

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE DISCOURS FÉMINISTE EN FAVEUR DE LA PROHIBITION DES VOILES
MUSULMANS : ENTRE COLONISATION DISCURSIVE ET APPROPRIATION
DU FÉMINISME

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
AUDREY GOSSELIN PELLERIN

NOVEMBRE 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce mémoire est la somme visible d'échanges, de lectures, de cogitations et de travail – parfois invisibles – auxquels ont contribué plusieurs personnes. Je tiens d'abord à remercier Geneviève Pagé, directrice de recherche, qui a su orienter l'étudiante que j'étais, étourdie par les possibilités de recherche. Son exigence et son approche franche, conjuguées à sa sincère compréhension des difficultés académiques et personnelles rencontrées, ont en définitive été essentielles dans la réalisation de cette étude. Je remercie également mes consœurs féministes Cynthia Falaise et Mélissa Beaulieu-Lussier dont les discussions tant sur le cœur de ce mémoire et que sur ces enjeux périphériques ont su m'animer et enrichir l'analyse proposée en ces pages. Enfin, des remerciements tous spéciaux à Guy Gosselin et Guylaine Pellerin pour leur soutien indéfectible et leur confiance dans la réussite de ce travail ci-présent.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 CONTEXTE ET REVUE DE LITTÉRATURE	4
1.1 Contextualisation	4
1.1.1 Interdiction des signes religieux dans les écoles publiques en France	4
1.1.2 « Crise » des accommodements raisonnables	6
1.1.3 Projet de loi 94	8
1.1.4 Charte des valeurs québécoises	9
1.2 Revue de littérature	12
1.2.1 Analyses non genrées	12
1.2.2 Analyses critiques et de genre	18
CHAPITRE 2 CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE	28
2.1 Problématique	28
2.2 Cadre théorique	30
2.2.1 Colonisation discursive	33
2.2.2 Appropriation du féminisme	44
2.3 Méthodologie	47
2.3.1 Corpus	47
2.3.2 Féminisme prohibitionniste	49
2.3.3 Technique d'analyse	55
2.3.4 Limites	56
CHAPITRE 3 ANALYSE DU DISCOURS FÉMINISTE PROHIBITIONNISTE	59
3.1 Discours non colonial	60

3.2 « Nous, les femmes québécoises »	62
3.2.1 Autoprésentation positive	63
3.2.2 Racialisation du patriarcat.....	66
3.3 « Elles, les femmes voilées »	70
3.3.1 Homogénéisation	70
3.3.2 Altérisation.....	75
3.3.3 Victimisation et retrait d'agentivité	77
3.3.4 Blâmer la victime	82
3.3.5 Essentialisme.....	84
3.3.6 Appropriation des significations des voiles	87
3.4 Discours sur le féminisme.....	93
3.4.1 Universalisation	93
Sujet « femmes ».....	94
3.4.2 Monopolisation de l'agenda politique.....	98
3.4.3 Appropriation du féminisme	100
CONCLUSION	106
ANNEXE A TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES EXTRAITS DU CORPUS D'ANALYSE.....	111
BIBLIOGRAPHIE	115

RÉSUMÉ

Ce travail de recherche propose une analyse critique du discours des féministes en faveur de l'interdiction des signes religieux, plus spécifiquement des voiles musulmans. Il cherche à mettre en lumière de quelle manière ce discours participe à une colonisation discursive des femmes voilées et à une certaine appropriation du féminisme. La question de recherche à partir de laquelle nous orientons notre analyse est la suivante : à quel point le discours des féministes québécoises en faveur de l'interdiction des voiles musulmans dans la fonction publique s'apparente-t-il à un discours féministe colonial? Afin de répondre à cette question, nous analysons les interventions médiatiques des féministes prenant position pour l'interdiction du port des signes religieux dans la fonction publique proposée par le projet de Charte des valeurs québécoises dans une optique de défense des droits des femmes. Nous notons enfin que leurs propos mettent en place un champ discursif qui a une logique inhérente particulière et proposent un paradigme précis, certes influencé du féminisme colonial, sur la société québécoise, les femmes non voilées, les femmes voilées et les sociétés musulmanes.

Mots clés : Féminisme, colonialisme, voiles musulmans, femmes voilées, discours, Charte des valeurs québécoises, projet de loi 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement

INTRODUCTION

Les voiles musulmans sous toutes leurs formes font l'objet de nombreuses discussions au Québec. En effet, les débats sur le port des voiles resurgissent périodiquement dans l'actualité québécoise. Au cours des sept dernières années seulement, nous notons cinq épisodes qui ont particulièrement suscité des réactions dans les médias traditionnels et sociaux : 1- en 2010, le projet de loi 94 portant sur les accommodements raisonnables et interdisant le port d'un voile masquant le visage pour l'octroi et la réception de services publics; 2- en 2013, le projet de « Charte des valeurs québécoises¹ » prohibant entre autres le port de tout type de voile pour les employées de l'État; 3- en 2015, la levée de l'interdiction ministérielle du port du voile masquant le visage lors des cérémonies de citoyenneté du Canada; 4- en 2016, la transposition au Québec du débat français sur la prohibition du burkini lorsque certains membres de l'opposition parlementaire demandent l'interdiction de ces mêmes vêtements dans la province; 5- en 2017, la sanction de la loi 62 obligeant les personnes offrant ou recevant un service public d'avoir le visage découvert. Dans les cinq cas, ce sont les tentatives des représentant.e.s élu.e.s au gouvernement ou dans l'opposition de légiférer sur le port des voiles musulmans qui ont cristallisé les débats.

¹ Soit le projet de loi 60 de *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.*

De ces cinq événements, le deuxième, soit le débat sur la Charte des valeurs québécoises, a suscité de vives réactions de la part des féministes. En particulier, la création des « Janette » et du groupe *Pour les droits des femmes du Québec* (PDF) s'est faite en grande pompe, annonçant dans les médias une scission avec la traditionnelle Fédération des femmes du Québec (FFQ). Plusieurs femmes ont alors exprimé leur appui à la Charte des valeurs à la lumière d'un argumentaire féministe.

Ce travail de recherche s'intéresse à ces féministes qui ont pris position pour l'interdiction des signes religieux, plus spécifiquement des voiles musulmans, percevant le port de ces vêtements par des femmes comme un symbole à la fois politique et oppressif. L'intérêt d'observer les propos de ces féministes est de permettre une analyse critique des représentations hiérarchiques et normatives que celles-ci construisent sur les femmes voilées, les femmes musulmanes, les cultures étrangères, la société québécoise et sur elles-mêmes. Ces représentations sont mobilisées dans un espace public et médiatique auquel ces femmes ont le privilège d'avoir accès, tout en se présentant comme les porte-paroles du féminisme, voire de la « vérité » féministe.

Notre analyse débute avec une brève contextualisation de certains débats sur les voiles qui ont nourri une importante production littéraire sur les voiles et les tenants et aboutissants de leur interdiction potentielle dans certains lieux. Nous séparons cette littérature en deux temps, d'abord les analyses non genrées, puis les analyses critiques et de genre qui se rapprochent davantage de l'étude critique du discours féministe prohibitionniste que nous proposons dans notre recherche. Par la suite, nous explicitons le cadre théorique féministe postcolonial qui nous a offert les outils théoriques pertinents tels que les concepts de colonisation discursive, d'appropriation du féminisme et d'intersectionnalité afin de décortiquer d'un point de vue critique le paradigme des féministes prohibitionnistes québécoises.

La question de recherche qui marque le point de départ de notre étude est la suivante : à quel point le discours des féministes québécoises en faveur de l'interdiction des voiles musulmans dans la fonction publique s'apparente-t-il à un discours féministe colonial? Afin de répondre à cette question, nous avons analysé les interventions médiatiques des personnes s'identifiant comme féministes prenant position pour l'interdiction du port des signes religieux dans la fonction publique dans une optique de défense des droits des femmes. Nous avons sélectionné plus spécifiquement les prises de parole dans les médias télévisuels de type « nouvelles » et « analyse et interprétation » du 20 août 2013, date de la fuite du projet de Charte des valeurs, au 7 avril 2014, jour de l'élection d'un nouveau gouvernement libéral, mettant ainsi fin à la possibilité d'adoption du projet de loi 60.

Afin d'analyser notre corpus de vingt-cinq extraits, nous avons mis à profit la méthode des catégories conceptualisantes et mobilisé des catégories d'analyse créées simultanément de manière déductive et inductive. Nous avons par la suite identifié grâce à cette méthode les significations sous-jacentes de 167 énoncés du discours prohibitionniste et les liens entre les éléments structurants de ce discours. Nous avons séparé les propos de ces féministes en quatre sections soit : discours non colonial, « nous, les femmes québécoises », « elles, les femmes voilées » et discours sur le féminisme. À travers cette analyse, nous avons remarqué que les parallèles entre les propos des prohibitionnistes et le discours féministe colonialiste sont effectivement présents. Nous avons par ailleurs explicité en quoi leur construction argumentative en faveur d'une prohibition des voiles participe d'une colonisation discursive des femmes voilées et d'une certaine appropriation du féminisme.

CHAPITRE 1

CONTEXTE ET REVUE DE LITTÉRATURE

1.1 Contextualisation

Afin de mieux saisir le contexte des écrits auxquels nous référons dans notre revue de littérature, nous effectuons un retour succinct sur trois événements ayant suscité des débats sur le port des voiles musulmans, et sur la Charte des valeurs québécoises.

1.1.1 Interdiction des signes religieux dans les écoles publiques en France

Tout d'abord, puisque l'« anxiété² » québécoise sur les voiles musulmans comporte quelques parallèles avec les débats qui ont cours sur le vieux continent (Fournier, 2013, p. 689), rappelons brièvement les faits entourant le cas français. Avant « l'affaire du foulard³ » en 2003, deux autres controverses relatives au port des voiles avaient été suscitées, en 1989 et en 1994, sans qu'il ne soit résolu d'opter pour une loi prohibitionniste comme celle adoptée en 2004 (Bouamama, 2004, p. 71; Lorcerie, 2005, p. 91). La résurgence du débat en 2003 aurait découlé des prises de parole répétées de personnalités publiques demandant une prohibition du foulard. À leur avis, le nombre

² Traduction libre.

³ Selon l'expression utilisée par l'essayiste et professeur de philosophie à Drancy Pierre Tévanian (2005) et par l'auteur et sociologue Saïd Bouamama (2004).

de femmes voilées augmente et cela constitue un problème. Pourtant, les chiffres du ministère de l'Éducation nationale démontrent à tout le moins que le nombre d'élèves portant le foulard en France est en baisse depuis 1994. (Lorcerie, 2005, p. 67)

Juillet 2003 marque une étape importante dans le déroulement de l'affaire puisque le président de l'époque Jacques Chirac crée la commission Stasi (Lorcerie, 2005, p. 13) dont l'influence a un impact important sur l'issue du débat. Bien que le mandat de la commission soit plutôt large, soit sur l'application de la laïcité, la question du port des voiles musulmans monopolise les discussions. Le débat glisse et n'est plus compris comme opposant celles et ceux pour ou contre la prohibition des signes religieux dans les établissements scolaires publics, mais sur ce que représente le foulard. (Tévanian, 2005, p. 83) Ainsi, ce vêtement, compris comme symbole de l'oppression des femmes, est perçu comme une atteinte au principe d'égalité des sexes cher, selon les partisans de l'interdiction du foulard, à la République française (Roux *et al.*, 2006, p. 88). Plusieurs hommes politiques se présentent soudainement en ardents défenseurs de l'égalité des sexes, enjeu désormais primordial, voire *le* pilier de la société française (Delphy, 2006, p. 60; Nordmann, 2004, p. 75). Selon certaines autrices et certains auteurs, la commission Stasi possède un biais pour l'interdiction (Lorcerie, 2005, pp. 13, 22; Tévanian, 2005, p. 44). Suite au dépôt du rapport de la commission, le gouvernement de Jacques Chirac adopte en 2004 une loi afin d'interdire dans les écoles publiques le port de signes religieux dits ostentatoires tels que la kippa, le turban sikh et bien sûr le foulard (Benelli *et al.*, 2006, p. 4).

L'affaire du foulard en France est significative puisque le Parti Québécois, initiateur du projet de Charte des valeurs, reconnaît à plusieurs reprises une communauté de pensée avec ceux et celles qui ont désiré la loi française. Ainsi, la première ministre Pauline Marois souligne aux médias que les cas français et québécois découlent d'une « inspiration commune » (Lajoie, 2013). L'expérience française est présentée comme

un modèle positif duquel le Québec peut s'inspirer (Nicoud, 2013; Parti Québécois, 2013).

On remarque plus particulièrement que les débats qui ont mené à l'adoption d'une loi prohibitive en France se sont, tout comme dans le cas de la Charte des valeurs québécoises, concentrés sur le port des voiles et les significations de ces vêtements. L'argumentaire féministe y est également mobilisé. L'affaire du foulard apparaît ainsi comme un événement pertinent dans notre observation de la Charte des valeurs québécoise, d'autant plus que plusieurs des points de vue critiques de l'argumentaire féministe en faveur d'une prohibition du foulard en France dépassent à plusieurs égards le seul contexte français et mettent de l'avant des analyses, dont nous faisons état dans la section 1.2.2, utiles pour notre cas d'étude québécois.

1.1.2 « Crise » des accommodements raisonnables

Au Québec, la « crise » des accommodements raisonnables a lieu de mars 2006 à décembre 2007 et est ponctuée de débats forts médiatisés sur la gestion de la diversité religieuse et culturelle. Pendant cette période, différentes décisions quant aux requêtes de certain.e.s membres de communautés religieuses, principalement juives et musulmanes, sont abondamment relayées dans les médias et participent à l'échauffement des débats. Les décisions médiatisées sont perçues par la majorité francophone blanche comme des privilèges injustes et une atteinte aux droits fondamentaux des individu.e.s. La « crise » nourrit ainsi de nombreuses discussions sur l'identité québécoise et sur ce qui constituerait une menace aux valeurs et à l'identité québécoises. (Giasson *et al.*, 2010, pp. 381, 385) D'après la sociologue Maryse Potvin (2008), la couverture médiatique de plusieurs faits divers, influencée par le mode de fonctionnement des médias et leurs logiques commerciales, a ainsi contribué à la perception des accommodements religieux en tant que « problème » de société (pp. 196-197).

En février 2007, le gouvernement libéral de Jean Charest décrète la création d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (commission Bouchard-Taylor), coprésidée par l'historien et sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor. La Commission opte pour une interprétation large de son mandat et s'intéresse au « modèle d'intégration socioculturelle », en plus d'examiner les pratiques d'accommodements et l'opinion de la population sur celles-ci. (Bouchard et Taylor, 2008)

Les milieux féministes participent aux débats suscités par la commission Bouchard-Taylor. Le Conseil du statut de la femme (CSF) soutient que l'égalité entre les hommes et les femmes est une « valeur » caractérisant l'identité québécoise et que les demandes d'accommodements restreignent le plus souvent les droits des femmes. Il est d'avis que l'égalité entre les hommes et les femmes est un droit en regard duquel on peut limiter la liberté de religion et les demandes d'accommodements qui en découlent. Le CSF recommande également l'interdiction de « signes religieux ostentatoires » pour les représentant.e.s et les fonctionnaires de l'État. (Conseil du statut de la femme, 2008)

L'Institut Simone de Beauvoir (2007) s'inscrit en faux contre cette position. Il exprime par ailleurs son désaccord avec le mandat de la commission Bouchard-Taylor qui permet selon l'Institut la diffusion de propos racistes. Il dénonce également la dichotomie hiérarchique entre les « hôtes » occidentaux et les « visiteurs » non-occidentaux implicite dans la notion d'accommodements. De son côté, le Conseil canadien des femmes musulmanes (CCFM) rapporte à la commission que plusieurs des femmes musulmanes qu'il a consultées croient que la couverture médiatique de la « crise » encourage la discrimination raciale et que l'élément prioritaire pour leur intégration est l'emploi. (Conseil canadien des femmes musulmanes, 2007)

Pour sa part, la Fédération des femmes du Québec (2007) s'inquiète de ce qu'elle qualifie une « récupération du discours féministe » par la droite politique qui s'exprime

sur les différents incidents relatés dans les médias. La FFQ est d'avis que cet opportunisme favorise le climat de haine dans la province. Elle affirme que les accommodements devraient être autorisés dans la mesure où ils ne créent pas de « contraintes excessives » sur l'égalité de genre et souligne l'importance de l'élaboration d'une « politique antiraciste transversale » au sein du gouvernement.

1.1.3 Projet de loi 94

En 2010, le gouvernement libéral de Jean Charest dépose le projet de loi 94 (2010), *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodements dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. L'article 6 du projet législatif stipule que l'octroi et la réception des services publics québécois doivent se faire à visage découvert. En ce sens, la loi vise les femmes de confession musulmane portant un voile masquant le visage, souvent appelé niqab, qui travaillent pour la fonction publique ou qui désirent recevoir des services offerts par l'État (Golnaraghi et Mills, 2013, p. 157).

Les organisations féministes prennent part au processus de consultation générale sur le projet de loi 94. Le Conseil du statut de la femme (2010) appuie l'initiative gouvernementale tout en rappelant qu'il est d'avis que l'ensemble des symboles religieux devraient être interdits pour les fonctionnaires de l'État. La Fédération des femmes du Québec (2010) exprime pour sa part l'impression d'une instrumentalisation des droits des femmes à l'égalité dans les débats sur le projet de loi 94. Toutefois, elle considère que le voile masquant le visage est un symbole d'oppression et qu'il peut être justifié de l'interdire aux employées offrant des services publics pour des motifs de sécurité, d'identification et de communication. La FFQ souligne cependant que le gouvernement devrait être prudent quant à l'application générale d'une interdiction similaire pour les femmes qui bénéficient de ces services.

De leur côté, l'Institut Simone de Beauvoir (2010) et le Conseil canadien des femmes musulmanes (2010) s'opposent totalement au projet de loi 94 invoquant les limitations aux droits des femmes dans leur accès à l'emploi et aux services de santé et d'éducation – notamment – qu'engendrerait la prohibition du niqab. En outre, le CCFM est inquiet face à la volonté de l'État québécois de contrôler l'habillement des femmes et au climat d'intolérance raciale et religieuse que favoriserait la loi selon lui. (Conseil canadien des femmes musulmanes, 2010) Ultimement, le projet de loi n'a jamais été adopté.

1.1.4 Charte des valeurs québécoises

En 2013, le gouvernement péquiste de Pauline Marois annonce le dépôt du projet de loi 60 (2013) intitulé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement* (Charte des valeurs québécoises). Le projet législatif modifie la Charte des droits et libertés de la personne afin qu'il y soit stipulé que l'exercice des droits et libertés doit se faire dans « le respect des valeurs que constituent l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État ». D'autre part, il proclame que les employé.e.s des organismes publics doivent s'abstenir de porter des symboles religieux ostentatoires et que les personnes fournissant ou recevant des services publics doivent avoir le visage découvert.

Le projet législatif suscite de nombreux débats dans les médias québécois. Différents groupes de la société civile n'hésitent pas à exprimer leur opinion sur la Charte des valeurs québécoises. Plusieurs de ces voix énoncent leur dissidence avec le projet de loi. Toutefois, ce dernier recueille un appui important de la population. Selon un sondage, jusqu'à 66% de Québécois.e.s appuieraient la Charte des valeurs québécoises. (Bakali, 2015, p. 413)

Le projet de loi 60 suscite des réactions diverses au sein des milieux féministes. Le Conseil du statut de la femme fait l'objet d'une controverse en septembre 2013 suite à la nomination précipitée par le gouvernement de Pauline Marois de quatre nouvelles membres en faveur de la Charte des valeurs québécoises. La présidente du CSF, l'ancienne journaliste Julie Miville-Dechêne, prend la parole dans les médias dénonçant ce qu'elle perçoit comme une ingérence du gouvernement. (Bélaïr-Cirino, 2014) Ultimement, le Conseil du statut de la femme (2014) accorde un appui tardif au projet de loi 60. Il soutient que l'interdiction des signes religieux devrait s'appliquer au personnel en position d'autorité, travaillant dans les cours de justice ou dans le secteur de l'éducation primaire et secondaire. Le CSF préfère toutefois ne pas se prononcer sur une prohibition dans les milieux des services de garde et de la santé à cause des dissensions entre les membres du conseil.

Pour sa part, la Fédération des femmes du Québec (2013) réitère son désaccord avec la prohibition des signes religieux pour les employé.e.s de la fonction publique, à l'exception du voile masquant le visage qu'elle estime juste d'interdire. De plus, elle doute des bienfaits du projet de loi 60 pour le droit des femmes à l'égalité et critique la référence aux « valeurs » dans l'argumentaire du gouvernement.

En outre, les débats sur le projet de loi entraînent la création de deux groupes féministes, *Pour les droits des femmes du Québec* (PDF Québec) et les « Janette », qui se prononcent en faveur de la Charte des valeurs à la lumière d'un argumentaire féministe. Dès septembre 2013, un groupe de femmes annonce leur scission de la traditionnelle Fédération des femmes du Québec puisqu'elles sont d'avis que la FFQ, qui rejette l'interdiction des voiles musulmans, cautionne des comportements antiféministes. Elles créent une nouvelle organisation féministe, PDF Québec (Buzzetti, 2013). Le regroupement (*Pour les droits des femmes du Québec - PDF Québec*, 2013) énonce son appui au projet de loi 60. L'interdiction du port des symboles religieux chez les employé.e.s de l'État est justifiée selon le groupe notamment à cause du « caractère

sexiste et discriminatoire » de certains symboles tels que les voiles musulmans. L'organisation défend même une extension de l'interdiction des signes religieux dits ostentatoires aux services de garde non subventionnés.

D'autre part, le 15 octobre 2013, une lettre écrite par l'animatrice, autrice et scénariste Janette Bertrand, appuyée par une vingtaine de cosignataires, exprime l'accord de ces femmes avec la Charte des valeurs québécoises dans une optique de défense des droits des femmes. Plusieurs personnalités publiques font partie du groupe des « Janette » dont la metteuse en scène Denise Filiatrault, la productrice Denise Robert, l'écrivaine et politicienne Djemila Benhabib, la comédienne Édith Cochrane, et l'animatrice et productrice Julie Snyder. (Bertrand, 2013)

Dans un autre temps, plusieurs femmes et groupes de femmes racisées se sont inscrites en dissidentes des voix féministes soutenant la Charte des valeurs. À titre d'exemple, les femmes autochtones membres d'Idle No More Québec (2013) ont plus particulièrement qualifié le projet gouvernemental de « mesure colonialiste ». Widia Larivière, cofondatrice du mouvement Idle No More Québec avance qu'un tel projet de loi reflète « la mentalité colonialiste du gouvernement » et Ryoa Chung, philosophe, est d'avis qu'il transmet une « conception eurocentriste, [...] paternaliste [et] impérialiste [de l'égalité de genre] » (99% Media *et al.*, 2014) . De plus, certaines femmes telles que les membres du Centre communautaire des femmes sud-asiatiques (2013) dénoncent la « vision colonialiste et paternaliste » des féministes en faveur de l'interdiction des voiles dans certains espaces.

En mars 2014, le gouvernement du Parti Québécois déclenche des élections et est défait en avril avant que le projet législatif ne soit adopté.

