodation practice

TABLE DES MATIERES

<u>RESUME FRANCAIS</u>	III
MOTS CLES	IV
<u>RESUME ANGLAIS</u>	V
MOTS CLES	VI
<u>LISTES DES SIGLES ET DES ABREVIATIONS</u>	IX
<u>REMERCIEMENTS</u>	X
<u>INTRODUCTION</u>	1
<u>CHAPITRE 1</u>	
<u>PRÉSENCE DE L'ISLAM EN OCCIDENT</u>	11
INTRODUCTION	11
SECTION 1.1 IMMIGRATION ET SITUATION GÉOPOLITIQUE ACTUELLES	13
SECTION 1.2 LE 11 SEPTEMBRE, ISLAMOPHOBIE ET LES MÉDIAS	18
SECTION 1.3 LE HIJAB, L'IDENTITÉ ET LE POUVOIR	27
CONCLUSION	44
<u>CHAPITRE 2</u>	
<u>L'INTÉGRATION DES IMMIGRANTS ET LES PRATIQUES D'ACCOMMODEMENTS RELIÉS AUX DIFFÉRENCES CULTURELLES AUX QUEBEC</u>	48
INTRODUCTION	48
SECTION 2.1 RAPPORT DU CCPARDC	54
SECTION 2.2 AVIS DU CSF	59
SECTION 2.3 MÉMOIRE DE LA FFQ	65
SECTION 2.4 REPOSE DE L'ISB	69
CONCLUSION	71
<u>CHAPITRE 3</u>	

**LES CONDITIONS NÉCESSAIRES POUR CRÉER UNE SOLIDARITÉ
ENTRE FÉMINISTES OCCIDENTALES ET MUSULMANES** 76

INTRODUCTION	76
SECTION 3.1 LES GROUPES EN PRÉSENCE	79
SECTION 3.2 LES CONDITIONS DE SOLIDARITE QUI SE DEGAGENT	84
CONCLUSION	93

CONCLUSION 95

SOURCES DOCUMENTAIRES 100

Listes des sigles et des abréviations

CCPARDC : « La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles » ou « la Commission Bouchard-Taylor »

CSF : le « Conseil du statut de la femme »

FFQ : la « Fédération des femmes du Québec »

FTSR : la « Faculté de théologie et des sciences de religions » de l'Université de Montréal (ou de l'UdeM)

L'ISB : « l'Institut Simone de Beauvoir de l'Université Concordia »

PM : Présence musulmane

SIGI : Sisterhood Is Global Institute

WTB : Women Transcending Boundaries

Remerciements

J'aimerais prendre le temps de remercier plusieurs personnes qui ont participé au parcours intéressant, excitant et parfois difficile que j'ai suivi pour arriver à ce mémoire. J'ai eu l'opportunité de beaucoup apprendre et cela grâce à ma directrice de recherche et tous mes autres professeurs tout au long de mon parcours universitaire. Un gros merci à mes collègues d'études pour leur appui, leurs conseils et leur amitié. J'aimerais vraiment remercier ma famille pour son soutien et surtout mon copain Max pour sa patience, son aide et son amour

INTRODUCTION

Le titre de cette recherche, « Les conditions pour créer une solidarité entre féministes musulmanes et occidentales », indique que le travail a un but concret, celui de proposer certains moyens d'ouvrir les réseaux de communication entre divers groupes se définissant comme féministes et religieux. Une solidarité entre les femmes occidentales et musulmanes est importante, car elle peut démontrer une façon d'aborder la question du dialogue interreligieux; par conséquent, elle peut aider à gérer les différences et les similarités des femmes de diverses traditions religieuses et leur permettre d'avoir un but commun. Quelles sont les conditions nécessaires au dialogue durable entre féministes occidentales (majoritaires) et féministes musulmanes (minoritaires) en Occident (en particulier au Québec) pour qu'elles puissent partager et éventuellement améliorer la situation de toutes les femmes?

Les chapitres qui suivent tentent de montrer ces conditions. Chaque chapitre expose divers aspects de la réalité occidentale, plus spécifiquement québécoise. Le premier chapitre développe plusieurs questions qui conceptualisent l'objet de la recherche. Ces questions sont : la situation de l'immigration et de la géopolitique (d'où viennent les femmes immigrantes musulmanes et où sont les femmes occidentales, la question de l'islamophobie), comment les événements du 11 septembre 2001 ont changé la politique existante, la croissance de l'islamophobie,

les effets des médias sur la question et le débat sur le port du hijab.¹ Pour ce faire, des textes de quelques chercheurs réputés dans les domaines de la religion, des sciences politiques et de la littérature offrant des perspectives (post)coloniales et parfois féministes ont été utilisés.

Dans le deuxième chapitre, la méthode change puisque des travaux (un rapport, un avis, un mémoire et une réponse) ont été analysés et critiqués selon une lecture (post)coloniale et féministe. Cette lecture se distingue de ce qui se fait habituellement, tant par son cadre conceptuel que par son sujet.

Le troisième chapitre énumère et présente quelques groupes interreligieux féministes et leurs actions (particulièrement le dialogue entre occidentales et musulmanes) de même que les conditions qui se révèlent nécessaires à ce travail de construction solidaire. Parmi celles-ci, soulignons l'importance de la connaissance de l'autre (donc une connaissance des religions, de l'islam et du christianisme pour ce mémoire), et finalement l'importance d'une autocritique de soi (pour les féministes occidentales et musulmanes et leurs propres croyances).

Avant tout chose, une définition provisoire de la religion doit être offerte; Kwok Pui-lan suggère une définition plutôt ouverte et flexible de D. Chidester qui nous semble offrir un cadre de travail intéressant :

- de ne pas considérer les religions comme des systèmes culturels limités par des frontières fixes;

¹ La question de la réalité autochtone en Occident ne fait pas partie de ce travail. Ce choix ne reflète pas une volonté d'exclusion de ce groupe, mais est motivé par l'objectif établi ici : étudier les relations des féministes chrétiennes-musulmanes. Si une femme s'identifie en tant que chrétienne et autochtone, sa situation spécifique demanderait des développements qui ne se trouvent pas dans ce travail.

- de ne pas considérer les religions comme séparées des systèmes culturels, comme si elles étaient au-dessus des cultures;
- d'où cette compréhension de la religion puisée chez D. Chidester : un ensemble « de réseaux intrareligieux et extrareligieux de relations culturelles. »²

Mon travail de recherche porte donc plus précisément sur les problèmes rencontrés dans les relations entre femmes de diverses traditions religieuses, particulièrement des femmes occidentales et musulmanes en Occident (au Québec). Des féministes occidentales québécoises travaillent avec des féministes musulmanes (immigrantes) québécoises pour créer des dialogues interreligieux et arriver à une solidarité extrareligieuse. L'émergence du problème des relations entre diverses communautés religieuses fait partie de l'actualité au Québec. Plusieurs facteurs expliquent cet état de fait : en premier lieu, la société québécoise vit depuis quelques années une hausse significative de l'immigration, incluant un grand nombre de femmes musulmanes; en deuxième lieu, la question des droits fondamentaux émerge constamment (de la liberté de conscience religieuse et de l'égalité des sexes); finalement se pose la question de la gestion de la diversité (dont les accommodements raisonnables). Des femmes québécoises perçoivent les femmes voilées comme opprimées, mais les femmes musulmanes sans voile sont plus discrètes et elles ne subissent pas exactement le même traitement. Une femme voilée est une femme explicitement musulmane, mais une femme musulmane sans voile n'est pas moins musulmane que celle qui décide de porter le voile; par contre, le voile devient un marqueur identitaire important dans la société et pour les idéologies féministes. En respectant les choix des autres de s'affirmer publiquement ou non, les femmes musulmanes

² KWOK, Pui-lan. Postcolonial Imagination and Feminist Theology. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005: 205.

voilées et non voilées ainsi que les femmes québécoises occidentales ont à créer des réseaux. La solidarité émergeant de ces réseaux finira par assurer la protection des droits et le bien-être des femmes en général.

La littérature qui se rapporte de près ou de loin aux sujets abordés par ce mémoire abonde; cependant, aucun texte en particulier n'a été consulté pour la totalité du travail. Un des critères importants de la recherche qui sous-tend ce mémoire est la multiplicité des textes consultés, analysés et étudiés. Ils ont été choisis en fonction de leur pertinence pour les sujets abordés, le féminisme, le (post)colonialisme et l'islam en particulier. L'utilisation des monographies et des articles de périodiques a assuré une saine diversité du matériel. Les acquis actuels concernant la question de ma recherche se basent sur des idées fondamentales de liberté, d'identité, de dialogue, de féminisme et de (post)colonialisme. Les textes qui touchent au sujet actuel comme nous le vivons au Québec seront plutôt des mémoires d'organismes et d'institutions (Conseil du statut de la femme, Fédération des femmes du Québec et Institut Simone de Beauvoir de l'Université Concordia), qui ont été rédigés autour des travaux de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ainsi que leur rapport. Ces textes permettent de contextualiser la situation au Québec par rapport au féminisme québécois, aux accommodements raisonnables, à l'islamophobie et au dialogue. Des livres peuvent ancrer les notions théoriques et établir un historique (qui nous servira de point de départ). Ces livres théoriques traitent des questions du féminisme et du (post)colonialisme; par exemple, Kwok Pui-lan suggère une relecture et un désapprentissage des textes historiques et religieux et propose l'idée de vivre dans

l'hétérogénéité pour comprendre les autres et créer un meilleur vivre-ensemble.³ Les principes de pouvoir et d'identité sont aussi utilisés pour situer le problème de l'orientalisme et de l'islamophobie en Occident⁴.

On abordera aussi les fondements des pratiques du port du hijab et la perception féministe de cette tradition.⁵ La question de l'islamophobie (« une peur de l'autre islamique ») se pose autant pour les femmes que les hommes (mais les femmes sont doublement victimes de préjugés, comme musulmanes et comme femmes) ce qui justifie l'importance du dialogue et la nécessité d'une inclusivité pluraliste qui se trouve dans plusieurs ressources.⁶ Les auteurs qui touchent à ce sujet parlent de l'importance du dialogue et des effets possiblement négatifs des médias en ce qui concerne la question des accommodements raisonnables et les connaissances générales de la majorité envers la minorité (dans le cas qui nous préoccupe, ce serait les femmes occidentales à la rencontre des femmes musulmanes).⁷ Il faut utiliser des textes fondamentaux comme ceux de Said (1978 et 1997), Ahmed (1992) et de Gross (1996) pour voir les nuances et les sources potentielles de confrontations entre les féministes occidentales et musulmanes en Occident. L'étude de ces causes permet

³ PUI-LAN, Kwok. Postcolonial Imagination and Feminist Theology.

⁴ SAID, Edward. Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

⁵ AHMED, Leila. Women and Gender in Islam :Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992. ET GROSS, Rita. Feminism and Religion : An Introduction. Boston: Beacon Press, 2005² (1996¹).

⁶ KHAN, Shanaz. "Muslim Women: Negotiations in the Third Space." Signs, 23.2 (1998). ET LOHRE, Kathryn. "Women's Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11." Interreligious Insight, 5.2 (2007). ET O'NEILL, Maura. Mending a Torn World: Women in Interreligious Dialogue. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007. (Il y a plusieurs autres auteurs qui traitent le sujet et ils seront discutés plus dans le chapitre trois). ET FÉDÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC. Consultation porte sur les accommodements et les différences. Mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Montréal: 2007.

⁷ BADR, Hoda. "Islamic Identity Re-Covered: Muslim Women after September 11th." Culture and Religion, 5.3 (2004). ET Van DRIEL, Barry (dir.). Confronting Islamophobia in Education Practice. Sterling: Trentham Books, 2004.

de définir quelques conditions nécessaires à la création d'un dialogue durable entre les deux groupes. Pour trouver des informations récentes qui touchent à ce sujet, il faut lire des articles des journaux académiques, des articles publiés récemment dans *Arab Studies Quarterly*, *Culture and Religion*, *Interreligious Insight*, et *Signs* qui, parmi d'autres, offrent des études sur différents sujets (les femmes immigrantes, le hijab, les médias et le dialogue interreligieux). Ils sont tous liés à ce mémoire et se concentrent plus particulièrement sur l'Occident (l'Amérique du Nord) comme lieu de recherche.⁸

Les sources et les informations pertinentes consultées pour le travail offrent plusieurs constats. Premièrement, poser la question du genre est crucial aujourd'hui (c'est-à-dire les questions et les problématiques qui traitent le sujet de genre— masculin autant que féminin et qui est souvent à la base des questions féministes) ainsi que le nouvel intérêt pour l'Islam en général, mais aussi l'étiquetage des femmes musulmanes voilées qui sont devenues (involontairement) le symbole par excellence de cette religion actuellement. Tout cela contribue à l'intérêt de la recherche sur le genre. Ceci démontre un lien important entre genre et religion (genre et Islam). Deuxièmement, il y a clairement une nécessité de créer un espace où les femmes de diverses religions peuvent dialoguer et essayer d'entreprendre des actions pour s'entraider en vue de résoudre des problèmes fondamentaux, de même que pour partager et apprendre (il y a déjà plusieurs groupes au Québec qui le font ils seront étudiés dans le troisième chapitre). Troisièmement, en me situant comme femme

⁸ ISMAEL, T.Y. et John MEASOR. "Racism and the North American Media Following 11 September: The Canadian Setting." *Arab Studies Quarterly*, 25.1/2 (2003). ET BADR, Hoda. "Islamic Identity Re-Covered: Muslim Women after September 11th." ET LOHRE, Kathryn. "Women's Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11." *Interreligious Insight*, 5.2 (2007). ET KHAN, Shanaz. "Muslim women: Negotiations in the Third Space." *Signs*, 23.2 (1998).

privilegiée, car je suis blanche, chrétienne et occidentale (donc membre de la majorité) je crois que cette solidarité n'aide pas seulement les femmes musulmanes, mais les femmes occidentales également. Je dois utiliser des méthodes et des connaissances hors de ma zone de confort pour vraiment tenter de comprendre « une autre ». L'actualité m'a orientée vers ce sujet, c'est-à-dire les accommodements raisonnables, l'islamophobie et le sexisme (toujours présent).

Les théories ou approches qui seront utilisées dans le mémoire seront l'approche féministe et la théorie (post)coloniale. Une des auteures qui offre une approche particulière est Laura Donaldson puisqu'elle propose de trouver des connaissances alternatives pour être en mesure d'avoir plusieurs points de vue sur un événement ou une situation, des points de vue moins fréquentés à l'université.⁹ Cela est important pour assurer que la reproduction et la distribution d'idéologies coloniales, sexistes ou autre ne se produisent pas et pour créer des solutions originales à de nouveaux problèmes puisque les anciennes méthodes (et parfois les méthodes actuelles) ne suffisent plus.

L'approche féministe utilisée est celle de la théoricienne Miriam Cooke. Premièrement, précisons que le féminisme comme tel n'est pas homogène et qu'il évolue. L'approche féministe privilégiée dans le mémoire est plutôt (post)coloniale et inclusive. Deuxièmement, des femmes blanches ont souvent tendance à supposer que leurs idées du féminisme (l'idée que les femmes et les hommes devraient avoir les mêmes droits, que les femmes sont pareilles aux hommes (cela est une

⁹ DONALDSON, Laura E. "The Breasts of Columbus. A Political of Postcolonialism and Feminist Religious Discourse." Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse. Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.). New York: Routledge, 2002: 45.

simplification, mais les femmes devraient être égales aux hommes en tant que valeur humaine et que le monde est contrôlé par des pouvoirs patriarcaux) sont universelles, ce qui n'est pas représentatif d'une certaine pensée féministe.¹⁰ Troisièmement, le féminisme islamique est présenté par Miriam Cooke qui explique que

[m]any Muslim women would reject the term *feminist* as Western and neoimperialist [...] Islamic feminists are choosing to work within the systems that are trying to marginalize them [...] [They] have a double commitment: to a faith position on the one hand, and to women's rights both inside and outside the home on the other hand. They are highlighting women's roles and status within their religious communities while at the same time declaring common cause with Muslim women elsewhere who share the same objectives.¹¹

Le but de l'approche féministe est surtout d'aider à problématiser et analyser les problèmes qui affligent les femmes, de critiquer le mode patriarcal (et misogyne) et de concevoir autrement le monde (et le pouvoir). Elle tend à imaginer des solutions à ces problèmes et à écouter les femmes de toutes les parties du monde (incluant les femmes ghettoïsées qui sont souvent ignorées et oubliées) afin d'améliorer le sort de toutes les femmes et par conséquent de toutes les personnes. Le féminisme traverse toutes les disciplines (il est dans ce sens transdisciplinaire), mais l'accent sera placé ici sur les sciences des religions. Plusieurs féministes luttent contre la hiérarchisation du genre et du sexe dans le pouvoir et le contrôle établis par le religieux tout en gardant leurs croyances et pratiques religieuses. Une des finalités du féminisme est de voir les femmes comme des personnes à part entière et de les traiter d'une façon

¹⁰ BULBECK, Chilla. Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World. Cambridge: Cambridge University Press, 1998: 1-12.

¹¹ COOKE, Miriam. "Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies." Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse. Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.). New York: Routledge, 2002: 143-144.

juste peu importe leurs classes sociales, leur éducation ou leur ethnicité. Il s'agit surtout de les respecter autant que les hommes dans leurs critiques et pratique de la religion et du dialogue.

La théorie (post)coloniale utilisée est celle de Musa Dube. Elle propose une définition du (post)colonialisme :

[it] is a framework that takes seriously the historical experience of imperialism, colonialism, anti-imperialism and liberation movements that characterized the nineteenth and twentieth centuries. It is a framework that recognizes imperialism and colonialism of these centuries was not only vast and intense in its reach, but also that it did not end with the historical wars of liberation and independence won by the colonized. Rather, in many different ways, imperialism of different forms such as economical, ideological, military arrogance, and cultural continues today.¹²

Cette théorie se veut transdisciplinaire et donne une voix aux personnes qui sont habituellement ignorées. La théorie (post)colonialiste est importante parce qu'elle implique que toutes les personnes sont connectées, que toutes les histoires et les cultures sont partagées. La culture et la religion hégémoniques (c'est-à-dire le christianisme) de l'Occident ont pris un certain avantage sur les autres cultures et religions, les ont placées dans une position de soumission, ont tenté de les convertir et ont essayé de les convaincre que leur modèle de vie était de moindre valeur.¹³ Dans le contexte du (post)colonialisme (la tentative de surmonter les idéologies promues pendant la période coloniale) et de la globalisation (qui replace plusieurs sociétés dans des relations interdépendantes), les relations internationales et

¹² DUBE, Musa. "Postcolonialism & Liberation." Handbook of U.S. Theologies of Liberation. M. A. de la Torre (dir.). St-Louis: Chalice Press, 2004: 288-294.

¹³ DUBE, Musa. "Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion." Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse. Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.). New York: Routledge, 2002: 101-102.

interpersonnelles sont toutes liées. Finalement, cette théorie illustre la nécessité de changer nos anciens modèles idéologiques pour créer de nouveaux modes de pensée plus fluides, plus vastes, moins encadrés.

A postcolonial analysis is, therefore, a search for answers and change in the face of entrenched global structures of oppression and exploitation. The postcolonial consequently requires an ethical commitment to, and identification with, those struggling under global structures of domination and exploitation. It is a search for a just form of international relations.¹⁴

Au-delà des relations internationales, il est impératif de commencer le travail avec les relations intranationales, les deux actions étant liées l'une à l'autre.

La manière de procéder pour ce travail a consisté essentiellement à faire une lecture analytique. En suivant le cadre conceptuel qui est basé sur l'approche féministe et la théorie (post)coloniale de Musa Dube et Miriam Cooke en particulier. L'interprétation des textes suivra ce cadre conceptuel. L'organisation des données sera thématique, c'est-à-dire que le premier chapitre contextualise la problématique et tente de répondre à certaines questions de base. Le deuxième chapitre analyse surtout les mémoires écrits dans le cadre des travaux de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.¹⁵ Le troisième et dernier chapitre reprend les résultats précédents et propose des pistes à suivre en offrant des outils essentiels pour contribuer au dialogue durable des féministes occidentales et musulmanes en Occident.

¹⁴ IBID. 102.

¹⁵ La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles sera dorénavant appelé le CCPARDC.

Chapitre 1 Présence de l'Islam en Occident

Introduction

S'il y a de plus en plus d'études sur les musulmans, sur l'Islam, sur les femmes musulmanes en général, et sur le féminisme islamique en particulier, c'est probablement une conséquence du climat politique actuel ou des effets de la mondialisation et du (post)colonialisme.¹⁶ La méthode qui devrait idéalement être employée pour aborder ce thème, celle qui garantirait que les voix des personnes impliquées soient respectées et comprises (incluant les femmes qui portent le hijab), serait la conduite d'entrevues, de questionnaires et d'études de cas; ce travail ne nous le permet pas. On procédera plutôt par le biais des travaux déjà documentés, en citant des textes qui font une analyse historique et qui présentent des études de cas, ou encore des textes dans lesquels l'auteur utilise des récits à la première personne. Les textes sont choisis en fonction de leur rigueur scientifique.¹⁷ Il convient de mentionner que ces sources ne sont pas toutes de la tradition académique occidentale, mais qu'elles appartiennent aussi à des traditions académiques islamiques.

Afin d'assurer un point de vue neutre, qui ne renforce pas la perspective orientaliste ou (néo)coloniale, il fallait choisir des auteurs qui abordent la

¹⁶ Le mot Islam (avec un I majuscule) signifie la culture et la religion islamique par contre, islam (avec un i minuscule) signifie uniquement la religion (c'est-à-dire les croyances, les pratiques et les textes).

¹⁷ Un autre aspect est leur localisation (en Occident, puisque la question de la diaspora est importante et le fait dont les chercheurs d'université occidentale comprennent la réalité des rencontres dans les pays occidentaux).

problématique à partir d'une perspective différente de celles qui sont généralement utilisées par exemple Samuel Huntington et sa perspective de « confrontations des civilisations ». Les auteurs sélectionnés sont, autant que possible, des femmes de diverses communautés culturelles et ethniques œuvrant au sein de la communauté universitaire nord-américaine, ainsi que des auteurs masculins qui viennent de diverses traditions, aux formations diverses. Les principaux auteurs consultés pour ce travail sont : Leila Ahmed, Miriam Cooke, Diana Eck, Devji Faisal, Reem Meshal, Joan Scott et Edward Said. Ils utilisent une approche historico-politique et sociologique de la religion. Souvent, des influences féministes et (post)coloniales sous-tendent ces textes.