1.2 Revue de littérature

Notre revue de littérature s'intéresse aux écrits produits suite aux quatre événements précédemment mentionnés qui ont mis en scène des débats sur les significations des voiles musulmans. Ces analyses nous apparaissent importantes puisqu'elles ont suscité des discussions sur l'égalité de genre et les voiles similaires à celles que l'on a observées lors du débat sur la Charte des valeurs québécoises.

Nous séparons les diverses études en deux groupes : analyses non genrées, et analyses critiques et de genre. Cet exercice nous permet dans un premier temps de démontrer la pertinence de l'analyse genrée des débats sur la prohibition des voiles. Puis dans un second temps, nous regroupons les différents textes critiques qui intègrent une perspective genrée qui s'approche davantage de notre cadre théorique afin de mieux souligner les interstices et les angles morts que notre étude tente de combler. De plus, bien que l'ensemble des écrits traitent à différents égards du politique, nous identifions trois champs communs à travers lesquels ces événements ont plus particulièrement été examinés : juridique; interculturel; religion et laïcité. Enfin, une quatrième catégorie propre à chaque regroupement d'analyse nous permet de classer les textes ne figurant dans aucun des trois premiers champs. Il s'agit du champ État, partis et mouvements politiques dans le cas des analyses non genrées et du champ mouvements féministes en ce qui a trait aux analyses critiques et de genre.

1.2.1 Analyses non genrées

Champ juridique

Nombre de textes sur la Charte des valeurs québécoises discutent de la portée du projet de loi sur la liberté de religion et de conscience. Dans les essais du juriste Frédéric

Bérard (2014) et du philosophe Bernard La Rivière (2014) et dans les études du juriste et journaliste Jérôme Lussier (2014) et du professeur de philosophie Jocelyn Maclure (2014), ces auteurs débattent de la constitutionnalité du projet législatif. D'un côté, Bernard La Rivière (2014) est d'avis que la Charte des valeurs respecte la Déclaration universelle des droits de l'homme et la Charte canadienne tout en rappelant que cette dernière peut être limitée par des lois provinciales. De l'autre, Bérard (2014), Lussier (2014) et Maclure (2014) croient que le projet de loi 60 porte atteinte au droit à l'égalité et à la liberté de religion garantis par la Charte canadienne des droits et libertés. En outre, plusieurs notions juridiques – telles que l'État de droit, son application, la liberté de religion – sont revisitées par Jocelyn Maclure (2015), dans une analyse publiée dans l'ouvrage *Laïcité et signes religieux à l'école*, et par la juriste Anne Iavarone-Turcotte (2015), dans son mémoire de maîtrise. Tous deux estiment que la Charte des valeurs se base sur une mécompréhension du droit. Selon le professeur de droit Louis-Philippe Lampron (2013, 2014), la loi n'offre pas de réelles clarifications juridiques sur les balises d'accommodements et sert plutôt un objectif politique.

Champ interculturel

Quelques textes présentent la Charte des valeurs comme une nécessaire palissade protégeant le Québec des cultures et des religions minoritaires arborant des valeurs qui seraient incompatibles aux valeurs dites québécoises, telles que l'égalité entre les hommes et les femmes. En effet, les points de vue partagés par Bernard La Rivière (2014) et par la philosophe Louise Mailloux (2013) dans leurs essais respectifs, tout comme l'analyse du sociologue Mathieu Bock-Côté (2015), publiée dans l'ouvrage collectif *Laïcité et humanisme*, convergent à cet égard.

D'autres autrices et auteurs soulignent en quoi ce type d'analyses qui justifie l'adoption de la Charte est problématique à plusieurs égards. En effet, Rahim Karmali (2014)

dénonce dans son mémoire l'approche fermée de l'identité québécoise que met de l'avant la Charte. Ce projet législatif favoriserait l'exclusion des minorités, selon Cécile Rousseau (2014), professeure de psychiatrie et chercheuse sur l'impact des politiques migratoires. Dans un même ordre d'idée, l'anthropologue Marie-Claude Haince (2014) affirme que la Charte encouragerait, sans même avoir été adoptée, un contexte de racialisation hiérarchique des Autres en instrumentalisant des principes en apparence neutre, tels que la laïcité. De plus, aux yeux de l'anthropologue Denise Helly (2013), la Charte des valeurs serait une politique identitaire électoraliste. De l'avis de Jean Dorion (2013), militant nationaliste et sociologue, le Québec devrait plutôt adopter une politique d'inclusion, puisque l'immigration musulmane, le plus souvent francophone, constituerait la clé pour la construction d'une nation francophone durable.

Finalement, dans son mémoire de maîtrise, Marilaine Pinard-Dostie (2015) examine l'appartenance identitaire au Québec ou au Canada dans les médias québécois francophones et canadiens anglophones lors du débat sur la Charte des valeurs. Elle remarque dans les médias québécois francophones l'influence des notions d'interculturalisme, de droits collectifs, d'histoire nationale, perçues comme des indicateurs du nationalisme québécois. Inversement, elle observe que les médias canadiens anglophones intègrent davantage des éléments associés au nationalisme canadien tels que la diversité et les valeurs canadiennes. Pour sa part, le politicologue Raffaele Iacovino (2015) s'intéresse à la Charte en tant que potentiel acte d'affirmation de l'identité distincte et autonome de la société québécoise. Il conclut que le projet de loi est une tentative de définir les marqueurs d'appartenance québécoise et de délimiter l'espace civique qui résulte de l'absence de reconnaissance du Québec en tant que communauté politique au sein du Canada. En ce sens, l'adhésion à cette Charte permet au Québec de légitimer son existence et de définir explicitement ce qu'il est.

Champ religion et laïcité

Plusieurs textes réfléchissent spécifiquement sur le concept de laïcité (Baillargeon, 2015; Bouchard, 2015; Lamy, 2015; Ménard, 2015). Ainsi, le sociologue Guy Ménard (2015) est d'avis que les divergences d'opinions sur la Charte des valeurs s'expliquent par l'appartenance à l'école de pensée républicaine, en faveur du projet de loi, ou anglo-saxonne, contre la Charte, qui forge une conception différente de la laïcité, de la neutralité de l'État et du port des signes religieux chez les tenants de chaque position. Le philosophe Normand Baillargeon (2015) partage cette analyse et soutient que chacune de ces écoles a une conception différente de l'individu et du lien social qui détermine s'il est acceptable ou non de restreindre l'expression de l'identité, religieuse en l'occurrence, des individus et si ce type de restrictions est ultimement bénéfique pour la société. Selon la perspective du journaliste et chercheur indépendant Guillaume Lamy (2015), on retrouverait au sein du débat sur le projet de loi 60 non pas deux, mais trois familles idéologiques : les républicains civiques qui cherchent à parachever le processus de laïcisation au Québec et à créer une culture civique; les républicains conservateurs qui désirent un modèle de laïcité qui respecte le patrimoine religieux québécois et l'identité culturelle québécoise; et les penseurs libéraux qui acceptent l'affichage de l'appartenance religieuse dans les institutions étatiques et craignent qu'une législation sur la laïcité n'entraîne l'exclusion et la limitation de certains droits et libertés. De son côté, l'historien et sociologue Gérard Bouchard (2015) se positionne clairement en faveur d'une laïcité dite inclusive qui conjugue la séparation de l'État et de la religion, la neutralité de l'État, et le « respect des différences ». À ses yeux, ce régime de laïcité rejoindrait la démarche laïque historiquement entreprise par le Québec. Pour sa part, le doctorant et chargé de cours en sciences de l'éducation Pierre-Luc St-Onge (2015) présente le projet de loi comme une instrumentalisation politique et électoraliste de la laïcité.

Par ailleurs, pour l'anthropologue Deirdre Meintel (2014), le projet de loi 60 exprime bien comment la visibilité de la religiosité des minorités et des immigrant.e.s est perçue comme une menace au Québec. Ainsi, ce débat a bien mis en lumière comment les personnes arborant un signe religieux sont perçues comme des prosélytes biaisé.e.s d'une grande ferveur religieuse, avance la sociologue Leila Benhadjoudja (2014b). Or, l'expression de l'appartenance religieuse n'est pas antinomique d'une volonté de respect du devoir de réserve par les employé.e.s de l'État, argue Denis Jeffrey (2015), professeur en sciences de l'éducation et directeur de l'ouvrage *Laïcité et signes religieux à l'école*. En définitive, selon l'analyse du théologien dominicain Bruno Demers (2014), de l'historienne Sharon Gubbay Helfer, de l'ancien président du Conseil canadien des chrétiens et des juifs Victor C. Goldbloom et du rabbin Lisa J. Grushcow (Helfer *et al.*, 2014), la Charte, en interdisant l'identification à certaines religions et en prescrivant une certaine uniformité, serait antireligieuse et discriminatoire.

Champ État, partis et mouvements politiques

D'abord, le concept de neutralité de l'État, abondamment discuté dans le cadre du débat sur le projet de loi 60, a fait l'objet de diverses analyses. Selon le philosophe Georges Leroux (2015), il n'est pas nécessaire, voire même néfaste, d'imposer le retrait des symboles religieux afin de mettre en place la neutralité étatique. Dans une perspective similaire, Daniel Weinstock (2014), également philosophe, argue que le Parti Québécois doit adopter la laïcité libérale, ou inclusive, afin d'être conséquent avec sa mise en avant de la neutralité de l'État en tant qu'élément central du projet de Charte des valeurs. Les autres régimes de laïcité feraient selon lui une distinction normative, et donc non neutre, entre les citoyens religieux et non religieux. Dans un même ordre d'idée, Sébastien Lévesque (2014), philosophe, affirme que la neutralité de l'État n'a pas à s'appliquer aux individu.e.s employé.e.s par celui-ci puisqu'il n'a pas été

démontré que le port de symboles religieux entrave l'impartialité de leur travail et nuise au fonctionnement des institutions étatiques.

D'autre part, Sklaerenn Le Gallo (2015), dans son mémoire de maîtrise qui étudie les impressions de six personnalités politiques appartenant au mouvement souverainiste québécois sur le projet de loi 60, observe un consensus entre ces six personnes. En effet, elles s'entendent sur les objectifs tels que baliser les accommodements et réaffirmer l'égalité entre les femmes et les hommes, mais expriment une forte dissension sur l'interdiction du port des signes religieux.

Par ailleurs, Denise Helly et Frédéric Nadeau (2016), anthropologues, analysent quelques pages sur le média social Facebook lors du débat sur la Charte des valeurs afin de valider ou d'infirmer l'hypothèse de formation au Québec d'une extrême-droite définie par son anti-égalitarisme et son dogmatisme. Elle et il concluent que les commentaires analysés ne permettent pas de constater la formation d'une telle extrême-droite.

Cette partie de la littérature offre donc quelques critiques intéressantes du projet de loi 60. Les analyses s'intéressent abondamment aux normes juridiques invoquées dans la loi, à l'influence des écoles de pensée sur la laïcité dans les débats et à l'application du concept de neutralité de l'État. Toutefois, plusieurs textes échouent à mobiliser une analyse de genre, essentielle pour comprendre cette politique de contrôle des voiles, et plus particulièrement à utiliser des outils conceptuels féministes postcoloniaux et intersectionnels qui enrichiraient leurs observations. Ces outils permettraient par exemple de mieux comprendre comment la construction identitaire qui est jugée fermée selon l'analyse de Karmali peut être forgée par des procédés sexistes et coloniaux, comment la racialisation hiérarchique qui est constatée par Haince instrumentalise aussi le principe d'égalité de genre et comment ce principe est mobilisé par une partie des tenant.e.s de la Charte pour construire un discours sur la population québécoise

majoritaire, sur les minorités, sur les femmes québécoises non musulmanes et sur les femmes québécoises musulmanes.

1.2.2 Analyses critiques et de genre

Dans un deuxième temps, nous avons concentré notre recherche sur les textes critiques qui mettent au centre l'analyse de genre dans la construction des problématiques soulevées par les différentes tentatives de prohibition des voiles et foulards musulmans. Nous effectuons l'examen de la littérature critique produite à la suite de l'« affaire du foulard » en France, de la « crise » des accommodements raisonnables, du dépôt du défunt projet de loi 94, et bien sûr de la Charte des valeurs québécoises. Nous avons élargi la littérature examinée au cas français, à la « crise » de 2006-2007 et au projet de loi 94 parce que ces événements ont provoqué des débats semblables à celui de la Charte. Après avoir constaté les thèmes traités par les écrits des quatre controverses, nous reprenons les champs juridique, interculturel, religion et laïcité, qui restent pertinents pour cette revue de littérature et ajoutons celui des mouvements féministes.

Champ juridique

Les articles du champ juridique questionnent tant l'argumentaire juridique de part et d'autre du débat autour des projets de loi 60 et 94 que les implications de tels projets sur les droits des personnes qu'ils visent. En ce sens, la juriste Pascale Fournier (Fournier, 2013) critique la stratégie legaliste des opposant.e.s à l'interdiction du voile « intégral » proposée par le projet de loi 94. Stratégie que semblent également adopter certains critiques du projet de Charte mentionnés dans la section 1.2.1. Elle défend que l'argument constitutionnel repose sur des binarités rigides – intervention étatique ou

non-intervention; coercition ou consentement – qui ne prennent pas en considération les réalités complexes de la vie des femmes musulmanes en Occident (pp. 694-697).

Une autre analyse du projet de loi 94, cette fois-ci proposée par le juriste Robert Leckey (2013), met à profit la littérature queer critique de textes de lois homophobes états-uniens afin d'analyser l'argumentaire prohibitionniste du projet de loi 94 et d'y déceler certaines contradictions. L'analyse queer est utilisée comme une approche efficace pour démontrer la construction sociale des catégories « majorité » et « minorité ». Cette perspective met également en lumière le pouvoir épistémologique de la majorité, permettant de remettre en question la prétention des tenant.e.s de l'interdiction de connaître la signification, et la seule possible affirmation-ils et elles, des voiles. (pp. 743, 749-750)

D'autre part, l'examen du projet de loi 94 fait émerger chez Vrinda Narain (2014), également juriste, une critique des politiques légales qui s'attaquent aux différences culturelles plutôt qu'aux différences structurelles, autrement dit aux inégalités structurelles. Ce type de loi masquerait les problèmes structurels de race, de genre et de classe pour se concentrer sur les éléments culturels comme le port des voiles. (pp. 116, 139, 147)

Ces textes offrent des perspectives pertinentes sur les lois prohibitives et la délégitimisation de celles-ci par des arguments juridiques. Cependant, ils ne permettent pas de décortiquer les représentations genrées et racisées qui sont mises en place afin de légitimer la législation du port des voiles dans certains lieux.

Champ interculturel

Pour sa part, la littérature critique du champ interculturel traite des rapports entre la majorité et les minorités, des représentations de ces dernières, ainsi que la construction du « nous », du « eux » et des frontières de la nation. Certaines analyses évoquent l'impact du colonialisme sur la perception des minorités. D'après Golnaz Golnaraghi et Albert Mills (2013), professeur.e.s en commerce s'intéressant au genre et à l'égalité, le maintien des dynamiques et des mentalités néocoloniales influencerait la manière de concevoir les enjeux relatifs aux minorités tel que le port du voile dit « intégral ». Ces dynamiques se seraient renforcées à travers différentes controverses touchant les voiles, et auraient entraîné un retrait progressif de l'agentivité des femmes musulmanes dans les médias québécois anglophones. (pp. 159, 162, 165-166)

Dans un même ordre d'idée, la littérature critique souligne qu'au moment du débat sur le foulard en France, les jeunes filles visées par la loi prohibitionniste se sont vues retirées toute autonomie et toute agentivité permettant aux partisan.e.s de l'interdiction de soutenir qu'ils et elles étaient mieux à mêmes de savoir ce qui contribuerait à l'émancipation de ces jeunes femmes (Bouamama, 2004, p. 55; Hamel et Lalami, 2006, p. 133; Lorcerie, 2005, p. 21; Nordmann, 2004, p. 41; Scott, 2007, pp. 82-83; Tévanian, 2005, p. 38).

Par ailleurs, les politicologues Brenda O'Neil, Elisabeth Gidengil, Catherine Côté et Lisa Young (2014) examinent l'opinion de femmes non musulmanes sur la pratique minoritaire du port du voile « intégral » dans les espaces publics au Québec. La présence d'une corrélation entre la pensée féministe et l'acceptabilité du port de ce voile aux yeux des femmes non musulmanes est questionnée. Or, elles concluent dans leur article que la vision féministe n'a pas un impact déterminant. Un contexte de vie permettant un plus grand nombre de contacts avec des personnes issues d'autres

groupes ethnico-religieux serait un facteur plus décisif dans les perceptions qu'ont ces femmes du niqab. (pp. 1, 11-12)

D'autre part, Fatima Abdo (2014) s'intéresse dans le cadre de son mémoire en travail social aux images négatives et stéréotypées des femmes musulmanes véhiculées par les partisan.e.s de la Charte faisant partie de l'opinion publique. Ces représentations sont vues comme le fruit d'une réaction aux contextes international et locaux contemporains : l'opposition actuelle entre l'Occident et les sociétés musulmanes et les tensions récentes relatives à l'intégration des immigrants et à l'égalité de genre (p. 103). Cependant, Abdo ne réfléchit pas aux idéologies et aux paradigmes qui construisent ces oppositions et ces tensions. D'ailleurs, l'auteurice ne met pas les analyses féministes postcoloniales et intersectionnelles à profit. Ces perspectives auraient possiblement permis de constater dans un premier temps que ces représentations des femmes musulmanes font partie d'une manière bien plus large d'un discours qui construit ces femmes, les femmes occidentales et les sociétés occidentales et non-occidentales. Un discours que d'aucun.e.s postulent être colonialiste. Et dans un deuxième temps, de comprendre, en examinant ce discours, pourquoi ce sont des femmes musulmanes qui sont particulièrement ciblées.

D'autres se penchent sur la manière par laquelle l'argument d'égalité de genre est utilisé afin de consolider des frontières entre le « nous » et le « non-nous ». En effet, le doctorant en sciences de l'éducation Naved Bakali (2015), la juriste Natasha Bakht (2015), la sociologue Sirma Bilge (2010) et Sabrina Paillé (2015), candidate au doctorat en sociologie, s'entendent pour dire que le discours d'égalité émis lors de la « crise » des accommodements raisonnables et de la Charte des valeurs aurait contribué à la construction racialisée de la nation québécoise. De l'avis de Meena Shariky-Funk (2011), politicologue, il en est de même du projet de loi 94 qui participerait à définir qui ne fait pas partie du « nous », en l'occurrence les femmes portant le voile « intégral ».

De l'avis de Samar Ben Romdhane (2013), doctorante en communication, les médias jouent un rôle important dans la « construction des problèmes publics » comme c'est le cas pour le port des voiles dans certains espaces au Québec. Elle se porte en faux des représentations des médias associant le sexisme aux musulmans et souligne que d'autres enjeux nuisent plus fortement l'atteinte de l'égalité de genre. Parallèlement, plusieurs autrices et auteurs décortiquent les constructions cristallisantes des identités blanches et arabo-musulmanes en France mises de l'avant par les tenant.e.s de l'interdiction du foulard. Ces derniers et ces dernières posent l'islam et les individus issus de sociétés musulmanes comme intrinsèquement sexistes. Une telle représentation participe selon les critiques à exonérer les Français blancs de tout sexisme (Bouamama, 2004, p. 80; Delphy, 2006, pp. 64, 70-72; Jasser, 2006, p. 79; Roux *et al.*, 2006, pp. 89, 99). Dans ces différents textes, l'examen n'est toutefois pas approfondi davantage afin de voir comment l'accusation de sexisme des musulmans et l'identification du problème d'égalité des femmes comme provenant de l'étranger sont des arguments qui se nourrissent entre eux, se co-constituent dans une logique potentiellement colonialiste.

Enfin, l'hybridité identitaire de femmes québécoises de deuxième génération et leur quête d'équilibre entre le port d'un foulard ou d'un voile musulman et leur identité québécoise, présentées comme contradictoires par le projet de Charte des valeurs, ont été approfondies grâce à une analyse d'entretiens effectués auprès de ces femmes effectuée par Khaoula Zoghlami (2015) dans le cadre de son mémoire de maîtrise.

Ces réflexions sur les rapports entre la majorité et les minorités, les représentations des groupes minoritaires et la formation des groupes « nous » et « eux » sont très utiles pour une meilleure compréhension des différents débats évoqués. Pour notre part, nous observons plutôt comment ce type de dynamiques s'incarne plus spécifiquement dans un discours féministe québécois qui a mobilisé un espace médiatique important lors des débats sur le projet de loi 60.

Champ religion et laïcité

Plusieurs études réfléchissent aux liens entre l'égalité, les religions et la laïcité que les discussions sur la Charte des valeurs québécoises et le projet de loi 94 ont mis en évidence. Leïla Benhadjoudja (2014a), Michèle Vatz Laaroussi et Naoual Laaroussi (2014), respectivement sociologue, professeure en travail social et militante féministe et antiraciste, avancent que l'amalgame des notions de laïcité et d'égalité de genre effectué par les tenants de l'interdiction ne correspond pas aux expériences vécues dans de nombreux pays. Dans une analyse historique centrée sur le Québec, l'historienne Micheline Dumont (2013) conclut quant à elle que les hommes québécois partisans de la laïcité étaient dans de nombreux cas opposés à l'avancée des droits des femmes. Dans un même ordre d'idée, Caroline Jacquet (2017), doctorante en science politique, suggère que les représentations de la laïcité et du rejet de la religion en tant que moteurs de l'émancipation des femmes dominent la remémoration de la lutte féministe québécoise de la deuxième moitié du vingtième siècle, mais ne reflète pas comment plusieurs femmes de cette époque entendaient leur propre lutte féministe. Une adéquation automatique entre laïcité et émancipation des femmes serait donc réductrice aux yeux du doctorant en histoire des religions Pierre Hurteau (2015, pp. 235, 238).

Les autrices Pascale Fournier et Erica See (2014), respectivement juriste et candidate au doctorat en droit, s'intéressent quant à elles à la privatisation de la croyance religieuse. Le port du voile « intégral », une démonstration publique genrée de piété, serait perçu selon elles comme une confrontation à l'imaginaire social d'un Québec laïque et égalitaire. C'est ce qui constituerait le nœud du problème. L'analyse de Benhadjoudja (2014a) conteste ces conclusions et se penche sur l'instrumentalisation de la laïcité, affirmant que le débat pour ou contre la prohibition du port des voiles dans certains espaces n'est pas un débat sur la laïcité. La laïcité ne serait qu'une occasion

comme une autre pour débattre du corps des femmes musulmanes et ne serait pas réellement l'enjeu principal de ces discussions. (pp. 111, 119-125)

Enfin, une étude de la théologienne Jennifer A. Selby (2014) soulève le rapport entre la sexualité et la laïcité émergeant des débats sur le voile « intégral ». La réaction québécoise à ce voile, par exemple, démontrerait l'idéalisation du corps désirable féminin comme étant un corps laïque caractérisé par son accessibilité visuelle. (pp. 439-440, 452-453)

Cette partie de la littérature critique déconstruit bien les relations entre la laïcité, l'égalité de genre et une partie des débats des projets de loi 94 et 60. Pour notre part, nous analysons comment certains éléments d'homogénéisation des femmes non-occidentales, d'universalisation du féminisme occidental et d'autoreprésentation valorisante présents dans les textes de ce champ découlent de représentations coloniales qui se nourrissent l'une l'autre et construisent un discours féministe qui possède une logique interne particulière.