La problématique soulevée ici est occidentale. Par conséquent, les principaux intérêts des textes choisis sont : leur positionnement géographique (en Occident, où les grands débats se situent actuellement, bien que plusieurs auteurs aient fait une partie de leurs études au Moyen-Orient ou en Afrique du Nord) et l'orientation des auteurs (la critique de « l'ignorance sanctionnée » et l'utilisation des « connaissances alternatives »).¹⁸ En conséquence, dans ce travail, un critère de sélection des sources a été leur situation géopolitique (c'est-à-dire qu'ils suivent les principes de la politique occidentale démocratique) et la contemporanéité des textes. Certes, des tensions entre « l'Est et l'Ouest » existent depuis les explorations du 4^e siècle av. J.-

¹⁸ Les deux termes « ignorance sanctionnée » et « connaissances alternatives » deviennent de plus en plus employés dans les milieux universitaires. Pour Laura Donaldson, « l'ignorance sanctionnée » est la connaissance admise et employée par un auteur et dans un discours universitaire malgré le manque véritable d'appui à cette connaissance puisque la recherche n'aurait pas été conduite à partir de la situation originale de l'information. « Les connaissances alternatives » en opposition à l'ignorance sanctionnée essaient de trouver les informations les plus précises possibles, à partir des personnes qui ont activement participé à la production de ces informations. DONALDSON, Laura. "The Breasts of Columbus." 45 et 54.

C. jusqu'aux colonisations du 18^e siècle, et encore aujourd'hui.¹⁹ Pourtant, la situation politique et religieuse actuelle est particulièrement chaude après les événements du 11 septembre 2001.²⁰ Ce chapitre, intitulé *Présence de l'Islam en Occident*, couvre brièvement le contexte des musulmans immigrés en Occident depuis vingt ans (particulièrement au Canada), l'influence des médias sur la perspective occidentale de l'islam en général et des musulmans en particulier, les événements du « 11 septembre » et leurs effets sur le dialogue interreligieux et la démocratisation des religions. Ces deux derniers éléments impliquent également des réflexions sur la théorie de la diaspora, sur l'identité individuelle et sur celle des groupes. Finalement, on abordera la question des femmes musulmanes vivant en diaspora (la diaspora musulmane canadienne) qui portent le hijab, l'histoire du « voile » et les raisons qui les motivent à le porter.

1.1 Immigration et situation géopolitique actuelles

Avec la globalisation et la mondialisation, l'immigration dans presque tous les pays de l'Ouest a augmenté.²¹ Le (post)colonialisme et le (néo)nationalisme sont deux facteurs de cette augmentation des dernières décennies. Le (post)colonialisme est devenu une idéologie et une praxis importante puisque les anciens pays coloniaux

¹⁹ ASLAN, Reza. *No god but God*. New York: Random House Trade, 2006²: 271.

²⁰ Les événements du 11 septembre 2001 ont été des actes terroristes planifiés par des membres du réseau Al-Qaeda contre les États-Unis; ils ont détruit le World Trade Center à New York et une partie du Pentagone à Washington.

²¹ Selon Statistique Canada la seule source de croissance de la population canadienne depuis les années 90 est due à l'immigration : <http://www.statcan.gc.ca/pub/91-003-x/91-003-x2007001-eng.pdf> (visité le 15 mai 2008).

n'exercent plus d'influence sur leurs anciennes colonies, mais les échanges entre ces pays demeurent constants. Par la suite, les anciens colonisés ont immigré dans les pays de leurs colonisateurs; les exemples de la France et de l'Angleterre le démontrent clairement avec leurs grandes populations immigrantes : (les Algériens : d'une ancienne colonie de la France; les Indiens et Pakistanais : d'une ancienne colonie de l'Angleterre).

Une des plus importantes raisons de cette immigration est l'opportunisme économique. L'émigration se présentait comme une des options permettant à une partie de la population de trouver une meilleure qualité de vie. En conséquence, l'afflux et l'interaction entre les personnes de diverses nationalités et religions sont devenus inévitables. Le Canada ne fait pas exception : depuis les années quatre-vingt, il connaît une hausse de l'immigration de toutes traditions et nationalités, et l'immigration provenant des pays musulmans (des pays arabes, asiatiques et africains) a été particulièrement élevée.²²

Au Canada, les personnes musulmanes représentent 2 % de la population totale et, au Québec, elles représentent 1 % de la population. Les femmes musulmanes représentent 0,9 % de la population totale au Canada. Si la règle habituelle s'applique, environ la moitié de la population musulmane au Québec serait de sexe féminin donc, 0,45 %.²³ Partant de ces statistiques, nous pouvons extrapoler

²²Statistiques Canada : "Population by religion, by province and territory (2001 Census)": <http://www40.statcan.ca/101/cst01/demo30b.htm>. (visité le 15 mai 2008).

²³ Statistiques Canada : <http://www40.statcan.ca/101/cst01/demo30b.htm>. (visité le 15 mai 2008).

qu'il y aurait encore moins de femmes musulmanes qui portent le hijab (voile), car ce ne sont pas toutes les femmes se considérant comme musulmanes qui le portent.²⁴

Avant d'aller plus loin, clarifions quelques concepts liés au phénomène de l'immigration : pays d'accueil, diaspora et *Oumma*. Premièrement, le terme pays d'accueil est utilisé pour désigner le pays qui reçoit les personnes immigrantes. Par contre, l'expérience de l'émigration ne se limite pas à l'accueil, mais possiblement à un éventuel pays d'habitation. Le pays d'accueil est appelé à devenir le pays de citoyenneté où plusieurs groupes différents de personnes se côtoient. Le Canada est un tel pays. Deuxièmement, l'un des plus importants termes employés dans le cadre de cette problématique est la notion de diaspora. Une diaspora se définit comme un groupe (soit ethnique ou religieux—donc national ou culturel) qui est dispersé à travers le monde.²⁵ L'exemple le plus commun d'une diaspora connue est celui des Juifs, répandus un peu partout dans le monde et gardant toujours un lien avec la terre d'Abraham. Les Libanais constituent également une grande diaspora arabe et multi-religieuse parsemée à travers tous les continents, mais toujours avec une langue, une nationalité et un pays qui les rassemblent. Plusieurs groupes ont des diasporas très

²⁴ Quand il est mention du hijab ou du voile, on parle du foulard qui couvre les cheveux et habituellement le cou, mais pas le visage. J'utiliserai plutôt le mot "hijab". Selon l'article de BADR, Hoda. "Islamic Identity Re-Covered: Muslim Women after September 11th." 322, le mot voile peut avoir des connotations négatives, car il connote des images de la femme opprimée; quant au mot hijab, il est plus multiple (il renvoie à un mode de vie en plus d'être une façon de s'habiller). Le hijab les distingue des autres pièces de vêtements qui couvrent aussi le visage comme le niqab. Un choix sémantique a été fait : utiliser plutôt le mot hijab, qui vient de l'arabe, pour éviter les sous-entendus négatifs accolés au mot 'voile', principalement à cause des médias qui créent faussement une association entre le hijab, le niqab et ce que les femmes en Afghanistan sont obligées de porter, la burqa (sous le régime des Talibans et autres régimes misogynes). Hijab et foulard sont utilisés dans ce mémoire; par contre, le mot voile n'est utilisé qu'en référence à des citations.

²⁵Le terme fut originalement utilisé pour décrire la dispersion des Juifs en Europe et en Moyen-Orient selon le Grand dictionnaire terminologique. Il est maintenant applicable pour tous les groupes qui se trouvent en situation semblable c'est-à-dire des groupes ethniquement ou culturellement liés qui ne se trouvent plus dans leur location originaires.

puissantes économiquement et culturellement (les Indiens et les Chinois pour ne nommer que ceux-là). Dans leurs pays d'accueil ou d'établissement, ces groupes conservent souvent un grand respect pour les normes et les pratiques (coutumes) du pays d'origine. Ils ont un grand sens d'appartenance à leur pays d'origine ou à leur premier groupe d'appartenance.

Troisièmement, il convient de définir l'*Oumma*. Tout comme les Juifs diasporiques, la communauté musulmane est transnationale et se base sur la religion et non l'ethnie. Cette diaspora est connue sous le nom de *Oumma*.²⁶ Ce mot tire son origine de la petite communauté des premiers convertis qui, avec Mohammed, sont partis de La Mecque pour Médine. Pendant l'expansion des 7^e et 8^e siècles le mot en est venu à définir tous les croyants de l'islam. La communauté musulmane (c'est-à-dire : l'*Oumma*) est liée par plusieurs éléments, peu importe la nationalité ou la localité. Ces éléments sont : le monothéisme, la croyance que Mohammed est le messager de Dieu, que le Coran est la parole de Dieu et l'importance de suivre les cinq piliers de l'islam. L'*Oumma* est un groupe théoriquement indivisible; en pratique cependant, de nombreux éléments créent des factions : les différentes écoles de pensée (les traditionalistes versus les rationalistes) et les différentes ramifications (le sunnisme, le chiisme et le soufisme), notamment. De plus, les différences linguistiques et culturelles peuvent créer des tensions, et les demandes religieuses et les modalités de la religion peuvent varier. L'*Oumma* n'est pas statique, de la même manière que l'islam n'est pas une religion statique : les principes fondamentaux ne changent pas, mais la façon de vivre la vie moderne peut être plutôt flexible.

²⁶ ASLAN, Reza. No god but God. 271. Ce qui suit sur l'*Oumma* est inspiré de cet ouvrage.

Comme pour toute autre diaspora, il y a chez les musulmans une volonté de préserver la tradition et de maintenir les liens entre les membres de la communauté. La transition d'un pays d'origine à un pays d'accueil peut créer non seulement un renforcement des valeurs traditionnelles, mais avec le temps, une fluidité et un dialogue entre les valeurs et pratiques des diverses cultures. L'*Oumma* a souvent une inclination politique, l'Empire ottoman est un tel exemple, un exemple plus contemporain serait Jamaat-e-Islami, un parti politique qui se trouve dans plusieurs pays de l'Asie du Sud, qui pratique l'Islam et qui tente de créer une communauté de pratiquants plutôt transnationale.²⁷ L'*Oumma* géopolitique est une création plutôt moderne. Il est basé sur des principes religio-politiques et a pour but de rassembler toutes les personnes musulmanes sous une grande bannière et d'obtenir un certain pouvoir politique qui traverse les frontières nationales, un panislamisme.

Religions theoretically transcend geographical boundaries. This is particularly true for Islam. [...] As new borders are drawn, Muslim communities may find themselves politically split while remaining culturally and symbolically connected with coreligionists with whom they continue to live through a transnational imaginary. At home in the border zones that have assured actual and cultural survival, they are like today's migrants and refugees. Unlike them, however, they have not 'become' migrants moving constantly across national borders; rather, this geographically flexible identity, which oscillates between diaspora and origin, characterizes Muslim identity.²⁸

Ainsi, des populations immigrantes importantes conservent à la fois des affiliations avec leur pays d'origine et créent des nouveaux liens avec la société et le pays d'accueil. Certaines difficultés émergent dans le traitement des différences culturelles et, au Québec, elles sont marquées, selon certains médias et Québécois,

²⁷ Site officiel de Jamaat-e-Islami : <http://www.jamaat.org/new/english/home>. (visité le 15 juillet 2009).

²⁸ COOKE, Miriam. "Multiple Critique." 147.

par une immigration venant plutôt de pays musulmans. Le gouvernement provincial a créé en 2007 une commission d'étude connue sous le nom de La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, présidée par l'historien et sociologue Gérard Bouchard et par le philosophe Charles Taylor. L'analyse de quelques enjeux de la CCPARDC suivra plus bas.

1.2 Le 11 septembre, l'islamophobie et les médias

Les différences culturelles qui se manifestent dans la rencontre de diverses personnes peuvent créer des tensions. Un équilibre fragile caractérisait les relations entre les musulmans et les chrétiens-orientaux (du Proche-Orient) depuis la naissance de l'islam, motivé essentiellement par des facteurs économiques. Selon quelques auteurs, les vraies hostilités entre les personnes musulmanes et les personnes chrétiennes-occidentales existent depuis les croisades.²⁹ Ces hostilités sont devenues encore plus agressives avec la colonisation des pays ayant de grandes populations musulmanes, comme l'attestent les conflits politiques en Palestine, en Inde et au Pakistan, en Algérie et en Afghanistan, entre autres. Finalement, depuis les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, les tensions musulmanes/chrétiennes-occidentales ont augmenté partout en Occident et une islamophobie ambiante se manifeste ouvertement.

²⁹ Edward W. Said, Leila Ahmed, Karim H. Karim, Faisal Devji et Reza Aslan, parmi plusieurs autres auteurs (l'actualité de cette question a eu pour effet une augmentation des recherches et des travaux pour tenter de répondre à une question fondamentale, c'est-à-dire : comment dialoguer et connaître l'autre particulièrement dans les relations musulman/oriental vs chrétien/occidental) explorent cette l'histoire et certains étudient aussi la place des médias dans ces relations.

L'islamophobie est définie comme une hostilité généralisée envers des personnes musulmanes. Les incidents d'agression envers des personnes supposément musulmanes ont augmenté radicalement en Amérique de Nord après le 11 septembre 2001, selon le *Council of American Islam Relations* de 2001 à 2002 l'augmentation était de 15 %.³⁰ On peut considérer que les manifestations publiques contre l'Islam qui ont suivi ces événements tragiques ont été nourries de cette haine et de cette peur de l'autre qui peut relever d'une forme d'intolérance religieuse et de xénophobie. On assiste en effet à une hostilité envers des personnes musulmanes ainsi qu'à l'utilisation de stéréotypes et de généralisations sur l'identité des musulmans et sur leurs manières d'agir.³¹

Les médias ont une place privilégiée dans cette relation, parfois agressive, puisqu'ils transmettent les informations que nous voyons régulièrement à la télévision, à la radio, dans les journaux, dans les médias électroniques ou sociaux. La démocratisation récente des médias, en particulier avec Internet, affecte non seulement la manière dont les non-musulmans voient et comprennent l'Islam, mais aussi celle dont des personnes musulmanes se voient et se comprennent. Selon Karim H. Karim, les médias ont une profonde influence sur la société puisque souvent ils sont la plus importante méthode de transmission d'information et de connaissances. Ils affectent la perspective occidentale relative à plusieurs groupes, en particulier aux musulmans. Selon les auteurs consultés pour cette recherche, les médias occidentaux seraient orientalistes dans leurs orientations puisque, de façon générale, ils n'essaient

³⁰ HAQUE, Amber. "Islamophobia in North America: Confronting the Menace." Confronting Islamophobia in Educational Practice. Barry van Driel (dir.). Stoke on Trent, UK: Trentham Books, 2004: 8-9.

³¹ IBID. 9.

pas de comprendre les points de vue et les réalités que les personnes musulmanes vivent, mais tout simplement les raisons pour lesquelles ils ne se conforment pas à la perspective occidentale.³² Leurs messages découlent de préjugés. La diffusion d'une certaine idéologie correspondrait à une propagande occidentale. Cependant, pour la partie de la population moins instruite ou moins critique, ces informations deviennent des faits.

Selon Karim, les médias utilisent souvent des tactiques de peur pour vendre leur message politique, culturel ou religieux. Karim étudie l'utilisation de la violence fondamentale par les pouvoirs hégémoniques de l'Occident pour qu'ils s'assurent de ne pas perdre leur position de suprématie.³³ Cela se fait par la transmission des images et des événements de nature perturbante qui ont lieu dans des pays orientaux, par exemple, des guerres civiles sans fin, des femmes lapidées pour avoir enlevé leur voile, des personnes qui se font couper la main pour avoir volé. Cette tendance à exhiber l'inhumanité, la brutalité et la violence qui se produisent dans les pays orientaux (c'est-à-dire des pratiques non civilisées et soi-disant arriérées) a pour effet de consolider le pouvoir dans les mains des pays occidentaux. Cette consolidation de pouvoir arrive parce que les médias font croire que c'est les pouvoirs occidentaux qui vont être en mesure de garder les gens civilisés (c.à.d. occidentales) en sécurité. La réalité est qu'ils ne sont pas nécessairement plus en sécurité, mais qu'ils se sentent plus évolués que les sociétés orientales et surtout musulmanes.

Karim relève également qu'au Canada anglophone, les médias ne sont pas indépendants par rapport à leur voisin du sud en ce qui concerne leurs sources

³² KARIM, Karim H. Islamic Peril: Media and Global Violence. Montreal: Black Rose Books, 2000: 11.

³³IBID. 18-19.

d'informations. Cela crée une dépendance à la perspective des reportages étatsuniens sur la politique internationale. Cet emprunt devient problématique quand les images que l'on donne à voir aux Canadiens anglophones sont les mêmes que celles offertes aux États-Unis. Ainsi, les idées et les opinions conservent un caractère fondamentalement étatsunien de sorte que les politiques des voisins du sud imprègnent peu à peu la société canadienne-anglaise.³⁴

Il y a de multiples façons d'analyser l'histoire et l'évolution de l'islamophobie telle qu'on la connaît actuellement en Occident. Les questions soulevées par les événements du 11 septembre 2001, la réémergence et la croissance de l'islamophobie ainsi que le rôle des médias ont fait l'objet de recherches multidisciplinaires qui déploient des approches de communication, de sociologie, de sciences des religions et de science politique. Des chercheurs comme Edward Said, Reza Aslan et Faisal Devji entre autres, s'inscrivent dans une perspective critique (post)coloniale qui garde à l'esprit l'histoire mondiale « dynamique et interconnectée ».

Dans son livre écrit avant le 11 septembre 2001, *Covering Islam*, Said décrit ce qu'il considère comme un orientalisme persistant et manifeste dans les médias occidentaux des années quatre-vingt. Il base ses observations sur les couvertures médiatiques d'événements particuliers comme l'augmentation du prix de l'essence dû à l'OPEP. On présente les choses de telle sorte qu'il en ressort que les Arabes qui vendent le pétrole profitent des Occidentaux et de leurs besoins et, de plus, le font avec mépris.³⁵ Selon Said, les couvertures médiatiques de la prise d'otages à

³⁴IBID. 14.

³⁵ SAID, Edward W. *Covering Islam*. New York: Vintage Books, 1997: 3.

l'ambassade américaine en Iran et des positions des partis politiques dits fondamentalistes islamiques comme ceux de l'Afrique du Nord (tel le Front islamique du Salut en Algérie) ont été manipulées, exagérées et instrumentalisées, avec le concours de chercheurs occidentaux (Said mentionne Bernard Lewis à ce sujet). Elles ont eu pour effet de présenter l'Islam comme un ennemi profondément opposé à l'Occident et à ses valeurs et de dépeindre les personnes musulmanes comme étant de nature profondément violente et sous-évoluée.³⁶

Said indique que les racines d'une animosité qui semble devenue insurmontable entre l'Occident et l'Islam datent de la période coloniale, même si les résistances datent d'aussi loin que les croisades, et que les médias reproduisent de façon (post)moderne cet orientalisme. On retrouvait l'orientalisme des 18^e et 19^e siècles dans la production des informations sur l'Orient (le nord de l'Afrique, le Moyen-Orient et l'Asie) dans divers domaines comme la littérature, les arts plastiques, l'histoire et les textes politiques. Cela faisait partie des pratiques intellectuelles héritées du Siècle des Lumières. Ces productions prétendaient à une certaine connaissance de l'autre. Elles imaginaient des connaissances sur des personnes, sur des cultures et sur des lieux que les gens concernés ne connaissaient guère eux-mêmes.³⁷ Cette perspective se reproduit autrement aujourd'hui à travers la diffusion médiatique. À cause de cette influence négative des médias sur les relations musulmanes-occidentales :

A number of rather important consequences have followed. One is that a specific picture—for it is that—of Islam has been supplied. Another is that its meaning or message has on the whole continued to be circumscribed and stereotyped. A third is that a confrontational political situation has been

³⁶ IBID. 45.

³⁷ SAID, Edward. Orientalism. New York: Vintage Books, 2003²: 2.

created, pitting “us” against “Islam”. A fourth is that this reductive image of Islam has had ascertainable results in the world of Islam itself. A fifth is that both the media’s Islam and the cultural attitude to it can tell us a great deal not only about “Islam” but about institutions in the culture, the politics of information and knowledge, and national policy.

Yet in listing all these things about the general image of Islam now current, I do not mean to suggest that a “real” Islam exists somewhere out there that the media, acting out of base motives, have perverted [...] This is to say that the media’s Islam, and the Western scholar’s Islam, the Western reporter’s Islam, and the Muslim’s Islam are all acts of will and interpretation that take place in history, and can only be dealt with in history as acts of will and interpretation.³⁸

Les travaux de Said ont eu un impact considérable en sciences humaines et sociales, depuis ses études en littérature comparée, en particulier sa critique de l’orientalisme et des présupposés sous-jacents à la production occidentale du savoir sur l’Islam.

Faisal Devji adopte un regard religio-critique pour présenter l’évolution religieuse et historique de l’Islam. Pour cet auteur, l’étude du concept et de l’évolution du jihad, qui signifie une lutte, dévoile les changements dans l’islam même. Devji rappelle la distinction classique entre deux sortes de luttes : la petite lutte et la grande lutte. La petite s’attaque à l’agresseur de l’islam et la grande correspond à une lutte intérieure pour devenir une personne morale.³⁹ Selon Devji, le jihad est important dans une étude de l’Islam puisque dans les médias, il représente tout ce qui est menaçant en Islam. Toutes ses tendances violentes et misogynes lui sont rattachées, et elles semblent infinies. Par contre, le jihad n’est qu’une petite partie de l’islam. Celui dont parle l’auteur est le petit jihad rendu notoire par Al-Qaïda, cette organisation qui existe depuis les premières guerres en Afghanistan pendant la Guerre froide, mais surtout connue après les attentats du 11 septembre

³⁸ SAID, Edward W. Covering Islam. 44.

³⁹ DEVJI, Faisal. Landscapes of the Jihad. Ithaca, New York: Cornell Univeristy Press, 2005: 33-34.

2001 à New York, à Washington et en Pennsylvanie. Selon Devji, Al-Qaïda ne constitue pas une organisation puisqu'elle ne possède pas vraiment de système ni de hiérarchie en place pour contrôler des activités. Il serait plus juste de le décrire comme un réseau qui, entre autres, utilise et instrumentalise les médias pour faire passer un message; celui de la lutte contre la décadence morale et sociale et de la résistance au pouvoir hégémonique occidental.⁴⁰

Devji explique que la hiérarchie de pouvoir et d'influence est en évolution dans l'Islam. Il n'y a pas qu'une source ou qu'un lieu de pouvoir unique qui dirige les fidèles (et ce, depuis la mort du Prophète Mohammed), cette religion est très multiple et très vaste de sorte que ses influences, ses pratiques et parfois même ses croyances diffèrent considérablement selon les lieux. Tout comme le christianisme, l'islam a plusieurs branches, plusieurs courants de pensée et plusieurs dirigeants qui font partie de la pluralité islamique. Ainsi, on trouve également plusieurs opinions sur la bonne voie à suivre et sur le jihad.

Devji signale qu'en plus des autorités de l'uléma (le théologien) ou de l'imam (qui se tient devant les croyants et conduit la prière), il y a en islam une démocratisation de la prise de parole où tout le monde peut s'exprimer, et où chaque personne réfère à sa propre source pour prendre ses décisions.⁴¹ Cela peut avoir des effets dispersifs ou constructifs.⁴² Ainsi, les réponses à une question sont multiples comme en ce qui concerne les droits des femmes ou encore la place de la religion dans la sphère publique, des enjeux qui reviennent souvent (autant chez les citoyens

⁴⁰ IBID. 19-20.

⁴¹ Pour les définitions d'uléma et d'imam, voir aussi; REEBER, Michel. L'islam. Toulouse, France: Éditions Milan, 2005: 54.

⁴² DEVJI, Faisal. Landscapes of the Jihad. 33-35.

occidentaux que chez les musulmans de toutes origines eux-mêmes). Devji suggère que cette évolution dans la pensée islamique (incluant le jihad) n'est pas terminée. Les relations entre l'islam et l'Occident ne sont pas statiques. Les relations internes au sein de l'islam sont elles-mêmes en évolution et il reste à voir comment le jihad (grand et petit) se développera dans les années à venir.

La démocratisation des religions soutenue entre autres par les nouvelles approches médiatiques (Internet, télévision, cellulaire) est traitée dans un récent numéro de la revue *Theory, Culture & Society* avec l'islam comme étude de cas particulier.⁴³ Ces médias diffusent une information qui peut venir de n'importe qui, et non plus uniquement des experts reconnus. Quiconque a accès à Internet, à une caméra vidéo, à un téléphone cellulaire ou même seulement à une photocopieuse peut transmettre son message sur de grandes distances et à un grand nombre d'individus. L'utilisation des médias est multiple et les messages le sont tout autant, comme le démontrent certains sites internet où on trouve des discours de groupes de soutien de musulmans gais et lesbiens d'un côté et des communications d'Al-Qaïda de l'autre.⁴⁴ Parfois, le but des messages est de recruter et de mobiliser de nouveaux soldats (dans le cas d'un réseau comme Al-Qaïda).⁴⁵ Cette démocratisation de la religion, comme la nomment Devji, Mandeville et Turner entre autres, amène la religion dans le monde technologique du 21^e siècle et cela entraîne des effets opposés, soit aider à affronter les stéréotypes et à trouver de nouvelles méthodes pour comprendre et vivre sa religion, soit prendre appui sur ces stéréotypes pour servir des

⁴³ *Theory, Culture & Society*, London : SAGE, 24.2 (2007). Peter Mandeville, "Globalization and the Politics of Religious Knowledge." 101–115 ET Brian Turner, "Religious Authority and the New Media." 117–134.

⁴⁴ TURNER, Brian. "Religious Authority." 4.

⁴⁵ DEVJI, Faisal. *Landscapes*. 87-88.

intérêts particuliers. Il faut noter que l'utilisation des médias électroniques sociale relève de sous-groupes culturels et non de groupes appartenant à la culture populaire. Ces derniers écoutent les médias reconnus plutôt que les médias moins répandus, peut-être pour s'assurer de la légitimité du contenu de l'information. Enfin, les généralisations persistent dans la culture dominante puisqu'elles suivent de préférence les médias traditionnels (télévision et journaux).

Dans le contexte canadien, T.Y Ismael et John Measor offrent un portrait des médias nationaux en les dépeignant comme étant réductionnistes et orientalistes.⁴⁶ Deux grands journaux nationaux ont été analysés sur une période couvrant les attentats du 11 septembre 2001, ce qui les précède et ce qui les suit. Les résultats étaient décourageants puisqu'ils répètent le même cycle de xénophobie et de racisme des périodes coloniales, des comportements que les Canadiens condamnent habituellement.

This conveyance by the media ignored any historical context in examining the underlying political discontent against the West manifest throughout the Islamic world. In effect, the media rejected any critical examination of U.S. policy in response to 11 September and this must, in short, be identified as the major failure of the Canadian media following 11 September [...]

Canadians have been provided a singularly reductive view of over one billion fellow human beings, a failure that represents a gross miscarriage of the role of the Canadian media accurately to portray international peoples and events required within a democratic society. In doing so Canadian media has ignored the reality that territorial ambitions, ethnic differences, and political machinations drive conflicts, as much in the Middle East as they do elsewhere. The media has thereby depicted the Islamic people and the states of the Middle East in a manner not consistent with standards applied to other regions, topics, and peoples. Islamic revival is a real entity, and ranges from intellectual debates exploring Enlightenment philosophy, to the fashioning of practical strategies for development within Muslim societies, to the militant rejection of all Western influences.⁴⁷

⁴⁶ ISMAEL, T.Y. et John MEASOR. "Racism and the North American Media Following 11 September: The Canadian Setting." *Arab Studies Quarterly*, 25.½ (2003): 101-136.

⁴⁷ IBID. 35.

Malgré la situation actuelle certains groupes ont choisi de surmonter les stéréotypes et la violence, proposant plutôt de dialoguer afin de mieux connaître les personnes qu'ils définissaient comme les autres. Certains dialogues furent très difficiles après le 11 septembre 2001, dans un certain cas divers groupes féministes se sont réunis pour discuter et tenter de comprendre ce à quoi elles ont survécu. Cela n'était pas facile puisqu'elles voulaient tous une explication et ces événements qui semblaient hors de tout logique. Finalement, ce qui est ressorti étaient que toutes ces femmes ont déploré ces événements et voulaient la paix. De nombreux groupes féministes interreligieux ont pris forme avec le but ultime de joindre toutes les personnes de toutes les cultures et leur demander de parler, d'écouter et de travailler ensemble.⁴⁸

1.3 Le hijab, l'identité et le pouvoir

Le hijab joue un rôle important dans la formation d'identités individuelles et collectives pour les femmes musulmanes qui le portent. Il est un signe ostentatoire de plus en plus discuté dans les débats sociaux. L'argument utilisé contre le port des signes religieux est qu'ils affectent la cohésion de la société. Les femmes musulmanes vivant dans la diaspora musulmane canadienne et portant le hijab manifestent leur appartenance religieuse en public, démontrant à la fois leurs

⁴⁸ ECK, Diana. "Dialogue and the Echo Boom of Terror: Religious Women's Voices after 9/11." After Terror: Promoting Dialogue among Civilizations. Akbar Ahmed et Brian Forst (dir.). Cambridge: Polity Press, 2005: 24-26.

identités individuelles et hybrides (en tant qu'immigrantes, canadiennes, femmes, musulmanes) ainsi que leurs identités de groupe. Les questions fréquemment relevées dans les débats touchent le sort des femmes musulmanes, particulièrement celles qui portent le hijab car leur identité de groupe est explicite. La question de savoir comment la société contribue à l'inclusion et à l'intégration de plusieurs femmes minorisées (souvent des femmes immigrantes vivant dans une société patriarcale) et travaille contre leur ghettoïsation et leur exclusion sociale est importante dans la discussion sur la place de la religion dans la sphère publique et sur le port de signes religieux ostentatoires.

Quelques définitions sont ici nécessaires : l'identité (individuelle et de groupe), et le hijab (son histoire et son évolution). Premièrement, l'identité est un concept considérablement étudié et discuté. La « théorie de l'identité multiple » d'Amin Maalouf découle du fait que tous les aspects de la vie d'une personne finiront par devenir une partie de son identité, tels que les antécédents familiaux, la langue parlée, l'éducation reçue, la nationalité, la religion, la culture, le sexe, l'ethnicité et l'environnement culturelle et géographique pour en nommer que quelques-uns.⁴⁹ Maalouf considère qu'il y a « deux héritages : l'un “vertical”, lui vient de ses ancêtres, des traditions de son peuple, de sa communauté religieuse; l'autre, “horizontal” lui vient de son époque, de ses contemporains. »⁵⁰ La norme sociale demande une hiérarchisation d'appartenance, mais avec la mondialisation et l'interdépendance, il y a une fusion d'éléments qui sous-tendent une identité multiple, qui a essentiellement plusieurs références. Tout peut influencer une

⁴⁹ MAALOUF, Amin. Les Identités meurtrières. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1998: 11.

⁵⁰ IBID. 119.

identité, que ce soit impalpable ou matériel. Une pièce de vêtement comme le hijab en est un exemple parfait.

Homi Bhabha va plus loin en indiquant que, en raison du (post)colonialisme et de la mondialisation, l'identité d'un individu est considérée comme une identité hybride.⁵¹ La raison en est que d'abord, chaque identité a de nombreuses facettes (une identité multiple) et, ensuite, avec la socialisation, la localisation, la mondialisation et l'interaction sociétale, des empreintes sont laissées sur l'identité et ainsi contribuent à la création de l'identité hybride. Une conséquence de notre société (post)coloniale et mondiale est cette transformation de l'identité multiple en une dynamique de l'identité hybride. Celle-ci démontre l'ampleur de l'influence de chaque personne dans la société et de l'interdépendance entre les individus, d'où l'importance de connaître l'autre puisqu'il influe sur nous.

La construction de l'identité hybride affecte aussi la formation de l'identité du groupe, celle-ci étant comprise comme le processus d'adhésion à un groupe spécifique, à ses principes, à ses rites et ses rituels. On peut adhérer à différentes formes de groupe, divisés en trois grands types : primordial (genre), culturel/transcendant (religion) et civique.⁵² Toutefois, s'il est également probable que ces groupes finissent par devenir hybrides, le concept d'identité de groupe hybride n'a pas encore été étudié dans la même mesure. Cela n'implique même pas la mise en réseau de groupes, par contre cette mise en réseau joue un grand rôle dans l'hybridation éventuelle des identités de groupe.

⁵¹ BHABHA, Homi. The Location of Culture. New York: Routledge, 1994: 2.

⁵² WALSETH, Kristin. "Young Muslim Women and Sport: The Impact of Identity Work." Leisure Studies, 25.1 (2006): 78.

L'identité de groupe détermine l'éthique par laquelle le groupe fonctionne et toutes les personnes qui en sont membres garderont cet aspect dans le cadre de leur propre identité, qu'elles soient physiquement avec le groupe ou non (le concept de diaspora et de l'*Oumma* suit ce principe). Il existe différents niveaux d'identités de groupes, car certains groupes sont choisis et certains autres ne le sont pas, comme le montre l'exemple de la religion versus celui du sexe. Bien que le choix de celle-là ne semble pas toujours évident, puisque la religion peut-être imposée tout comme elle peut-être choisie, le sexe est plutôt fixe à la naissance, même si selon plusieurs auteurs, comme Judith Butler, le genre est mutable et souvent circonscrit par la société.⁵³

Bien qu'il existe de nombreux arguments pour ou contre le port du hijab dans la plupart des pays d'accueil et de résidence aujourd'hui, celles qui sont directement concernées (les femmes qui le portent) sont souvent les moins consultées. Pour certaines femmes musulmanes vivant dans la diaspora, porter le hijab aide à la formation d'une identité individuelle au sein d'une identité de groupe. Cela montre leur appartenance religieuse et démontre leur participation à une société (post)coloniale aidant à la création de leur identité hybride. Son utilisation fait l'objet de plusieurs opinions et pratiques différentes au sein même des femmes de la diaspora. On note une diversité de positions sur le plan intergénérationnel. Des auteurs comme Shahnaz Khan et Kristin Walseth explorent cet aspect de la formation

⁵³ BUTLER, Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990: 3.

de l'identité des femmes musulmanes vivant dans la diaspora.⁵⁴ Les raisons pour lesquelles les femmes choisissent de porter le hijab dans une société (post)moderne sont multiples et diverses. Les femmes qui portent le voile sont souvent considérées par les Occidentaux comme étant des personnes soumises et abusées.

L'identité des groupes musulmans selon les images médiatiques est incarnée dans l'image des femmes musulmanes et dans leurs tenues vestimentaires, plus particulièrement en référence au voile.⁵⁵ Le hijab aide à la formation de l'identité des femmes qui le choisissent et parfois à l'adhésion à leur groupe particulier conjointement avec leurs autres adhésions. Les identités de groupes ne sont pas exclusives (tout comme l'identité individuelle hybride), mais de nombreux groupes ont tendance à exiger une certaine affiliation favorisée et, par conséquent, il y a parfois des tensions entre différents groupes; c'est aussi le cas pour les divers groupes musulmans : « the disagreement among Muslims about what it implies for women to be good Muslims can be seen as an example of such a struggle for hegemonic positions within a religious collective identity [in particular]. »⁵⁶ La difficulté survient quand ces femmes n'ont pas seulement de la pression dans leurs groupes religieux (exemple : soit de porter le hijab ou de ne pas le porter), mais aussi de la part de leurs autres groupes d'appartenance (exemple : groupes féministes). Pour beaucoup de féministes chrétiennes (blanches et occidentales), il est difficile de voir des féministes musulmanes, dites leurs contemporaines, comme de vraies féministes quand elles portent le hijab.

⁵⁴KHAN, Shanaz. "Muslim Women: Negotiations in the Third Space." *Signs*, 23.2 (1998) ET WALSETH, Kristin. "Young Muslim Women and Sport: The Impact of Identity Work." *Leisure Studies*, 25.1 (2006).

⁵⁵ WALLACH SCOTT, Joan. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press, 2007: 5.

⁵⁶ IBID. 78.

Les Occidentaux ne peuvent pas dévoiler ces femmes musulmanes, leur faire enlever leur voile, sans sacrifier une partie de leur identité. Cela vaut autant pour les féministes occidentales puisqu'elles connaissent les contraintes de la femme dans une société patriarcale. Joan Scott, qui a analysé la situation française, dit que selon une perspective occidentale du port du voile « [it is] an endorsement of submission, an abandonment of individuality, and a declaration of one's primary allegiance to communal standards and obligations. »⁵⁷ Cette critique ne s'applique pas à tous les cas, de sorte qu'une clarification est nécessaire. Premièrement, il faut noter qu'habituellement une réflexion personnelle précède la décision de porter le foulard, mais il est vrai que pour certaines femmes le choix est fait par quelqu'un d'autre (soit un membre de la famille masculin ou les lois de l'état patriarcal dans lequel elles vivent).

Deuxièmement, l'institution du voile n'a pas toujours été la même que celle du hijab. Toutefois, dans une perspective eurocentrique et occidentale, le voile, le foulard et le hijab sont devenus synonymes et cela est une des conséquences de l'héritage du colonialisme. L'histoire du voile comme pratique culturelle est importante, car elle montre le passage d'une pratique sociétale généralisée à une pratique religieuse ayant des valeurs et des buts implicites. Il faut dire que ce n'est pas une pratique suivie par toutes les femmes ou toutes les cultures musulmanes, mais elle n'est aucunement minoritaire.

Quant aux femmes qui portent le hijab, les raisons de le faire sont tout aussi multiples que les identités individuelles de celles qui le choisissent. Les femmes

⁵⁷ IBID. 148-49.

musulmanes de la diaspora (particulièrement canadienne) qui ont décidé de porter le hijab ont une voix et pour comprendre pourquoi elles ont pris cette décision, elles doivent être consultées. Des autorités de l'islam ne peuvent répondre à la question de leurs motivations, car même si des antécédents et des textes peuvent avoir une préséance, le choix ultime est souvent personnel, politique et spirituel. Les femmes musulmanes qui portent le foulard sont conscientes de leur choix et, à ce stade, ce n'est pas la tolérance qui est nécessaire, mais la reconnaissance et la compréhension de ce choix même face au scepticisme. Cette partie visible et matérielle d'une identité comporte des concepts fondamentaux et démontre l'appartenance à plusieurs affiliations de groupe : de sexe, de classe sociale, d'éducation et de profession. Elles constituent toutes des parties essentielles de leurs identités de groupe et aident à la formation particulière de l'identité hybride.

Le hijab n'est pas seulement un symbole d'une religion, mais aussi un symbole culturel et personnel et, pour cela, il est important pour certaines femmes de le porter. Les femmes qui le choisissent sont au cœur de ce débat et, par conséquent, souffrent du regard préjudiciable des autres. Ces femmes sont devenues les symboles par excellence de l'Islam depuis la période coloniale et plus encore depuis les événements du 11 septembre 2001, mais, quand on regarde les statistiques, les choses apparaissent plus complexes que les médias ne voudraient le faire croire.⁵⁸ Avec les récents débats sur les accommodements raisonnables au Québec, il est apparu que la place de signes religieux ostentatoires (en particulier le foulard islamique et, en conséquence, certains autres : la kippa et le turban sikh) dans la

⁵⁸ Selon Statistiques Canada, le pourcentage des femmes musulmanes qui portent le hijab est très bas, mais il n'y a pas de chiffres précis jusqu'à présent. Le fait est qu'elles sont simplement visibles.

sphère publique (les services publics, l'éducation et les soins de santé) pose un problème à la majorité hégémonique d'origine chrétienne. Ce rejet peut finir par causer la marginalisation et l'isolement de plusieurs personnes et peut souvent mener les femmes à se séparer de la société civile et à rester uniquement avec le seul groupe qui les accepte. Ce faisant, elles négligent d'autres aspects importants de leurs hybridités et contribuent à la formation d'une identité individuelle et de groupe rigide qui devient imperméable, sans volonté de négocier et de participer à la vie commune citoyenne.⁵⁹

Une brève histoire du hijab et du voile devrait être établie afin de comprendre pourquoi cette pratique existe. Dans son livre *Women and Gender in Islam*, Leila Ahmed fait remonter les lois sur le port du voile et de la ségrégation des sexes à l'Empire assyrien, c'est-à-dire à au moins douze siècles avant la fondation de l'Islam.⁶⁰ Ahmed déclare que ces femmes ont perdu leur pouvoir à l'arrivée de l'Empire assyrien, quand celui-ci a changé le mode de vie des régions rurales en mode de vie urbain. Les systèmes organisationnels seraient alors passés du matriarcat au patriarcat. Le rôle des femmes a changé puisque la société est devenue basée sur le commerce plutôt que sur l'agriculture. Dès lors, les femmes n'avaient plus besoin de participer aux travaux journaliers de la société. Au cours de cette période, le but du voile était d'identifier et de classer les femmes. Celles qui étaient nobles et dignes le portaient pour se distinguer; habituellement, ces femmes étaient également isolées de la société et, si elles devaient quitter la maison, elles étaient toujours

⁵⁹ Fédération des femmes du Québec. Consultation portant sur les accommodements et les différences. Mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Montréal: 2007:19.

⁶⁰ AHMED, Leila. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1992: 14.

accompagnées.⁶¹ Les femmes pauvres, les esclaves et les prostituées ne devaient pas porter le voile, signe de respectabilité et moyen de protection. Si ces autres femmes se voilaient, elles en étaient même punies.⁶² Le voile montrait à la communauté quelles femmes étaient disponibles, et lesquelles étaient protégées (par un homme possédant de l'influence ou de l'argent).⁶³

L'établissement du hijab et les notions de ségrégation et d'isolement ont persisté dans les régions mésopotamienne et méditerranéenne. Selon Ahmed, l'idée du corps de la femme comme un objet sexuel et honteux a commencé avec les Grecs de l'Antiquité, les premiers chrétiens, et même l'Empire byzantin, et cela était aussi une croyance absolue de l'Empire sassanide (un empire perse qui date de 224 à 640 de notre ère).⁶⁴ À partir de cette notion, le voile était nécessaire pour couvrir le corps de la femme afin d'assurer sa sécurité avant tout.⁶⁵ Malgré les transferts de pouvoir dans la région, explique Ahmed, la situation des femmes n'a pas changé parce qu'elle était avantageuse pour les Empires subséquents. Avec l'institutionnalisation du patriarcat dans toutes les grandes civilisations des régions mésopotamienne et méditerranéenne, les droits et libertés des femmes ont été transformés. En conséquence, avec la mise en place de l'islam au 7^e siècle de notre ère, les coutumes du voile et de l'isolement, établies déjà depuis longtemps, semblaient œuvrer en faveur de la nouvelle religion et de sa hiérarchie patriarcale.⁶⁶ La coutume et l'existence du voile ont une longue histoire et certains caractéristiques ont été

⁶¹ IBID. 15.

⁶² IBID. 15.

⁶³ IBID. 15.

⁶⁴ IBID. 18.

⁶⁵ IBID. 18.

⁶⁶ IBID. 33-34.

modifiés et institutionnalisés au fil du temps, particulièrement en raison de la présence de l'islam. Le seul aspect qui persiste, même aujourd'hui, est qu'aucun système caractéristique du port du hijab n'est en vigueur (la couleur, le tissu, la longueur, le style du foulard); tout dépend de la culture particulière où une femme se situe au moment où elle choisit (ou doit) de le porter.⁶⁷

L'histoire de l'islam est instructive en ce qui concerne la façon dont le voile (un style de vêtement, c'est-à-dire, une pièce de tissu couvrant la tête) est devenu le hijab (un mode de vie d'humilité et de modestie envers Dieu qui entraîne le port du voile). L'islam a commencé en 610 de notre ère quand, selon l'histoire islamique, Dieu a envoyé un message à un nouveau messenger/prophète, un homme important venant de La Mecque (une ville en Arabie Saoudite), Mohammed.⁶⁸ Le message que Mohammed, le Prophète, a partagé est devenu très rapidement une religion organisée après sa mort en 632 de l'ère commun. Jusqu'à ce moment, beaucoup de groupes différents habitaient cette région du Moyen-Orient : les chrétiens, les juifs, les zoroastriens et les Arabes *Jahilia* (principal groupe arabe préislamique dans la région, c'était un groupe païen et polythéiste, par opposition aux chrétiens, aux juifs et aux zoroastriens). Ces groupes avaient déjà eu une influence profonde sur la culture arabe.⁶⁹ Malgré la mise en place de l'islam, toutes les personnes appartenant à ces différentes cultures ont continué de vivre ensemble, de travailler, d'échanger et de se côtoyer tous les jours, pour des raisons essentiellement économiques. Les relations entre les groupes étaient relativement paisibles et stables (puisque la

⁶⁷ MESHAL, Reem A. "Miniskirts and Fundamentalist Fashions: Clothing the Muslim Canadian Woman." Fundamentalism and Women in World Religions. A. Sharma and K. K. Young (dir.). New York: T & T Clark, 2007: 158.

⁶⁸ REEBER, Michel. L'islam. 6.

⁶⁹ AHMED, Leila. Women and Gender in Islam. 42.

sécurité était généralement garantie par l'islam pour les non-croyants, tant que les taxes : la *jizya*, étaient payées). Comme pour toutes les autres grandes civilisations, l'intégration des différentes pratiques et traditions des civilisations antérieures et environnantes était la règle. Au Moyen-Orient, la pratique de porter le voile était habituelle et puisqu'elle ne nuisait pas à la nouvelle religion (ni au nouveau pouvoir) de l'islam, en fait, puisqu'elle contribuait à soutenir ses propres tendances patriarcales, elle a été retenue.⁷⁰ Il peut donc être soutenu que, lors de sa création, l'islam n'a catégoriquement promu ou forcé ni le port du voile, ni la pratique de l'isolationnisme, mais qu'il suivait quand même les pratiques normatives de la région. Toutefois, la diversité des cultures dans la région mésopotamienne et méditerranéenne a mené à un mariage de coutumes.⁷¹

Selon Ahmed, la vie des femmes de Mohammed fait aussi partie intégrante de l'histoire du voile en islam puisque la vie de ses femmes était différente. Elles ont changé de rôle quand son statut est changé de celui de marchand à celui de Prophète. Mohammed, le prophète de l'islam, a eu plusieurs femmes. Mais à La Mecque avant sa première vision, il n'avait qu'une femme, Khadija, de 15 ans son aînée; puis, après la mort de celle-ci et une fois émigré à Médine avec ses disciples il en a eu plusieurs autres (notamment Aïcha).⁷² La raison pour laquelle ces deux femmes, en particulier, ont vécu leur vie et leur mariage avec le Prophète de façons très différentes était que la culture Arabe *Jahilia*, celle d'où provenait Khadija, ne suivait pas toutes les traditions des grandes cultures monothéistes de la région. Cette tradition était favorable à la condition de la femme, en particulier en ce qui concerne

⁷⁰ IBID. 37.