Champ mouvements féministes

Les articles, les mémoires, les communications et les contributions à divers ouvrages collectifs réunies dans ce dernier champ analysent les mouvements féministes, leurs divergences, les discours et les représentations qu'ils mettent de l'avant.

D'une part, la philosophe Ryoa Chung (2014) examine le féminisme en faveur de la prohibition des voiles dans certains lieux à travers le concept des « capacités » de Martha Nussbaum. D'autre part, la candidate à la maîtrise en science politique Joëlle Steben-Chabot (2012), dans une communication issue d'un colloque organisé par la Chaire Claire-Bonenfant de l'Université Laval, propose une analyse des convergences

et des divergences des groupes féministes québécois sur quelques aspects soulevés par les discussions sur le projet de loi 94. Dans ce texte, elle juxtapose les idées des groupes afin de voir où ils se situent dans le débat. La substance du discours de chaque organisation n'est toutefois pas décortiquée. Par ailleurs, Stephen-Chabot précise qu'elle adopte les approches postcoloniales et intersectionnelles. Toutefois, différents passages de son texte révèlent que les femmes blanches forment toujours le sujet du féminisme à ses yeux, ce qui nous semble problématique.

Dans un second temps, le mouvement féministe pro-interdiction est perçu selon la sociologue Marie-France Tahon comme une forme d'anticléricisme (2014, p. 81) alors qu'il est qualifié de « féminisme identitaire » par Pascale Fournier (2014, p. 145). Dans cette dernière analyse, Fournier admet que ce féminisme reprend en partie la vision féministe coloniale, mais ne conclut pas que ce féminisme est simplement néocolonialiste. L'autrice identifie trois piliers de l'idéologie féministe identitaire : l'« interprétation partielle » du symbole du voile, le paternalisme envers les femmes musulmanes et la glorification de l'héritage de la Révolution Tranquille. (Fournier, 2014, pp. 145-150) Bien que l'attachement à la Révolution Tranquille – perçue comme moment d'émancipation des femmes québécoises – apparaît comme un phénomène purement local, le féminisme postcolonial permet de remettre le tout en perspective, de voir comment les femmes occidentales en général sont présentées comme émancipées et comment cette conviction alimente le discours féministe colonial (Mohanty, 2009 [1984], p. 178). Il nous appert donc que l'intersectionnalité ne banalise pas le contexte du féminisme québécois comme le soutient Fournier (2014, p. 152), mais permet de voir au-delà des arguments de certaines féministes locales pour déceler la colonialité de leur pensée. Ce texte réaffirme ainsi la pertinence d'une analyse féministe postcoloniale et intersectionnelle du mouvement féministe tel que nous l'effectuons en ces pages.

En outre, la sociologue Christine Delphy (2006) déconstruit l'idée présente lors du débat français qu'afin de faire avancer la lutte féministe, la France devait écarter la lutte antiraciste. L'autrice rappelle que cette vision ne peut exister que si l'on présume que le racisme et le sexisme s'attaquent à des groupes foncièrement différents, c'est-à-dire que les hommes racisés subissent le racisme et les femmes blanches, le sexisme. Ainsi, cette politique d'interdiction ne peut être considérée aux yeux de Delphy comme une mesure féministe, puisqu'elle serait raciste et ciblerait les jeunes femmes musulmanes. (pp. 60, 69-70, 79) Notons qu'elle sollicite par cette analyse des concepts des théories féministes postcoloniales et intersectionnelles sans toutefois les nommer comme tels.

Dans son mémoire en science politique, Lyne Deschâtelets (2013) s'attarde plus concrètement aux constructions discursives des mouvements féministes. Elle qualifie ainsi certains discours féministes exprimés dans la presse écrite francophone lors de la « crise des accommodements raisonnables » de colonialistes. Ce point de vue est défendu à travers une analyse quantitative de la prévalence de certains propos colonialistes lors de discussions sur les femmes musulmanes. L'autrice conclut qu'une part du discours médiatique féministe véhicule effectivement des logiques racistes et sexistes, mais ne décortique pas plus en profondeur ces logiques. (pp. 2, 33, 95)

Enfin, dans la foulée des débats sur les accommodements raisonnables et le projet de loi 94, Élisabeth Mercier (2013), professeure au département de sociologie de l'Université Laval, s'intéresse à la « cooccurrence entre les discours sur l'hypersexualisation des jeunes et ceux concernant le port du voile islamique (p. 6) ». En analysant les féminismes, les médias et les textes législatifs, elle démontre la construction de l'hypersexualisation et du port des voiles à titre de problèmes sociaux concomitants.

En somme, nous constatons à travers cette revue de littérature que plusieurs études se penchent sur la portée juridique des lois légiférant le port des voiles, sur les écueils de ces lois, sur les limites de l'argumentaire juridique de part et d'autre du débat, sur l'origine et les différentes compréhensions des concepts de laïcité et de neutralité de l'État ou sur la méconnaissance des liens entre la laïcité et l'égalité entre les femmes et les hommes. Toutefois, l'analyse de genre – essentielle à nos yeux pour comprendre les tentatives de contrôle du port des voiles – est dans plusieurs cas absente. D'autre part, certaines études qui utilisent une perspective genrée n'observent pas spécifiquement les propos des féministes en faveur de l'interdiction du port des voiles dans certains espaces ou offrent selon nous une analyse incomplète de ceux-ci. C'est pourquoi nous sommes d'avis qu'une recherche critique plus approfondie des arguments féministes prohibitionnistes et un examen des logiques inhérentes du discours de ces féministes – à l'aide des outils conceptuels des théories féministes postcoloniales et intersectionnelles – apporterait un éclairage pertinent sur ces événements.

CHAPITRE 2

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

2.1 Problématique

Une des contributions intéressantes des féministes postcoloniales est la critique de certains postulats du féminisme présent en Occident. En effet, une partie de la littérature féministe postcoloniale révèle les mécanismes à travers lesquels certaines féministes occidentales reproduisent le colonialisme. Dans le cadre du débat sur la Charte des valeurs québécoises, plusieurs féministes racisées ont également associé l'argumentaire des féministes en faveur de la prohibition des voiles pour les employées de l'État à une « vision colonialiste » (Centre communautaire des femmes sud-asiatiques, 2013), nous l'avons évoqué précédemment.

Ces accusations sont donc au centre de notre problématique de recherche. Cette recherche sera l'opportunité de s'arrêter et de questionner les liens entre les discours en faveur d'une prohibition du port des voiles dans certains espaces et le colonialisme.

s'apparente-t-il au discours féministe colonial? Que peut-on qualifier de colonial dans leur discours? Comment ce discours féministe opère-t-il? Comment les arguments sont-ils construits et comment se renforcent-ils pour former un discours colonial? Quelles représentations des femmes voilées, non voilées et de notre société sont mises de l'avant? Ces représentations participent-elles à une forme de colonisation discursive des réalités des femmes et des sociétés musulmanes?

Le débat qu'a suscité le projet de loi 60 constitue un moment d'effervescence du discours féministe québécois réclamant l'interdiction des voiles que nous désirons analyser. L'épisode de la Charte des valeurs québécoises forme donc un espace défini à travers lequel nous effectuons notre recherche.

Notre analyse se distingue par sa volonté d'examiner de manière plus globale les raisonnements de ces féministes. Nous observons de manière critique les différentes composantes de ces arguments, comment elles se co-constituent ou se nourrissent les unes les autres pour former la logique interne du discours féministe prohibitionniste. Par ailleurs, notre objectif est d'analyser les parallèles possibles entre ce type de féminisme au Québec et le féminisme colonial, tel qu'identifié par les féministes postcoloniales. Un tel exercice permettra de situer cette frange du féminisme dans un contexte plus large, extranational, et d'offrir une perspective différente sur les arguments locaux qu'avancent ces féministes prohibitionnistes.

Ainsi, notre étude examine si certaines logiques coloniales alimentent la pensée d'une partie du féminisme québécois. Dans une société où le rapport au colonialisme est complexe et où le métarécit identitaire construit la population francophone comme victime du colonialisme (Maillé, 2007, pp. 98-99), notre analyse et nos conclusions contribueront peut-être à nuancer une telle autoreprésentation.

2.2 Cadre théorique

Plusieurs concepts mobilisés dans notre recherche sont issus des féminismes postcoloniaux. Certaines des notions explicitées nous ont permis de forger notre cadre d'analyse initial alors que d'autres se sont révélées pertinentes à la suite d'une observation plus approfondie des discours féministes en faveur de la prohibition du port des voiles lors du débat sur la Charte des valeurs québécoises.

Les théories féministes postcoloniales émergent à la fois des disciplines féministes et postcoloniales. Elles décortiquent tant les conséquences du colonialisme patriarcal sur les femmes racisées que l'occidentocentrisme du féminisme. En ce sens, elles se rallient à certains paradigmes des théories féministes et postcoloniales, mais remettent également en question plusieurs de leurs postulats en proposant une analyse des intersections des systèmes patriarcaux et coloniaux. (Bahri, 2010, p. 31)

Le colonialisme européen est défini par la philosophe Ania Loomba (1998) comme une entreprise de conquête et de contrôle des ressources et des populations de territoires en Afrique, en Asie et dans les Amériques (p. 2). Il a permis la mise en place d'un système économique profitant à l'Europe où un flux de ressources naturelles et humaines était extirpé des territoires conquis alors que les populations restantes représentaient des marchés captifs pour l'écoulement de la production manufacturière européenne (p. 3). D'autre part, le colonialisme, en tant que système de contrôle, a construit des savoirs qui ont légitimé l'occupation, la colonisation, l'exploitation et la reproduction du colonialisme (Saïd, 1980). En ce sens, le colonialisme est également un système de savoir et de représentation (Hall, 1996, p. 254) et l'étude du discours colonial permet donc d'observer les liens entre le savoir et le pouvoir (Loomba, 1998, p. 54) dans les dynamiques coloniales passées et présentes.

Le postcolonialisme – bien souvent associé aux études littéraires et dont le nom est en soi l’objet de nombreuses discussions – est un courant de pensée multidisciplinaire. Les autrices et les auteurs postcoloniaux proposent d’analyser les impacts contemporains et les legs du colonialisme dans les sociétés dites « postcoloniales » – dont la décolonisation effective est également débattue – et colonisatrices (Lazarus, 2006, p. 59). Les féministes postcoloniales, issues de groupes minoritaires en Occident ou de pays dits postcoloniaux (Haase-Dubosc et Lal, 2006, p. 43), relèvent les écueils d’une perspective postcoloniale, notamment développée par les théoriciens Edward Saïd et Frantz Fanon, respectivement professeur et psychiatre, qui n’intègre pas – ou tend à particulariser – l’analyse de genre dans ses études (Bahri, 2010, p. 31). Malgré les critiques adressées au postcolonialisme, certains outils théoriques postcoloniaux ont permis aux féministes postcoloniales de remettre en question la « pensée blanche » du féminisme dominant (Haase-Dubosc et Lal, 2006). En ce sens, la perspective féministe postcoloniale tire notamment profit de la déconstruction discursive de l’orientalisme de Saïd (1980), un système de représentations qui construit « l’Orient » en tant qu’Autre intrinsèquement archaïque et inférieur, et qui légitimise le colonialisme européen, afin d’analyser le féminisme dominant.

En outre, les féministes postcoloniales critiquent certaines idées féministes telles que l’universalité de la condition des femmes et l’homogénéité du système patriarcal (Haase-Dubosc et Lal, 2006, p. 40; Maillé, 2007, p. 91). De plus, elles estiment que les théories féministes négligent les dynamiques passées et contemporaines du colonialisme et du racisme, tout comme les rapports de pouvoir entre les femmes (Bahri, 2010, p. 31). La littérature féministe postcoloniale porte ainsi son attention sur les intersections entre le patriarcat et le colonialisme (Bahri, 2010, p. 31), décortiquant les manières par lesquelles le genre est utilisé dans la construction des races et des nations (Haase-Dubosc et Lal, 2006, p. 40). Simultanément, les féministes postcoloniales cherchent à décoloniser le féminisme en mettant en lumière comment la pensée coloniale s’est inscrite dans la formation d’un féminisme en Occident (Haase-Dubosc

et Lal, 2006, p. 43). Elles démontrent les relations à l'œuvre entre le discours et le pouvoir dans la construction du féminisme occidental et de ses postulats (Kian, 2010).

Les théories féministes postcoloniales mobilisent ainsi le concept d'intersectionnalité, une notion centrale dans leurs analyses. L'intersectionnalité est une approche théorisée d'abord par le féminisme noir. La perspective intersectionnelle a pour postulat l'intersection des différents systèmes d'oppression qui se co-construisent, s'influencent et se renforcent mutuellement. En ce sens, les féministes noires expliquent comment l'expérience des femmes noires ne peut être réduite à la simple accumulation des oppressions raciste et sexiste, préalablement définies uniquement en regard de l'expérience des hommes noirs, d'un côté, et des femmes blanches, de l'autre. (Crenshaw, 1989) Le concept d'intersectionnalité est ainsi fort utile pour comprendre et déconstruire les systèmes d'oppressions tout en critiquant les biais racistes et sexistes, notamment, des luttes d'émancipation. Bien qu'il n'ait pas été développé par les féministes postcoloniales, le concept d'intersectionnalité y est bien présent chez des féministes telles que les professeures et théoriciennes Chandra Talpade Mohanty (2009 [1984]) et Gayatri Chakravorti Spivak (1985), l'anthropologue Aihwa Ong (1988), la juriste Leti Volpp (2001) et la sociologue Meyda Yegenoglu (1998). Elles décortiquent les mécanismes d'oppression genrée qui tirent leur source du colonialisme et qui sont encore reproduits dans nos sociétés contemporaines.

En dépit de la pertinence de leurs propositions théoriques et conceptuelles, les féminismes postcoloniaux ont eu peu de réverbérations au Québec (Maillé, 2007). Une partie du féminisme québécois est fortement teintée d'un récit historique sur les Canadien.e.s français.e.s – peuple exploité, colonisé, « noirci » – qui occulte les systèmes racistes et coloniaux dans la province (Pagé, 2015). Ces féministes se sont peu intéressées aux effets du colonialisme sur les femmes non occidentales et se sont plutôt représentées comme des combattantes d'une lutte anticoloniale contre l'impérialisme anglophone (Maillé, 2007, pp. 98-101; Pagé, 2015, p. 143).

La littérature féministe postcoloniale a identifié différents mécanismes par lesquels des féministes occidentales reproduisent et alimente la domination (post)coloniale. Ces mécanismes, qui servent de base théorique à notre analyse sont les suivants : homogénéisation, altérisation, victimisation et retrait d'agentivité, blâmer la victime, essentialisation, autoprésentation positive, racialisation du patriarcat, appropriation des significations des voiles, universalisation des concepts et du sujet « femmes » et monopolisation de l'agenda politique.

2.2.1 Colonisation discursive

Les féminismes postcoloniaux mettent en lumière la représentation problématique des femmes du « Tiers-Monde », immigrantes ou de couleur que construisent les femmes et féministes occidentales. Chandra Talpade Mohanty (2009 [1984]) qualifie cette représentation de « colonisation discursive de la diversité matérielle et historique » des femmes du « Tiers-Monde ». Dans l'analyse de Mohanty, la colonisation réfère non seulement au système de domination politique et économique de l'Occident, mais également à la construction d'un discours culturel dont le référent est l'Occident. (pp. 149-151)

Ce discours colonial s'incarne dans l'analyse féministe lorsque les féministes occidentales positionnent leurs expériences et leurs enjeux au centre de la théorie et de la pratique féministes et lorsqu'elles construisent un « savoir » sur le « Tiers-Monde » et les femmes du « Tiers-Monde ». ⁴ Le « savoir » qu'elles créent sur ces femmes colonise ces dernières puisqu'il s'approprie leurs réalités en effaçant leur diversité « matérielle et historique » et en imposant parallèlement leur définition monolithique

⁴ La qualification « féministe occidentale » est ici utilisée en référence aux féministes qui adhèrent à ce paradigme plutôt qu'à une appartenance géographique ou historique à l'Occident.

de ces femmes. (Mohanty, 2009 [1984], pp. 149-152). En ce sens, à travers le discours féministe colonial, les femmes occidentales s'accordent le pouvoir de définir et représenter les « Autres », soit les femmes du « Tiers-Monde », et ainsi contrôler la perception et la compréhension de ces femmes. Ce processus possède un caractère oppressif pour les femmes non occidentales. (Bahri, 2010, p. 34). Ainsi, le discours féministe colonial est un appareil de pouvoir qui participe au maintien d'une domination culturelle en perpétuant une hiérarchie des rapports entre l'Occident et le reste de la planète (Mohanty, 2009 [1984], pp. 152, 176).

Nous illustrons dans les paragraphes qui suivent comment le discours féministe colonial transforme et colonise les réalités des femmes du « Tiers-Monde » à travers différents processus discursifs.

Homogénéisation

Les interprétations et les conclusions présentées par de nombreuses Occidentales réduisent les réalités des femmes provenant de pays, de cultures, de classes différentes à l'archétype de *la* femme du « Tiers-Monde » opprimée et impuissante (Mohanty, 2009 [1984], p. 150). Plusieurs caractéristiques attribuées aux femmes non occidentales ont pour effet d'homogénéiser des contextes de vie fort différents au détriment d'une réelle compréhension de ceux-ci (Bahri, 2010, p. 37). Ces personnes sont présentées à travers une représentation anhistorique, hors du temps, hors du changement. Elles sont représentées de manière unidimensionnelle sans égard aux structures économiques, politiques, juridiques et religieuses qui façonnent différemment leurs vies, leurs identités et auxquelles elles participent. (Mohanty, 2009 [1984], pp. 164, 173, 176) Bref, les femmes du « Tiers-Monde » sont imaginées similaires les unes aux autres.

Altérisation

Les féministes occidentales (de Beauvoir, 1976 [1949]) et les postcolonialistes (Saïd, 1980) se sont intéressé.e.s à la marginalisation des femmes, dans le premier cas, et des populations dites postcoloniales, dans le second, au sein de la catégorie « Autre ». Il en va de même des féministes postcoloniales telles que Aihwa Ong (1988) et Gayatri Chakravorti Spivak (1985) qui en l'occurrence analysent l'altérisation des femmes du « Tiers-Monde ». Ce processus d'altérisation crée une différenciation et une hiérarchie entre ces « Autres » et le groupe dominant, permettant à ce dernier d'accaparer le pouvoir de nommer ces « Autres » et notamment, de les définir en tant qu'inférieur.e.s (Spivak, 1985, pp. 254-256). Selon Ong (1988), cet « Autre » des féministes occidentales s'incarne dans cet archétype de la femme du « Tiers-Monde » à travers laquelle ces féministes construisent leur propre autorité en présentant leur « savoir » sur ces femmes. Cette construction discursive des féministes occidentales crée ainsi des fossés épistémologiques et politiques entre un « nous » féministes et un « elles » femmes opprimées. (pp. 80-81)

Victimisation et retrait d'agentivité

Le portrait des femmes du « Tiers-Monde » les présente comme opprimées, victimes, passives, dépendantes et manipulées. Dans les recherches effectuées par les féministes occidentales, les femmes du « Tiers-Monde » sont caractérisées en tant que victimes d'une violence patriarcale universelle et seraient entièrement opprimées dans leur sexualité. Ceci a d'ailleurs pour effet d'amalgamer des situations de violences, telles que la chasse aux sorcières et l'excision, pourtant spécifiques à certains contextes sociohistoriques et pose obstacle à une véritable déconstruction de ces pratiques. (Mohanty, 2009 [1984], pp. 157-159) Dans un même ordre d'idée, la famille, plus spécifiquement dans le contexte arabo-musulman, est postulée comme une

structure patriarcale oppressive homogène à l'ensemble des pays arabo-musulmans. Le système familial opprimerait toutes les femmes, peu importe leur statut de classe ou leur rôle, soit mère, sœur, conjointe ou fille, au sein de la famille. De plus, la religion musulmane, dont la diversité des pratiques est également unifiée sous un islam unique, est construite comme un système nécessairement masculin et patriarcal dont les femmes sont victimes. (Mohanty, 2009 [1984], pp. 162-164) Ainsi, plusieurs recherches féministes en Occident présupposent donc l'infériorité des femmes du « Tiers-Monde » par rapport aux femmes occidentales. Les caractéristiques telles qu'« opprimées », « victimes » sont utilisées par les chercheuses afin de définir de manière unilatérale l'existence de ces femmes et les unient de manière simpliste en un seul groupe social. La victimisation est ainsi concomitante au processus d'homogénéisation que nous avons préalablement défini. (Mohanty, 2009 [1984], pp. 173-176)

Cette représentation victimisante retire également aux femmes du « Tiers-Monde » leur agentivité, soit l'idée qu'elles ont un pouvoir d'agir (Volpp, 2001, p. 1211). Elles prennent alors un statut d'objet qui est affecté, qui subit, et non de sujet qui agit (Bahri, 2010, p. 42; Mohanty, 2009 [1984], p. 156). Leur pouvoir d'émancipation des systèmes patriarcaux et coloniaux est nié (Volpp, 2001, p. 1211). Même leur parole sur elles-mêmes et sur leurs expériences est rejetée (Bouamama, 2004, p. 55; Hamel et Lalami, 2006, p. 21; Lorcerie, 2005, p. 133; Nordmann, 2004, p. 41; Scott, 2007, pp. 82-83; Tévanian, 2005, p. 38). Leurs actions et leur pensée sont perçues comme le résultat d'une manipulation des hommes de leurs cultures respectives (Lazreg, 2010, p. 97).

Blâmer la victime

Le concept de « victim blaming », tel qu'explicité par le sociologue William Ryan (1971), a d'abord été élaboré afin de décrire le discours rendant les afrodescendant.e.s

responsables du système raciste états-unien. En effet, par ce procédé discursif, les afrodescendant.e.s états-unien.s, notamment à cause du manque d'éducation et de la précarité qui caractérise certaines situations familiales, créeraient eux-mêmes la cause des inégalités raciales qui les affectent. L'altérisation préalable du groupe en tant qu'« Autre » différent et barbare serait une condition essentielle à l'exercice de blâme de la victime. Cette stratégie discursive détourne le regard des effets discriminatoires des systèmes racistes et patriarcaux pour mieux maintenir son attention sur les prétendues défaillances des personnes touchées par ces oppressions. Elle participe ainsi à la reproduction du statu quo. (pp. 5-11)

La notion de « victim blaming » est également mobilisée par les féministes, plus spécifiquement dans leurs analyses des violences genrées telles que la violence conjugale et le viol (Berns, 2001; Campbell et Raja, 1999; Hayes *et al.*, 2013). La sociologue Nancy Berns (2001), notamment, démontre comment les représentations sur la violence conjugale partagées dans les médias invisibilisent les dynamiques genrées de ce type de violence (*degendering the problem*) et parallèlement focalisent leur attention sur la responsabilité des femmes victimes de violence conjugale (*gendering the blame*).