⁷¹ IBID. 5.

⁷² REEBER, Michel. L'islam. 7.

les questions économiques de succession et le non-isolationnisme. À sa naissance, l'islam, une nouvelle religion monothéiste, a commencé à emprunter de plus en plus aux autres traditions (chrétiennes, juives, zoroastriennes) qui, elles, n'étant pas favorables aux femmes. Khadija ayant contribué à la richesse et à l'influence de son mari Mohammed, elle avait un certain pouvoir dans leur relation. Aïcha était beaucoup plus jeune que Mohammed, mais lui était très fidèle (comme épouse et pratiquante), Mohammed en vient à transférer son pouvoir à Aïcha.

The lives of Muhammad's wives were the first to be circumscribed, and during Muhammad's lifetime the verses enjoining seclusion applied to them alone. Early texts record the occasions on which the verses instituting veiling and seclusion for Muhammad's wives were revealed and offer vignettes of women's lives in the society Islam was displacing, as well as record the steps by which Islam closed women's arenas of action. These texts do not distinguish in their language between veiling and seclusion but use the term hijab interchangeably to mean "veil"...and to mean "curtain"...in the sense of separation or partition.⁷³

Certains prônent qu'entre le port traditionnel régional du voile et l'exemple donné par les conjointes voilées de Mohammed, de nombreuses femmes ont fini par imiter celles-ci, mais dans l'esprit de l'époque, seulement les femmes des classes supérieures pouvaient le porter.⁷⁴ Après la mort de Mohammed, la pratique du port du voile est devenue de plus en plus fréquente. La notion du hijab est éventuellement devenue normative, et une coutume généralement pratiquée dans les sociétés islamiques.

L'institutionnalisation de l'islam en tant que religion a créé des rituels ainsi que des règles et des lois pour presque tous les aspects de la vie, initiés sous la tutelle des 'compagnons du Prophète' (son cercle intime) et, finalement, des experts de la

⁷³ AHMED, Leila. Women and Gender in Islam. 53-54.

⁷⁴ IBID. 55-56.

jurisprudence islamique (*Fiqh*) qui ont pris la relève.⁷⁵ Dans l'islam : « The two most important sources are the Qur'an and the *hadith* ['the sayings attributed to the prophet Muhammad']. Of these two, undoubtedly, the Qur'an is the most important. However, since the early days of Islam, the *hadith* literature has been the lens through which the words of the Qur'an have been seen and interpreted. »⁷⁶ Les textes qui traitent du sujet de la législation sur le voile se trouvent aussi bien dans le Coran que dans les *hadiths*, mais ils sont souvent jugés vagues et sujets à des usages idéologiques aujourd'hui, puisqu'ils ne portent pas sur le hijab dans sa forme moderne. Ils doivent être lus attentivement pour s'assurer d'une juste interprétation.⁷⁷ Selon Meshal, une lecture du Coran doit être faite avec une perspective critique et doit prendre en considération « the ambiguity and the imprecision of the two Qur'anic chapters surrounding 'modesty'. »⁷⁸ L'ambiguïté est due au choix des mots utilisés (les termes choisis par le texte ont plusieurs définitions). Les chercheurs font consensus sur les différentes parties corporelles qui doivent être couvertes, à la fois pour les hommes et pour les femmes (des indications telles que ne pas porter de bijoux ou d'ornements, se couvrir la poitrine et le haut des jambes sont très clairs mais les préceptes ne sont pas nécessairement aussi clairs en ce qui concerne la tête), de sorte que les textes relatifs à la tenue vestimentaire peuvent mener à des interprétations différentes selon l'époque et la situation du lecteur. D'autres commentaires suggèrent que les discours sur le hijab seraient plutôt à situer dans leur contexte sociopolitique spécifique : « *hijab* in the *Hadith*, as in the Qur'an, is a

⁷⁵ REEBER, Michel. *L'islam*. 16-17.

⁷⁶ HASSAN, Riffat. "Feminism and Islam." *Feminism and World Religions*. A. Sharma and K. K. Young (dir.). Albany, New York: State University of New York Press, 1999: 248.

⁷⁷ MESHAL, Reem A. "Miniskirts and Fundamentalist Fashions." 158.

⁷⁸ IBID. 158-59.

reference to an abstract concept, or institution, not an article of clothing. » Ce concept est lié à l'humilité et l'assujettissement à Dieu.⁷⁹ Les commentaires (*tafsir*) au sujet de ces textes ont été faits longtemps après la mort du Prophète, ils étaient basés sur une analyse du Coran et du *hadith*; de plus, ils ont été faits par des hommes et écrits dans un contexte spécifique.⁸⁰ Par conséquent, la réglementation sur les hijabs modernes est basée sur une analyse secondaire et parfois misogyne. Elle a pu être élaborée pour créer un espace sécuritaire pour les femmes dans la société moderne. Par contre, la perspective féminine n'étant généralement pas considérée, il est difficile de l'établir de façon certaine.⁸¹ Ainsi, des chercheuses féministes tentent aujourd'hui de réexaminer ces textes pour leur donner sens dans la société moderne.

Finalelement :

In particular the doctrine of *hijab* has been transmuted from an 'institution' or 'space' into a mode of 'apparel'. Clearly, this suggests that the earlier debate over the 'public' or 'private' role of women has been somewhat set aside in favor of allowing for a public role. Thus, the issue of the day largely revolves around the correct attire for a publicly active 'Muslim' woman. In this light, the *hijab* of today represents a compromise between the seclusionism of the founding discourse and the public role promoted by contemporary 'Western' feminism.⁸²

« In recent time, the veil has functioned not as a symbol of women's oppression but as an emblem of their political, economic, and cultural emancipation and as a means of asserting their multifaceted identities. »⁸³ Les raisons de le porter sont aussi complexes que l'histoire même du voile. Les raisons fluctuent entre la théorie, la culture, la religion et la politique. Une des plus

⁷⁹ IBID. 160.

⁸⁰ IBID. 159.

⁸¹ IBID. 159.

⁸² IBID. 160.

⁸³ HASSAN, Riffat. "Feminism and Islam." 274.

simples et évidentes raisons est culturelle/cultuelle puisque dans certains pays le port du hijab est une norme et une pratique automatique et systématique, particulièrement dans les pays où l'islam est la religion officielle et où les musulmans sont très pratiquants. Dans les pays où cela est le cas, « women are [considered] the standard-bearers of the nation's culture. It is often only women, and not men, who are commanded to uphold tradition. »⁸⁴ En opposition, il y a dans certains pays des obligations citoyennes de se voiler, et dans ces cas-là, la raison est plutôt pour protéger les femmes dans l'espace public et pour prouver leurs caractères féminins, modestes et respectueux. Le hijab peut également avoir un effet libérateur en ce qui concerne les exigences superficielles de la modernité (ou occidentale), car la mode, en théorie, promeut une image très sexualisée des femmes. Au contraire, les femmes qui choisissent de porter un hijab vont aussi porter des vêtements moins moulants et plus discrets cachant un peu la forme féminine. Cependant, en réalité, même si des femmes portent le hijab, plusieurs vont néanmoins s'habiller d'une manière très occidentale ce qui est une variante (post)coloniale du port du hijab.⁸⁵ Reem Meshal offre diverses raisons pour porter le hijab, selon les avis de quelques écrivains, journalistes et chercheurs :

The act of donning the *hijab* [is] a show of defiance against the social corruption and of Western-oriented economies...the 'return to Islam' symbolized by the *hijab* allows a Muslim woman to access, or at least agitate for, the economic and marital rights guaranteed under Islamic law. For many, the Muslim woman in *hijab* represents the 'non-Westoxicated' model for Muslim feminists, a protagonist in the shaping of her own identity...the *hijab* [is] a legitimate alternative for Muslim women negotiating a place between private sexuality and public space. Others still

⁸⁴ BULBECK, Chilla. Re-Orienting Western Feminisms. 29 et 31.

⁸⁵ IBID. 31.

have argued that for lower-class women, the *hijab* represents an affordable alternative to Western consumer fashions, an equalizer between classes.⁸⁶

Certains chercheurs et écrivains ont aussi souligné le fait que le voile n'est pas seulement un symbole religieux ou culturel important, mais aussi politique.⁸⁷ Miriam Cooke indique que la femme qui porte 'le hijab politique' montre, en fait, une affirmation consciente de sa religion et de sa piété. Cette femme prend position sur le matérialisme du féminisme occidental et sur le type d'égalité des sexes que ces féministes idéalisent, par conséquent, ces femmes portant le hijab promeuvent un féminisme alternatif, un féminisme islamique.⁸⁸ Certaines femmes interrogées ont dit que le hijab déssexualise l'espace public, ce qui rend les relations entre hommes et femmes plus égalitaires et crée un environnement plus accueillant intellectuellement pour les femmes. Selon elles, le hijab offre aux femmes la possibilité d'être aussi respectées et indépendantes que les hommes, car les femmes en hijab ne sont pas réduites à des objets sexuels.⁸⁹ Ce ne sont que quelques-unes des raisons qui motivent le choix de le porter même en vivant dans la diaspora.

Il y a certainement des personnes musulmanes et non-musulmanes qui ne croient pas que le hijab devrait être porté. L'idée de porter le hijab selon Nawal El-Saadawi nuit à la vie de femme indépendante; la femme qui porte le hijab et s'habille d'une manière discrète ou de l'autre côté la femme qui dévoile tout, ces femmes sont des produits des intérêts soit national soit capitaliste et surtout patriarcal.⁹⁰ El-Saadawi rejette aussi l'idée que le hijab puisse être un symbole féministe puisqu'il est circonscrit dans une idéologie misogyne. Selon elle « the veil can be understood

⁸⁶ MESHAL, Reem A. "Miniskirts and Fundamentalist Fashions." 161.

⁸⁷ COOKE, Miriam. "Multiple Critique." 153.

⁸⁸ IBID. 154.

⁸⁹ MESHAL, Reem A. "Miniskirts and Fundamentalist Fashions." 174.

⁹⁰ IBID. 161.

only from within a women-subordinating Islamic discourse that defines female sexuality as dangerous to men's morality. »⁹¹ Selon H. Moghissi, l'idée qu'il serait acceptable de porter le hijab est attribuée à un relativisme postmoderne et surtout occidental : les personnes qui sont en faveur ne portant pas un regard critique sur le hijab, il devient simplement une institution exotique.⁹² Atasoy s'oppose à plusieurs arguments voulant que le hijab soit compatible avec le féminisme et (post)colonial :

The veiling of women signals a distinct cultural experience embedded in an indigenous Islamic culture and is representative of Muslim anti-colonial resistance to western domination (Ahmed, 1992). This article argues that this overgeneralizes the political concerns of Muslim women and risks reproducing the cultural essentialism attributed to Islam. It also reduces Muslim women to a uniform category who autonomously articulate a liberation discourse for themselves from within anti-colonial independence movements by uncritically adopting Muslim cultural practices.⁹³

Dans l'étude de cas de Atasoy, diverses femmes parlent de leur raison de porter le hijab : plusieurs le portent pour leur habilitation sociale, mais d'autres parce qu'elles pensent qu'elles devraient le porter sans vraiment croire en la valeur sociale du hijab.⁹⁴ Cependant, nous soutenons que la liberté de choix est essentielle. La religiosité peut aider à ce sentiment de liberté et favoriser pour les femmes qui portent le hijab leur participation dans la vie sociale et économique, sans hésitation et peur d'une réprimande sociale. Il y a autant de raisons de le porter que pour toute autre forme de vêtements : il y a autant de personnalités que de styles de hijab.⁹⁵

⁹¹ ATASOY, Yildiz. "Governing women's morality: a study of Islamic veiling in Canada." *European Journal of Cultural Studies*, 9 (2006): 204.

⁹² MESHAL, Reem A. "Miniskirts and Fundamentalist Fashions." 161.

⁹³ ATASOY, Yildiz. "Governing women's morality." 204-05.

⁹⁴ IBID. 219.

⁹⁵ WALLACH SCOTT, Joan. *Politics of the Veil*. 141.

Conclusion

Des femmes musulmanes, des chercheurs et des féministes ont participé à de multiples études pour expliquer les raisons du port du hijab, pour comprendre son aspect identitaire et pour saisir sa raison d'être et l'importance qu'y accordent certaines personnes. Ce faisant, ils ont aussi créé un espace où les femmes musulmanes ont une voix et la chance de dialoguer, en particulier, avec d'autres féministes et aussi avec d'autres personnes en général. Parce que ce débat est actuel, intense et parfois même émotionnel, une compréhension de l'autre est nécessaire pour créer une solidarité qui pourra améliorer les relations entre gens et même la paix sociale.

L'identité a été définie comme étant hybride. Il existe de nombreux facteurs qui font partie de cette identité et de la façon dont une personne se voit et voit les groupes avec lesquels elle s'associe.⁹⁶ Dans les situations où une personne appartient à un groupe minoritaire, comme les femmes musulmanes vivant dans plusieurs pays occidentaux (le Canada ne fait pas exception), les personnes ont tendance à retenir plus étroitement les pratiques et les idéologies de leurs cultures d'origine plutôt qu'à se laisser changer par une nouvelle culture.⁹⁷ Ce scepticisme et cette 'demi-intégration' existent pour de nombreuses raisons puisque, dans nos sociétés modernes, le climat sociopolitique est souvent hostile envers la plupart des immigrants et l'ouverture à des différences culturelles est souvent difficile et parfois choquante. Les femmes 'visiblement musulmanes', les femmes arabo-musulmanes,

⁹⁶ BADR, Hoda. "Islamic identity re-covered: Muslim women after September 11th." 324.

⁹⁷ IBID. 324.

et notamment les femmes musulmanes qui portent le hijab sont montrées du doigt par les citoyens des pays d'accueil.⁹⁸ L'analyse des médias est aussi importante parce que, s'ils sont les références en information et que leurs informations sont biaisées et manipulées à partir d'une certaine perspective, les sources auxquelles les gens vont se référer seront erronées. Il faut aussi noter que les médias ont tendance à exagérer les différences entre divers groupes pour ensuite renforcer les alliances de groupes communautaires ou culturels, faisant opposition à la solidarité sociale et même à l'individualité de chaque personne.⁹⁹ Il est normal que face à des difficultés externes, les gens cherchent des solutions internes et c'est pour cette raison que certaines femmes vont s'associer à des objets et à des pratiques considérés comme des marqueurs d'identité. Une femme musulmane se concentrera sur le hijab, car il est un marqueur d'identité. Ensuite, malgré un choix personnel, elle va devenir une porte-parole de sa communauté, mais elle va essayer de retenir sa personnalité individuelle à laquelle elle a un droit fondamental. Par contre, il y a d'autres femmes qui ne voient pas de valeur culturelle dans le hijab, mais tout simplement un outil de subordination misogyne. Cela peut être vrai dans certains cas, mais selon les questionnaires et les entrevues qui ont été administrés par Meshal, Badr et Atasoy entre autres, les femmes en hijab croient dans leur habilité d'être à la fois musulmanes, canadiennes et participante active dans leur société. Quand elles le croient, cela va au-delà des préconceptions et des qualités négatives que peut provoquer le hijab. Nous pensons que tous les femmes ont la liberté de choix et le droit d'être respectées indépendamment de leur pratique vestimentaire. Le port du

⁹⁸ MESHAL, Reem A. "Miniskirts and Fundamentalist Fashions." 166.

⁹⁹ BADR, Hoda. "Islamic Identity Re-covered." 324.

hijab est la manifestation matérielle de leur hybridité. Shahnaz Khan commente cette notion d'identité hybride dans son article qui traite de femmes musulmanes vivant dans la diaspora :

In North America, the contested concept of the Muslim Woman is a marginalized unsettling diasporic experience of what Bhabha (1994) calls hybridization, which begins with the location of the women in a context where culture and religion play an important but not defining part. For Muslim women in North America, culture and religion are the facets of identity through which their experiences of gender, class, race, social and political location, and sexuality are mediated. In this way, there is no return to an 'original' past that is not mediated by present circumstances and experience.¹⁰⁰

Le fait qu'une musulmane choisisse de porter un hijab est une simple conséquence de la situation géopolitique qui se développe depuis la période coloniale. Elles peuvent faire une critique à l'égard de leur environnement et le fait qu'elles portent un hijab expose simplement cette critique en contestant des mœurs de la société où elles vivent. La femme en hijab ne se cache pas, n'est pas cachée dans la société; elle fait visiblement partie du lieu où elle habite et elle montre en même temps clairement une affiliation de groupe, parmi plusieurs autres, ce qui est aussi essentiel à son identité, à sa vie et à celle des autres. Elle se montre en tant que personne hybride. Elle exige le respect et l'égalité. Elle veut participer à la discussion, ne veut pas être reléguée et s'apitoyer comme l'indiquent les entrevues et les questionnaires qui ont été utilisés dans les articles cités.

Alors pourquoi sont-elles si souvent marginalisées et ghettoisées? Ce n'est pas leur religion ou leurs communautés culturelles qui les isolent, c'est plutôt la

¹⁰⁰ KHAN, Shahnaz. "Muslim Women: Negotiations in the Third Space." *Signs*, 23.2 (1998): 491.

majorité de la société qui les pousse dans les recoins de ces groupes et leur retire leur voix. Par conséquent, la meilleure façon de créer la cohésion de l'identité de groupe religieux et sa place dans la sphère publique serait de permettre aux femmes une plus grande voix. Cela se fait en permettant la possibilité de participer à la vie citoyenne, en rejetant la discrimination et en acceptant l'hybridité de l'autre. Sinon, ces femmes vont chercher reconnaissance autrement et non seulement elles seront exclues mais elles ne voudront peut-être plus respectées les pratiques sociétale normatives.

When women choose to privilege their Muslim identity above others they are transforming their particular, often marginalized viewpoint into a universal by strategically labeling themselves utterly other while knowing that they are not. They are demonstrating how cosmopolitan individuals can belong to a number of different communities simultaneously while retaining the rights due them in all spheres, including the right to criticize these same communities. They do so as individual members of various groups, as citizens of their nations as well as of the world, and always as women.¹⁰¹

¹⁰¹ COOKE, Miriam. "Multiple Critique." 158.

Chapitre 2 L'intégration des immigrants et les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles au Québec

Introduction

La question de l'intégration des immigrants, des droits des femmes et des différences culturelles occupe une large part dans l'actualité. La situation québécoise à ce sujet ne se distingue en rien de ce qui se passe ailleurs au Canada ou dans le monde Occidental, en ce qui concerne un questionnement général sur l'effet de l'immigration sur la société. Dans le chapitre précédent, nous avons insisté sur la rencontre de deux groupes culturels/culturels dominants : le christianisme et l'islam, en Occident. Alors que notre approche était plutôt générale, le présent chapitre souhaite mettre l'accent sur une perspective locale, soit analyser la dynamique propre au Canada, et surtout au Québec. Toutes les provinces canadiennes ont vu une augmentation d'immigration et parfois l'intégration des immigrants est différente selon les politiques provinciales.

La langue française fait du Québec une région singulière en Amérique du Nord quoique culturellement il est tout à fait occidental avec la majorité de la population étant de culture chrétienne (pratiquants et non-pratiquants). Cette société vit parfois des difficultés avec les nouveaux arrivés et selon les médias québécois particulièrement avec les nouveaux arrivants musulmans, alors, les questions analysées dans le premier chapitre de l'islamophobie et le port du hijab sont tout-à-

fait pertinentes. Prenant ces faits en compte, comment le Québec veut-il réagir? Pour faire cette étude de cas, une lecture postcoloniale et féministe a été appliquée sur quelques textes québécois (entre autres de textes du CCPARDC, du CSF, de la FFQ et de l'ISB) qui analysent cette situation de tension entre divers groupes culturels et culturels. Le rapport du CCPARDC s'impose quant à ce sujet puisqu'il est le fruit d'une commission gouvernementale sur l'immigration et les différences culturelles dans la société québécoise. L'avis du CSF n'est pas le premier texte gouvernemental qui aborde ce sujet, par contre c'est le premier texte gouvernemental qui fut déposé pendant les travaux de la Commission et sa demande de modification de la Charte des droits de la personne du Québec est presque inédite. Le mémoire de la FFQ est publié juste après celui du CSF et il est choisi parce que la FFQ est un groupe de femmes influent et qu'il offre un différent point de vue à ce dernier. Finalement, la réponse de l'ISB, elle aussi publiée en automne 2007, utilise une perspective féministe et (post)coloniale basée sur les principes fondamentaux de l'activisme politique et cela exige un engagement social de la part des femmes, des immigrants et de la société d'accueil en général. Notre lecture utilise ces textes parce qu'ils traitent de la particularité de la société québécoise et de ses rapports avec la pluralité. La lecture de ces textes finit par créer une analyse indépendante et originale de la situation d'intégration des communautés culturelles/religieuses au Québec. Les positions parfois opposées de ces textes montrent la multiplicité des idées sur ce sujet et créent un ensemble d'opinions aussi divers que la population québécoise.

Le concept d'intégration est directement lié à celui d'immigration (un phénomène étudié dans le premier chapitre). Chaque pays a sa propre façon de gérer

l'immigration et les différences culturelles. La plupart des pays touchés par le phénomène de l'immigration sont occidentaux, mais tous ne voient pas l'intégration de la même manière. Prenons par exemple quelques États qui ont de larges populations immigrantes : la France a une approche « assimilationniste », où tous les nouveaux arrivants doivent devenir « citoyens français » en respectant le principe de laïcité.¹⁰² Ainsi, tout port de signe religieux ostentatoires dans l'espace public (dans la fonction gouvernementale ou à l'école publique), de n'importe quelle croyance religieuse entre en conflit avec le principe de laïcité. Les gens qui affichent leurs croyances à proprement parler ne pourront s'intégrer; cela est notamment le cas avec la question du hijab à l'école, où le gouvernement interdit tous les signes religieux ostentatoires, et ce, depuis 2004. Un autre exemple de pays historiquement colonisateur est le cas de la Grande-Bretagne. En effet, sa politique d'intégration est fondée sur le modèle d'un multiculturalisme libéral. On peut maintenant voir plusieurs communautés vivant dans des quartiers spécifiques qui n'ont presque pas de contacts avec d'autres groupes culturels, ce qui génère des fractions culturelles, voire même des ghettos. Le dernier exemple serait celui des États-Unis, dont une des principales méthodes d'assimilation est le « melting pot », le but étant essentiellement de faire de tout immigrant un citoyen américain plutôt qu'un membre d'une culture différente. Mais même si ces personnes deviennent américaines et suivent le modèle américain, elles ne perdent pas leur ethnicité particulière (exemple d'un « Latino-Américain »).