Dans le cas de viols, plusieurs mythes participent au « victim blaming » dont l'affirmation que la victime aurait encouragé l'agression avec des vêtements provocateurs ou en consommant de l'alcool, ou même qu'elle ment sur son agression. Ce processus de blâme de la victime est essentiel dans la reproduction de ce que les féministes nomment la culture du viol, soit un système oppressif, basé sur les définitions sexistes de la sexualité et des rôles sociaux masculins et féminins, qui banalise les agressions sexuelles. (Hayes *et al.*, 2013)

Si nous retrouvons peu de théorisation du concept de « victim blaming » dans la littérature féministe postcoloniale, la politicologue Katherine Bullock (2007)

mentionne toutefois que dans certains cas d'espèce, les femmes voilées, en décidant de porter le foulard ou le voile, sont considérées « equally responsible and culpable » de l'idéologie sexiste des hommes musulmans (p. 127). Ces propos ne sont pas sans rappeler le processus de responsabilisation des victimes d'une oppression. Or, dans le cas présent, cette oppression musulmane patriarcale des femmes voilées, qui semble-t-il en portent partiellement le blâme, doit également être déconstruite, ce que nous effectuons dans les sections subséquentes.

Essentialisation

Un discours essentialisant est marqué par l'attribution de caractéristiques constitutives fondamentales et intemporelles qui déterminent l'ensemble d'un groupe et marque son altérité (Werbner, 1997, p. 228). En ce sens, les féministes occidentales performant ce processus discursif lorsqu'elles avancent que la religion, la tradition et la culture constituent l'essence des femmes du « Tiers-Monde » et déterminent leurs identités de manière fixe et hors de tous contextes historiques et culturels. Ces féministes expliquent donc les oppressions qui touchent les femmes du « Tiers-Monde » à travers les seuls prismes religieux, traditionnels et culturels et concluent que l'émancipation des femmes du Moyen-Orient reposerait dans le rejet total du religieux et du traditionnel, considérés en soi oppressifs. (Lazreg, 2010, pp. 82-86)

Les féministes postcoloniales déconstruisent ce biais essentialiste et démontrent ses effets sur la compréhension de la vie des femmes du « Tiers-Monde ». D'abord, il occulte les forces – les inégalités mondiales, les flux de capitaux transnationaux – (Volpp, 2001, pp. 1204-1205) et le rôle de la colonisation (Smith, 2005, pp. 121-122) dans l'instauration de pratiques patriarcales. Dans un même ordre d'idée, cette essentialisation invisibilise l'impact d'enjeux non culturels et religieux – soit économiques, politiques, sociaux, transnationaux – sur la vie les femmes du « Tiers-

Monde ». (Volpp, 2001, pp. 1205, 1208) Si la fixation en sciences sociales sur le rapport des femmes occidentales à la reproduction et la domesticité était estimée unidimensionnelle selon les féministes de l'Occident, alors la réduction de l'analyse d'autres femmes à la sphère religieuse, traditionnelle ou culturelle est tout aussi problématique. Les vies des femmes à travers le monde sont nécessairement influencées par des facteurs multiples. (Lazreg, 2010, p. 103)

Autoprésentation positive

Une autre conséquence de la représentation des femmes du « Tiers-Monde » comme des opprimées, victimes de leur culture, est le miroir inversé qu'elle crée pour les féministes occidentales. Cette représentation dramatique des « Autres » femmes permet, par comparaison, une « autoprésentation discursive » (Mohanty, 2009 [1984], p. 178) valorisante et vivifiante des femmes occidentales (Volpp, 2001, p. 1204). Elles se perçoivent plus libres, artisanes de leur émancipation et de leur indépendance (Haggis, 2003, p. 173). De nombreuses femmes occidentales adhèrent ainsi à un rôle de salvatrice grâce auquel elles peuvent confirmer leur émancipation. Les féministes occidentales présument ainsi qu'elles sont une source d'inspiration pour les femmes du « Tiers-Monde » et qu'elles doivent les guider à travers *le* chemin, le seul, qui leur permettra à leur tour de se libérer. (Yeğenoğlu, 1998, pp. 101, 106)

Racialisation du patriarcat

Cette autoreprésentation valorisante des femmes occidentales libérées est discursivement construite comme un trait caractéristique de l'Occident qui illustrerait la supériorité de celui-ci (Masson, 2009, p. 187; Nader, 2006, p. 18). À l'inverse, puisque les violences et injustices perpétrées contre les femmes du « Tiers-Monde » sont constamment observées à travers la lunette culturelle, elles sont interprétées

comme propres aux sociétés étrangères (Volpp, 2001, pp. 1185, 1187). En outre, un des éléments du discours légitimant le colonialisme reposait sur la représentation des peuples colonisés en tant que sociétés masculines dont les religions, tels que l'islam et l'hindouisme, sont particulièrement patriarcales (Clancy-Smith, 2006, p. 25; Enloe, 2000, p. 48; Nader, 2006, p. 21). Plusieurs féministes européennes et nord-américaines en viennent ainsi à présumer que les cultures non occidentales sont plus fortement patriarcales que les cultures occidentales. (Delphy, 2006, p. 64; Volpp, 2001, pp. 1185, 1187)

Dans un contexte plus contemporain, la sociologue Christine Delphy (2006) démontre comment la « présentation sélective » en France d'oppressions envers les femmes associées aux Français musulmans et l'invisibilisation des discriminations perpétrées par les Français blancs performe simultanément un « noircissement » des premiers et un « blanchiment » des seconds. Autrement dit, les uns apparaissent coupables de comportements sexistes alors que les autres en sont exonérés (pp. 71-72). L'anthropologue Christelle Hamel (2005) nomme l'ensemble de ce processus discursif « racialisation du sexisme » (pp. 95-96).

De fait, la dite libération pleine et entière des Occidentales n'est pas basée sur la réalité matérielle de ces femmes (Volpp, 2001, p. 1198). Le procédé de racialisation du patriarcat est compris par plusieurs féministes postcoloniales comme un exercice de déni et d'évitement des situations d'oppressions de genre en Occident (Enloe, 2000, p. 53; Yeğenoğlu, 1998, p. 106) et minimise ainsi la prégnance du patriarcat propre aux pays occidentaux (Volpp, 2001, p. 1205).

Appropriation des significations des voiles

Tout d'abord, précisons que lorsque nous utilisons le terme « voiles », nous référons à une diversité de vêtements couvrant certaines parties du corps – la tête, le visage, l'ensemble du corps – et ce, parfois de manière simultanée. Pour les fins de notre recherche, nous nous limitons aux voiles associés aux cultures arabes et/ou musulmanes, portés par les personnes assignées au genre féminin. Ceci inclut notamment le hijab – auquel nous référons aussi avec l'expression « foulard » –, l'al-amira, le shayla, le gele, l'eşarp, le niqab, le tchador, la burqa, etc.

Les voiles sont l'objet de nombreuses analyses au sein des féminismes postcoloniaux et musulmans. Plusieurs autrices et auteurs décortiquent notamment les origines du port de ces vêtements dans différentes sociétés et religions, même les pratiques de voilement chez les hommes (Ahmed, 1992; al-Sayyid-Marsot, 1995; Bullock, 2007; El Guindi, 1995, 1999; Hoodfar, 1991). Elles et ils réintègrent le port des voiles souvent observé en silo dans un contexte plus large de l'examen des pratiques vestimentaires et explicitent les connexions entre les voiles et les conceptions de genre, d'espace, d'intimité, de respect, de modestie, de résistance, de religiosité au sein de différentes sociétés qui ont eu ou ont encore recours au voilement (Ahmed, 1992; al-Sayyid-Marsot, 1995; Bullock, 2007; El Guindi, 1995, 1999, 2003; Hoodfar, 1991). La majorité de ces féministes se positionnent ainsi en faux des constructions épistémologiques des voiles par l'Occident dont nous discutons dans cette section. Pour notre part, aux fins de notre question de recherche, nous nous concentrons justement sur les analyses féministes postcoloniales et musulmanes des discours des colonisateurs et des féministes occidentales sur les voiles musulmans portés par les femmes.

D'abord, Meyda Yeğenoğlu (1998) explicite bien en quoi la vision et le regard sont en Occident, depuis l'époque des Lumières, des composantes importantes de l'accès à la vérité et au savoir et donc, au contrôle. Aux yeux des colonisateurs européens, les

voiles sont ainsi considérés comme des barrières au contrôle occidental parce qu'ils permettent aux corps des femmes de s'extirper du regard. D'après Yeğenoğlu, l'inconscient occidental n'apprécie pas ces voiles qui signifient non seulement une perte de contrôle sur les femmes, parce qu'elles échappent à son regard, mais également un renversement des positions de pouvoir parce que ces femmes voilées conservent leur capacité de voir. Le dévoilement signifie donc l'exposition du corps de ces femmes à la vue, à la connaissance, et ainsi à la maîtrise et au contrôle par les colonisateurs occidentaux. (pp. 39-44, 108)

De son côté, le féminisme occidental et blanc représente souvent le port des voiles comme une pratique de domination sur les femmes. Plusieurs écrits féministes et occidentaux interprètent l'étendue du port des foulards et des voiles à travers le monde comme la démonstration de l'oppression universelle des femmes. Si l'étendue est réelle et ne peut être contredite, la signification qu'en retirent plusieurs féministes est problématique. (Mohanty, 2009 [1984], pp. 168-169) Elle suppose l'infériorité, la soumission, voire le retard (*backwardness*) des femmes voilées (El Guindi, 1999, pp. 3, 157). Plus récemment, ces discours ont été réactualisés notamment à travers les interventions des dissidentes de l'islam. Les témoignages de ces autrices qui ont le plus souvent fuit un pays musulman, ont permis de renforcer la dichotomie hiérarchique entre un Occident moderne et un Orient archaïque et oppressif dont la clé du passage symbolique des femmes arabes ou musulmanes vers la modernité et l'émancipation passerait par le dévoilement. (Moos, 2011, pp. 25-27)

D'autre part, cette construction discursive met l'accent sur les voiles qui deviennent le symbole représentatif des femmes, tant de leur identité que de leur condition (Lazreg, 2010, p. 83). En ce sens, ces vêtements apparaissent ainsi être l'élément constitutif du patriarcat contre lequel les femmes musulmanes doivent lutter (Bullock, 2007, p. 133). Selon ces recherches, l'adéquation entre la prohibition de ces vêtements et l'émancipation des femmes est fallacieuse.

En d'autres termes, la généralisation et l'uniformisation des pratiques du port des voiles et des femmes qui les portent constituent des écueils du discours féministe occidental. Selon les contextes historiques, culturels ou idéologiques, ces vêtements auront des significations différentes pour les femmes qui le portent. (Mohanty, 2009 [1984], pp. 168-169)

En outre, de nombreuses féministes occidentales estiment que l'état naturel, la norme chez les femmes, est celui du corps non voilé. Cette présomption constitue un outil de justification pour réclamer le dévoilement des femmes. (Yeğenoğlu, 1998, p. 115) Or, « bodies are not ahistorical, precultural, or presocial : they are in no way natural, but always-already marked [and] inscribed » (Yeğenoğlu, 1998, p. 113). Le corps non voilé des femmes occidentales est donc tout aussi marqué. Ce corps occidental ne peut se présenter comme l'état naturel et universel du corps féminin en tentant d'effacer son propre marquage qui se caractérise par le port de brassières, de talons, de corsets, de maquillage. Bref, le féminisme postcolonial souligne bien un autre paradoxe chez les féministes occidentales qui revendiquent pour elles-mêmes le droit de se maquiller et de porter des talons sans être considérées manipulées ou soumises au patriarcat, mais retirent ce même droit aux femmes portant un foulard ou un voile. (Yeğenoğlu, 1998, pp. 115-116)

De fait, les significations contemporaines des voiles varient en fonction des contextes culturels, sociaux, historiques et même individuels. Se basant sur de nombreuses études discutant des raisons motivant certaines à porter un voile, la politicologue Katherine Bullock (2007) en ressort une typologie qui témoigne de la diversité de ces femmes et des sens qu'elles accordent à ces vêtements. Les motivations derrière ce port peuvent d'ailleurs être transversales et tirer leurs sources de plusieurs thèmes : la contestation révolutionnaire (*revolutionary protest*), la contestation politique (*political protest*), la religion, l'accès continu à l'espace public, l'affirmation identitaire personnelle, les coutumes et les lois étatiques. (pp. 86-117)

Les constructions épistémologiques occidentales rejetant les interprétations des femmes voilées sur les voiles font ainsi échos au concept d'injustice épistémique. Formellement nommée par la philosophe Miranda Fricker, mais auparavant traitée par plusieurs féministes noires⁵, l'injustice épistémique est un déni envers un groupe ou une personne de la capacité à émettre une connaissance (2007, p. 20). Or, ce qui se dégage du discours féministe occidental dont font état les différentes féministes postcoloniales citées, c'est l'ignorance ou même le rejet des analyses des femmes voilées sur leurs propres pratiques vestimentaires.

2.2.2 Appropriation du féminisme

La critique féministe postcoloniale s'attarde aussi au processus d'appropriation du féminisme par les féministes colonialistes, blanches et occidentales. L'appropriation des expériences et des luttes des femmes racisées par les mouvements féministes blancs constitue aux yeux des féministes postcoloniales une forme de colonialisme (Mohanty, 2009 [1984], p. 149).

Universalisation

Un des éléments constitutifs de cette appropriation est le processus discursif par lequel le féminisme occidental et blanc universalise le sujet « femmes » à partir de la figure de la femme blanche. Selon l'analyse de Meyda Yeğenoğlu (1998), les femmes occidentales ont accédé au statut de sujet universel en s'appropriant le genre féminin et en assimilant leurs expériences de femmes occidentales à l'expérience de femmes tout court. Ce statut universel des femmes occidentales est ainsi un cas de sujet

⁵ Notamment Lorde (1984) et hooks (1992).

particulier devenant dominant, tout en dissimulant sa particularité en se représentant comme universel. Le privilège occidental (et blanc) de ces femmes leur donne l'impression d'être en droit d'universaliser leurs intérêts. (pp. 102, 106) A contrario, la possibilité des femmes noires d'être des exemples de femmes leur a toujours été nié (Ang, 2003, p. 198). Le centre du sujet « femmes » autour duquel s'est construite la théorie féministe a ainsi été occupé par des femmes occidentales et blanches détenant de nombreux privilèges. Inversement, les femmes racisées, entre autres, sont plutôt reléguées aux marges. (hooks, 1984, pp. 3-6)

Cette universalisation du sujet par le féminisme dominant se traduit également dans le développement d'une compréhension se voulant globale et mondiale de certains concepts tels que le genre, la féminité, utilisés pour définir les contours du patriarcat. Les approches féministes postcoloniales (Mohanty, 2009 [1984]; Yeğenoğlu, 1998) rappellent que les expériences des femmes à travers le monde font éclater ces concepts qui correspondent peut-être à une réalité occidentale et blanche du patriarcat, mais que l'on prétend universelle.

Par exemple, la féminité telle qu'elle a été définie en Occident rappelle les traits de caractère associés à la féminité blanche d'une certaine classe sociale, notamment la moralité et la pureté. Cette vision de la féminité des femmes blanches « de bonnes familles » – fragiles, pures, maternelles – ne peut être considérée comme oppressante pour *toutes* les femmes puisque ces traits de féminité n'ont pas été accolés aux femmes noires ou aux femmes de la classe populaire. (Dorlin, 2010, pp. 233-235). En effet, ces premières ont plutôt été représentées sous le stéréotype de la matriarche noire, legs du colonialisme et de l'esclavagisme. Ainsi, les femmes noires sont plutôt virilisées, perçues comme sexuellement déchaînées, comme des castratrices et de mauvaises mères. (hooks, 1982, pp. 52-54, 70-71)

L'universalisation discursive des concepts servant à décortiquer les oppressions patriarcales et les luttes féministes marginalisent ainsi plusieurs groupes de femmes. Leurs réalités ne sont pas prises en compte afin de comprendre les patriarcats. Dès lors, l'universalisation du sujet « femmes » et des concepts a des conséquences politiques dans la détermination de l'agenda de la lutte féministe dominante puisque c'est à travers ces clés conceptuelles que ces féministes établissent leurs enjeux prioritaires.

Monopolisation de l'agenda politique

Par conséquent, les féministes postcoloniales critiquent également la monopolisation par les femmes blanches et hétérosexuelles de l'agenda politique féministe en fonction de leurs intérêts et de leurs problèmes (Dorlin, 2010, p. 235). Ces dernières construisent une hiérarchie des enjeux qui sont, selon elles, consensuels et interpellent supposément l'ensemble des femmes (Mohanty, 2009 [1984], p. 150). La famille comme lieu central de reproduction du patriarcat et l'accès à l'interruption volontaire de grossesse constituent deux exemples de problèmes présentés par des féministes occidentales comme des enjeux majeurs sur lesquels il importe de lutter pour l'émancipation de toutes les femmes. Les féministes postcoloniales affirment plutôt que ces priorités nient les expériences de plusieurs femmes racisées qui ont subi des stérilisations forcées ou qui perçoivent la famille comme un espace au sein duquel elles peuvent se réfugier face à la discrimination raciale quotidienne. (Haase-Dubosc et Lal, 2006, p. 34) L'établissement d'enjeux dits universels sert finalement un groupe de femmes précis, délaissant aux marges les revendications d'autres femmes.

2.3 Méthodologie

Outillée d'un cadre qui détaille les concepts clés d'un discours féministe que d'aucunes qualifient de colonial, nous identifions dans cette section la méthode et les critères d'analyse choisis afin de répondre à notre question de recherche qui est, nous le rappelons, la suivante : à quel point le discours des féministes québécoises en faveur de l'interdiction des voiles musulmans dans la fonction publique s'apparente-t-il à un discours féministe colonial? Pour ce faire, nous avons privilégié la méthode des catégories conceptualisantes (Paillé, P. et Mucchielli, 2008). Cette méthodologie, que nous explicitons dans la section 2.3.3, s'attarde peu à l'examen linguistique des propos des intervenant.e.s, tel que le privilégie l'analyse du discours. Plutôt que d'analyser la réception et le sens du discours chez son récepteur, ce qu'il aurait été intéressant d'approfondir par ailleurs, la méthode des catégories conceptualisantes aspire plutôt à mettre en lumière la pensée des intervenant.e.s qui expriment ce discours et « l'activité psychique, sociale et culturelle » de ces individu.e.s. (Paillé, P. et Mucchielli, 2008, pp. 239-240) Elle apparaît donc comme la méthode la plus pertinente afin d'examiner les rapprochements entre le discours prohibitionniste et la pensée féministe coloniale.

2.3.1 Corpus

Notre analyse se concentre sur une observation des prises de parole des féministes en faveur de l'interdiction des voiles dans les médias télévisuels francophones québécois, dans le cadre du débat sur la Charte des valeurs québécoises qui s'est déroulé du 20 août 2013 au 7 avril 2014. Pour cet exercice, nous incluons dans la catégorie féministe toute personne qui exprime une volonté d'émancipation des femmes ou encore, qui se revendique elle-même comme étant féministe.

Le choix de porter notre étude sur les interventions télévisées s'explique dans un premier temps parce qu'en 2013, date des dernières données à cet effet, la télévision

constituait encore le média privilégié des Québécois.e.s pour s'informer, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de politique québécoise. En effet, le tiers du temps qu'ils et elles consacrent à l'information se fait à travers la télévision. (Charlton *et al.*, 2013, pp. 13-14, 42-43) La diffusion télévisée du discours féministe en faveur de la prohibition des voiles dans certains lieux a ainsi rejoint un public important et a pu avoir un impact substantiel auprès de nombreux Québécois.e.s.

Aux fins de notre recherche, nous avons donc sélectionné les interventions de ces féministes en faveur de l'interdiction sur cinq chaînes francophones, soit ICI Radio-Canada, RDI, TVA, LCN et Télé-Québec. Tout d'abord, les émissions sélectionnées devaient appartenir aux deux catégories suivantes, telles que définies par le Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes (CRTC) : 1- nouvelles, soit des « bulletins de nouvelles, manchettes, grands titres. Émissions portant sur des événements locaux, régionaux, nationaux et internationaux »; 2- analyse et interprétation, soit des « émissions sur divers sujets qui incluent des analyses ou des discussions, par exemple, des émissions d'interview-variétés ou des tribunes, des émissions d'affaires publiques ou revues, des magazines d'actualité [...] ». (CRTC, 2011)

Notons que seule la station ICI Radio-Canada nous a donné accès à ses archives. Ainsi, des limites de temps et de ressources nous ont forcée à exclure les archives de nouvelles et d'émissions d'analyse de RDI, de TVA, de LCN et de Télé-Québec qui n'étaient pas disponibles en ligne.

Lors de notre recherche, nous avons consulté toutes les éditions des émissions sélectionnées – ou les résumés d'émissions s'ils étaient disponibles – afin de sélectionner les extraits présentant des féministes énonçant leur appui à l'interdiction du port des voiles dans la fonction publique. En outre, afin d'avoir accès à un propos sensiblement développé et non édité par un ou une journaliste, le temps de parole total

de ces féministes devait dépasser 45 secondes et le temps qu'elles et ils accordaient aux thèmes connexes à la prohibition des voiles – telles que les foulards et les voiles, les femmes voilées, l'émancipation des femmes, le patriarcat, etc. – devait être d'un minimum de 25 secondes. Notre corpus ainsi sélectionné est constitué de vingt-cinq extraits visuels de longueur variée qui totalisent 4 heures, 20 minutes et 35 secondes dans lesquels un total de dix-neuf intervenant.e.s différent.e.s prennent la parole. Les détails de ces extraits, soit la date de diffusion, le nom de l'émission et du média, les intervenant.e.s présent.e.s et la durée sont spécifiés en annexe.

2.3.2 Féminisme prohibitionniste

Définition

Afin de caractériser le discours des intervenant.e.s de notre corpus, nous avons forgé l'expression « féminisme prohibitionniste ». Le terme prohibitionniste qualifie leur position en faveur de la prohibition du port des voiles pour les employées des organismes publics. De plus, cette interdiction est justifiée à travers une perspective d'émancipation des femmes, mobilisant ainsi un argumentaire féministe. C'est pourquoi l'expression « féminisme prohibitionniste » nous apparaît adéquate pour référer à ce discours tout en évitant de poser d'emblée une qualification normative de ce groupe.

Sociologie des féministes prohibitionnistes

Une première typologie nous permet d'identifier quatre catégories au sein desquelles classer les intervenant.e.s de notre corpus⁶ : le gouvernement, le milieu associatif, les expertes et les citoyennes. À l'époque du débat sur la Charte des valeurs québécoises, Pauline Marois et Bernard Drainville occupaient en effet des postes au sein du gouvernement du Parti Québécois en tant que première ministre du Québec et ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, respectivement.

Dans un deuxième temps, nous regroupons dans la catégorie milieu associatif les individu.e.s ayant obtenu la parole en fonction du poste qu'elles et ils occupaient à l'époque au sein d'une association québécoise ou encore du fait de leur appartenance à cette organisation. Nous retrouvons dans cette catégorie : Leila Bensalem, enseignante, membre du Rassemblement pour la laïcité et membre de la Coalition laïcité Québec; Rakia Fourati, militante pour la laïcité et les droits des femmes et membre de la Ligue pour la défense de la laïcité et des libertés en Tunisie; Leila Lesbet, enseignante, éducatrice spécialisée et membre du conseil d'administration du Conseil du statut de la femme (à partir du 18 septembre 2013); Lucie Jobin, présidente du Mouvement laïque québécois; Akli Ourdja, président de l'Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité; Flavie Renouf-Payette, réalisatrice et membre de Pour les droits des femmes du Québec (PDF) ; et Michèle Sirois, anthropologue de formation, spécialiste en sociologie des religions, membre de la Coalition laïcité Québec, initiatrice et coordonnatrice du Rassemblement pour la laïcité, et cofondatrice de PDF.

⁶ Les titres susmentionnés sont ceux utilisés par les médias afin de présenter les intervenant.e.s sélectionné.e.s dans notre corpus.

Dans un troisième temps, dans la catégorie « expertes », nous avons Djemila Benhabib, politicienne et autrice de *Ma vie à contre-coran*, *Les soldats d'Allah à l'assaut de l'Occident* et *Des femmes au printemps*; Louise Mailloux, professeure de philosophie au Cégep du Vieux-Montréal, autrice de *La laïcité, ça s'impose!* et plus tard d'*Une Charte pour la nation*. Toutes deux se revendiquent d'ailleurs des Janette. De plus, Michèle Sirois, membre de plusieurs associations pour la laïcité et les droits des femmes, était également présentée par son titre de spécialiste en sociologie des religions. Ces femmes ont ainsi une formation académique ou une production littéraire sur des sujets connexes au débat sur la prohibition du port des voiles incitant ainsi les médias à les considérer en tant qu'expertes.

Enfin, dans la catégorie « citoyennes » : nous y classons des femmes qui ont été invitées par les grands médias télévisuels à se prononcer sur la prohibition des voiles dans certains espaces à cause de leur notoriété personnelle ou parce qu'elles ont soutenu à titre personnel, à travers la signature du Manifeste des Janette, la prise de position très médiatisée d'une personnalité publique fort reconnue au Québec : Janette Bertrand. Outre cette animatrice, autrice et scénariste, on y retrouve Michelle Blanc, blogueuse, conférencière et consultante en commerce numérique; Josée Boileau, rédactrice en chef du journal *Le Devoir*; et Isabelle Le Pain, enseignante en travail social. Ces quatre femmes sont toutes membres des Janette. De plus, Louise Beaudoin, ex-ministre de multiples ministères; Fabienne Larouche, scénariste et productrice; Lucie Laurier, actrice; et Lise Payette, ex-ministre de plusieurs ministères dont celui de la condition féminine, scénariste, autrice et animatrice sont quatre autres femmes ne s'étant pas explicitement présentées comme des Janette, mais qui sont intervenues pour l'interdiction des voiles à titre personnel.

Il est important de préciser que la composition de notre corpus est entièrement dépendante des choix des cinq chaînes télévisuelles francophones. Les médias ont tendance à offrir la parole aux élites artistiques, politiques et sociales invisibilisant

généralement les individu.e.s « anonymes » et les groupes minoritaires (Charaudeau, 2005, p. 116). En conséquence, c'est une frange étroite de la population qui a eu l'occasion de représenter le discours en faveur de l'interdiction des voiles. Les invitations répétées d'un nombre restreint d'intervenantes dans différents extraits témoignent d'ailleurs de ce biais médiatique et constitue une des limites de notre recherche. Par ailleurs, il nous faut souligner que ces personnes n'adhèrent pas nécessairement uniformément à l'ensemble des éléments du discours que nous soulevons dans notre analyse. Notre travail consiste plutôt à identifier en quoi les différents propos de ces féministes prohibitionnistes créent plus largement un champ discursif qui met de l'avant une construction particulière du féminisme, des femmes québécoises voilées et non voilées.

D'autre part, si nous portons un regard sur l'identité des individu.e.s de notre corpus, nous remarquons d'abord que la parole a été dominée par des personnes d'un certain âge. Nous estimons en effet que quinze des dix-neuf féministes étudiées ont plus de cinquante ans. Par ailleurs, nous avons quatorze Québécois.e.s de descendance européenne et cinq Québécois.e.s d'origine arabo-musulmane. De surcroît, ces cinq individu.e.s sont toutes et tous originaires du Maghreb, plus précisément de l'Algérie (Djemila Benhabib, Leila Bensalem, Leila Lesbet et Akli Ourdja) et de la Tunisie (Rakia Fourati). Comme nous nous intéressons aux éléments discursifs des féministes prohibitionnistes s'apparentant aux discours féministes coloniaux, il nous apparaît important de problématiser la présence dans notre corpus de personnes, des femmes plus spécifiquement, ayant immigrées d'ex-colonies européennes.

Les expériences et les opinions de ces prohibitionnistes nous permettent de rattacher ces individu.e.s au groupe des « dissidentes de l'islam » : des musulmanes, le plus souvent immigrantes, « ayant symboliquement passé[es] de l'Est islamique à l'Ouest séculier » (Moos, 2011, p. 25). En effet, ces femmes défendent la même perspective occidentale hégémonique sur l'infériorité des pays musulmans et la supériorité de

l'Occident en termes d'égalité de genre. Elles partagent non seulement le même discours, mais elles l'incarnent plus concrètement par leur fuite d'un pays musulman et leur rejet, partiel ou total, de l'islam (Moos, 2012, p. 200). En ce sens, elles renforcent un modèle d'émancipation (Mahmood, 2009, p. 195) par le rejet de la religion, qui sied le discours féministe colonial. En outre, leurs propos dégagent une autorité morale importante du fait qu'elles sont « de là-bas », qu'« elles savent de quoi elles parlent » et que leur qualité de « natives » rend leur discours « authentique » (Dabashi, 2006)⁷.

D'autre part, les expériences que ces femmes partagent sont magnifiées par leur prétention à représenter de manière universelle l'expérience de LA femme musulmane. À ce titre, elles participent à invisibiliser et à marginaliser les autres femmes musulmanes qui proposent des discours alternatifs plus nuancés qui témoignent de la complexité des vies et des motivations de ces femmes. (Moos, 2012, pp. 209, 211) Par conséquent, ces dissidentes renforcent et légitiment les présupposés sur l'islam (Benhadjoudja, 2015, p. 46; Mahmood, 2009, p. 197; Moos, 2012, pp. 207, 224), d'où la pertinence d'inclure ces personnes dans une étude des liens entre le discours féministe en faveur de la prohibition du port des voiles au sein des institutions publiques et le colonialisme.

Afin d'éviter de retirer l'agentivité de ces femmes en supposant leur fausse conscience ou leur manipulation, nous explorons en trois temps de quelles façons leur appartenance à un tel discours peut comporter certains avantages. D'abord, cette prise de parole peut s'accompagner d'une acquisition de prestige, voire de pouvoir (Mahmood, 2009, pp. 194, 197). À titre d'exemple, les positions anti-islam de Djemila Benhabib lui ont permis de se positionner en tant que figure médiatique et intellectuelle

⁷ Traduction libre.

au Québec et en tant que candidate – défaite toutefois – du Parti Québécois, lui donnant un accès potentiel aux instances politiques de la province. De son côté, en septembre 2013, alors que les débats sur la Charte des valeurs québécoises sont déjà bien entamés, Leila Lesbet est nommée au conseil d'administration du Conseil du statut de la femme par le gouvernement Marois. Ainsi, la défense du discours féministe prohibitionniste par ces dissidentes de l'islam peut favoriser leur acquisition individuelle de pouvoir symbolique et politique dans une province où les institutions économiques, politiques et médiatiques sont dominées par la majorité québécoise de descendance européenne.

Ensuite, dans un processus similaire à l'autoprésentation positive des femmes occidentales, sur laquelle nous revenons plus loin, ce discours permet à ces femmes dissidentes de l'islam de se subjectiver. Leur rejet de la religion musulmane leur permet de rejoindre la catégorie des femmes libres et émancipées (Benhadjoudja, 2015, p. 41) qu'elles participent à construire avec les féministes occidentales.

Enfin, les positions féministes prohibitionnistes de ces femmes québécoises d'origine maghrébine leur permettent de rejoindre le « nous » québécois. En effet, tel que la sociologue Sirma Bilge (2010) l'explique, les discours sur les droits des femmes et l'égalité de genre participent à forger les frontières qui distinguent le « nous » québécois du « non-nous ». Ainsi, l'égalité et la liberté des femmes apparaissent comme des traits caractéristiques du « nous » national auquel est opposé le « non-nous » – le plus souvent musulman – patriarcal. (pp. 198-199, 212, 218) Dès lors, ce processus « [fournit] un profil politique de l'individu qui est qualifié pour faire partie [de la nation,] de celui qui doit y être adapté, quand ce n'est pas, plus radicalement, de celui qui doit en être exclu. » (p. 198) En ces termes, en véhiculant ce même discours et en rejetant leurs affiliations à l'islam, ces féministes peuvent appartenir au « nous » québécois.

2.3.3 Technique d'analyse

Lors de l'analyse de notre corpus, nous avons recours à la méthode des catégories conceptualisantes détaillées dans *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (Paillé, P. et Mucchielli, 2008). La catégorie peut être définie comme une « brève expression [...] permettant de dénommer un phénomène perceptible à travers une lecture conceptuelle d'un matériau de recherche. » (p. 233) Elle sert, au-delà de la simple dénomination du sujet discuté, à représenter la signification sous-jacente des propos observés, le phénomène qui s'opère. Les catégories réfèrent à des concepts qui ne qualifient pas seulement le discours, mais le décortiquent de manière plus approfondie. Par sa conceptualisation des propos analysés, cette méthode fait émerger une forme de théorisation du discours où les catégories sont également observées dans leur rapport les unes aux autres. (pp. 234, 251) Les catégories conceptualisantes proposent ainsi des outils méthodologiques qui nous permettent de mettre en lumière la co-construction des arguments prohibitionnistes et la logique inhérente de leur discours.

Nous avons effectué une prise de notes verbatim des propos des intervenant.e.s en faveur de la prohibition des voiles dans certains espaces. Lors de ce processus, nous n'avons pas noté l'emphase tonique de ces intervenant.e.s. Par conséquent, l'utilisation d'italiques dans les citations sélectionnées indique que nous mettons l'accent sur ces mots dans notre analyse. Ensuite, nous avons travaillé à créer des catégories conceptualisantes lorsque certains mots étaient évoqués tels que femme.s, femme.s musulmane.s, voile, foulard, égalité entre les hommes et les femmes, islam, patriarcat, etc. Grâce à cette méthode, nous avons répertorié un total de 167 extraits pertinents dans nos verbatims.

Lors de l'analyse des passages évoquant les mots susmentionnés, nous avons parfois eu recours à une « déduction interprétative » (Paillé, P. et Mucchielli, 2008, p. 248) en

associant un discours à une catégorie telles que l'homogénéisation, la victimisation et la racialisation du patriarcat, dont les éléments théoriques avaient déjà été articulés à travers les approches féministes postcoloniales et intersectionnelles explicitées dans notre cadre théorique initial.

Au moment de l'analyse de notre corpus – qui fait l'objet de notre prochain chapitre – nous avons été confrontée à des procédés discursifs peu explicités dans la littérature initialement consultée. Dans une démarche inductive, nous avons ainsi créé les catégories d'altérisation et de blâme de la victime et avons bonifié notre cadre théorique en y articulant ces concepts afin d'être mieux outillée dans la poursuite de notre analyse du discours féministe prohibitionniste.

Dans certains cas, un même énoncé pouvait être rattaché à plus d'une catégorie. Certains propos reproduisent en effet plusieurs constructions discursives coloniales. Ce double codage traduit par ailleurs la co-constitution et l'imbrication des arguments prohibitionnistes.

2.3.4 Limites

En premier lieu, à titre de chercheuse féministe, il importe de situer notre positionnement, c'est-à-dire notre *standpoint*, et de préciser les écueils que celle-ci peut poser dans une recherche qui mobilise les féminismes postcoloniaux et intersectionnels tout en analysant certains discours sur les femmes voilées. La théorie féministe du *standpoint* s'intéresse aux relations entre la production du savoir et les pratiques de pouvoir. Elle déconstruit dans un premier temps les prétentions à l'objectivité et la neutralité de la recherche effectuée par les groupes dominants en mettant en lumière leur point de vue situé. Parallèlement, les féministes du *standpoint* articulent l'importance des expériences des groupes opprimés dans la production du savoir, voire

du potentiel avantage épistémique dont ces personnes disposent notamment dans la compréhension des structures sociales et des systèmes d'oppression. (Harding, 2004)

Se positionner permet ainsi, dans une perspective féministe, de responsabiliser nos pratiques, en l'occurrence notre recherche (Haraway, 2004, pp. 91-93). Pour notre part, notre position sociale à titre de femme cis, blanche, née au Québec, issue d'un milieu socio-économique aisé et universitaire influe certes sur ce que nous observons et comment nous l'interprétons. Les féminismes postcoloniaux ont ouvert notre regard sur les impacts contemporains de la pensée coloniale et nous ont outillé dans la déconstruction de plusieurs présupposés véhiculés par le féminisme occidental. Néanmoins, notre analyse demeure celle d'une personne ne vivant pas l'oppression raciste, mais bénéficiant plutôt des privilèges intrinsèques à ce système. De ce fait, des angles morts subsistent et pourront, à juste titre, faire l'objet de certaines critiques.

En second lieu, nous reconnaissons que la qualification de certaines personnalités publiques présentes dans notre corpus en tant que féministes prête le flanc à plusieurs critiques. Il s'agit là certes d'une des limites de notre étude. Nous nous sommes tout de même résolues à inclure ces personnes afin d'éviter de procéder à une analyse de leurs intentions de même qu'à une catégorisation normative des personnes qui peuvent ou ne peuvent pas être qualifiées féministes. Bien que ce dilemme soulève des questions intéressantes, qui méritent d'être posées, il ne s'agit pas là de notre objet d'étude. Ces personnalités ont mobilisé l'égalité entre les femmes et les hommes en tant qu'objectif de la législation prohibitive des voiles et c'est d'après ce critère que nous les avons intégré.e.s dans notre recherche. Les médias les ont invité.e.s à intervenir et à exprimer leur point de vue sur les voiles dans une perspective de défense des droits des femmes parce qu'ils estiment leur parole légitime. Ces personnes sont à ce titre présentées dans des émissions d'informations comme porteuses et porteurs d'un discours féministe.

Enfin, une autre limite de notre étude est l'absence de distinction entre les mécanismes qui relèvent du racisme ou du colonialisme. En effet, les imbrications étroites entre les systèmes racistes et coloniaux rendent cette catégorisation difficile. Or, comme la littérature de notre cadre théorique privilégie l'analyse des dynamiques coloniales d'un certain paradigme féministe, nous conservons cette qualification et parlons ici de colonialisme. Nous reconnaissons cependant qu'il aurait pu être intéressant d'explorer davantage les frontières et les espaces partagés de ces systèmes et de quelles manières cela s'incarne dans le discours féministe prohibitionniste.

CHAPITRE 3

ANALYSE DU DISCOURS FÉMINISTE PROHIBITIONNISTE

L'analyse suivante propose des éléments de réponses à la question qui, dès le départ, a orienté notre recherche : à quel point le discours des féministes québécoises en faveur de l'interdiction des voiles musulmans dans la fonction publique s'apparente-t-il à un discours féministe colonial? Afin d'y répondre, nous avons analysé les interventions médiatiques télévisées des personnes s'identifiant comme féministes prenant position pour l'interdiction du port des signes religieux dans la fonction publique dans une optique de défense des droits des femmes, du 20 août 2013 au 7 avril 2014. Nous avons mis à profit la méthode des catégories conceptualisantes afin d'analyser notre corpus de vingt-cinq extraits en mobilisant des catégories d'analyse que nous avons créées simultanément par une démarche déductive, principalement, mais à quelques reprises de manière inductive.

Nous avons par la suite identifié grâce à cette méthode les significations sous-jacentes de 167 énoncés du discours féministe prohibitionniste que nous avons regroupé en quatre sections : discours non colonial, « nous, les femmes québécoises », « elles, les femmes voilées » et discours sur le féminisme. Ici, nous mobilisons « nous, les femmes québécoises » et « elles, les femmes voilées » – des classifications effectuées par les prohibitionnistes mêmes – comme catégories de discours afin d'éviter de performer dans notre analyse une séparation fallacieuse entre les femmes voilées ou non voilées et leur appartenance à la société québécoise. En somme, ces deux sections détaillent les processus de colonisation discursive inhérents au féminisme prohibitionniste. Puis, la catégorie discours sur le féminisme explicite par quelles constructions discursives

ces personnes s'approprient le féminisme. En outre, il importe de noter qu'au cours de cette section, les références accompagnant les propos cités ou paraphrasés des prohibitionnistes correspondent aux 25 extraits identifiés en annexe.

3.1 Discours non colonial

À travers notre technique d'analyse identifiant de quelles catégories relèvent nos 167 extraits, nous en classons dix-sept, soit 10,2 pour cent dans la catégorie non colonial. Cette catégorie réunit les éléments de discours qui, tout en étant problématiques à certains égards, ne participent pas nécessairement à la colonisation discursive des femmes musulmanes et des femmes voilées, ni à l'appropriation du féminisme.

D'abord, certain.e.s prohibitionnistes, discutant de la religion et des femmes musulmanes, mentionnent leur opinion personnelle sur certains régimes politiques ou mettent de l'avant quelques nuances dans leur portrait des femmes musulmanes. Si ces propos contiennent des jugements de valeur, ils n'utilisent pas pour autant des mécanismes qui homogénéisent ou victimisent les femmes. À titre d'exemple, Leila Lesbet (2013b) affirme que l'Arabie saoudite et l'Iran proposent un islam politique avec lequel elle est en désaccord et qui ne correspond pas à la vision qu'elle privilégie de la religion musulmane. Djemila Benhabib (2013a) dénonce le retrait d'agentivité effectué par certaines féministes envers les femmes québécoises d'origine musulmane qui défendent l'interdiction du port des voiles :

Vous savez, moi je n'accepte plus ce paternalisme-là. Comment se fait-il et pourquoi son expérience à elle [Leila Lesbet] serait soudainement inappropriée et altérerait son raisonnement? Non, moi je considérerais au contraire que son expérience vient bonifier sa réflexion.

Dans cette catégorie, nous regroupons également les énoncés qui présentent certaines nuances sur les femmes voilées. En l'occurrence, certain.e.s prohibitionnistes

suggèrent succinctement quelques constats sur les femmes voilées qui diffèrent parfois du reste du discours féministe prohibitionniste sur ces femmes. En effet, Leila Lesbet (2013b) dit que les femmes voilées ne sont pas un groupe monolithique. Bernard Drainville (2013) soutient qu'on ne peut décider à leur place pourquoi ces femmes portent un signe religieux. Flavie Renouf-Payette (2013) reconnaît que les voiles peuvent être portés pour des raisons culturelles et non religieuses – ce qu'elle estime être moins patriarcal – alors que Michèle Sirois (2013b) mentionne que les significations des voiles peuvent varier selon les sociétés. Pour leur part, Djemila Benhabib (2013a) s'exprime contre une interdiction des voiles imposée dans de très courts délais et Louise Mailloux (2014a) dit : « elles sont libres ces femmes-là... », « on ne va justement pas faire le jeu du patriarcat, c'est-à-dire leur dire comment s'habiller, etc. » Mailloux précise également que le fait de porter un foulard ou un voile ne rend pas ces femmes incompetentes (2013) ou intégristes (2014a, 2014b).

Enfin, quelques féministes prohibitionnistes partagent leur compréhension de la laïcité et de la sécularisation de la société. Djemila Benhabib (2013b) argumente que la prohibition des voiles est nécessaire notamment parce que la neutralité de l'État s'incarne à ses yeux dans ses représentant.e.s : « [...] lorsqu'on a une exigence de représentation, à ce moment-là, il y a d'autres responsabilités qui doivent entrer en jeu. » Dans un même ordre d'idée, l'interdiction est nécessaire selon Leila Bensalem (2013) et Fabienne Larouche (2013) puisque la religion « fait partie du domaine du privé ». Leila Lesbet (2013a) souligne quant à elle qu'il pourrait être pertinent de recentrer les discussions sur la Charte des valeurs québécoises autour d'un débat sur la laïcité plutôt que de débattre sur le port des voiles.

Malgré cela, il importe de souligner que plusieurs des énoncés de ces intervenant.e.s, plus particulièrement ceux relatifs aux femmes voilées, perdent de leur substance lorsqu'on observe l'ensemble des propos de chacun.e. de ces prohibitionnistes. En effet, ces affirmations sont le plus souvent contredites par ces mêmes personnes lorsqu'elles

expriment davantage leur pensée sur l'islam, les voiles et les femmes musulmanes. Nous y revenons d'ailleurs dans nos sections subséquentes.

Au demeurant, nous notons qu'une partie du discours des prohibitionnistes évoque plus largement l'interdiction de l'ensemble des signes religieux, et non seulement les voiles, et l'enchâssement de la laïcité dans une loi québécoise. À titre d'exemple, elles peuvent désirer une inscription formelle de la laïcité dans une loi québécoise, mobiliser une vision de la laïcité qui affirme que la neutralité de l'État doit s'incarner dans les personnes qui travaillent en son sein, que la religion doit se pratiquer dans des espaces privés. Ces énoncés peuvent être débattus, mais ils n'expriment pas nécessairement un point de vue que nous associons au colonialisme. Ils ne constituent toutefois pas l'objet de notre recherche. En définitive, lorsque ces féministes discutent plus précisément de l'interdiction des voiles en évoquant leurs significations, l'islam, l'égalité entre les hommes et les femmes, les femmes musulmanes et les femmes voilées, leur discours se rapproche beaucoup plus fréquemment, soit dans 89,8 pour cent des extraits, du discours féministe colonial tel qu'explicité par les féministes postcoloniales.

3.2 « Nous, les femmes québécoises »

Les féministes prohibitionnistes ont un discours sur les femmes qui varie très distinctement en fonction du groupe de femmes dont elles discutent. En effet, leur portrait des femmes québécoises est plutôt positif et tend à identifier les sociétés musulmanes comme la source contemporaine du patriarcat qui menacerait les libertés des femmes québécoises, le tout de manière très dichotomique. Les contours de ce « nous, femmes québécoises » ayant lutté, s'étant émancipées ne sont jamais explicitement définis par les féministes prohibitionnistes. Toutefois, la thèse de Caroline Jacquet (2017) démontrant en quoi ce « nous » est fortement influencé par une « trajectoire historique imaginée commune » des générations antérieures de

femmes ayant supposément luttées contre la domination catholique au Québec fournit une piste intéressante afin de mieux cerner les délimitations du « nous » auquel réfère les prohibitionnistes (pp. 176-179). Jacquet déconstruit cette idée que la lutte contre l'Église catholique a été centrale chez les féministes québécoises. Elle démontre que ces féministes ont en fait tenté de promouvoir une vision « féministe » et égalitaire de la religion catholique et que leur cible principale était plutôt l'État conservateur et patriarcal. Or, la représentation d'une lutte féministe historique contre la religion catholique influence tout de même la définition de qui forme ce « nous, femmes québécoises » et qui en sont les héritières. (Jacquet, 2017) À cet égard, les exemples historiques mobilisés par les féministes prohibitionnistes réfèrent fréquemment aux luttes des femmes québécoises catholiques contre le patriarcat catholique québécois.