¹⁰² STEIN, Janice Gross. "Searching for Equality." Uneasy Partners: Multiculturalism and Rights in Canada. Stein et coll (dir.). Ontario: Wilfred Laurier University Press, 2007: 9.

Au Canada, il y a deux méthodes d'intégration différentes; la première, une politique canadienne rendue officielle en 1971, prône le multiculturalisme comme fait national. La seconde est l'interculturalisme officieux du Québec (considéré depuis 1985) qui n'a toujours pas été établi dans les textes de l'État. Tout comme les autres modèles, le multiculturalisme (ou la mosaïque) canadien a ses partisans et ses critiques. La définition du multiculturalisme qu'utilise le gouvernement canadien est la suivante :

[it] seeks equal rights and recognition for ethnic, racial, religious or sexually defined groups. Multiculturalism presupposes 'the preservation of some aspects of immigrant culture and communal life within the context of Canadian citizenship and political and economic integration into Canadian society.' Multiculturalism is a departure from a particular way of seeing the world that thinks of itself as universally defined.¹⁰³

Ainsi, la politique nationale semble demander un respect mutuel et une participation citoyenne des acteurs sociaux. Il y a, selon plusieurs chercheurs, deux types de multiculturalisme; le multiculturalisme doux et le multiculturalisme fort.¹⁰⁴

Le multiculturalisme doux correspond à celui dans lequel on vit habituellement en Occident, celui encadré par le droit à l'égalité dans le respect des différences. Il occulte les relations postcoloniales déjà là. Le multiculturalisme fort, pour sa part, supplémente la prise en compte des relations injustes qui structurent les relations nationales et internationales ainsi que l'action de changer les relations pour plus de justice.¹⁰⁵

Le Canada serait parmi ceux qui pratiquent un multiculturalisme doux, au sein duquel le respect est vital et une connaissance générale des autres est importante, mais les problèmes profonds sont camouflés. Là se trouve la plus grande critique de

¹⁰³ JI-SUN KIM, Grace. "What Forms Us: Multiculturalism, the Other and Theology." *Feminist Theology with a Canadian Accent*. Mary Ann Beavis (dir.). Ottawa: Novalis, 2008: 79.

¹⁰⁴ COUTURE, Denise. "Les illusions d'un multiculturalisme doux et la théologie chrétienne. Deux lectures bibliques de Musa Wenkosi Dube." *Counselling et spiritualité*, 27.2 (2008).

¹⁰⁵ COUTURE, Denise. "Les illusions d'un multiculturalisme doux et la théologie chrétienne." 41-42.

ce modèle d'intégration puisqu'il un facteur important dans l'intégration des peuples : la globalisation. Dans le même sens, Grace Ji-Sun Kim cite Homi Bhabha qui mentionne que, si les cultures sont uniques et isolées, une relation d'exotisme s'instaure qui maintient le pouvoir dans les mains du groupe majoritaire au lieu d'avoir l'effet opposé d'une « hybridation » des cultures qui se produit dans une société globalisée.¹⁰⁶ Pour elle, l'analyse de Charles Taylor va dans une direction analogue pour expliquer que le multiculturalisme (dorénavant du type doux) peut créer des divisions dans la société.¹⁰⁷ Kim cite Taylor: « the philosophical shortcomings of a multiculturalism that thinks liberal democracy can provide a meeting point for all cultures. The modern demand for recognition by various marginalized and victims are an inevitable consequence of multiculturalism. »¹⁰⁸ Cela peut mener jusqu'au communautarisme, voire même à la ghettoïsation des groupes, où la minorité la plus en danger de tomber dans l'exclusion est celle formée par le groupe des femmes.

Le Québec gère sa politique d'intégration avec un autre modèle, l'interculturalisme; il n'a jamais été officiellement défini et demeure vague par bien des aspects, mais le CCPARDC lui donne une définition de travail qu'elle recommande au gouvernement d'officialiser.

L'interculturalisme propose une façon de promouvoir les rapports ethnoculturels caractérisés par les interactions dans le respect des différences [...] les mots clés sont : décroïsonnement, rapprochement, partenariat, solidarité [...] la principale vertu du modèle québécois d'intégration tiendrait justement dans la recherche d'un équilibre entre les exigences de l'unité [...]

¹⁰⁶ JI-SUN KIM, Grace. "What Forms Us." 83.

¹⁰⁷ IBID. 81.

¹⁰⁸ IBID.

et la reconnaissance des différentes cultures [...] C'est une autre vertu de l'interculturalisme : un régime flexible, ouvert à la négociation, aux adaptations et aux innovations. Il assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous, suivant la tradition libérale. Enfin, en instituant le français comme langue publique commune, il fournit un cadre de communication et d'échanges [...] le plurilinguisme est encouragé, parallèlement au français comme langue publique commune.¹⁰⁹

Le but est de reconnaître l'autre sans le craindre et d'être ouvert à l'évolution de la culture commune due à la rencontre de personnes de divers milieux.¹¹⁰ L'interculturalisme est un modèle d'intégration globalisé qui amorce une réflexion sur les préoccupations (post)coloniales des sociétés (elles-mêmes multiples et hybrides), dont le but est de rendre justice à tous les différentes personnes qui habitent dans une société, tel que le Québec. N'ayant pas encore été étudié en profondeur, il est possible de dire qu'il est non seulement un modèle d'intégration, mais aussi une valeur commune nécessaire pour le « vivre ensemble » qui nécessite plus de réflexion pour assurer sa pratique et sa compréhension. Le contexte québécois requiert d'autant plus une clarification de la nature de l'interculturalisme qu'il vit une situation de « crises d'accommodements raisonnables », mais cette crise s'est en réalité fait sentir partout en Occident.

Un accommodement raisonnable est défini comme un « arrangement qui relève de la sphère juridique, plus précisément de la jurisprudence; il vise à assouplir l'application d'une norme en faveur d'une personne menacée de discrimination en raison de particularités individuelles protégées par la loi. »¹¹¹ Les accommodements sont nécessaires parce que les droits de la personne sont inclusifs, mais dans une

¹⁰⁹ BOUCHARD, Gérard et Charles Taylor. Fonder l'avenir. 118-120.

¹¹⁰ IBID. 120.

¹¹¹ IBID. 285.

société qui a une histoire plutôt chrétienne (comme le Québec), les autres cultures religieuses peuvent être négligées, et dans une société patriarcale ces mêmes accommodements assurent que les femmes ont les mêmes droits fondamentaux que les hommes. L'accommodement se justifie ainsi par la volonté de traiter tous les membres de la société de façon juste et équilibrée. Il permet également de traiter les injustices héritées de la période coloniale (les journées de travail, les fêtes célébrées, et l'inclusion sociétale en général).

2.1 Rapport de 'La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles' (CCPARDC)

La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC) a été créée par le gouvernement du Québec en 2007 afin d'étudier les difficultés qui se sont manifestées avec l'intégration des diverses cultures dans la province, plus particulièrement concernant les demandes d'accommodements faites par des groupes minoritaires pour des raisons culturelles et culturelles. Présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor, le CCPARDC a effectué plusieurs travaux pendant plus ou moins un an pour arriver à ses conclusions. Son mandat était de clarifier la situation québécoise par rapport aux diverses demandes d'accommodements reliées aux différences culturelles ou culturelles qui, selon certains, menaçaient la culture ou le culte du groupe majoritaire (les « Québécois de souche »). L'objectif du CCPARDC était de faire des recommandations au Gouvernement du Québec pour établir des règles qui aurait pour but d'assurer une

certaine conformité sociale dans la société hétérogène québécoise.¹¹² Pour élaborer sa recherche, elle a utilisé plusieurs méthodes telles que des discussions avec des groupes-sondes, des recherches universitaires, des rencontres avec des experts, des consultations publiques (partout au Québec) et une lecture des mémoires publiés par divers organismes, entre autres. Le CCPARDC a publié un rapport final en 2008 intitulé *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*.

Le rapport est divisé en plusieurs parties : le résumé, l'introduction générale, cinq parties de développement de la problématique, les finalités possibles et la conclusion générale ainsi que les recommandations du CCPARDC. Les cinq parties touchent aux divers points traités par le CCPARDC dans son document de consultation : « à propos de la Commission », « la crise des accommodements : qu'en est-il? », « un cadre de référence », « le point sur les pratiques d'harmonisation » et « le Québec en devenir ».¹¹³

Le CCPARDC rapporte diverses épisodes et controverses issus de la crise dite « des accommodements raisonnables » et conclut que cette crise était très médiatisé mais les statistiques montraient que ces demandes étaient presque négligeables alors elle a été surtout construit par les médias. La raison en serait la suivante : le nombre de demandes d'accommodements étaient très bas, de plus celles qui étaient de nature culturelle ou religieuse étaient encore plus rares, et les médias ont mis davantage en relief les demandes de nature religieuse qu'aux autres.¹¹⁴ Avant la crise, la controverse autour des demandes d'accommodements a tout simplement

¹¹² IBID. 17.

¹¹³ IBID. 8.

¹¹⁴ IBID. 60.

éclairé des questions plus profondes comme celles de l'identité québécoise, de la rencontre avec l'autre, du rôle des médias dans la société, de l'intégration des diverses cultures et religions dans une région (politique ou géographique), ainsi que de leurs pratiques et de leur visibilité. Ce fut l'occasion de poser la question des valeurs communes pour un vivre ensemble.

La crise identitaire (post)moderne se vit partout. Dans toutes les sociétés occidentales, la rencontre d'individus de différentes traditions peut créer des replis sur une identité unique. Le CCPARDC mentionne que l'identité québécoise est multiple (avec l'histoire du colonialisme anglais) et que les Québécois d'origine canadienne-française ont protégé leur patrimoine avec les lois sur la primauté de la langue française et de l'enseignement de l'histoire du Québec. En partageant leur culture avec d'autres cultures, de nouveaux mythes fondateurs se propagent qui commencent à inclure toutes les personnes de la société. Des efforts ont été mis en place pour s'assurer que les médias se reconnaissent une responsabilité sociale envers leur public, celui de ne pas exagérer les tensions qui existent, ce qui pourrait endommager les relations saines.¹¹⁵

Les recommandations du CCPARDC visent des valeurs et des objectifs communs tels l'apprentissage de la diversité (pour défaire les stéréotypes, et combattre l'antisémitisme et l'islamophobie), les pratiques d'harmonisation (« accommodements civiques » et non juridiques), l'intégration des immigrants (justice économique et sociale), l'interculturalisme, les inégalités et la discrimination (face aux minorités, aux femmes et aux personnes handicapées qui sont doublement

¹¹⁵ IBID. 250.

minoritaires), la protection de la langue française (la loi 101), l'option de la laïcité (une laïcité ouverte, qui signifie la séparation de l'État et des Églises, l'impartialité de l'État, et non l'occultation par l'État de la religion), l'exigence de continuer de mener des recherches (pour trouver où sont les inconsistances et comment améliorer les points faibles du système).¹¹⁶

En ce qui concerne les droits fondamentaux, le CCPARDC conclut que les droits ne doivent pas être hiérarchisés, en particulier les droits de l'égalité femmes-hommes et la liberté de religion : « les tribunaux peuvent déjà refuser des demandes ou [des] pratiques qui portent une atteinte indue au droit d'autrui. »¹¹⁷ Cependant, le projet de loi 63 dans lequel on stipule que « les droits et libertés énoncés dans la présente charte sont garantis également aux femmes et aux hommes » serait, selon le CCPARDC, bénéfique, car il aiderait peut-être à « renforcer les droits économiques, sociaux et culturels » des femmes.¹¹⁸ Ce projet de loi est plutôt symbolique, par contre, parce que la Charte des droits de la personne du Québec protège déjà l'égalité entre les genres.

Les questions portant sur les droits de la femme, la protection des femmes minoritaires incluant leur intégration et le port des signes religieux (le hijab étant le signe le plus remarqué dans les débats au Québec en particulier et en général) sont abordées brièvement dans le rapport. La situation des femmes immigrantes au Québec est, selon plusieurs, déplorable.¹¹⁹ En effet, un grand nombre de ces femmes

¹¹⁶ IBID. 266-272.

¹¹⁷ IBID. 107.

¹¹⁸ IBID. 175. « [Le projet de loi n° 63] est analogue à l'article 28 de la *Charte canadienne des droits et des libertés*. »

¹¹⁹ IBID. 228.

sont instruites (en particulier les femmes musulmanes), mais elles rencontrent des difficultés importantes à trouver des emplois au Québec et quand elles en trouvent leurs salaires sont plus bas que ceux des femmes non-immigrantes.¹²⁰

Les femmes immigrantes sont traitées de façon différente des hommes immigrants, mais également des femmes non-immigrantes; elles sont encore plus exclues de la société. Les femmes immigrantes ont aussi beaucoup plus de difficulté à s'intégrer et à recevoir du support social (financièrement et physiquement), elles sont aussi plus sujettes à être isolées ou à subir une forme de violence familiale.¹²¹ Des efforts commencent à être mis en œuvre parmi des groupes de soutien pour aider ces femmes à sortir de ces relations sans se faire exclure de leur communauté.¹²² « Les femmes musulmanes sont peut-être plus affectées que les autres, en particulier celles qui portent le foulard. »¹²³ Certaines de ces femmes se considèrent comme féministes et demandent un respect de leur choix, mais aussi un traitement égalitaire en ce qui concerne l'éducation, l'emploi et la rémunération. Les féministes musulmanes (toutes catégories confondues) « suivent un modèle original qui diffère du féminisme prévalent au Québec et qui peut se conjuguer, notamment, avec le port du foulard. »¹²⁴ Finalement, le port des signes religieux, conclut le CCPARDC, devrait être interdit aux « magistrats et procureurs de la Couronne, aux policiers, aux

¹²⁰ IBID. 191.

¹²¹ IBID. 228.

¹²² IBID. 229.

¹²³ IBID. 228.

¹²⁴ IBID. 234.

gardiens de prison, aux président et vice-président de l'Assemblée nationale », et autorisé pour tout autre agent de l'État.¹²⁵

2.2 Avis du Conseil du statut de la femme

Le Conseil du statut de la femme du Québec (CSF) a émis un avis, le 27 septembre 2007, intitulé *Droits à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse* dans lequel il fait état de six recommandations au Gouvernement et établit « trois valeurs fondamentales de la société québécoise », dans le but de contribuer à l'amélioration de la présente situation au Québec.¹²⁶ Lorsque l'avis du CSF a été publié, il y a eu une grande réaction de la part des médias, des politiciens, des juristes et même des chercheurs, en grande partie provoquée par la recommandation de créer une hiérarchie des droits fondamentaux.

Le Conseil du statut de la femme est un organisme de consultation et d'étude créé en 1973. Il donne son avis sur tout sujet soumis à son analyse relativement à l'égalité et au respect des droits et du statut de la femme. L'assemblée des membres du Conseil est composée de la présidente [Christiane Pelchat] et de dix femmes provenant des associations féminines, des milieux universitaires, des groupes socio-économiques et des syndicats.¹²⁷

¹²⁵ IBID. 271.

¹²⁶ Site officiel du CSF : <http://www.csf.gouv.qc.ca/fr/communiqués/?F=affiche&id=258>. (visité le 13 décembre 2007). Il faut souligner que l'Avis du CSF fut publié au début de la tenue des forums de la Commission. Bouchard-Taylor au moment où les médias ont donné beaucoup d'ampleur à leurs arguments avant d'entendre d'autres voix.

¹²⁷ IBID. 4.

Ses avis sont pris en considération par le Gouvernement. Son but est d'assurer une égalité entre les sexes et de condamner des actes ou des situations qui vont à l'encontre de cet idéal égalitaire. Pour faire cela, il effectue :

des recherches, des études et des avis qu'il produit [et] que s'amorce au Conseil un travail d'information. Des documents synthèses, des brochures et des dépliants sont publiés, non seulement pour faire connaître les enjeux de l'heure au public, mais aussi pour outiller les groupes de femmes et les autres partenaires.¹²⁸

Pour faire partie du CSF il demande un certain niveau d'expérience et de scolarité et peut parfois être considéré comme élitiste ou exclusif. Une certaine expérience est nécessaire pour faire les recherches, les publications et les projets. Il reste que le CSF a pour but de contribuer au mieux-être de toutes les femmes (peu importe leur race ou leur religion). En émettant l'avis *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, le CSF énonce clairement qu'il y a un problème au Québec concernant l'égalité des sexes et la liberté religieuse, qui constituent deux droits fondamentaux. Selon le CSF, le deuxième droit (de la liberté religieuse) commence à empiéter sur le premier (de l'égalité des sexes) et cela serait un des résultats d'accommodements raisonnables controversés.

Le CSF explique ainsi la raison de son intérêt pour le sujet :

[il] s'intéresse depuis longtemps à la diversité culturelle et religieuse ainsi qu'à la transformation de la société qui en résulte, convaincu que les choix collectifs dans ces domaines peuvent avoir un effet majeur sur le développement des droits des femmes. Sa réflexion a été jalonnée par la publication d'études et d'avis qui n'ont pas manqué d'influencer le débat.¹²⁹

¹²⁸ Site officiel du CSF : <http://www.csf.gouv.qc.ca/fr/leconseil/?ma=1> (visité le 14 décembre 2007).

¹²⁹ Conseil du statut de la femme. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. 9.

Ceci étant dit, les choix collectifs dont parle le CSF concernent la manière dont la société et le gouvernement accommodent divers groupes religieux. Parmi les cas choisis, l'organisme cite le port du voile par les jeunes filles à l'école, le cas Multani (un père s'est adressé à la Cour supérieure du Québec pour défendre le droit de son fils de porter le kirpan sikh à l'école) et le cas de la salle de prière pour les étudiants musulmans de l'École de Technologie Supérieure de Montréal.¹³⁰

Depuis 1997, le CSF travaille à comprendre comment cette diversité affecte le peuple québécois, comment les nouveaux arrivants arrivent à s'insérer dans la société d'ici et comment installer un système qui assurera le droit à l'égalité pour les citoyens (particulièrement les femmes). Dans le cadre de ses travaux, le CSF a organisé un colloque *Diversité de foi - Égalité de droits* (2006) pour analyser la question avec des personnes expertes ou issues de groupes concernés tels les groupes de femmes et les minorités religieuses.

[à] l'occasion de cet événement, les échanges ont porté sur la réalité et l'évolution de la diversité religieuse au Québec, sur les relations entre l'État et les groupes religieux de même que sur la gestion de la diversité religieuse dans les institutions publiques. Plus spécifiquement, il s'est agi de circonscrire les conséquences de ces phénomènes sur les droits des femmes.¹³¹

Le CSF a également créé des groupes de discussion pour donner la chance aux autres femmes (non pas les femmes québécoises « de souche » mais bien les femmes immigrantes, plus particulièrement les femmes musulmanes) de faire

¹³⁰ M.Moisan. Réflexion sur la question du port du voile à l'école. Québec, 1995. Pour le Conseil du statut de la femme. Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys. [2006] 1 R.C.S. 256 (Multani). ET Conseil du Statut de la Femme. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. 11.

¹³¹ Conseil du Statut de la Femme. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. 11.

entendre leur voix puisque celle des « Québécoises de souche » domine souvent le discours.¹³² Les discussions ont eu lieu avec deux groupes de femmes musulmanes— la religion la plus visée pendant les débats. Les femmes étaient toutes majeures et elles n'étaient pas voilées (à l'exception d'une femme – qui, selon le CSF a peut-être influencé le premier groupe de discussion) puisque le CSF « [voulait] donner la parole aux femmes musulmanes moins recherchées par les médias. »¹³³

Dans ses travaux, le CSF a davantage ciblé la religion qu'un autre thème. Pour éclairer cette question, il offre des définitions de la religion proposées par des tribunaux dans des cas où la liberté de religion était en question et où un accommodement raisonnable a été accordé. Un intérêt particulier fut accordé à la liberté religieuse et à la place de la religion dans la sphère publique.¹³⁴ Pour le CSF, la définition de travail de la religion est « [qu'elle] crée de façon générale un lien personnel avec le divin ou avec le sujet ou l'objet de sa foi spirituelle, que cette pratique ou croyance soit ou non requise par un dogme religieux officiel ou conforme à la position de représentants religieux. »¹³⁵ Mais, la religion, selon les perspectives données dans les jugements cités dans l'avis, n'y apparaît pas comme l'aspect le plus important. La liberté de la religion offerte dans les chartes des droits est essentielle. Le CSF offre une opinion de la religion qui est implicite par les définitions offertes de celui-ci et le rôle que le CSF croit la religion devrait jouer

¹³² IBID. 139.

¹³³ IBID. 140-141.

¹³⁴ Les jugements (la jurisprudence) qui ont été utilisés pour la référence ci-haut et pour donner une définition de la liberté de religion sont : *R. c. Big M Drug Mart Ltd* [1985], *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* [2006] et *Syndicat Northcrest c. Amselem* [2004]. Ces jugements et définitions se trouvent entre les pages 77-87 de l'avis.

¹³⁵ Conseil du Statut de la Femme. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. 81.

dans la société. Puisqu'il focalise son attention sur la pratique et la visibilité de la religion dans la sphère publique et sur les demandes qui en ressortent, il tente de prouver que cette visibilité est l'une des plus importantes faiblesses de la religion et que la religion devrait plutôt être restreinte au privé. En effet, le CSF explique qu'il veut éviter les tensions entre divers groupes et les tensions politiques :

La possibilité pour une personne d'entretenir des croyances religieuses, de les exprimer et de les mettre en pratique. La possibilité pour une personne de ne pas adhérer à une religion ou de ne pas être forcée d'agir en raison de motivations religieuses qu'elle ne partage pas. L'obligation, pour l'État, de faire preuve de neutralité.¹³⁶

Plusieurs recommandations faites au Gouvernement concernent la visibilité de la religion dans la sphère publique. Selon la première, « le Conseil recommande que les représentantes et les représentants ou les fonctionnaires de l'État ne puissent arborer ni manifester des signes religieux ostentatoires dans le cadre de leur travail »; la quatrième recommande comment garder de l'ordre quand la religion est présente dans la sphère publique et « le Conseil recommande d'ajouter dans la Charte québécoise un article analogue à l'article 28 de la Charte canadienne, afin que soit clairement affirmé que l'égalité entre les femmes et les hommes ne peut être compromise au nom, notamment, de la liberté de religion ».¹³⁷ Les cinquième et sixième recommandations suggèrent des « politiques de gestion de diversité religieuse » ainsi que l'enseignement de l'égalité des sexes à l'école sans qu'il ne puisse être « mis de côté pour des considérations religieuses ou culturelles »

¹³⁶ Conseil du statut de la femme. Résumé de l'avis Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse. 10.

¹³⁷ Conseil du Statut de la Femme. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. 137.

respectivement.¹³⁸ Les valeurs collectives de la société québécoise nommées dans ce document sont « la séparation entre l'État et la religion, la primauté du fait français et l'égalité entre les femmes et les hommes »¹³⁹.

Les recommandations qui ont eu une plus grande répercussion sont la première et la quatrième; les juristes et le milieu universitaire ont eu de longs débats à ce sujet. La quatrième recommandation a été politiquement reçue puisqu'immédiatement après la publication de cet avis, le gouvernement a créé le projet de loi 63, un geste symbolique selon le Rapport Bouchard-Taylor, comme on l'a vu. Les valeurs de la société proposées ont fait consensus en général. Selon le CSF (parmi d'autres), le Québec est un État laïc de fait et une égalité entre les sexes en découle en théorie.¹⁴⁰ Pour le CSF, la laïcisation officielle de l'État serait une des meilleures solutions à la question de la gestion de la diversité religieuse, car dans ce type de laïcisation, la religion resterait dans la sphère privée et concernerait uniquement les individus de sorte que tout un chacun pourrait pratiquer sa religion en paix, sans empiéter publiquement sur les droits des autres, plus particulièrement sur les droits des femmes.¹⁴¹

Ce type de laïcité de l'État est considéré « fermé » par opposition à un État laïc « ouvert » qui est plutôt libéral, interculturel et surtout neutre.¹⁴² Dans un État

¹³⁸ IBID. 137-138.

¹³⁹ Conseil du statut de la femme. Résumé de l'avis Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse. 5-7.

¹⁴⁰ IBID. 5.

¹⁴¹ IBID. 6.

¹⁴² « Laïcité intégrale (ou radicale/fermé) : forme de laïcité visant à bannir toute manifestation de la religion dans les institutions relevant de l'État ou même de l'ensemble de la sphère publique, pour la confiner entièrement dans la sphère privée. Laïcité ouverte : forme de laïcité admettant des manifestations du religieux dans les institutions publiques (par exemple, au sein de la clientèle et du

laïc « fermé » où la religion reste invisible, l'identité hybride est étouffée et couverte (beaucoup plus qu'une femme en hijab qui affiche une partie de son identité). Un État laïc fermé peut renforcer des situations de désavantage, d'isolement ou à l'extrême, de violence (physique/psychologique) qui seraient vécues par des femmes en relation avec leur religion et cela demeurerait hors de contrôle de l'État, puisqu'occulté par la société.

2.3 Mémoire de la Fédération des femmes du Québec

La Fédération des femmes du Québec (FFQ) a publié le 19 octobre 2007 un mémoire intitulé *Consultation portant sur les accommodements et les différences. Mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*. Il devait être soumis au CCPARDC, et non s'opposer à l'avis du CSF. Cependant, le mémoire de la FFQ adopte une perspective différente de ce dernier. Il n'a pas eu les mêmes répercussions médiatiques que l'avis émis par le CSF. Par contre, la FFQ offre tout de même des recommandations importantes. Le mémoire de la FFQ a été officiellement déposé le 10 décembre à le CCPARDC et l'avis du CSF, le 13 décembre 2007.

La Commission Bouchard-Taylor a tenu suffisamment d'audiences maintenant pour que l'on comprenne que le débat actuel ne porte pas sur les accommodements raisonnables, mais bien sur l'évolution de la société

personnel des écoles et des hôpitaux). » BOUCHARD, Gérard et Charles Taylor. Fonder l'avenir. 288.

québécoise. Or notre société évolue vite, très vite, dans ses mentalités comme dans sa composition.¹⁴³

La FFQ est :

une organisation féministe autonome qui travaille, solidairement et en alliance avec d'autres groupes, à la transformation des rapports sociaux de sexe dans toutes les activités humaines en vue de favoriser le développement de la pleine autonomie des femmes et la reconnaissance véritable de l'ensemble de leurs contributions à la société.¹⁴⁴

La FFQ s'est donné comme objectif de se faire porte-parole des personnes qui n'ont pas de voix dans la société, les femmes minoritaires ou les femmes pauvres, de celles « qui sont exposées à vivre des discriminations en fonction, notamment, de leur couleur, de leur origine ethnique, de leur orientation sexuelle, de leur handicap, de leur âge, de leur religion ou de leur mode de vie. »¹⁴⁵ La FFQ s'affiche comme une organisation multiculturelle et multiconfessionnelle, elle est par conséquent inclusive, et travaille pour une cause féministe ouverte.¹⁴⁶ Le lectorat du mémoire de la FFQ n'est pas identique à celui de l'avis du CSF, et celui-ci s'adressait en premier lieu au Gouvernement.

Si la FFQ n'aborde pas le sujet de la religion dans la sphère publique de la même manière que le CSF, les deux organismes se rejoignent sur plusieurs points : les faits historiques de la situation de la religion au Québec, l'absence dans les deux cas d'une définition du terme « religion », la mention de la francophonie du Québec, l'affirmation du principe d'importance vitale de la laïcisation de l'État (il est ancré

¹⁴³ Site officiel du FFQ : <http://www.ffq.qc.ca/pub/mem-Synthese-accommodements-raisonnables-oct2007.pdf> (visité le 19 décembre).

¹⁴⁴ Site officiel du FFQ : <http://www.ffq.qc.ca/presentation/index.html> (visité le 18 décembre 2007).

¹⁴⁵ IBID.

¹⁴⁶ IBID.

dans l'avis et dans le mémoire). Finalement, le point le plus important sur lequel les deux organismes se réunissent est le fait que « le principe d'égalité entre les femmes et les hommes reste [...] non négociable. »¹⁴⁷

Dès le début du mémoire, la FFQ explique la nécessité des accommodements raisonnables dans une société qui n'est pas égalitaire de fait. Elle continue en donnant des exemples où ces mêmes accommodements ont aidé les femmes à plusieurs reprises. Cependant, « la remise en question s'adresse à certains types 'd'accommodements raisonnables' et/ou 'd'arrangements' de nature religieuse qui portent directement atteinte au principe d'égalité entre les sexes. »¹⁴⁸ La FFQ utilise une méthode féministe pour analyser les faits et pour présenter son point de vue. Son analyse du texte de consultation du CCPARDC fait ressortir un vocabulaire exclusif et qu'il manque d'informations différenciées pour les femmes et les hommes.¹⁴⁹ Le point de vue analytique de la FFQ comporte aussi certaines faiblesses comme l'absence de perspective (post)coloniale, mais il touche aux points qui sont ignorés entièrement dans le document du CSF comme le fait « [qu'il] reste encore beaucoup de choses à faire afin d'endiguer pauvreté, exclusion et précarité au féminin. Donc, l'enfermement religieux n'est pas la seule, voire la principale cause de discrimination à l'égard des femmes concernées par le sujet. »¹⁵⁰

L'aspect essentiel du mémoire est sa critique de la politique, des médias et de la globalisation (« la conjoncture internationale a également un impact important

¹⁴⁷ Fédération des femmes du Québec. Consultation portant sur les accommodements et les différences. 19. ET Conseil du Statut de la Femme. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. 137.

¹⁴⁸ FFQ. Consultation portant sur les accommodements et les différences. 3.

¹⁴⁹ IBID. 5 et 9.

¹⁵⁰ IBID. 7.

pour nous localement ») puisqu'il y a une reconnaissance du fait (post)colonial de la société.¹⁵¹ La critique de la politique et de la globalisation est absente de l'avis du CSF. Pourtant, la politique a tendance à instrumentaliser la religion ainsi que le principe de l'égalité entre les femmes et les hommes, pour satisfaire ses intérêts. Souvent, les médias font de même.¹⁵² La politique ignore les faits globaux, le (post)colonialisme et le féminisme quand elle n'offre que des solutions temporaires et quand elle applaudit aux valeurs québécoises sans critiquer leur rigidité. Dans les médias, il existe une exagération de l'ampleur que nous donnons à une identité religieuse plutôt qu'à une identité ethnique ou nationale et cela est une autre critique intéressante offerte dans ce mémoire.¹⁵³ La FFQ écrit que cette identité, uniquement religieuse, divise les gens et peut mener à l'intégrisme, alors que l'identité religieuse devrait être conçue tout simplement comme une partie de l'identité entière (dans le sens des propos de Maalouf).¹⁵⁴ Cela supposerait une auto-évaluation critique effectuée par chaque individu pour assurer qu'il respecte lui-même son hybridité, ce qui n'est pas le cas actuellement.¹⁵⁵ Le FFQ regardant seulement le Québec (comme fait unique) est d'avis que les Québécois de souche ne parlent plus de leur religion, mais que ces Québécois ne devraient pas forcer les autres à endosser leurs hésitations religieuses puisque le droit de la liberté religieuse garantit autant le respect pour le croyant que pour le non-croyant.

L'égalité des femmes et des hommes a des repères importants selon la FFQ et

¹⁵¹ IBID. 8.

¹⁵² Cette instrumentalisation crée selon la FFQ « des propos haineux et racistes ». IBID. 8.

¹⁵³ IBID. 8.

¹⁵⁴ MAALOUF, Amin. Les Identités meurtrières. 9.

¹⁵⁵ Cet élément du mémoire de la FFQ a un parallèle dans le texte de Maalouf, IBID. 8.

les enjeux les plus importants dans le contexte du débat actuel sur les ‘accommodements raisonnables’, la place de la religion dans l’espace public et l’égalité entre les femmes et les hommes, sont pour nous avant tout de recenser et de réaffirmer les moyens permettant d’atteindre et de faire respecter toutes les dimensions du droit de toutes les femmes à l’égalité.¹⁵⁶

Pour ce faire, l’organisme souligne l’utilité des chartes des droits du Canada, du Québec et internationales, mais ne voit pas l’obligation de modifier la Charte québécoise puisqu’en théorie, les chartes sont suffisantes pour orienter les jugements des tribunaux.

En ce qui concerne les valeurs communes, le mémoire de la FFQ ajoute à l’avis du CSF la démocratie, la diversité, mais également « le passage d’une égalité de droits à une égalité de fait, et aussi une lutte contre les exclusions. »¹⁵⁷ Parmi ses recommandations, soulignons :

que le gouvernement du Québec s’assure que la réponse des institutions publiques, notamment sous la forme d’accommodements raisonnables aménagés au nom de la liberté de religion, garantisse les droits des femmes et l’égalité des sexes et que le principe d’égalité entre les femmes et les hommes ne serve pas, ni ne puisse pas en aucun cas servir à un discours raciste à l’égard des immigrants appartenant à certaines communautés religieuses (notamment musulmanes et juives).¹⁵⁸

Dans ses recommandations, la FFQ défend l’importance du dialogue antisexiste et antiraciste comme conditions essentielles d’une vie tolérante des différences, qu’elles soient religieuses ou culturelles.

2.4 Réponse de l’Institut Simone de Beauvoir

¹⁵⁶ IBID. 10.

¹⁵⁷ IBID. 17.

¹⁵⁸ IBID. 20-21.

L'Institut Simone de Beauvoir de l'Université Concordia (l'ISB) a émis *Les 'accommodements raisonnables' : Une réponse féministe 2007*. Cette réponse fait une critique directe du document de consultation du le CCPARDC et de l'avis du CSF. L'Institut analyse le déroulement des forums de consultation et juge ces derniers propices au racisme et à la marginalisation de l'Autre. Au sujet du CSF, le texte de l'Institut stipule qu'il :

ne remplit pas son mandat, soit 'défendre les intérêts des femmes.' Le CSF défendrait mieux les intérêts des femmes du Québec s'il mettait l'accent sur les conditions de pauvreté, de violence, de criminalisation et de racisme auxquelles bon nombre font face, et non sur ce qu'elles portent.¹⁵⁹

Il précise que l'idée même d'interdire le port d'un symbole religieux va à l'encontre de l'expression religieuse et de l'égalité des sexes en excluant plusieurs personnes, et en particulier les femmes musulmanes voilées.¹⁶⁰

Les réponses de l'Institut sont surtout critiques, mais offrent néanmoins des indices pour la résolution des tensions. En effet, même le milieu universitaire est divisé (plusieurs chercheurs acceptent les propos du CSF, comme Louise Langevin de l'Université Laval, tandis que les chercheurs de la Faculté de théologie et des sciences des religions de l'Université de Montréal restent vigilants face à l'instrumentalisation de la religion, entre autres), mais les propositions que l'Institut et le CSF relèvent sont fortes puisqu'elles offrent des nouvelles pistes de résolutions

¹⁵⁹ L'Institut Simone de Beauvoir de l'Université Concordia. Les 'accommodements raisonnables' : Une réponse féministe. Montréal: 2007. N° 9. Trouver sur le site web de l'Université Concordia : <http://wsdb.concordia.ca/documents/SdBI2007Commission-bilingualresponse.pdf> (visite le 12 mai 2010).

¹⁶⁰ IBID. 1.

qui restent à analyser et éventuellement exploiter.¹⁶¹ Le rapport de l'Institut contient une critique des médias, auxquels il reproche leur manque de responsabilité : « les médias francophones couvrent les débats de manière à légitimer un protectionnisme de l'identité québécoise et de la langue française qui autorise la peur de l'autre et le racisme au nom de la sauvegarde d'une culture distincte. »¹⁶² Il ajoute que les médias anglophones parlent du problème du racisme comme s'il était un fait uniquement québécois francophone, ce qui est faux : tout le monde est responsable et doit faire sa part.¹⁶³

En tant que féministes antiracistes et anticoloniales, nous avons d'importantes réserves à l'égard de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Par ailleurs, le Conseil du statut de la femme du Québec (CSF) a suggéré des modifications à la Charte québécoise afin de réclamer la priorité relative du droit à l'égalité des sexes sur le droit à l'expression religieuse, ainsi qu'une interdiction du port de symboles religieux "ostentatoires" dans les institutions publiques par leurs salarié-es. Le fait que la Commission, suivie de l'intervention du CSF, ouvre la voie à des législations qui limiteront les droits des femmes plutôt que les améliorer nous préoccupe. Nous vous invitons à sonder avec nous la structure d'exclusion de la Commission, les présomptions qu'elle avance et l'impact néfaste qu'elle pourrait avoir sur la vie des femmes.¹⁶⁴

Conclusion

¹⁶¹ Langevin, Louise. "Droit à l'égalité: Pourquoi tant d'émoi". *Le Devoir*. 23/10/2007. ET LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCE DES RELIGIONS de l'Université de Montréal. Accueillir la diversité religieuse dans une laïcité ouverte : Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliée aux différences culturelles. Montréal: 2007.

¹⁶² IBID. 1.

¹⁶³ IBID.

¹⁶⁴ IBID. 1.

De toutes ces discussions, un point émerge : il y a un choc de valeurs au Québec qui a été révélé dans les forums de consultation du CCPARDC et dans les discours multiples des médias sur les accommodements raisonnables et sur la place de la religion dans la sphère publique. On a craint que l'égalité entre femmes et hommes puisse être en danger quand trop d'attention est accordée à la liberté religieuse. Le pluralisme existe depuis longtemps déjà et par conséquent les accommodements raisonnables existent aussi depuis longtemps. La question est : d'où vient ce désir d'affronter le multiculturalisme et l'interculturalisme maintenant?¹⁶⁵

Là se trouve la motivation de la création de la CCPARDC, et cette question fait partie de son rapport; sa réponse est principalement qu'il y a eu une crise identitaire dans la société québécoise et que cela est dû à l'affrontement de la globalisation et à l'immigration. Rappelons que le (post)colonialisme est un fait essentiel puisque l'évolution de l'identité vient en partie de cette réalité, et cet aspect du débat est absent du rapport du le CCPARDC. Plusieurs groupes de féministes ont tenté de trouver comment rectifier cette situation. Le CSF prend une position hostile à la religion et demande des changements gouvernementaux, mais le CSF a tendance à négliger le fait que sa perspective féministe n'est pas partagée par toutes les femmes de sorte que ses demandes risquent d'être considérées comme exclusives et élitistes. La FFQ, de son côté, fait des recommandations plus flexibles, et elle rejette toutes formes d'exclusions, prenant plus d'opinions en considération (incluant les situations de plus de femmes dans différentes situations), elle dénonce le

¹⁶⁵ La Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Accueillir la diversité religieuse dans une laïcité ouverte. 1.

néolibéralisme (souvent lié au néocolonialisme), mais n'explique pas assez quel type de laïcité elle demande, et son avis demeure parfois général. La réponse de l'Institut Simone de Beauvoir est simplement trop brève; elle fait des critiques pertinentes, mais n'offre ni solutions, ni pistes de travail, et ses réponses formulées dans une perspective féministe, antiraciste et anticoloniale, auraient mérité plus de développements.

Quant à la question de la religion dans l'espace public, une chose semble ressortir : une majorité de Québécois de souche ne la veulent pas, mais cela s'applique aux autres grandes religions (l'islam, le judaïsme, le sikhisme), pas forcément à la leur (surtout le catholicisme). Mario Dumont (chef de l'ADQ de 1994-2009) a dit lors d'une rencontre avec un journaliste « que si nos institutions étaient laïcisées, personne ne bénéficierait d'un traitement spécial à cause de sa religion ». Par contre, il stipule que nous n'allons pas « scier les clochers des églises », car ils font partie de « notre histoire » et par conséquent de « notre » identité — le dernier est implicitement compris.¹⁶⁶ Non loin de cette pensée, pour le CSF « le débat sur le port du voile, comme pour tout signe religieux, était et demeure l'expression d'une question beaucoup plus fondamentale : la protection de l'égalité entre les femmes et les hommes au sein d'une société multiconfessionnelle ».¹⁶⁷ Cela est avancé sans avoir étudié à fond ce que le hijab signifie pour les femmes musulmanes. En cela il témoigne d'une opinion fermée et post-11 septembre 2001 (marquée par une peur de l'autre). Cette idée que les non-immigrants gardent leur histoire et leurs signes, mais sans laisser aux autres (particulièrement les personnes

¹⁶⁶ Dougherty, Kevin. “Charest weighs in on women’s rights vs. religious freedom”. *The Gazette*. 10/10/2007 Traduit par Natacha Roussy.

¹⁶⁷ Conseil du statut de la femme. Droit à l'égalité des femmes et des hommes et liberté religieuse. 10.

musulmanes) l'opportunité de participer à une nouvelle histoire que nous créons ensemble et qui inclut plusieurs cultures et plusieurs cultes. La FFQ craint particulièrement la possibilité d'un communautarisme et d'un intégrisme. L'idée du CCPARDC de fonder un centre d'histoires de tous les immigrants faisant leur vie au Québec aiderait peut-être à connaître les autres plutôt que de les craindre.¹⁶⁸

Il ne faut pas oublier qu'une religion est plus ostracisée par les médias que les autres, l'islam, et les femmes musulmanes voilées deviennent les représentantes de cette religion méconnue par la population de façon générale. D'où l'importance des programmes, des cours et des informations diffusées par le Gouvernement, comme c'est le cas dans le cours d'Éthique et culture religieuse. Avec cette recommandation en particulier, les incidences de sexisme et de racisme que mentionnent la Faculté de théologie et science des religions de l'Université de Montréal, la FFQ, et l'ISB de l'Université Concordia seraient déjà moins répandues. La recommandation du CSF et de du CCPARDC d'améliorer l'intégration des immigrants par l'offre de cours (de français et d'histoire) et des documents pour tous ceux et celles qui veulent immigrer au Québec est intéressante. On ne leur demande pas d'oublier leur identité ou de laisser tomber leur histoire. Une histoire individuelle, tout comme une religion, fait partie d'une identité et dans ce cas cette identité va devenir hybride, toute comme celle des Québécois, en recevant ouvertement différents groupes de personnes. L'identité individuelle est aussi importante que l'identité collective et il faut être capable de réconcilier les aspects du « je » avant d'ajouter tout ce qui fait partie du

¹⁶⁸ BOUCHARD, Gérard et Charles Taylor. Fonder l'avenir. 258.

« nous ». Ce fait s'applique avec pertinence aux immigrants qui doivent s'établir avant d'être capables de s'intégrer au complet.

Ces quatre travaux offrent des notions intéressantes et un amalgame de quelques-unes d'entre elles donnerait de bonnes pistes à suivre pour gérer la diversité culturelle et religieuse et créer une société juste et égalitaire. Le rapport du CCPARDC offre les modes et outils qui soutiendraient cette tâche gouvernementale, mais l'effort civique doit aussi être présent. Finalement, le CCPARDC a abordé les questions les plus urgentes par rapport aux crises et elle est claire en disant qu'il y a plusieurs autres pistes à suivre et des travaux à entreprendre éventuellement. Le CCPARDC met la table avec des recommandations qui montrent des points forts et faibles de la société québécoise. Elle explique son but, ses contraintes et fait l'effort d'inclure la diversité dans ses recherches et par sa table de concertation d'experts. Le résultat semble être assez inclusif, non-hiérarchique et réaliste. Sa position n'était ni fermement (post)coloniale, ni féministe, tout en étant pourtant (post)moderne et consciente du fait de la globalisation et de la mondialisation qui nous affectent tous.

Chapitre 3 Les conditions nécessaires à la création d'une solidarité entre féministes occidentales et musulmanes

Introduction

Le premier chapitre de ce travail portait sur l'immigration, plus précisément sur la rencontre des musulmans et des chrétiens en Occident. Il y était question du caractère singulier de la société post-11 septembre 2001. Le deuxième chapitre a abordé les questions engendrées par cette rencontre et qui se sont manifestées durant les débats sur les accommodements raisonnables au Québec. Les rapports et les avis analysés étaient de quatre groupes spécifiques : le CCPARDC et le CSF sont des groupes paragouvernementaux, la FFQ est une « organisation féministe autonome » et l'ISB, un groupe de recherche académique. Ces groupes ont étudié la problématique de l'intégration de diverses cultures au Québec et ont proposé leurs analyses de la réalité québécoise, en soulignant qu'il ne s'agit pas d'un phénomène exclusivement québécois. Le CCPARDC a suggéré qu'une crise identitaire était la principale cause de ces débats et que la globalisation a déclenché cette crise. Dans les médias, les forums, les rapports et les avis publiés par plusieurs organismes ou personnes, le groupe ciblé le plus souvent était les musulmans (tous confondus, c'est-à-dire arabes, africains et asiatiques). Les femmes musulmanes voilées ont été particulièrement visées par plusieurs personnes et même par plusieurs groupes féministes. Selon quelques groupes, leur hijab était associé à la subordination des

femmes aux hommes; pour d'autres, le hijab était tout simplement une façon (parmi d'autres) de s'identifier comme femme hybride, religieuse et pratiquante.