En revanche, dans le cadre du discours prohibitionniste, nous observons que les féministes québécoises d'origine maghrébine en faveur de l'interdiction des voiles dans certains espaces sont parties prenantes de ce « nous » et ce, potentiellement grâce à leur position prohibitionniste. En ce sens, les féministes prohibitionnistes participent en quelque sorte à la reformulation d'un « nous, femmes québécoises » forgé autour d'une vision particulière d'un Québec occidental et féministe auquel est opposé un islam patriarcal. De ce fait, nous notons que les femmes voilées sont exclues de ce « nous », notamment à cause des processus discursifs d'altérisation et de victimisation de ces femmes mis de l'avant par les prohibitionnistes – dont nous faisons état dans la section « elles, les femmes voilées ».

3.2.1 Autoprésentation positive

Lors de leur prise de parole en faveur de l'adoption d'une loi prohibant le port des voiles, il apparaît important pour les féministes prohibitionnistes de parler du « nous, femmes québécoises » en termes d'émancipation et de liberté. Pourtant, de nombreux

groupes féministes soulèvent encore fréquemment les inégalités sociales, économiques et politiques qui affectent les femmes du Québec à une échelle systémique.

Lorsqu'elles discutent de la Charte des valeurs québécoises, les féministes prohibitionnistes réfèrent à l'égalité entre les femmes et les hommes comme une valeur et un acquis au Québec. En ce sens, plusieurs prohibitionnistes se félicitent des progrès accomplis par la société québécoise en faveur de cette égalité (Bertrand, 2013b; Blanc, 2013; Boileau, 2013a; Drainville, 2013; Larouche, 2013; Mailloux, 2013). « Nous » nous sommes battues pour que la religion catholique n'opprime plus les femmes (Bertrand, 2013b, 2013c), les législations gouvernementales nous ont aidées à nous libérer des hommes et du clergé (Bertrand, 2013b), nous avons avancé dans nos réflexions sur l'égalité (Boileau, 2013a), nous avons fait des efforts (Mailloux, 2013), nous valorisons l'égalité (Blanc, 2013), cela fait partie de « nos valeurs » (Larouche, 2013). De son côté, Bernard Drainville (2013) est catégorique : « L'égalité homme-femme, c'est non négociable au Québec. » Il dit par ailleurs que « des femmes qui sont venues d'Algérie, de Tunisie notamment, au Québec à cause de l'égalité homme femme. »

En outre, certaines prohibitionnistes telles que Fabienne Larouche (2013) soutiennent que « [m]oi, j'ai eu les mêmes droits et obligations que les garçons, à l'école, dans ma vie professionnelle », ou encore que « ces femmes-là qui ont libéré, on va prendre, on va employer ce mot-là, qui ont libéré les femmes dans les années 1940 » (2013). « [M]oi je pense que l'on est dans une société où les femmes sont libres. Elles sont émancipées », nous dit Djemila Benhabib (2013c). Si elles n'affirment pas explicitement l'atteinte d'une émancipation, elles parlent du « cours [...] de l'émancipation des femmes » (Sirois, 2013a) et de diverses luttes menées par des féministes au Québec (Benhabib, 2013b; 2013c; Bertrand, 2013a; Larouche, 2013). Nous notons donc une autoprésentation positive du « nous, femmes québécoises ». Cette construction discursive suppose l'atteinte de l'égalité entre les hommes et les

femmes au Québec tout en invisibilisant par omission les oppressions patriarcales propres au Québec. À l'aune des oppressions systémiques qui touchent encore les femmes québécoises de tout horizon, l'idée que l'égalité est « déjà acquise » est fallacieuse (Descarries, 2013).

Parallèlement, ce discours féministe prohibitionniste effectue une mise en opposition des femmes québécoises et des femmes voilées par l'altérisation, l'essentialisation et la caractérisation victimisante qu'elles font de ces dernières : soumises versus libérées, manipulées versus se battant contre le patriarcat. Il apparaît donc que les prohibitionnistes tiennent à exprimer l'idée que les femmes québécoises se sont libérées du patriarcat. Nous sommes d'avis que ces propos participent à légitimer la position des féministes prohibitionnistes sur l'interdiction du foulard et des voiles dans certains espaces. Cette construction discursive leur permet d'apparaître comme des êtres éclairés, davantage aptes à s'exprimer sur ces voiles qu'elles ont elles-mêmes marqués comme patriarcaux. Elles acquièrent la possibilité d'exprimer leur savoir sur la question féministe et renforcent leur position d'actrices.

Ainsi, certaines féministes prohibitionnistes proposent de guider les femmes voilées vers la liberté. Janette Bertrand mentionne à plusieurs reprises sa bienfaisance affirmant tendre la main, les bras et même tout son être afin d'aider les femmes voilées (2013a, 2013b, 2013c, 2013d), afin de les avertir de dangers qu'elles ne sauraient voir (2013a, 2013b) : « Je vais lui dire, je te tends les bras, je te tends la main. Comprends. Essaie de comprendre. » (2013d) Libérons les femmes voilées comme certaines femmes ont libéré les femmes du Québec, nous dit quant à elle Fabienne Larouche (2013) :

[C]es femmes-là qui ont libéré, on va prendre, on va employer ce mot-là, qui ont libéré les femmes dans les années 1940 là. Je répète Lise Payette, Janette Bertrand, dans les années 1950 aussi [...]. Les Thérèse Casgrain, ces filles-là

là, ce qu'elles ont fait pour nous autres, on peut tu nous autres aider d'autres à le faire?

Ce positionnement en rôle de salvatrices a ainsi pour effet de cristalliser encore davantage la dichotomie hiérarchique femmes voilées soumises, femmes québécoises libérées. D'autre part, il stipule d'une certaine manière que le féminisme, dans un Québec dit égalitaire, ne serait nécessaire qu'en regard des « Autres » oppresseurs (comprenez : les musulmans) contre lesquels il faut lutter, et des « Autres » opprimées (comprenez : les femmes voilées), que l'on se doit de sauver.

3.2.2 Racialisation du patriarcat

En concomitance avec la représentation d'un Québec égalitaire, les féministes prohibitionnistes associent l'islam au patriarcat tout en s'inquiétant de cet islam qu'elles interprètent comme une menace externe à l'égalité entre les hommes et les femmes.

À cet égard, les prohibitionnistes peignent le portrait de musulmans dominant les femmes musulmanes et leur imposant, entre autres, les voiles, un symbole patriarcal aux yeux des féministes prohibitionnistes, nous y revenons davantage dans la section sur « elles, les femmes voilées ». À titre d'exemple, Lucie Laurier (2013) discute des quartiers populaires de Paris et parle d'une « misogynie ambiante » qui serait absente des quartiers centraux de Paris. Or, implicitement, elle oppose la population de descendance arabo-musulmane associée aux quartiers populaires et la population blanche associée aux quartiers centraux, la première étant misogyne et la deuxième non. Au Québec, « nous » aurions choisi l'égalité entre les hommes et les femmes, contrairement à « eux » (Larouche, 2013). En outre, Djemila Benhabib (2013b) soutient que chez les musulmans :

il y a vraiment une volonté d'asservir les femmes, il y a une volonté de contrôler la sexualité des femmes, il y a une volonté de contrôler la liberté des femmes et des petites filles de plus en plus.

Plusieurs prohibitionnistes évoquent certains cas à travers lesquels elles expriment l'impression d'une menace des musulmans ou de la religion musulmane envers les femmes et les filles du Québec. En effet, à titre d'exemple, Flavie Renouf-Payette (2013) mentionne la présence d'éducatrices portant le niqab, Fabienne Larouche (2013) parle d'un article sur une enseignante voilée ayant « séparé les garçons, puis les filles », et dit qu'elle voit « de plus en plus » de femmes voilées à Montréal. Louise Mailloux (2013) qui discute d'intégristes musulmans signale qu'un conférencier donne des formations sur la manière de « présenter l'islam aux non-musulmans ». À quelques reprises, les féministes prohibitionnistes choisissent d'attirer plus particulièrement l'attention sur le voilement de jeunes filles musulmanes au Québec. Louise Mailloux (2014b) mentionne la volonté en 1995 du Président du Forum musulman d'avoir le port obligatoire du foulard dans les écoles privées musulmanes et une cérémonie où certaines filles décident de porter le foulard, ce que Mailloux décrit comme une imposition. Janette Bertrand (2013c) renchérit en avançant que « des enfants de 3 ans, de 4 ans [...] ont des voiles ». Enfin, Djemila Benhabib (2013b) perçoit que la situation est plus exacerbée au Québec qu'en Algérie :

Il y a des gamines qu'on voile de plus en plus. Moi ce phénomène de voilement des petites filles de 5, 6 ans, 7 ans, 8 ans. Moi j'avoue, j'ai grandi dans un pays musulman ou jamais, jamais je n'ai vu une petite fille voilée de 8 ans. Des choses que je n'ai jamais vues dans mon pays d'origine, je les vois ici à Montréal.

Ces cas et ces perceptions, présentés en concomitance avec un discours plus général sur l'islam patriarcal, sont mobilisés en tant qu'exemples d'un phénomène plus large d'emprise de la religion musulmane sur les femmes et les filles au Québec. Ils peignent ainsi une partie du portrait de l'islam envahissant et dangereux.

Les féministes prohibitionnistes suggèrent donc que la religion musulmane serait une menace pour les femmes et les filles québécoises musulmanes, mais également pour les femmes québécoises dites « libres » (Bertrand, 2013a, 2013b, 2013c; Boileau, 2013a; Payette, 2014; Sirois, 2013a). Les femmes du Québec risqueraient de « s'embarqu[er] dans une autre religion » ou encore d'être « envahies par une religion », affirme Janette Bertrand (2013c). Djemila Benhabib (2013b) abonde dans le même sens, craignant même le glissement vers une religion d'État néfaste pour les femmes. Pour sa part, Josée Boileau (2013a) résume en une phrase le triptyque Québec égalitaire, islam patriarcal, menace externe à l'égalité, caractéristique du discours prohibitionniste :

Il y a un ostracisme religieux envers cette égalité [entre les femmes et les hommes] et toutes sortes de considérations d'intégrisme qu'on a rejetées, puis là tout à coup parce que ça vient d'ailleurs, on n'aurait plus le droit de questionner ça.

Accepter la présence des voiles serait donc en rupture avec le cours de l'émancipation des femmes, cela impliquerait de « revenir contre » ce processus historique (Sirois, 2013a). « Pour les femmes, c'est une menace du retour en arrière. », dit Lise Payette (2014). Janette Bertrand (2013b) est des plus alarmistes quant aux risques pour les femmes québécoises :

Pourquoi je veux que ce soit légiféré. Parce que si on ne légifère pas, petit à petit, subtilement, les islamistes vont gagner. Et les autres religions aussi vont gagner sur nous. Petit à petit, ça va se faire pendant 30 ans, 40 ans et on va se retrouver un pas en arrière pour l'égalité des hommes et des femmes.

Dans les cas qui précèdent, les prohibitionnistes ne mentionnent pas toujours explicitement l'islam dans les extraits sélectionnés et utilisent les termes plus larges « religion », « religieux », « signes religieux ». Toutefois, puisque le reste de leurs interventions parlent exclusivement des voiles et de l'islam, nous pouvons conclure qu'elles parlent bel et bien de la religion musulmane.

Les féministes prohibitionnistes ne nient donc pas que la société québécoise était patriarcale. Toutefois, elles ont fortement tendance à discuter de femmes émancipées, d'égalité atteinte ou de progrès féministes lorsqu'elles parlent du Québec contemporain et a contrario, de mise en péril de l'égalité de genre lorsqu'elles parlent des populations musulmanes. Nous notons bel et bien le processus discursif de racialisation du patriarcat qui consiste à caractériser les cultures non occidentales comme plus fortement patriarcales.

En l'occurrence, par sa « présentation sélective » (Delphy, 2006, p. 72) de la société québécoise, de la religion musulmane et des Québécois d'origine musulmane, le discours prohibitionniste participe à invisibiliser les inégalités de genre propres à la culture majoritaire au Québec, un patriarcat qui touche les femmes de tous acabits. L'omission de ces processus patriarcaux accompagnée de la dénonciation récurrente de cas associés à un patriarcat musulman favorise le « blanchiment » (Delphy, 2006, p. 72) des Québécois de descendance européenne. En outre, le présupposé ainsi mis de l'avant par les prohibitionnistes qui disent craindre l'influence de la religion musulmane sur les femmes québécoises est que le patriarcat proviendrait de « l'extérieur ». Un ailleurs synonyme des sociétés musulmanes et des Québécois eux-mêmes originaires – ou dont les parents sont originaires – de pays musulmans. Il laisse entrevoir la présomption que les sociétés musulmanes seraient plus fortement patriarcales que la population majoritaire québécoise de descendance européenne.

Ce discours nourrit ainsi – en invisibilisant le patriarcat québécois et en mettant l'accent sur une perception du patriarcat qui serait propre aux sociétés musulmanes – l'idée que l'oppression patriarcale contemporaine viendrait d'un groupe racisé. Ce procédé rappelle le discours colonialiste orientaliste qui, de la même manière, avançait que les peuples colonisés étaient particulièrement patriarcaux et oppressifs, alléguant par le fait même le devoir de l'Occident dit égalitaire de « civiliser » ces populations grâce à la colonisation.

En ces termes, on observe de quelle manière le discours féministe prohibitionniste construit ultimement le « nous, femmes québécoises » en tant que véritable sujet de l'interdiction des voiles. Il importe donc pour ces féministes de cibler les femmes voilées, dont les voiles représentent l'incarnation même du sexisme « importé » par les musulmans, afin de protéger les femmes québécoises, émancipées, mais menacées par le patriarcat musulman. En définitive, les femmes voilées font l'objet de la loi prohibitive, alors que les femmes québécoises semblent en être le véritable sujet.

3.3 « Elles, les femmes voilées »

Maintenant que nous avons explicité les différentes composantes du discours des féministes prohibitionnistes sur le « nous, femmes québécoises », nous discutons du regard que ces féministes portent sur les femmes voilées. Nous voyons en quoi le discours féministe prohibitionniste met de l'avant une différenciation hiérarchique marginalisant « elles, les femmes voilées » du « nous, femmes québécoises ».

La plupart des catégories d'analyse de cette section ont préalablement été définies. Néanmoins, certains procédés discursifs ne cadreraient pas dans notre grille préétablie. Nous avons ainsi retravaillé notre cadre théorique afin d'y ajouter les concepts d'altérisation et de blâme de la victime et d'appuyer notre analyse de ces processus sur des assises théoriques plus solides.

3.3.1 Homogénéisation

Les féministes prohibitionnistes ont tendance à présenter les femmes voilées comme un groupe homogène. En effet, elles n'évoquent pas les différences culturelles, ethniques, économiques, générationnelles et confessionnelles qui peuvent forger l'identité des personnes et avoir une influence sur les identités des femmes voilées et leur vision, notamment, mais pas uniquement, du foulard.

Les seuls contextes mentionnés par certaines féministes, dont Djemila Benhabib (2013b, 2014), Leila Bensalem (2013, 2014), Leila Lesbet (2013b) et Louise Mailloux (2014a) sont ceux des pays tels que l'Iran et l'Algérie où certains types de voiles ont été ou sont encore imposés, parfois avec violence, par les autorités étatiques et religieuses. À titre d'exemple, Leila Lesbet (2013b) mentionne le cas iranien, puis généralise à l'ensemble des pays musulmans :

Parce qu'il ne faut pas oublier, quand le voile est arrivé en 1979 avec la révolution iranienne et qu'il s'est abattu sur la tête des femmes. Dans tous les pays musulmans, il s'est fait avec violence.

Dans une optique similaire, Djemila Benhabib (2013b) réfère à l'entité floue qu'est « le monde » avant de l'incarner dans le cas algérien :

Et c'est aussi un symbole tâché de sang puisque des milliers de femmes dans le monde ont été victimes parce qu'elles n'ont pas eu le choix et elles ont été assassinées. Donc toute cette charge symbolique fait que ce voile ne laisse personne indifférent. Et moi, en particulier, qui vient d'un pays [l'Algérie,] où des femmes ont été assassinées parce qu'elles ne voulaient pas porter le voile islamique.

Dans certains cas, les féministes prohibitionnistes d'origine maghrébine parlent de leurs propres expériences et disposent ainsi d'une forte autorité morale quant à ce qu'elles avancent. En effet, elles sont bien situées pour témoigner de la situation du port des voiles en Algérie. Toutefois, là où ce discours fait écueil, c'est lorsqu'il généralise ces contextes spécifiques à l'ensemble des pays musulmans. Non seulement les cas d'espèce où le port des voiles se pratique différemment ne sont jamais mentionnés, mais ils sont subsumés par les exemples algériens et iraniens qui servent le paradigme prohibitionniste de l'islam patriarcal et des voiles en tant que symbole de sexisme et de violence. Les féministes prohibitionnistes homogénéisent l'ensemble des femmes voilées sous l'archétype de la femme victime qui s'est fait imposer un foulard

ou un voile avec violence. Ceci accentue l'invisibilisation des différences entre les femmes voilées.

Ainsi, ce discours participe à la création d'une figure unique et unidimensionnelle de la femme voilée. De ce fait, les exemples de femmes voilées qui diffèrent de cette image de la femme soumise à la religion musulmane et aux hommes – dont celles comme Dalila Awada qui ont pris la parole dans l'espace public lors de ce débat – seraient exceptionnels (Lesbet, 2013b; Marois, 2013). Selon Janette Bertrand (2013d), ils sont même trompeurs, orchestrés par un nébuleux groupe d'hommes islamistes :

Je n'ai pas aimé [que Dalila Awada] soit la représentante *fausse*. [...] Je n'en ai jamais vu des [femmes voilées] comme elle. Avec le châle merveilleux. Elles sont... Les musulmanes que je rencontre à l'épicerie, elles ont des châles noirs, elles ont des manches jusqu'[au poignet], des manteaux jusqu'à terre. Elles ne sont pas comme [elle]. Alors je me disais, *qui est-ce qui l'envoie représenter?*

Les expériences de ces femmes qui sortent de l'archétype de la femme voilée sont ainsi considérées comme factices. Ce discours marginalise le propos de ces femmes et permet de délégitimer leurs critiques de l'analyse proposée par les féministes prohibitionnistes, dont celles sur le portrait homogène qu'elles font des femmes voilées. Par ailleurs, Bertrand utilise son expérience anecdotique afin d'émettre une « connaissance » sur ce que seraient ou ne seraient pas les femmes voilées, ce qui lui permet de rejeter un témoignage qui contredit sa vision des choses.

Cet extrait, où Bertrand affirme en plus que ces femmes sont contrôlées par des hommes qui les « envoient » prendre la parole lors des débats sur la Charte des valeurs québécoises, nous permet par ailleurs d'entrevoir le processus de retrait d'agentivité que nous détaillons subséquemment.

Pour sa part, Lise Payette (2014) définit également l'ensemble des femmes voilées à partir d'une expérience d'une travailleuse à l'Institut de gériatrie de Montréal qui lui a

dit être dans l'impossibilité d'offrir les soins qu'elle demandait pour des raisons religieuses : « C'est là où j'ai réalisé, qu'à partir du moment où il y en a une qui agit comme cela, est-ce qu'elles le font toutes? »

On observe donc chez plusieurs prohibitionnistes une définition unilatérale des femmes voilées, de ce qu'elles peuvent ou ne peuvent pas être, et une négation des différences entre ces femmes qui peuvent exister en dehors de l'entourage ou de l'expérience des féministes prohibitionnistes.

La tendance à homogénéiser les femmes voilées se traduit également de manière implicite lorsque Pauline Marois (2013), Bernard Drainville (2013), Leila Bensalem (2013) et Janette Bertrand (2013b) mentionnent qu'elles et il connaissent une femme qui consent ou consentirait à retirer son foulard ou son voile au travail. Pauline Marois (2013) affirme par exemple :

J'écoutais dernièrement une jeune femme musulmane qui disait : "Vous savez moi quand j'arrive à mon travail je l'enlève le voile, j'ai pas besoin de porter le voile là. Après ça quand je sors, parce que pour moi c'est important, je le mets." Alors...

En s'assurant de présenter ce cas précis, à de nombreuses reprises, ces féministes sous-entendent que si une accepte, alors toutes pourraient accepter. Cette association ne peut être faite que si l'on conçoit les femmes voilées comme un groupe de femmes semblables les unes aux autres et dont le rapport au foulard ou aux voiles est similaire.

D'autre part, les féministes prohibitionnistes homogénéisent les femmes voilées en faisant fréquemment appel à l'image de l'immigrante. De fait, Josée Boileau (2013a), Michèle Sirois (2013a), Janette Bertrand (2013a, 2013b, 2013c, 2013d) et Fabienne Larouche (2013) réfèrent toutes à l'immigration ou aux femmes voilées en tant que femmes immigrantes. Janette Bertrand (2013c) affirme par exemple :

Moi je tends vraiment les bras et les mains, puis tout mon être vers les filles islamiques. Mais je leur dis quand il y aura une loi, vous déciderez si oui ou non vous voulez venir au pays.

Il ne s'agit pas ici de nier qu'une partie des femmes portant un foulard ou un voile ont immigré au Québec, mais de constater que les féministes prohibitionnistes ne mentionnent que ce seul cas. Les femmes voilées nées au Québec – tout comme les contextes et les identités changeantes des femmes musulmanes qui motivent certaines à porter le foulard après avoir immigré – sont complètement absentes de l'ensemble du discours des prohibitionnistes ce qui participe à leur invisibilisation et à l'homogénéisation des femmes voilées sous la figure de la femme immigrante, voilée depuis toujours.

La création de l'archétype de la femme du « Tiers-Monde » est un des processus discursifs coloniaux identifiés par les féministes postcoloniales. En définitive, dans le contexte des débats sur la Charte des valeurs québécoises, il s'incarne dans la figure de la femme voilée, elle aussi issue du « Tiers-Monde » musulman. Ce procédé discursif déforme notre compréhension des femmes voilées, éliminent les distinctions entre celles-ci, la complexité de leurs identités tout en permettant à la « connaissance » réductrice des féministes prohibitionnistes de s'appliquer à l'ensemble des femmes voilées.

Par ailleurs, la figure homogène permet de deux manières au féminisme prohibitionniste de légitimer son discours. En homogénéisant d'abord les femmes voilées, puis, en présentant l'exemple de la femme qui a retiré le foulard, le discours prohibitionniste renforce la présomption que toutes pourraient l'enlever. D'autre part, en excluant les femmes voilées qui ne correspondent pas à la figure homogénéisée parce qu'elles ne représenteraient pas *la vraie* femme voilée, ceci permet au discours de maintenir son autorité. En effet, tout propos de femmes qui vient mettre en doute l'homogénéité des femmes voilées et l'archétype de la femme voilée telle qu'elle a été

construite est rejeté justement parce que ces femmes ne correspondent pas à la description des femmes voilées que proposent les féministes prohibitionnistes.

3.3.2 Altérisation

Un élément concomitant de l'association homogène des femmes voilées à l'immigration est la position d'altérité dans laquelle les prohibitionnistes placent l'ensemble des femmes portant un foulard. En effet, elles ne sont pas perçues comme une partie intégrante de la société québécoise. Nous remarquons plutôt une mise en opposition des femmes voilées et du reste de la population québécoise. Ceci s'incarne notamment dans l'évocation constante des femmes voilées en tant qu'immigrantes tel que nous l'avons vu précédemment. Mais d'une manière plus large, elles sont généralement exclues du « nous » utilisé par les prohibitionnistes pour décrire une certaine vision de la société et des femmes québécoises. Pour Fabienne Larouche (2013), il faut donc « aider ces *femmes-là* à nous comprendre nous autres quand elles émigrent ». « [S]i elles veulent *rester parmi nous*, on commence par enlever le voile », dit Lise Payette (2014). Aux yeux de Djemila Benhabib (2013c), « *on les invite* à participer à la construction de la nation québécoise qui *nous* est chère. » Louise Mailloux (2014a), quant à elle, est d'avis que le port d'un foulard ou d'un voile désaffilie ces femmes de leur appartenance québécoise : « [Le voile] envoie un message. Celui de : 'Je suis musulmane avant d'être Québécoise.' »

Par ailleurs, Bernard Drainville (2013) et Michèle Sirois (2013a) précisent que la majorité de ces femmes musulmanes ne portent pas de foulard ou de voile. Si d'un premier regard, ces propos semblent nuancer certaines présomptions sur les femmes musulmanes, ils participent d'une mise en opposition des femmes musulmanes non voilées et voilées où les premières, majoritaires et représentatives d'un islam acceptable aux yeux des prohibitionnistes, peuvent être intégrées à la société

québécoise, contrairement à la minorité dont le voile témoignerait de son incompatibilité avec le Québec.

Nous observons donc comment les femmes voilées sont regroupées et forment une catégorie marginalisée par rapport au « nous » québécois, marquant ainsi leur altérité aux yeux des féministes prohibitionnistes. D'autre part, ces propos révèlent en quoi l'intégration potentielle de ces femmes au « nous » passe obligatoirement par le retrait des voiles puisque ceux-ci empêcheraient, semble-t-il, de « rester parmi nous », de se sentir Québécoise ou de contribuer à la « construction de la nation ».

En outre, Michèle Sirois (2013a), discutant de l'opposition entre les femmes voilées désirant porter un foulard et les prohibitionnistes cherchant à l'interdire dans certains espaces, soutient que : « Quand on a des choix d'*individus* qui viennent se confronter à des choix de *citoyens*, des droits de citoyens, qu'est-ce qui doit primer? » Elle crée ainsi une dichotomie hiérarchique entre les femmes voilées – les individuelles – et les personnes en faveur de la charte – les citoyen.e.s. Les termes individus et citoyens sont mis en opposition par Sirois. Le premier marque l'individualité et la non-représentativité québécoise des femmes voilées, alors que le second incarne l'appartenance des tenant.e.s de la charte des valeurs au groupe; elles et ils sont des membres de la société. La signification sous-jacente de ce procédé discursif est qu'à contrario des partisan.e.s du projet de loi 60, des citoyen.e.s qui de surcroît défendraient un « droit » collectif, les femmes voilées ne feraient pas réellement partie de la société québécoise. Elles seraient des individuelles et non des citoyennes, encore une fois confinées à la catégorie « Autre ».

Cette altérisation discursive contribue à disqualifier les positions des femmes voilées sur l'interdiction du port des voiles dans certains espaces au Québec. En marginalisant leur appartenance à la société québécoise, leurs paroles perdent leur valeur puisque ces

femmes seraient extérieures au groupe. Et c'est ce groupe, ce « nous », qui devrait décider « entre nous » quoi faire avec « elles, les femmes voilées ».

3.3.3 Victimisation et retrait d'agentivité

Réunies sous l'archétype altérisé de *la* femme voilée, les femmes portant un foulard ou un voile sont également uniformément décrites comme victimes, comme des femmes soumises. Comme nous l'étayons ci-bas, ceci participe à victimiser ces femmes et leur retire leur agentivité.

Le processus de victimisation des femmes qui portent un foulard ou un voile s'opère dans un premier temps lorsque les féministes prohibitionnistes soutiennent que les femmes sont des victimes, puis dans un deuxième temps, lorsqu'elles affirment que leur pouvoir de décision quant au port ou non du foulard n'est pas réel ou n'est même tout simplement pas important. À leur tour, ces arguments féministes prohibitionnistes participent à retirer l'agentivité des femmes voilées.

Les féministes prohibitionnistes réfèrent souvent aux femmes voilées en tant que victimes (Bertrand, 2013d; Fourati, 2013; Jobin, 2013; Larouche, 2013; Marois, 2013). En premier lieu, elles seraient victimes d'une religion. Elles seraient prisonnières d'un islam qui les obligerait entre autres à porter le foulard : « Elles sont prises dans une religion et elles obéissent aux lois de la religion » (Bertrand, 2013a), parfois dès un très jeune âge selon Louise Mailloux (2014b). Une religion qui, comme toutes les religions, se résumerait d'après Janette Bertrand (2013d) à un système de domination des femmes par les hommes.

L'idée sous-jacente des femmes victimes de l'islam est que les femmes portant un foulard sont soumises aux hommes musulmans. Le foulard serait ainsi imposé à ces femmes par les membres masculins de leur famille ou par les hommes religieux des

communautés musulmanes (Bertrand, 2013b; Mailloux, 2013). Ces femmes se résigneraient à porter le vêtement sous la pression masculine. Le port du foulard serait donc plus qu'un symbole religieux, il incarnerait le statut inférieur des femmes musulmanes, notamment aux yeux de Lucie Jobin (2013) et de Rakia Fourati (2013). « Oui, c'est un geste de soumission dans bien des cas. » soutient également la Première ministre de l'époque Pauline Marois (2013).

D'ailleurs, Fourati (2013), s'adressant à une femme voilée, exprime son incapacité à comprendre les femmes qui portent un foulard ou un voile :

Dans ce cas, je dirais pourquoi vous n'enlevez pas le voile? *Si vous n'êtes pas obligée*, si ce n'est pas une question religieuse, si ce n'est pas un problème. Pourquoi vous portez le voile?

Rakia Fourati révèle par cet énoncé qu'il lui est impossible de concevoir le port des voiles en dehors d'un contexte d'imposition et de soumission religieuse ou patriarcale des femmes.

En définitive, cette construction discursive de l'infériorité des femmes voilées est essentielle au positionnement de la société québécoise et du « nous, femmes québécoises » en salvatrices. En ce sens, il est nécessaire pour les féministes prohibitionnistes de présenter ces femmes comme des victimes démunies afin de justifier la pertinence du chevalier héroïque qui leur vient en secours. L'intervention étatique interdisant le port du foulard ou du voile, appuyée par les féministes, offrirait une voie salvatrice, une porte de sortie à ces femmes voilées soumises aux hommes musulmans nous disent Janette Bertrand (2013b), Bernard Drainville (2013) et Louise Mailloux (2013). En effet, la prohibition permettrait à ces femmes d'offrir « une excuse » à leur entourage afin d'expliquer le retrait du voile sans avoir à dire que l'initiative est la leur et représente leur volonté à elles. L'interdiction par l'État serait donc selon ces prohibitionnistes accueillie héroïquement par plusieurs femmes voilées :

[J]e suis pas mal convaincu moi qu'il y a des femmes [...] qui vont peut-être accueillir avec beaucoup de soulagement la possibilité de pouvoir le retirer le temps qu'elles sont au travail dans le service public. (Drainville, 2013)

A contrario, permettre le port de signes religieux serait synonyme d'abandon des femmes voilées aux pressions des islamistes selon Louise Mailloux (2013) :

Si on permet partout le port de signes religieux, cela veut dire que l'on abandonne les jeunes filles musulmanes qui ne veulent pas porter le voile. Parce qu'il y en a. On les abandonne aux pressions des intégristes qui vont dire "portez le voile, portez le voile".

Il semblerait donc que ce statut inférieur, incarné par la soumission des femmes devant l'imposition du foulard ou du voile par des hommes musulmans, représente quasi exhaustivement l'oppression des femmes musulmanes. L'interdiction du port des voiles dans certains espaces constituerait donc *la* solution pour les féministes prohibitionnistes afin de protéger les femmes voilées contre les oppressions. À cet égard, elles participent – nous en discutons plus loin – à une certaine monopolisation de l'agenda politique féministe en présentant l'interdiction des voiles comme une priorité.

Par ailleurs, selon plusieurs féministes prohibitionnistes, les femmes voilées, victimes de la religion et des hommes musulmans, seraient par le fait même, manipulées par ceux-ci. Janette Bertrand (2013b, 2013d) l'affirme explicitement à quelques reprises. Pour cette raison, il serait « fort naïf de dire, c'est une question de liberté, faisons confiance aux femmes » lorsqu'il est question du port du foulard ou du voile, dit Louise Mailloux (2014b). Celles qui expriment explicitement leur choix de porter le voile seraient manipulées. Janette Bertrand (2013) et Louise Mailloux (2013) soutiennent même que les femmes voilées sont au service d'islamistes ou encore qu'elles sont contrôlées par ceux-ci. Ces islamistes les enverraient au « front », telles des guerrières de l'islamisme : « Oui, je pense que les islamistes nous menacent. [C]e sont des

hommes eux aussi qui envoient qui à la guerre? Qui envoient les femmes avec leur voile. » (Bertrand, 2013b)

Cette notion de fausse conscience peut être plus explicitement exprimée par certaines féministes prohibitionnistes comme le relate notre paragraphe précédent. Toutefois, elle traverse également le discours de nombreuses autres prohibitionnistes de manière plus implicite lorsqu'elles discutent de la capacité des femmes voilées d'effectuer un choix quant au port du foulard (Beaudoin, 2013; Bertrand, 2013b; Fourati, 2013; Larouche, 2013; Lesbet, 2013b; Marois, 2013). De prime abord, elles insinuent que la majorité des femmes n'auraient pas choisi de le porter (Lesbet, 2013b; Marois 2013). Puis, elles soutiennent que les femmes qui pensent ou affirment avoir choisi le foulard n'auraient en réalité pas fait un véritable choix éclairé (Beaudoin, 2013; Bertrand, 2013b; Fourati, 2013; Larouche, 2013; Lesbet, 2013b). « Je me demande à quel point c'est vraiment un choix. », nous dit Rakia Fourati à titre d'exemple (2013). Elles auraient donc été manipulées de manière à penser que le port du foulard constitue un choix personnel. Cette fausse dichotomie laisse ainsi entendre que soit les femmes choisissent de ne pas porter le foulard, soit elles sont aliénées.

Quelques féministes semblent reconnaître la possibilité de choisir de certaines femmes. Cependant, cette faculté d'agir est finalement instrumentalisée contre les femmes voilées ou est tout simplement considérée comme ayant peu d'importance. En effet, « si elles le portent par choix, ce n'est pas par obligation [religieuse] » (Sirois, 2013a). On pourrait ainsi, d'après ces prohibitionnistes, l'interdire et leur demander de le retirer une partie de la journée puisqu'il s'agit d'un simple choix personnel (Beaudoin, 2013; Marois, 2013; Sirois, 2013a). Les féministes qui reconnaissent une certaine agentivité des femmes voilées sur leur corps utilisent ainsi cette même capacité d'agir contre ces femmes afin de légitimer l'interdiction du port des voiles dans certains espaces. On remarque la mise en place d'une situation inextricable pour les femmes voilées. Le foulard devrait être interdit parce que les femmes voilées n'ont pas la possibilité ou

même la capacité d'agir sur elles-mêmes. Dans un même temps, la liberté de choisir le port du foulard justifierait également une législation prohibitive.

Finalement, l'agentivité des femmes voilées sur leur corps importe peu de l'avis de Leila Bensalem et Louise Mailloux. Même si elles accepteraient que ces femmes aient la capacité de choisir, les féministes prohibitionnistes, et une partie de l'Occident, surdéterminent la signification des voiles (Bensalem, 2014; Mailloux, 2014a) : « Même si elles disent qu'elles ont choisi. Même si elles disent qu'elles le portent par conviction. On ne peut pas ignorer cet aspect-là [, qu'il a une connotation intégriste]. », dit Leila Bensalem (2014). Elles sous-entendent donc que la décision de légiférer ne devrait pas être basée sur le choix, la volonté et le sens que les femmes voilées attribuent à leurs pratiques religieuses et culturelles, mais plutôt sur l'analyse soi-disant objective des féministes prohibitionnistes de ce que ces vêtements représentent.

Nous notons donc qu'à chaque cas de figure d'un portrait simpliste des femmes voilées, les féministes prohibitionnistes refusent de reconnaître la capacité d'agir de ses femmes, et les présentent comme déjà victimes. Les voiles seraient imposés à ces personnes, puis l'objet d'un faux choix, d'une fausse conscience. Aux yeux de certaines, l'agentivité de ces femmes ne serait pas pertinente au débat sur le port des voiles dans certains espaces, même si la justification pour l'interdiction s'ancre dans l'absence de choix. Pris dans son ensemble, le discours des féministes prohibitionnistes offre un portrait unidimensionnel des femmes voilées soumises sur lesquelles agit le monde extérieur, lui aussi réduit à la religion et aux hommes musulmans. Ce discours victimise ces femmes, nie leur capacité d'agir sur leur propre corps et constitue donc un mécanisme d'oppression. L'ensemble des processus discursifs décrits ci-haut opère ainsi une colonisation discursive en caractérisant d'une manière bien précise les femmes voilées de manière à leur retirer leur pouvoir sur le monde et sur elles-mêmes et en accaparant ce pouvoir.

Davantage, ce retrait d'agentivité qu'effectuent les féministes prohibitionnistes nous apparaît essentiel pour l'argumentaire prohibitionniste : il permet de justifier l'interdiction du foulard et des voiles dans certains espaces en dépit des protestations des femmes visées par cette législation. L'ensemble de ce processus rend l'imposition de la loi acceptable puisque ces femmes ne peuvent agir sur elles-mêmes. C'est pourquoi d'autres, soit l'État et les féministes, doivent agir pour et à leur place. Notons l'ironie dans la « solution » proposée par les féministes prohibitionnistes qui affirment devoir agir sur les femmes voilées parce que d'autres agiraient eux-mêmes sur ces femmes.

3.3.4 Blâmer la victime

Plusieurs éléments du discours des féministes prohibitionnistes suggèrent que les femmes québécoises voilées seraient responsables de l'attitude réfractaire d'une partie de la population québécoise envers les femmes portant le foulard et de l'exclusion qu'engendrerait la loi interdisant les voiles dans certains espaces.

Fabienne Larouche (2013) soutient à plusieurs reprises que de nombreuses personnes, dont elle-même, ne comprennent pas pourquoi le foulard est important pour ces femmes. Cette non-compréhension se traduit chez Fabienne Larouche, et chez d'autres nous supposons, par une méfiance et une vision péjorative des femmes voilées. Lorsqu'elle dit : « [J]'entends les filles qui portent un voile, ne pas m'expliquer ce que cela veut dire » (2013), elle met le fardeau de la non-compréhension du foulard sur le dos des femmes voilées. Elle laisse entendre par le fait même que la vision négative de

plusieurs Québécoises et Québécois blanc.he.s envers les femmes voilées est de leur faute.⁸

D'autres prohibitionnistes accusent les femmes voilées, dans l'éventualité d'une adoption du projet de loi 60, d'être responsables de leur propre exclusion de certains milieux de travail (Bensalem, 2013; Bertrand, 2013a; Larouche, 2013; Lesbet, 2013a). Ainsi, ce n'est pas l'État qui exclurait ces femmes, mais bien ces dernières qui se marginalisent. Elles devraient « assumer [leur] choix », selon Leila Lesbet (2013a), et accepter de perdre leur emploi si elles désirent porter le foulard. « [E]lles perdront leur emploi si c'est ça qu'elles veulent. », nous dit Janette Bertrand (2013a). Ces féministes créent ainsi une équivalence entre le fait de refuser l'obligation de retirer le foulard et le « désir » de perdre un emploi. Leila Bensalem (2013) propose également le même type d'adéquation en ajoutant cependant que de persister à porter le foulard malgré la menace de renvoi représenterait une dérive intégriste :

Mais si on pense que ça serait les exclure... Moi je me dis que si elles mettent dans la balance leur emploi avec leurs convictions religieuses et qu'elles seraient prêtes à quitter leur emploi et même quitter le Québec comme certaines l'ont dit, là moi je me dis que c'est carrément une dérive intégriste là.

Pour sa part, Michèle Sirois (2013a) sur la question du foulard comme motif de discrimination à l'emploi et dans la société québécoise majoritairement blanche et non musulmane, répond qu'il faut légiférer afin de ne plus voir les femmes voilées « s'autostigmatiser » et que la volonté de ces femmes de porter un foulard crée un « profilage ethnocoreligieux » contre la communauté maghrébine. Bref, Sirois exprime

⁸ Notons là aussi l'ironie dans le fait que d'autres prohibitionnistes savent que certaines femmes expliquent leurs propres motivations à porter un foulard, mais qu'ultimement, nous l'avons vu précédemment, elles ne peuvent être crues, du fait de leur fausse conscience, ou même que leurs explications ne sont tout simplement pas importantes.

ici très explicitement que les femmes voilées seraient coupables de l'islamophobie de la majorité québécoise.

Il nous apparaît donc que le discours féministe prohibitionniste participe à la reproduction de certains mécanismes d'oppression envers les femmes québécoises voilées tels que le retrait d'agentivité et l'altérisation, tout en imputant à ces mêmes femmes la responsabilité de la discrimination contre laquelle elles doivent lutter quotidiennement et les blâmant même des discriminations que subissent les communautés musulmanes en général. Cette stratégie discursive invisibilise le racisme systémique et déresponsabilise la majorité québécoise qui perpétue ces discriminations – notamment à travers la loi prohibitive proposée.

3.3.5 Essentialisme

Le discours des féministes prohibitionnistes essentialise les femmes portant un foulard ou un voile. En effet, ces féministes utilisent une certaine interprétation des concepts de religion et de tradition et les transforment en qualités constitutives pour expliquer les femmes voilées, leurs identités, leurs expériences, leurs intentions et leurs motivations. Elles essentialisent également ces femmes en leur imputant une identité fixe, interchangeable, intemporelle, hors des contextes contemporains et culturels. Parce que ces femmes sont définies seulement en regard à la religion et à la tradition, les féministes prohibitionnistes en viennent à faire une foule d'associations entre ces femmes voilées et l'extrémisme religieux, le prosélytisme, l'antidémocratisme et l'archaïsme.

C'est ainsi qu'il sera dit à une femme qui intervient dans les débats sur la Charte des valeurs québécoises que, parce qu'elle porte le foulard, « vous vous présentez, vous vous définissez d'abord à partir du religieux » (Mailloux, 2013). Louise Mailloux

décide donc pour cette femme, et les autres femmes voilées, que la religion est l'élément principal par lequel elles se définissent. Par ailleurs, d'autres prohibitionnistes réfèrent à l'extrémisme religieux afin d'expliquer l'attitude réfractaire des femmes voilées à l'interdiction du port des voiles dans certains espaces (Bensalem, 2013; Sirois, 2013a). Fabienne Larouche (2013) évoque même un climat de « guerre sainte ». À cet égard, les multiples méprises de Janette Bertrand qui réfèrent aux femmes voilées en tant qu'« islamistes femmes » (2013b) ou « jeunes islamistes » (2013a) sont également éloquentes.

Toujours définies en regard de la religion, les femmes voilées n'afficheraient pas simplement leur religion, elles seraient prosélytes. Elles voudraient étendre la religion musulmane dans la société québécoise soutient Louise Mailloux. Le fait de porter un foulard ou un voile serait le signe d'une appartenance à « [...] un islam qui veut se propager partout et qui refuse la laïcité, alors on veut l'amener partout, au travail, etc. » (Mailloux, 2014a) Ces femmes chercheraient également à recruter de nouveaux et de nouvelles croyant.e.s : « Moi je dis que j'ai peur au prosé... J'ai peur au marketing religieux. J'ai peur au recrutement. » (Larouche, 2013)

En outre, les femmes voilées seraient antidémocrates. Le port du foulard apparaît ainsi pour certaines prohibitionnistes comme étant intrinsèquement en contradiction avec la démocratie et serait le signe d'une religiosité extrême. D'une part, le port du voile véhiculerait pour Louise Mailloux (2014a) l'affirmation :

je suis musulmane avant d'être Québécoise. Donc, qui est une position anti-laïc, c'est-à-dire, on fait passer le Coran avant les lois civiles. Quelque part symboliquement, c'est ce que cela veut dire.

Ici, la simple apparence musulmane, par le port d'un voile, devient équivalente d'antidémocratie. D'autre part, l'éventuelle protestation de certaines femmes voilées suite à l'adoption d'une loi prohibitive est également expliquée par Michèle

Sirois (2013a) à travers la lunette d'une religiosité antidémocratique puisque ces femmes feraient passer « des diktats religieux [...] avant des lois votées démocratiquement. »

Par ailleurs, les associations entre les femmes voilées, les membres des communautés musulmanes en général et le passé sont nombreuses. Ceci participe également de l'essentialisation qu'effectuent les féministes prohibitionnistes en attribuant cette identité fixe d'un sujet continu dans le temps. Par exemple, Michèle Sirois (2013a) affirme que le port du foulard est en « rupture par rapport au cours de l'histoire », c'est-à-dire un retour au passé. Djemila Benhabib (2013b) mentionne les jeunes Schaffia, tuées par des membres de leur famille, et associe ce cas aux « archaïsmes de leur famille et de leur communauté ». De plus, les femmes voilées sont à plusieurs reprises comparées aux femmes des années 1920 et 1930 qui s'opposaient au droit de vote des femmes au Québec (Bertrand, 2013c, 2013d; Blanc, 2013)⁹. De surcroît, un autre parallèle temporel de Janette Bertrand assimile les expériences des femmes voilées d'aujourd'hui avec les femmes catholiques de la première moitié du vingtième siècle alors qu'au Québec les institutions religieuses catholiques détenaient un puissant ascendant politique et social sur la société :

Moi quand j'étais très catholique, je ne disais pas, ce sont les prêtres qui me disent combien d'enfants je dois avoir. [...] Je n'ai jamais dit, je ne suis pas libre. (2013b)

Ce sont des femmes comme étaient les femmes quand j'étais jeune [...]. Elles sont prises dans une religion et elles obéissent aux lois de la religion. (2013a)

⁹ Précisons qu'il s'agit d'une comparaison fallacieuse entre des femmes contre l'adoption d'un nouveau droit, qu'elles étaient libres ne pas exercer, et des femmes qui a contrario se voit retirer un droit de travail auprès d'un des plus grands employeurs au Québec.

Ces comparaisons ne relèvent pas du hasard et traduisent bien comment certaines féministes prohibitionnistes perçoivent les femmes voilées. Elles seraient des femmes archaïques, elles incarneraient des femmes du passé, soumises et contrôlées, comme l'étaient les femmes catholiques et blanches d'un autre siècle. Nous notons ici l'équivalence faite entre les femmes voilées, la religiosité et le passé. Cette comparaison exemplifie bien l'essentialisme dont font preuve les féministes prohibitionnistes envers les femmes voilées. Ainsi pouvons-nous dire que les féministes prohibitionnistes analysent les femmes voilées avec le paradigme religieux tout en qualifiant leur pratique religieuse d'extrémiste, de prosélyte et d'antidémocrate et d'archaïque.