Quelques-unes de ces femmes voilées se considèrent comme féministes, mais elles ne suivent pas le féminisme hégémonique des femmes blanches occidentales venant d'un milieu chrétien. Tous les féminismes ne sont pas semblables, même si la motivation est souvent identique. Certains féminismes islamiques diffèrent sur certains points de féminismes chrétiens, mais ils ont des buts analogues : améliorer le sort des femmes dans leur propre religion, et ce, par rapport au régime patriarcal dans lequel elles pratiquent leur foi et elles remplissent leurs promesses religieuses. Les changements nécessaires pour arriver à des fins d'égalité et de respect mutuel entre les femmes et les hommes sont nombreux, mais parvenir à un respect mutuel entre les femmes des diverses traditions est vital. Ce n'est que par cette voie que des liens importants, des relations de reconnaissance et une solidarité durable pourront être instaurés, dans le but d'inclure et de soutenir toutes les femmes.

Ce qui peut être extrapolées du chapitre deux pour ce troisième et dernier chapitre serait le fait qu'il faut surpasser les critiques et trouver les règles ou les conditions nécessaires pour créer un vivre ensemble durable. Tous les textes analysés dans le deuxième chapitre proposent des initiatives pour garder la paix et créer le respect, cela pour la société québécoise en générale, mais cela pourrait s'appliquer à d'autre société et d'autres groupes. Ces textes mentionnent une problématique de sexisme et de racisme flagrant dans la société et dans le dernier chapitre nous regardons quelles conditions sont nécessaires pour que des féministes occidentales (avec des origines chrétiennes) et des féministes musulmanes puissent diminuer ces

problèmes. Ce dernier chapitre porte sur divers groupes féministes qui se considèrent inclusifs et globalisés, et souhaite montrer comment leur dialogue, dans ce cas confessionnel et interreligieux, peut améliorer les relations et les connaissances en créant un sens d'entraide et d'appartenance. Cela est important puisque ce dialogue affecte le vivre ensemble sociétal au Québec et partout en Occident, où plusieurs groupes religieux et culturels se rencontrent. Le dialogue peut véhiculer plusieurs changements nécessaires à la création d'une société égale et inclusive; premièrement, en offrant un espace pacifique, ouvert et attentif pour dialoguer, discuter et comprendre l'autre; deuxièmement, en incitant la création de projets (souvent de nature caritative); et troisièmement, en laissant à toutes les femmes l'opportunité de pratiquer leur religion et de réaliser leur hybridité. Nous observerons en quoi consistent les conditions nécessaires à la création d'une solidarité entre féministes occidentales et musulmanes en Occident. Cela ne veut pas dire que les autres groupes sont exclus des dialogues interreligieux, ni que ces autres groupes sont moins importants; nous ne diminuons en rien leur contribution à l'avancement de la cause des femmes.

Le choix dans ce mémoire d'étudier ces deux groupes en particulier est plutôt pragmatique parce que présentement, en Occident, les femmes occidentales sont majoritaires et les femmes les plus marquées par les récents débats et par les médias sont les femmes musulmanes.¹⁶⁹ Alors que les féministes de diverses appartenances sont solidaires, que les femmes pratiquantes (des grandes religions du monde) font

¹⁶⁹ Selon le recensement de 2001 Statistiques Canada les personnes qui se considèrent chrétiennes font presque 50 % de la population : <http://www40.statcan.gc.ca/l01/cst01/demo30a-eng.htm> (visité le 15 juillet 2009) et en 2008 les femmes font la moitié de la population canadienne : <http://www40.statcan.gc.ca/l01/cst01/demo10a-eng.htm> (visité le 15 juillet 2009), les femmes chrétiennes sont majoritaires.

parties de régimes religieux patriarcaux et que les groupes féministes doivent travailler ensemble pour s'assurer que leurs voix soient entendues et aient un impact sur la société, sur la politique et sur leur religion, il ne nous est tout simplement pas possible d'examiner tous les groupes ni leurs travaux.¹⁷⁰ Ce chapitre s'intéresse donc particulièrement aux groupes féministes chrétiens et musulmans. Les recherches montrent que la plupart des groupes interreligieux travaillent avec des femmes de traditions dites abrahamiques (c'est-à-dire juives, chrétiennes et musulmanes), mais souvent, des femmes des religions de l'Asie (c'est-à-dire l'hindouisme, le bouddhisme et le sikhisme) sont incluses.¹⁷¹ Les auteurs étudiés comme Kwok Pui-lan, Maura O'Neill, Kathryn Lohre et Marguerite Waller, entre autres, analysent le phénomène (post)colonial, la rencontre interreligieuse et l'importance du dialogue comme condition primordiale à la mise en place d'une solidarité féministe.

3.1 Les groupes en présences

Il est impossible de nommer ici tous les groupes de dialogue interreligieux féministes (ils sont trop nombreux), il serait encore plus difficile de trouver des groupes féministes spécifiquement chrétiens-musulmans. Il existe néanmoins plusieurs groupes de dialogue chrétiens-musulmans, mais ils n'ont pas tous un accent

¹⁷⁰ Dans Le Deuxième sexe Simone de Beauvoir mentionne qu'un des problèmes pour les femmes de se libérer des pouvoirs patriarcaux est qu'elles n'ont pas eu une solidarité qui dépassait les limites nationales, ethniques et religieuses. (Le texte lu est la version traduite en anglais) De BEAUVOIR, Simone. The Second Sex. New York: Vintage Books, 1989: xxv.

¹⁷¹ LOHRE, Kathryn. "Women's Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11." Interreligious Insight, 5.2 (2007): 21.

féministe. L'important dans ce travail n'est pas l'étude d'un groupe en particulier, mais comment ce type de groupe fonctionne et les outils qu'il utilise pour fonctionner. Les groupes interreligieux ont des buts communs : connaître l'autre et faciliter le dialogue entre personnes, par conséquent entre les sociétés. Kate Dugan, une chercheuse pour le *Pluralism Project* du Harvard Divinity School, définit l'une des motivations pour le dialogue interreligieux : « interfaith dialogue is, at least in part, about encountering the “other” in local, concrete ways ».¹⁷²

Une recherche sur l'Internet nous donne des centaines de sites de groupes féministes interreligieux partout dans le monde, mais la majorité se situe en Occident, probablement parce qu'il y a une grande mixité de religion et de culture et aussi un grand accès aux ressources nécessaires.¹⁷³ Kathryn Lohre, qui elle aussi travaille pour le *Pluralism Project*, analyse les travaux d'un groupe interreligieux qui est basé sur l'Internet

[t]he purpose of the website is to provide a space for women to chronicle local events that support world peace. The women who contribute come from a variety of religious traditions, and the site seems to be indicative of a new form of “political activism that’s guided and sustained by spirituality.”¹⁷⁴

Les sites internet deviennent de plus en plus importants parce que diverses personnes partout dans le monde peuvent partager leurs expériences et dialoguer. Ils ne sont pas les seuls modes de rencontre pour les groupes féministes. Lohre a fait des recherches sur les groupes interreligieux aux États-Unis après les attentats du 11

¹⁷² DUGAN, Kate. “Buddhist Women and Interfaith Work in the United States.” *Buddhist-Christian Studies*, 27 (2007): 38.

¹⁷³ La liberté de parole et d'opinion serait un autre raison pour laquelle tous ces sites existent. Sur un moteur de recherche tel que Google avec des mots clés « féministe, interreligieuse » nous revenons avec plus que soixante mille résultats de recherches.

¹⁷⁴ LOHRE, Kathryn. “Women’s Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11.” *Interreligious Insight*, 5.2 (2007): 19.

septembre 2001, et elle a trouvé des groupes de plusieurs types. Ils avaient un dénominateur commun : ces groupes de femmes participaient à un dialogue interreligieux, et ce, malgré une grande disparité dans les formes et dans les fonctionnements :

Although each [group] is unique to its own context, these initiatives, have several things in common: they are inspired by a deep-seated commitment to community-building in the aftermath of a crisis; they are often formed at the behest of a personal invitation from one individual to another individual or group; they tend toward common action in the form of group or social projects; and they honor the centrality of storytelling and relationship building for their own sakes.

In this post 9/11 era, women's interfaith initiatives offer an exciting alternative to the standard model for interfaith engagement, which often presumes male (clergy) leadership. For one thing, academic and professional authorities on interfaith relations are replaced with real-life experts: women who live and breathe the challenges of religious coexistence in times of crisis. Secondly, formal dialogue is replaced with storytelling. Personal testimonies, reflections, and engagement in difficult dialogues are not limited to theological arenas of overlap and divergence, but instead focus on the day-to-day experiences where conflicts of identity, more often than ideology, are commonplace.¹⁷⁵

Le groupe américain *Women Transcending Boundaries (WTB)* a été fondé en 2001, immédiatement après les événements du 11 septembre.¹⁷⁶ Une femme chrétienne a appelé la société islamique de New York pour savoir s'il y avait des femmes qui avaient besoin d'aide pour leurs tâches quotidiennes puisque beaucoup de femmes avaient été victimes d'incidents islamophobes violents. Elle a fini par rencontrer une femme musulmane qui était impliquée à la mosquée. Elles ont commencé à discuter ensemble de leur histoire et ont fini par décider d'inviter leurs amies (de toutes confessions) pour participer à leurs conversations. En 2002, elles ont officialisé leur organisme et maintenant elles comptent presque 200 membres.

¹⁷⁵ IBID. 11-12.

¹⁷⁶ Tout ce qui suit sur « Women Transcending Boundaries (WTB) » provient du site : <http://www.wtb.org/about/> (visité le 8 juillet 2009).

Elles ont un conseil d'administration et elles font plusieurs œuvres caritatives pour leur communauté et pour des causes internationales. Entre autres, les femmes de cet organisme font des collectes de fonds pour des projets comme celui qui aide les femmes réfugiées de leur région et des programmes d'alphabétisation, elles offrent des leçons de cuisine et des programmes éducatifs sur la diversité culturelle. Elles décrivent ainsi leur objectif :

Through seminars, speakers, symposia, lectures, literature, and social interactions, we seek to nurture mutual respect and understanding by sharing information about our diverse beliefs, customs, and practices and by working together to address our common concerns in this post-9/11 world. Our further intention is to share our personal and collective experiences with the wider community, to educate and to serve.¹⁷⁷

Le WTB n'œuvre pas seulement pour la communauté, mais il crée des liens importants entre les femmes qui y participent. Ces femmes s'inscrivent dans une solidarité qui, à ses débuts, se limitait à des chrétiennes et des musulmanes, pour devenir par la suite interreligieuse. Le WTB est un microcosme du processus du dialogue féministe interreligieux (qui pour elles se pratiquent en racontant des histoires personnelles), où toutes les femmes ont une voix, une chance de participer et une ouverture à l'autre. Cette démarche sous-tend implicitement une volonté de changer les idées préconçues.

Au Canada, plusieurs sites internet offrent un espace de discussion féministe et souvent interreligieux même s'il ne s'agit pas d'organismes explicitement interreligieux.¹⁷⁸ Au Québec, plusieurs membres associatifs de la FFQ coopèrent

¹⁷⁷ IBID.

¹⁷⁸ Quelques instances des sites Web seraient : The Dominion (www.dominionpaper.ca), un site de nouvelle et NetFemmes (<http://netfemmes.cdeacf.ca/index.php>) qui offre des discussions de l'actualité et des activités, ils sont tous les deux des sites très actifs. Sinon il y a aussi des organismes qui ont des sites, mais ceux-là sont pour aider à promulguer leur message ce n'est pas leur espace principal

avec d'autres groupes pour bâtir des dialogues interreligieux. Le Centre Justice et foi de Montréal a organisé des forums interreligieux, et dans la revue *Relations*, une publication du Centre, il y a plusieurs articles qui abordent le thème de féminisme et religions.¹⁷⁹ Présence musulmane (PM) est un autre groupe québécois actif dans le dialogue, qui « promeut une citoyenneté participative nourrie d'une compréhension contextualisée de l'islam et d'une identité ouverte, tout en cultivant un vivre ensemble harmonieux dans notre société »; il « privilégie une approche qui encourage la prise d'initiative personnelle, la consultation mutuelle, l'esprit d'équipe, et les partenariats intra et inter communautaires. » Mais PM n'est pas axé sur les principes spécifiquement féministes.¹⁸⁰ *Sisterhood Is Global Institute (SIGI)* se définit comme antifondamentaliste et est composé des féministes musulmanes et séculières, elles travaillent de concert avec plusieurs organismes pour améliorer le sort économique et les droits sociaux des femmes en général et des femmes musulmanes, en particulier au Moyen-Orient et au Canada en créant une solidarité entre toutes les femmes.¹⁸¹ SIGI est international, mais de 2000 à 2005, le siège social était à Montréal, où ont eu lieu des conférences et des études sur la condition féminine. Alors qu'il y a de nombreux groupes et alliances interreligieux et de nombreuses organisations féministes qui partagent de l'information et collaborent, il n'y a pas explicitement de groupe de dialogue islamo-chrétien.

(ex : Association for Women's Rights in Development (awid.org) est une organisation internationale qui offre la place à toutes les femmes religieuses et séculières de participer).

¹⁷⁹ *Relations*. Numéros dans lesquels il y a des articles concernant les femmes, la religion et parfois la solidarité : 623, 635, 639, 655, 658, 659, 661, 664, 666, 671, 675, 691, 695, 698, 706, 707, 711, 718, 719, 722, 723, 729.

¹⁸⁰ Le site Web pour « Présence musulmane » d'où vient leur énoncé de mission est : http://www.presencemusulmane.org/a_propos_de_pm.htm (visité le 8 juillet 2009).

¹⁸¹ MOGHADAM, Valentine M. *Globalizing Women : Transnational Feminist Networks*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2005: 145-47.

3.2 Les conditions de solidarité qui se dégagent

Plusieurs conditions sont nécessaires à la création d'une solidarité entre féministes musulmanes et occidentales en Occident, dont l'objectif est d'améliorer le sort de toutes les parties impliquées. Les conditions qui seront approfondies dans ce texte sont : la reconnaissance, « l'inclusivité », l'écoute active et la responsabilité.¹⁸² Certaines conditions sont développées davantage en sous-conditions : par exemple, la responsabilité a comme sous-condition l'autocritique et l'apprentissage (ces divisions étant fluides, l'apprentissage pourrait faire partie de la reconnaissance ou même de l'écoute active).

Plusieurs auteurs étudient les questions du dialogue interreligieux, du dialogue interreligieux féministe et des coalitions féministes. La créativité du dialogue interreligieux féministe et des conditions nécessaires à sa réalisation ainsi que la solidarité ainsi créée font l'objet de plus en plus de textes universitaires.

Avant tout, il convient de définir la « solidarité ». Marguerite Waller offre une définition de la solidarité qu'elle tire d'un texte innovateur qui relate une discussion entre deux chercheuses :

I have confused solidarity with a lack of difference. Solidarity requires recognition, understanding, respect and love for that which makes us weep in different cadences. Cultural imperialism wants the opposite and for that

¹⁸² Les auteures consultées pour les diverses conditions sont : Marguerite Waller, Maura O'Neill, Chilla Bulbeck, Kwok Pui-lan et Denise Nadeau.

reason we need to have many voices. Because one voice alone kills both (voices).¹⁸³

La définition offerte ci-haut montre certains des aspects fondamentaux nécessaires à une véritable solidarité. Ceux-ci, selon cet auteur, incluent le respect, la compréhension, l'amour et la reconnaissance. Cependant, la solidarité ne doit pas être confondue avec une coalition puisque la solidarité se maintient même quand un but est atteint, alors qu'une coalition peut se diviser lorsqu'elle arrive à sa fin.¹⁸⁴

Dans un article que Miriam Cooke a écrit pour un collectif sur le (post)colonialisme, le féminisme et la religion, elle explique que pour les femmes musulmanes :

[c]oalition building and networking are vital but risky. There are many with whom they may at some point have to work but whose motives they may have reason to suspect, none more than other women, those of their compatriots who are secular—but above all white Western feminists.¹⁸⁵

Subséquentement, il est important d'établir les différences entre la solidarité entre féministes occidentales et musulmanes en Occident et une simple coalition entre les deux parties. Dans la création d'une solidarité féministe interreligieuse, plusieurs chercheuses, par exemple Maura O'Neill et Marguerite Waller, disent que les femmes doivent dialoguer. Le type de dialogue qu'elles recommandent prend la forme de récits de vie, c'est-à-dire qu'elles encouragent les participantes à raconter leurs histoires vécues et personnelles.

La reconnaissance des différences

¹⁸³ WALLER, Marguerite. "One Voice Kills Both Our Voices." *Dialogue and Difference*. Marguerite Waller et Sylvia Marcos (dir.). New York: Palgrave Macmillan, 2005: 120.

¹⁸⁴ IBID. 119-120.

¹⁸⁵ COOKE, Miriam. "Multiple Critique." 154-55.

Premièrement, la reconnaissance des différences inhérentes à chaque participante est extrêmement importante dans le processus de dialogue. Malgré les différences, les participantes manifestent le désir de partager et de travailler ensemble pour améliorer leurs vies individuelles et collectives. Il est essentiel que chaque femme réussisse à partager ses idées sans être censurée par des structures hiérarchiques (soit dans sa religion patriarcale ou dans son groupe de dialogue interreligieux). Les discussions et les échanges doivent être construits sur une base collective, mais la reconnaissance (et l'acceptation) des différences est vitale au maintien de l'identité hybride et à l'intégrité (post)coloniale de chaque personne. Ainsi, les sous-conditions de la reconnaissance sont : l'intégrité (post)coloniale, la diversité que cela entend, et « l'interconnectivité ».

L'intégrité (post)coloniale correspond à l'idée « d'hybridisation » de chaque personne, mais particulièrement de chaque femme. En vivant son existence dans une société patriarcale, elle peut avoir un statut inférieur aux hommes et quand elle est « racisée », elle est doublement inférieure. Le fait (post)colonial est une des conséquences de la globalisation.¹⁸⁶ Pour assurer qu'une personne n'est pas restreinte à vivre dans les marges de la société ni dans l'anonymat, chaque personne doit constamment revenir à sa propre mémoire (post)coloniale et cela assure en conséquence une inclusion de toutes personnes.¹⁸⁷ Alors, elle doit constamment se souvenir de son histoire et de son présent et les partager avec d'autres femmes pour

¹⁸⁶ Le terme « racisé » est une traduction provisoire du mot anglais « racialized » qui veut dire qu'un caractère racial a été inscrit à une personne.

¹⁸⁷ KWOK, Pui-lan. Postcolonial Imagination and Feminist Theology. 17.

s'assurer qu'ils ne sont pas occultés.¹⁸⁸ En incluant toutes les personnes, elle accepte leur diversité religieuse, nationale, culturelle, etc. Donc, tout comme les arguments contre le multiculturalisme (qui donne seulement une voix à chaque groupe, mais les sépare) et pour l'interculturalisme, la solidarité fonctionne quand plusieurs voix se font entendre ensemble. Elle permet la reconnaissance des différences, l'hybridité et le (post)colonialisme dans une relation que plusieurs chercheuses féministes, comme Denise Nadeau, qualifieraient « d'interconnectivité ». Celle-ci exprime le sentiment que toutes les membres d'une communauté sont reliées par le biais du colonialisme, de la globalisation et même des médias et ce, peu importe leurs situations religieuses, nationales et culturelles.

« *L'inclusivité* »

Deuxièmement, la prochaine condition est « l'inclusivité ». Cette condition est nécessaire à un vrai dialogue et à la création d'une solidarité féministe. Selon Maura O'Neill, « l'inclusivité » ne veut pas seulement dire qu'il faut parler à des féministes (dans ce cas chrétiennes et musulmanes) qui ont des buts analogues, mais aussi à celles qui ont des perspectives soit extrêmes ou conservatrices. L'argument d'O'Neill suit cette logique :

Certainly no one wants to be converted to the other's view, and trying to change the other would only lead to more anger and deeper frustration. It is for this reason that the current interfaith dialogues consist mostly of like-minded people, that is, people on the progressive end of the continuum who subscribe to a more pluralistic view of religions. But, as stated in our first chapter, herein lies the problem. To be productive in the cause of peace,

¹⁸⁸ NADEAU, Denise. "Affirming and Transforming Relations: Refugee Women and Imperial Violence." *Talitha Cum! The Grace of Solidarity in a Globalized World*. Mario Degiglio-Bellemare et Gabriella Miranda Garcia (dir.). Geneva: WSCF Publications, 2004: 92.

dialogues must be truly inclusive, that is, all positions must be represented.¹⁸⁹

O'Neill demande que tout le monde soit inclus dans les discussions puisque toutes les voix sont valides; chaque femme doit donc absolument avoir l'occasion de se faire entendre. Il est vrai que certaines positions peuvent être exclusives et peuvent promouvoir la violence et l'intolérance, il est aussi vrai que ce sont exactement ces positions qui créent des fondamentalismes religieux et qui restreignent les droits des femmes. Et, pour plusieurs personnes, écouter ses propres points de vue permet à ces personnes de sortir de l'isolement de leur situation (mais, cela vaut plutôt pour les femmes conservatrices). Des femmes de toutes les religions et positions, incluant les dénominations chrétiennes et musulmanes, doivent participer et dialoguer pour essayer de mieux comprendre les raisons qui motivent certaines idéologies et pratiques. Parce que les tenants des idéologies plus radicales (les idéologies considérées extrêmes) ne fréquentent souvent que les membres de leur communauté, cette volonté de décloisonner le dialogue pourrait pallier certaines incompréhensions qu'entretiennent les participants et les participantes.¹⁹⁰

Les sous-conditions liées à « l'inclusivité » sont l'amour, la compassion et l'empathie. Celles-ci sont nécessaires pour assurer la bonne volonté des femmes-membres participantes et pour aider à la reconnaissance. Enfin, toutes les conditions sont entièrement interconnectées et dépendantes les unes des autres, et seule une telle combinaison peut garantir le succès du dialogue. Ceci étant dit, l'amour, la compassion et l'empathie ne sont pas des caractéristiques qui figurent régulièrement

¹⁸⁹ O'NEILL, Maura. Mending a Torn World: Women in Interreligious Dialogue. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007: 99.

¹⁹⁰ O'NEILL, Maura. Mending a Torn World. 103.

dans les textes qui offrent des conditions de dialogue, mais quand elles sont présentes elles donnent plus d'ouverture dans le dialogue et dans le partage. Cela ne veut pas dire qu'il faille croire et suivre sans se questionner ou sans questionner les autres; il est parfois essentiel de s'interroger sur les motivations des autres au sein du groupe. Mais cette ouverture rend les travaux plus humains puisque le but ultime de la solidarité n'est pas lié uniquement aux affaires politiques et économiques, mais elle s'intéresse aussi aux relations entre humains qui promeuvent le vivre ensemble harmonieux et accommodant. Au contraire, dans une coalition, ils ont tous simplement un mandat à remplir;

[a] single group representing only its own interests will not 'topple a system by itself. Forming principled coalitions around specific issues is very important. You don't necessarily have to like or love the people you're in coalition with...what I feel is radical is trying to make a coalition with people who are different from you.'¹⁹¹

Alors que les deux perspectives de la solidarité et de la coalition comportent des éléments parallèles tels « l'inclusivité » et l'amélioration du bien-être, leurs fins et les rapports qu'elles forment entre les personnes sont divers. La solidarité travaille sur le long terme alors qu'une coalition est plutôt axée sur le court terme.

L'écoute active

Troisièmement, une autre condition nécessaire à la réussite de ce type de dialogue est l'écoute active. Cette condition n'est pas facile à pratiquer parce que les participants refusent parfois d'entendre ce que les autres verbalisent, et parfois ces participants pensent avoir compris leur message sans vraiment leur donner le temps

¹⁹¹ COOKE, Miriam. "Multiple Critique." 156.

de s'expliquer. Pour écouter activement il faut exercer la patience, poser des questions et prendre le temps de réfléchir sur les mots et les histoires que les autres personnes partagent.

« Learning how to listen and to speak with each other are essential skills for creating relationships that lead to mutual respect, dialogue, understanding, and peace... Listening encompasses much more than words. Listening is a way of being in the world. »¹⁹² Cette citation introduit les sous-conditions de l'écoute active qui sont le respect et la compréhension. En prenant le temps d'écouter la parole de l'autre, un changement se produit dans la personne qui écoute et dans la personne qui parle. La personne qui écoute doit réfléchir à ce que l'autre personne dit, elle commence à respecter la position de l'autre et à comprendre sa motivation sans lui imposer ses perspectives; cette position entraîne un respect de l'autre exempt de jugement (même si elle n'est pas d'accord avec tout ce que l'autre personne dit); il y a alors une ouverture de conscience et de compréhension de la part de l'auditrice. Ceci n'est pas un changement à sens unique : la personne qui parle change également puisqu'elle se sent valorisée par l'intérêt envers son discours. Son estime de soi s'en trouve accru et les questions auxquelles elle doit répondre lui permettent de clarifier sa pensée. Donc, l'énorme effort consacré pour vraiment faire de l'écoute active mène à des changements chez les deux parties présentes, l'émetteur et l'auditeur, à tour de rôle. La transformation qui se produit est la suivante :

If we explain to others where we came from and why we think the way we do, and if those others are truly interested and listening to our story, then we will be encouraged to explore new ideas about ourselves and our positions.

¹⁹² O'NEILL, Maura. Mending a Torn World. 112.

This new perspective on our identity can only occur, however, in an atmosphere of trust, and such an atmosphere can only be fostered when participants are engaged in active listening.¹⁹³

La responsabilité

Finalement, la dernière condition traitée dans ce chapitre est celle de la responsabilité. Puisque toutes les femmes (et toutes personnes) sont « interconnectées », elles ont toutes une responsabilité envers l'autre de s'écouter et de travailler ensemble. Denise Nadeau va plus loin. Elle utilise l'exemple de la relation que les femmes occidentales et les femmes immigrantes en Occident devraient avoir pour montrer pourquoi la responsabilité est importante « [t]aking responsibility for our location changes the way privileged Christians can be in solidarity with asylum seekers. »¹⁹⁴ Quand des femmes chrétiennes blanches prennent la responsabilité de leurs positions et acceptent que les changements soient nécessaires, elles vivent la (post)colonialité. Tout comme quand les femmes musulmanes prennent responsabilité du fait qu'elles font maintenant partie d'une société occidentale qui apprend à gérer ses pratiques néocoloniales.

Les conditions à cette responsabilisation sont : un sens de l'urgence, l'autocritique et l'apprentissage (ou le désapprentissage). Le sens de l'urgence réfère au fait que notre société est encore plus fracturée depuis les événements du 11 septembre 2001 qu'elle ne l'était auparavant, ce qui crée une urgence. L'autocritique est un travail individuel et personnel que chaque personne vit à différents moments

¹⁹³ IBID. 113.

¹⁹⁴ NADEAU, Denise. "Affirming and Transforming Relations." 102.

ou étapes de sa vie. L'autocritique demande à chaque femme, chrétienne, musulmane ou autre, de se regarder, de se questionner et de s'évaluer sur tous les aspects de sa vie. Elle permet une transformation de toutes les femmes qui choisissent de participer au dialogue puisqu'elle aide à ouvrir les yeux sur différents aspects de la vie : injustices, privilèges, participation à un système exclusif et hiérarchique, manque d'outils nécessaires à une vie épanouie, exclusion raciale ou sexiste, etc. Il n'y a pas de système parfait, mais la simple réalisation de cette vérité aide à trouver des solutions à des problèmes actuels et stimule le développement personnel et collectif.

La dernière condition adjacente pourrait s'amalgamer avec plusieurs conditions primaires : l'apprentissage ou le désapprentissage. L'effort d'apprendre ou de désapprendre (pas juste les connaissances, mais aussi les émotions) est un des outils essentiels à la lutte contre les stéréotypes et au questionnement par rapport à l'origine des connaissances et des convictions. Le savoir n'est pas quelque chose de fixe, il est toujours en évolution puisque des travaux, des recherches et des découvertes se produisent tous les jours. Il est donc impératif que les participantes et des participants au dialogue soient informés des faits d'actualité et des derniers développements pour assurer que l'ignorance n'est pas propagée dans les dialogues. L'apprentissage et le désapprentissage sont, tout comme les autres conditions, parfois difficiles à mettre en application, mais cette condition est vitale à la création d'une solidarité qui va au-delà des coalitions et des dialogues.

Conclusion

Ce survol sommaire des groupes existants et l'élaboration des conditions montrent une multiplicité des points de vue, des types de dialogues interreligieux, des conditions pour créer une solidarité des femmes. Beaucoup de changements sont survenus dans les discours féministes religieux au cours des dernières années, surtout après les événements du 11 septembre 2001. Les dialogues interreligieux et les groupes de discussion et de solidarité féministe sont de plus en plus nombreux. On réalise l'importance de connaître l'autre. Lohre mentionne que les femmes ont fait de grandes avancées dans la formation de tels groupes :

After 9/11, women have made critical innovations in interfaith action: with a focus on one-to-one relationships, experiential dialogue, and an embrace of social activities as a necessary part of their agenda, this new model is complementary to more traditional interfaith initiatives, and is constructive in finding a new way forward when dialogue is stalled by escalating world events.¹⁹⁵

Les conditions et éléments nécessaires à l'établissement d'un environnement ouvert et accueillant pour tous les membres de la discussion sont multiples et variés et à la fin ils sont tout adjacent et important. Il n'y a pas une condition plus importante que l'autre, mais elles sont très liées et pour assurer un dialogue et une ultime solidarité, elles doivent toutes être mises en application. Elles ont toutes leurs mérites et leurs raisons d'être : sans reconnaître l'autre et être inclusifs, nous n'allons jamais apprendre et comprendre l'autre. Les groupes féministes chrétiens et musulmans pratiquent déjà plusieurs de ces éléments et peu à peu plus de groupes suivront ce modèle de dialogue. Ils vont commencer à défaire les barrières qui

¹⁹⁵ LOHRE, Kathryn. "Women's Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11." 20.

limitent toutes les femmes, incluant spécialement les femmes portant le hijab, les femmes immigrantes et les femmes « racisées ». Cette solidarité est une condition pour créer un vivre-ensemble juste et une société unificatrice qui se basent sur l'égalité des sexes, la liberté religieuse, la laïcité et l'interculturalisme.

CONCLUSION

Plusieurs questions ont motivé ce travail de recherche, en particulier la question du dialogue : comment faire pour s'assurer que les femmes québécoises majoritaires et les femmes immigrantes québécoises minoritaires puissent travailler ensemble pour éviter l'exclusion de certaines femmes? L'observation de la situation géopolitique en Occident révèle un premier constat : la société occidentale est une société globalisée (post)coloniale et hétérogène. Cela implique que des personnes de plusieurs cultures et religions vivent ensemble, non sans que se produisent occasionnellement certaines tensions causées par le fait que la majorité ne veut pas perdre son identité (le Québec est un bon exemple de cette situation entre majorité et minorité) et que la minorité veut partager les mêmes droits (liberté de conscience par exemple) que tout le reste de la société.

Un deuxième constat montre que le choc des civilisations a d'abord été une création politique.¹⁹⁶ Cet affrontement, qui plaçait l'Occident chrétien contre un Orient plutôt islamique, fonctionnait tant que les deux protagonistes demeuraient géographiquement stables. Comment gérer aujourd'hui ce schéma culturel, alors que les habitants orientaux islamiques viennent vivre sur le territoire occidental (l'immigration est une conséquence de la globalisation)?

Plusieurs personnes font face à cette situation en faisant de l'Islam un ennemi juré, un ennemi violent (plus encore après les événements du 11 septembre 2001) et

¹⁹⁶ HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. New York: Simon & Schuster, 1996.

un ennemi qui ne respecte pas les droits de la femme puisqu'elles sont isolées et cachées derrière un voile. Le premier chapitre de ce mémoire tentait d'expliquer l'islamophobie et le rôle que jouent les médias en propageant les peurs et en accentuant des différences en apparence insurmontables. Nous avons également, dans ce même chapitre, fait un historique du hijab en Islam et montré comment l'identité religieuse constitue une partie importante de l'identité hybride et (post)coloniale. Finalement, ce chapitre démontre qu'il y a beaucoup de femmes qui choisissent de porter le hijab. Nous y soutenons que toutes les femmes ont le droit de s'afficher tant qu'elles n'empiètent pas sur les droits des autres, et que cela est juste puisqu'elles ont ce droit et que le choix de le porter fait partie intégrante de leur identité, tout comme leur citoyenneté (ou statut, etc.) canadienne.

Les pays occidentaux ont tous des chartes de droits fondamentaux de la personne (en France, la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, et au Canada, la Charte canadienne des droits et libertés, pour en nommer que deux); ils pratiquent aussi une séparation entre l'État et l'Église (les religions en général et non uniquement le christianisme). En cela, ils s'inscrivent dans un type de laïcité (le chapitre deux montrait deux formes de laïcité : fermée et ouverte ou libérale). Le but de la laïcité est d'abord d'assurer qu'il n'y a pas de religion d'État, et ensuite que la morale religieuse n'imprègne pas l'éthique politique. Par contre, l'histoire de la religion dans la société (le catholicisme au Québec est une excellente référence) fait en sorte qu'il est parfois difficile de maintenir cette neutralité. La tentative de respecter les diverses cultures et cultes et de donner une voix à tous se fait en pratiquant des politiques d'inclusion comme l'interculturalisme du Québec. Ces

pratiques d'inclusion contribuent à l'harmonisation de la société (c'est-à-dire au vivre-ensemble). Cependant, l'hétérogénéité de la société fait en sorte qu'il y aura toujours une nécessité de faire des compromis entre la majorité et la minorité. De ce besoin constant naissent les accommodements raisonnables : ils sont, dans cette perspective, un outil qui assure la protection des droits fondamentaux des femmes autant que des hommes. Le but du chapitre deux est de montrer comment cette hétérogénéité se vit au Québec. À la fin de ce chapitre, une interprétation du rapport du CCPARDC, de l'avis du CSF, du mémoire de la FFQ et de la réponse de l'ISB, montre qu'ils essayaient d'expliquer l'importance de prendre le temps de connaître l'autre et sa réalité puisque la réalité de chacun est partagée dans un monde (post)colonial. Par contre, ils le font tous dans une perspective différente et tirent des conclusions différentes.

Une des opérations nécessaires pour que les divers groupes vivent ensemble et se comprennent est le dialogue. Le dialogue se démarque dans cette recherche, en tant que condition de réussite à une vie communautaire harmonieuse. Les conditions nécessaires à la création d'une solidarité entre féministes occidentales et musulmanes sont généralement les mêmes que celles impliquées dans un dialogue interreligieux durable sauf que le sujet du genre est fondamental à cette discussion. Alors qu'il n'y a pas de différences dominantes pour créer une solidarité entre les féministes occidentales et musulmanes et avoir un dialogue interreligieux (toutes religions incluses), un point important pour ce type de solidarité selon plusieurs auteures, comme Maura O'Neill, est le fait qu'il ne suffit pas de parler avec les chefs des religions (qui sont souvent des hommes), mais il faut surtout parler avec les femmes.

Tous les membres d'une communauté (de toutes les classes sociales) doivent être impliqués dans ce travail de communication et d'échange afin d'arriver à une réelle compréhension de la réalité. Les trois chapitres suivent un ordre particulier, premièrement, d'ouvrir un sujet, les raisons pour laquelle cela est une problématique, une contextualisation, deuxièmement, de décrire une étude de cas spécifique au Québec avec le sujet de l'immigration, la globalisation et le féminisme, troisièmement, de montrer qu'avec les propres conditions et du temps les tensions qui existent pourraient s'amoinrir.

Plusieurs questions ont été soulevées dans le cadre de cette étude, mais de nombreuses autres restent ouvertes. Est-ce que les féministes chrétiennes et musulmanes continueront de créer des groupes pour s'entre-aider et mieux comprendre les diverses perspectives religieuses ? Quel sera l'impact de ces pratiques ? Quelles sortes de législations seront nécessaires dans le futur pour que les différences culturelles soient traitées équitablement? Quel type de laïcité fonctionne le mieux dans une société hybride et (post)coloniale ? Ces questions montrent le besoin de changer les perspectives, les idéologies et les pratiques qui existent présentement, car elles ne parviennent plus à refléter la réalité. Il faut trouver des connaissances alternatives, repenser la réalité (post)coloniale et la situation de l'autre dans un monde hybride et globalisé.

De nouveaux contextes sociaux émergent, qui tiennent compte de l'opinion de tous les membres de la communauté, et non plus uniquement des spécialistes, des chercheurs, des chefs religieux et politiques. Ces nouveaux réseaux sociaux comme « Facebook » et « Twitter » bénéficient des avancées des technologies de

l'information et donnent un tout nouveau point de vue puisque leurs membres sont originaires du monde entier et qu'ils viennent de diverses classes sociales. Ils sont des résultats et des miroirs de « l'interconnectivité » et de l'hybridité de la société. Ces technologies ne sont pas sans risques, et le partage qu'elles permettent peut donner lieu à des dérives puisqu'il est difficile de déterminer l'honnêteté de l'émetteur. De plus, la technologie peut parfois être déficiente, et ces réseaux pourraient éventuellement disparaître, victimes de leur popularité et de certaines contraintes légales (confidentialité, protection de la vie privée...).

Ce sujet était interdisciplinaire et a dû utiliser des outils issus de multiples champs de recherche pour arriver à ses fins. Cette interdisciplinarité est à la base des études religieuses de même que des analyses (post)coloniales et féministes, et elle démontre l'hybridité du sujet et surtout l'importance de respecter cette hybridité et de suivre une méthodologie (ou un cadre conceptuel) aussi fluide que le sujet. Nous n'avons pas pu réaliser toutes les recherches nécessaires dans le cadre d'un travail aussi court. Ce sujet saura sans aucun doute attirer de nombreux autres regards, et susciter de multiples lectures.

BIBLIOGRAPHIE

Monographies, ouvrages collectifs et articles :

AHMED, Leila. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992.

ASLAN, Reza. No god but God. New York: Random House Trade, 2006² (2005¹).

ATASOY, Yildiz. "Governing women's morality: a study of Islamic veiling in Canada." European Journal of Cultural Studies, 9 (2006).

BADR, Hoda. "Islamic Identity Re-Covered: Muslim Women after September 11th." Culture and Religion, 5.3 (2004).

BHABHA, Homi. The Location of Culture. New York: Routledge, 1994.

BULBECK, Chilla. Re-Orienting Western Feminisms, Women's Diversity in a Postcolonial World. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BUTLER, Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York & London: Routledge, 1990.

CAMODY, Denise L. Women and World Religions. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.

COOKE, Miriam. "Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies." Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse. Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.). New York: Routledge, 2002.

COUTURE, Denise. « Droits des femmes et religions. Analyse de quelques discours islamiques et catholiques. », Studies in Religion / Sciences religieuses, 32 (2003).

_____. « Les illusions d'un multiculturalisme doux et la théologie chrétienne. Deux lectures bibliques de Musa Wenkosi Dube. » Counselling et spiritualité, 27.2 (2008).

DE BEAUVOIR, Simone. The Second Sex. New York: Vintage Books, 1989.

DEVJI, Faisal. Landscapes of the Jihad. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005.

DONALDSON, Laura E. "The Breasts of Columbus. A Political of Postcolonialism and Feminist Religious Discourse." Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse. Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.). New York: Routledge, 2002.

DOUGHERTY, Kevin. "Charest weighs in on women's rights vs. religious freedom". The Gazette. 10/10/2007.

DUBE, Musa. "Postcolonialism & Liberation." Handbook of U.S. Theologies of Liberation. M. A. de la Torre (dir.). St-Louis: Chalice Press, 2004.

_____. "Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion." Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse. Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.). New York: Routledge, 2002.

DUGAN, Kate. "Buddhist Women and Interfaith Work in the United States." Buddhist-Christian Studies, 27 (2007).

DYRBERG, T. B. The Circular Structure of Power. New York: Verso, 1991.

ECK, Diana. "Dialogue and the Echo Boom of Terror: Religious Women's Voices after 9/11." After Terror: Promoting Dialogue among Civilizations. Akbar Ahmed et Brian Forst (dir.). Cambridge: Polity Press, 2005.

ENGINEER, Asgharali. Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam. New Delhi: Sterling, 1990.

GROSS, Rita. Feminism and Religion: An Introduction, Boston: Beacon Press, 2005² (1996¹).

HAQUE, Amber. "Islamophobia in North America: Confronting the Menace." Confronting Islamophobia in Educational Practice. Barry van Driel (dir.). Stoke on Trent, UK: Trentham Books, 2004.

HASSAN, Riffat. "Feminism and Islam." Feminism and World Religions. A. Sharma and K. K. Young (dir.). Albany, New York: State University of New York Press, 1999.

HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. New York: Simon & Schuster, 1996.

ISMAEL, T.Y. et John MEASOR. "Racism and the North American Media Following 11 September: The Canadian Setting." Arab Studies Quarterly, 25.1/2 (2003).

JI-SUN KIM, Grace. "What Forms Us: Multiculturalism, the Other and Theology." Feminist Theology with a Canadian Accent. Mary Ann Beavis (dir.). Ottawa: Novalis, 2008.

- KARIM, Karim H. Islamic Peril; Media and Global Violence. Montreal: Black Rose Books, 2000.
- KHAN, S. "Muslim Women: Negotiations in the Third Space." Signs, 23.2 (1998).
- KING, Ursula. "Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue." Theology, 94 (1991).
- KWOK, Pui-lan. Postcolonial Imagination and Feminist Theology. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.
- LANGÉVIN, Louise. "Droit à l'égalité: Pourquoi tant d'émoi". Le Devoir. 23/10/2007.
- LOHRE, Kathryn. "Women's Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11." Interreligious Insight, 5.2 (2007).
- MAALOUF, Amin. Les Identités meurtrières. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1998.
- MAJID, Anouar. "The Politics of Feminism in Islam." Signs, 23.2 (1998).
- MANDEVILLE, Peter. "Globalization and the Politics of Religious Knowledge." Theory, Culture & Society, 24.2 (2007).
- MESHAL, Reem A. "Miniskirts and Fundamentalist Fashions: Clothing the Muslim Canadian Woman." Fundamentalism and Women in World Religions. A. Sharma and K. K. Young (dir.). New York: T & T Clark, 2007: 158.
- MOGHADAM, Valentine M. Globalizing Women: Transnational Feminist Networks. Baltimore: John Hopkins University Press, 2005.
- MOJAB, Shahrzad, Amal Treacher, and Hala Shukrallah. "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'." Feminist review, 69 (2001).
- O'NEILL, Maura. Mending a Torn World: Women in Interreligious Dialogue. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007.
- REEBER, Michel. L'islam. Toulouse, France: Éditions Milan, 2005.
- SAID, Edward. Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- _____. Covering Islam. New York: Vintage Books, 1997² (1981¹).
- SCOTT, Joan Wallach. The Politics of the Veil. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues, Par S. Harasym (dir.). New York: Routledge, 1990.

STEIN, Janice Gross. "Searching for Equality." Uneasy Partners: Multiculturalism and Rights in Canada. Stein et coll (dir.). Ontario: Wilfred Laurier University Press, 2007.

TURNER, Brian. "Religious Authority and the New Media." Theory, Culture & Society, 24.2 (2007).

WALLACH SCOTT, Joan. The Politics of the Veil. Princeton: Princeton University Press, 2007.

WALLER, Marguerite. "One Voice Kills Both Our Voices." Dialogue and Difference. Marguerite Waller et Sylvia Marcos (dir.). New York: Palgrave Macmillan, 2005.

WALSETH, Kristin. "Young Muslim women and sport: the impact of identity work." Leisure Studies, 25.1 (2006).

WALTHER, Wiebke. Women in Islam. From Medieval to Modern Times. Princeton, NJ: Wiener, 1995³ (1981¹, 1983²).

Documents spécifiques :

COMMISSION DE CONSULTATION SUR LES PRATIQUES D'ACCOMMODEMENT RELIÉES AUX DIFFÉRENCES CULTURELLES. Fonder l'avenir : le temps de la conciliation, Rapport. Québec: 2008.

CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME. Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse : Avis. Québec: 2007.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCE DES RELIGIONS de l'Université de Montréal. Accueillir la diversité religieuse dans une laïcité ouverte : Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Montréal: 2007.

FÉDÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC. Mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Montréal: 2007.

INSTITUT SIMONE DE BEAUVOIR de l'Université Concordia. Les 'accommodements raisonnables' : Une réponse féministe. Montréal: 2007.

Sites web consultés :

ASSOCIATION FOR WOMEN'S RIGHTS IN DEVELOPMENT : awid.org (visité le 9 juillet 2009).

CSF : <http://www.csf.gouv.qc.ca> (visité le 13 décembre 2007).

FFQ : <http://www.ffq.qc.ca> (visité le 19 décembre 2007).

GRAND Dictionnaire TERMINOLOGIQUE :
<http://www.olf.gouv.qc.ca/ressources/gdt.html> (visité le 15 janvier 2009).

JAMAAT-E-ISLAMI : <http://www.jamaat.org/new/english/home> (visité le 15 juillet 2009).

LAMBARET, Asma, «Quand les femmes s'approprient les sources...», texte d'une conférence organisée par Présence Musulmane Canada et l'Université de Montréal, le 7 avril 2006. En ligne : http://www.presencemusulmane.org/point_de_vue.php \l "haut". (visité le 26 mars 2008).

NETFEMMES : <http://netfemmes.cdeacf.ca/index>. (visité le 8 juillet 2009).

PRESENCE MUSULMANE : d'où vient la raison d'être est
http://www.presencemusulmane.org/a_propos_de_pm.htm (visité le 8 juillet 2009).

STATISTIQUES CANADA: <http://www.statcan.gc.ca/start-debut-fra.html> (visité le 4 avril 2008).

THE DOMINION : www.dominionpaper.ca (visité le 8 juillet 2009).

WOMEN TRANSCENDING BOUNDARIES (WTB) : <http://www.wtb.org/about/> (visité le 8 juillet 2009).