3.3.6 Appropriation des significations des voiles

Le discours des féministes prohibitionnistes accorde beaucoup d'attention aux voiles et propose des interprétations bien précises de la signification de ceux-ci. En ce sens, elles s'accordent le pouvoir de définir les voiles et celles qui les portent.

Ayant vu précédemment comment les prohibitionnistes homogénéisent les femmes musulmanes portant un foulard ou un voile, il n'est pas surprenant qu'elles soutiennent la monosémie des voiles. D'abord, ces féministes réfèrent sans nuance, et quasi uniformément, aux divers couvre-chefs portés par des femmes musulmanes sous le terme du voile, *le* voile au singulier, effaçant ainsi la diversité des voiles – hijab, al-amira, sheyla, gele, eşarp, niqab, tchador, etc. – que peuvent porter ces femmes et les significations personnelles, religieuses, culturelles et historiques que ces vêtements peuvent posséder. *Le* voile projetterait donc « un message » (Lesbet, 2013a; Mailloux, 2014b), « une image » (Lesbet, 2013b), une « symbolique » (Mailloux, 2014b), « une connotation » (Bensalem, 2014) : « J'ai donné l'interprétation exacte du voile dans notre religion [l'islam]. » (Fourati, 2013) Les prohibitionnistes prétendent donc savoir que les voiles ont une signification générale, englobante, absolue et comme nous

l'avons vu auparavant, cette signification n'appartient pas aux femmes qui les portent. Il serait plutôt du rôle de ces féministes de nous définir ce qu'est *le voile*.

D'abord, quelques féministes sont d'avis que les voiles créent une « barrière » (Bertrand, 2013b, 2013c; Mailloux, 2013). « [C]'est sûr que ça éloigne. Je ne suis pas portée, moi qui aime tant les gens, je ne suis pas portée à aller parler à une femme voilée. [...] C'est une barrière. » (Bertrand, 2013c), « [i]l y a une distance qui est faite par ce voile », nous dit Janette Bertrand (2013b), à titre d'exemple. Ces prohibitionnistes semblent préoccupées par les échanges communicationnels. Toutefois, leurs propos se rapprochent plutôt des motivations de dévoilement des colonisateurs européens – dont nous avons discuté dans notre cadre théorique – qui interprétaient également les voiles en tant que barrières.

Les prohibitionnistes sont nombreuses à dire que les voiles sont patriarcales. Ils représenteraient un symbole d'inégalité, de soumission, de sexisme. À titre d'exemple, Josée Boileau (2013a) affirme : « tout à coup un symbole de soumission devrait devenir un passeport pour la liberté économique des femmes. Je trouve ça fort de café. » Fabienne Larouche (2013) nous explique que la signification des voiles, pour elle – ce qui semble être suffisant à ses yeux pour prétendre émettre un « savoir » sur le foulard et les voiles – : « [II] veut dire quoi ton voile? *Moi*, il veut dire que tu es en dessous des gars. C'est ça que cela veut dire. » Dans un même ordre d'idée, Louise Mailloux (2013) se positionne de manière explicite en figure d'autorité lorsqu'il est temps de définir les voiles, affirmant que « le voile est sexiste [...] ce n'est pas une question de perception là, c'est un *fait*. » Le féminisme prohibitionniste rejette ainsi le fait que des femmes de confession musulmane ne considèrent pas l'islam ou le port des voiles comme une oppression ou même qu'elles voient en ces vêtements des possibilités émancipatrices.

La forte majorité des féministes de notre corpus partent du présupposé que les voiles sont patriarcales afin de condamner leur port. Certaines expliquent davantage pourquoi

les voiles incarneraient le patriarcat. Premièrement, aux yeux de quelques-un.e.s, c'est parce qu'ils sont sexo-spécifiques (Benhabib, 2013b; Mailloux, 2013; Ourdja, 2014). À titre d'exemple, Louise Mailloux (2013) affirme que « de tous les signes religieux, il est le seul à être sexiste *parce qu'il n'y a que les femmes qui portent le voile* ». Akli Ourdja (2014) abonde dans le même sens lorsqu'il dit :

[Le voile] est aussi un signe de discrimination. Parce que nous aussi en tant qu'hommes, on a aussi des signes ostentatoires, mais on impose ce signe ostentatoire à la femme et non à l'homme.

Ces prohibitionnistes soutiennent donc que puisqu'ils sont gynospécifiques, les voiles seraient de facto sexistes. Nous l'avons évoqué dans notre cadre théorique, plusieurs éléments vestimentaires occidentaux sont gynospécifiques sans être considérés aujourd'hui comme sexistes. D'ailleurs, plusieurs féministes occidentales revendiquent le droit de s'appropriier ces vêtements sans que la société estime qu'elles effectuent cela par sexisme intériorisé (Yeğenoğlu, 1998, pp. 115-116). Un parallèle avec les femmes musulmanes voilées semble toutefois absent du discours prohibitionniste.

Deuxièmement, les voiles seraient sexistes parce qu'ils incarneraient une forme de contrôle patriarcal sur les femmes. Il est largement admis à travers divers féminismes que les systèmes patriarcaux cherchent à contrôler les corps des femmes de diverses manières. Selon Leila Lesbet (2013b), les voiles constitueraient un exemple de ce contrôle sur les corps. Pour sa part, Louise Mailloux (2013) soutient que « le voile il sert en quelque sorte à soustraire les femmes, à réserver les femmes à la communauté des musulmans. » Elle avance par-là que les voiles serviraient les hommes musulmans dans leur appropriation du corps des femmes musulmanes. En outre, d'autres prohibitionnistes évoquent la notion de contrôle en parlant des voiles comme des outils permettant de cacher les corps des femmes (Benhabib, 2013b; Boileau, 2013b; Fourati, 2013; Renouf-Payette, 2013; Sirois, 2013b). « [C]omment je peux accepter en tant que femme que je suis [...] que mon corps ne soit pas présentable », nous dit Rakia Fourati

(2013). De l'avis de certaines féministes prohibitionnistes, les voiles signifieraient que les corps des femmes sont un « tabou » (Fourati, 2013), sont indignes (Sirois, 2013b) et sont une tentation pour les hommes (Benhabib, 2013b; Bertrand, 2013b; Renouf-Payette, 2013). Les voiles semblent presque perdre toutes significations religieuses et culturelles pour ne devenir que l'instrument du patriarcat.

Par ailleurs, certains.e.s prohibitionnistes nient que le port des voiles peut être fait pour des raisons religieuses (Fourati, 2013; Lesbet, 2013b; Ourdja, 2014; Sirois, 2013a). « Moi je ne trouve aucun texte coranique qui parle du voile » (Ourdja, 2014), « dans le Coran, il n'y a rien qui dit que la femme doit porter, cacher ses cheveux » (Sirois, 2013a), nous disent Akli Ourdja et Michèle Sirois, respectivement. Leila Lesbet (2013b) abonde en soutenant que « ça n'existe pas en islam le port du voile de la femme. » Pour notre part, nous ne cherchons pas ici à établir ce que le Coran mentionne ou ne mentionne pas dans ses versets, comme le font des prohibitionnistes. Nous soulignons plutôt comment elles et il utilisent ces écrits religieux afin de nier la signification religieuse que certaines femmes voilées peuvent accorder au port de leur foulard ou leur voile. Elles et il prétendent donc connaître mieux que les femmes voilées, la véritable interprétation des voiles ainsi que des écritures sacrées. Et selon ces féministes, elle ne peut – en aucun cas – tirer sa source de la religion.

À l'inverse, les voiles ont une forte signification religieuse aux yeux de Janette Bertrand et de Louise Mailloux. En ce sens, l'acceptation des voiles en tant que pratique religieuse serait un premier pas qui, à défaut d'être « vigilants », pourrait mener vers d'autres pratiques telle que la flagellation des femmes (Bertrand, 2013d). Dans la même veine, Louise Mailloux (2013) nous dit :

Et le voile, c'est un forfait. Si on regarde par exemple dans le Coran. Le voile, il vient avec quoi? Avec la répudiation des femmes, la polygamie uniquement pour les hommes. Il vient avec le fait aussi que l'héritage est moitié moins pour les femmes. Il vient avec le fait que les femmes ne peuvent pas être témoins.

Les voiles sont ainsi perçus par ces prohibitionnistes comme étant indissociables d'une religion musulmane anhistorique, figée depuis l'écriture du Coran, sans égard au contexte québécois, aux différentes pratiques culturelles et aux diverses interprétations de l'islam et du Coran.

Dans un autre ordre d'idée, plusieurs féministes prohibitionnistes conjecturent qu'en plus d'être patriarcal, « le voile » serait politique. L'acte de le porter serait un « geste politique » (Bensalem, 2013), aurait « une signification politique » (Bertrand, 2013a). Les voiles et foulards incarneraient le message politique des intégristes musulmans. « Moi je pense qu'on ne peut pas dissocier le voile de l'intégrisme », argue Louise Mailloux (2014b). De son côté, Louise Beaudoin (2013) dit : « Je ne crois pas que toutes les femmes voilées soient des intégristes. Mais je sais que toutes les intégristes sont voilées cependant. » Pour sa part, Leila Bensalem (2014) affirme que :

Un signe qui a été utilisé par des intégristes, s'il est porté ici, il a encore cette connotation. Que la personne qui le porte le veuille ou non. Par exemple, comme pour le voile islamique, écoutez, c'est leur porte-étendard. À chaque fois qu'une république islamique a été installée, la première exigence qu'avaient les islamistes, c'était d'imposer le voile aux femmes. Alors ce symbole-là, est collé au port du voile islamique.

« S'il n'y a pas de voile islamique, il n'y en a pas de régime islamique. Donc, cela se résume à un foulard et le foulard, il véhicule un système de valeurs qui n'est pas démocratique. », affirme Djemila Benhabib (2014). Les voiles seraient donc intimement liées aux intégrismes musulmans, tant en termes de pensée idéologique que de régime politique.

Dans cette veine, Benhabib (2014) suggère que les voiles évoqueraient ipso facto la fusion du politique et de la religion et même le terrorisme:

Bien écoutez, parce [que le voile] est l'étendard d'un islam revendicateur. D'un islam qui prône une fusion entre le politique et le religieux depuis un certain nombre d'années. D'un islam qui porte en lui aussi le phénomène du terrorisme. On ne peut pas porter un regard lucide sur cette question, sans même faire ce genre d'interactions, de liens entre ce qui se fait ici et ailleurs.

Les voiles représenteraient l'intégrisme, certains intégristes ont commis des actes de terrorisme, donc les voiles seraient en « interactions » avec le terrorisme. Benhabib effectue ici un amalgame douteux. De plus, elle allègue qu'il faudrait considérer le terrorisme lors des discussions sur l'adoption d'une loi prohibant le port du foulard ou des voiles dans certains espaces.

Enfin, les voiles seraient un symbole de violence. Chaque foulard, chaque voile porterait la violence qu'ont utilisée certains régimes pour mettre en place leur idéologie, leur pouvoir et l'imposition du port d'une forme ou une autre de voile. Selon les féministes prohibitionnistes, les voiles seraient donc associés à la violence utilisée pour forcer des femmes à porter ces vêtements (Bensalem, 2013; Lesbet, 2013b; Mailloux, 2014a). Djemila Benhabib (2013b) abonde dans ce sens :

[C]'est aussi un symbole tâché de sang puisque des milliers de femmes dans le monde ont été victimes parce qu'elles n'ont pas eu le choix et elles ont été assassinées. Donc toute cette charge symbolique fait que ce voile ne laisse personne indifférent.

L'instrumentalisation des voiles par certains régimes tels l'Iran ou l'Algérie cristalliserait donc la symbolique violente, universelle et intemporelle de ces vêtements.

Bref, les féministes prohibitionnistes discutent souvent au singulier « du voile » et de « son sens », mais proposent ultimement une multitude de significations essentialistes. Elles s'approprient les significations des voiles en refusant de considérer les multiples sens que les femmes voilées donnent à ces vêtements et en proposant une vision simpliste des voiles qu'elles avancent comme un savoir établi. Les bases

méthodologiques sur lesquelles ces prohibitionnistes établissent ces « faits » sur les voiles sont teintées de présupposés sur le patriarcat et l'islam dont nous avons discuté précédemment. Ces voiles semblent posséder, aux yeux de certaines féministes, une nature patriarcale intrinsèque, anhistorique, non située culturellement et économiquement, qui ignore les expériences des femmes diverses qui les portent. Cette lacune du discours prohibitionniste n'est d'ailleurs pas étonnante puisque nous avons vu ci-haut comment les femmes sont homogénéisées et présentées comme victimes. En effet, lorsque ces féministes évoquent certaines expériences, elles n'utilisent que les cas d'imposition étatique et parfois violente des voiles. Ces exemples, bien réels, ne caractérisent toutefois pas les situations d'une majorité de femmes musulmanes. Ils servent plutôt le discours réducteur des prohibitionnistes.

3.4 Discours sur le féminisme

La quatrième composante du discours féministe prohibitionniste a trait au féminisme. Bien que l'ensemble de leurs propos sur « nous, les femmes québécoises » et « elles, les femmes voilées » en révèlent beaucoup sur leur féminisme, nous tentons ici d'explicitier plus largement quel paradigme féministe les prohibitionnistes expriment-elles dans leur argumentaire en faveur de l'interdiction des voiles dans certains lieux et en quoi il participe à l'appropriation du féminisme par ce groupe de femmes.

3.4.1 Universalisation

Dans cette section, nous analysons de quelle manière le discours féministe prohibitionniste universalise le sujet « femmes ». Nous voyons comment ces multiples allusions aux « femmes » font implicitement référence au « nous, femmes québécoises » et en quoi les concepts de laïcité et de religion mis de l'avant par les prohibitionnistes sont influencés par l'universalisation de l'expérience située du « nous, femmes québécoises ».

Sujet « femmes »

D'abord, il est possible de déceler à partir de plusieurs énoncés la présence d'une universalisation implicite du sujet « femmes » dans le discours féministe prohibitionniste. À cet égard, Michèle Sirois (2013a) tient à préciser que le Conseil du statut de la femme¹⁰ « ne s'appelle pas pour rien le Conseil du statut de la femme et non pas des femmes parce qu'il doit défendre les femmes *en général*, les droits collectifs des femmes ». Dans un même ordre d'idée, elle ajoute :

[J]e crois qu'effectivement on peut regarder l'impact [du projet de loi 60] sur des individus, mais on peut regarder l'impact sur *l'ensemble*. C'est ça, d'après moi, la mission du Conseil du statut *de la femme et non pas des femmes*. C'est de regarder comment faire avancer l'image de la femme. (2013a)

Ces énoncés mettent en lumière en quoi l'allusion de Sirois à « l'ensemble » des femmes ou aux femmes « en général » réfère plutôt à un profil de femme, « *la femme* », qui semble représenter le plus grand nombre.

Rappelons la critique des féminismes noirs et postcoloniaux quant à la prétention des femmes occidentales et blanches de représenter toutes les femmes, universalisant le sujet « femmes » à partir de leur réalité et niant parallèlement cette possibilité de représentation aux femmes racisées. Nous observons un processus discursif similaire au sein des féministes prohibitionnistes. Tant dans les extraits précédents de Michèle Sirois que dans les propos qui suivent.

¹⁰ Le Conseil du statut de la femme a fait l'objet d'une controverse en septembre 2013 suite à la nomination précipitée par le gouvernement péquiste de Pauline Marois de quatre nouvelles membres en faveur de la Charte des valeurs québécoises sur le conseil d'administration de l'organisation.

En effet, Michèle Sirois (2013a) soutient que le Conseil du statut de la femme a le devoir d'appuyer le projet de loi 60 parce qu'il devrait « beaucoup plus faire avancer ce statut des femmes, de la femme, [plutôt] que des choix individuels et personnels ». Adopter la Charte des valeurs québécoises ferait ainsi avancer le statut *des femmes* alors que le droit pour les femmes musulmanes de porter un foulard ou un voile en travaillant dans les services publics constituerait un *choix individuel*.

Puis, la sortie des « Janette » serait « vraiment un appui pour les femmes. On souhaite que les femmes prennent position et prennent position pour les femmes. », dit Michelle Blanc (2013). Enfin, Janette Bertrand (2013d) affirme avoir désiré prendre position dans le débat sur la Charte des valeurs après avoir vu Dalila Awada, une Québécoise de confession musulmane portant le foulard, intervenir contre l'adoption d'une loi prohibant le port des voiles dans certains espaces :

Je n'ai pas aimé qu'elle [Dalila Awada] soit la représentante fausse. C'est pas toutes les femmes. Je n'en ai jamais vu des comme elle. Avec le châle merveilleux. Elles sont... Les musulmanes que je rencontre à l'épicerie, elles ont des châles noirs, elles ont des manches jusqu[']au poignet], des manteaux jusqu'à terre. Elles ne sont pas comme ça. Alors je me disais, qui est-ce qui l'envoie représenter? *Il faut que les femmes parlent*.

Dalila Awada ne représenterait donc pas les femmes voilées, nous en avons discuté précédemment. Mais, dans la perception de Bertrand, elle ne parlerait pas non plus pour « les femmes ». A contrario, Janette Bertrand a pris la parole motivée par l'idée qu'« [i]l faut que les femmes parlent » parce qu'elle croit être représentative du sujet « femmes ».

Mais de quelles femmes parle-t-on exactement? Ces prohibitionnistes ne réfèrent pas réellement aux femmes en général, dont les expériences sociales, culturelles et économiques, et dont les opinions, diffèrent largement. Nous voyons par leur discours qu'elles mobilisent plutôt une catégorie « femmes » centrée autour des femmes incluses

au sein du « nous, les femmes québécoises ». Cette catégorie qu'elles prétendent universelle leur permet alors de s'octroyer la capacité discursive de représenter *les* femmes dans leur ensemble. Inversement, les femmes voilées, marginalisées du « nous » se voient repoussées aux extrémités du sujet « femmes » tel que l'entendent les féministes prohibitionnistes. Elles ne représentent qu'elles-mêmes, des « individuelles ». Cette appropriation du sujet « femmes » détermine nécessairement la vision universaliste des féministes prohibitionnistes de ce qu'est l'oppression patriarcale et les droits de quelles femmes elles chercheront à défendre.

La laïcité et la religion

Les discours féministes prohibitionnistes relatifs à la laïcité et la religion nous fournissent des exemples de cette universalisation. En effet, les prohibitionnistes proposent une vision bien précise du rôle de ces concepts dans l'oppression et l'émancipation des femmes.

D'une part, les religions subsumées au sein de « la religion » qui serait oppressive et patriarcale dans son essence est une présomption qui traverse le discours prohibitionniste. Quelques féministes y réfèrent plus explicitement en soutenant que toutes les religions sont mises en place afin de contrôler les femmes. Janette Bertrand exprime ce point de vue à de nombreuses reprises (2013a, 2013b, 2013c, 2013d). Louise Mailloux (2013) partage cette présomption : « les religions, ce sont une invention des hommes pour en quelque sorte contrôler, dominer les femmes. » Tout comme Michelle Blanc (2013) : « Faites le tour des religions, puis nommez-moi la religion qui a fait une place égale à la femme. »

De ce fait, elles supposent qu'une religion ne peut avoir de potentiel émancipateur pour certaines femmes :

les religions, toutes les religions, les catholiques comme tous les autres, ce sont des choses d'hommes et qui sont faites pour promouvoir le pouvoir des hommes. Et il n'y a pas une femme qui va se libérer par une religion. Il n'y en a pas une. Ça n'existe pas. (Bertrand, 2013c)

La présence de signes manifestant une religion, tels que les voiles, constituerait donc un recul pour les femmes :

[J]'ai l'impression en tous cas que revenir à des signes religieux, c'est revenir... [c'est] une rupture par rapport au cours de l'histoire. Et tout spécialement le cours de l'histoire des femmes, de l'émancipation des femmes. Alors, revenir contre ça... (Sirois, 2013a)

Le féminisme prohibitionniste mobilise ainsi un récit féministe du catholicisme en tant que religion patriarcale du passé duquel les femmes québécoises se seraient libérées. Puis, il le calque sur l'ensemble des religions et dans ce cas-ci plus particulièrement sur l'islam qui représenterait la religion patriarcale contemporaine. Il généralise ainsi une version simplifiée, linéaire et idéalisée de l'expérience des femmes québécoises catholiques à celles de toutes les femmes.

Devant ce constat sur « la religion », la laïcité est entendue comme étant de facto émancipatrice pour les femmes. Défendre ce concept reviendrait à défendre les femmes (Bertrand, 2013d; Blanc, 2013). Louise Beaudoin (2013) l'affirme explicitement : « je crois que ce concept de laïcité *en lui-même* est une avancée, en quelque sorte, pour les droits des femmes, puis pour l'égalité entre les hommes et les femmes. » Michèle Sirois (2013b) ne propose pas une équivalence, mais adhère à l'idée d'une corrélation entre la laïcité et l'égalité de genre : « [L]a laïcité ne règle pas tous les problèmes. La laïcité, cela permet les conditions sociales qui font que les droits des femmes peuvent progresser. »

Pourtant, les travaux de Leila Benhadjoudja (2014a), Vatz Laaroussi et Laaroussi (2014) cités dans notre revue de littérature rappellent que les expériences des femmes d'autres

pays sont bien différentes. Le concept de laïcité ne serait donc ni intrinsèquement ni universellement émancipateur pour toutes les femmes. Cette vision relève peut-être plutôt d'une universalisation de l'autoconstruction de la lutte féministe québécoise en tant que combat laïc, récit plus profondément décortiqué dans la thèse de Caroline Jacquet (2017). De fait, dans le cas de la Charte des valeurs, la laïcité à la républicaine que certaines prohibitionnistes présentent comme une « avancée » pour les droits des femmes propose plutôt de restreindre tant l'accès au travail au sein des services publics pour les femmes voilées que la réception de ces mêmes services pour les femmes portant un voile dit « intégral ».

3.4.2 Monopolisation de l'agenda politique

L'adoption d'une loi interdisant le port d'un foulard ou d'un voile dans certains lieux apparaît comme un enjeu féministe majeur au sein du discours prohibitionniste. Nous postulons que c'est la conjugaison de l'universalisation du rapport des femmes aux religions, l'appropriation de la signification des voiles et la victimisation des femmes voilées qui mènent les féministes prohibitionnistes à prétendre savoir que cela constitue un dossier primordial pour l'émancipation des femmes voilées et même pour les femmes non voilées. Dans leur paradigme, les religions et les voiles seraient universellement patriarcales et la religion – musulmane – opprimerait les femmes voilées. Cette oppression semble d'autant plus importante aux yeux des prohibitionnistes parce que la religion est entendue par ces féministes comme une qualité constitutive de l'identité de ces femmes. La logique interne du discours prohibitionniste veut donc que l'interdiction des voiles émancipe les femmes voilées.

À titre d'exemple, Djemila Benhabib (2013b) soutient qu'il faut être « responsable et solidaire de toutes les femmes dans le monde qui se battent pour leur dignité et leur liberté » et cette solidarité s'incarnerait dans l'adoption de la Charte des valeurs québécoises qui interdit les voiles. Elle paverait la voie à ce que « [l]a société

québécoise [...] puisse offrir la chance aux femmes de se débarrasser de toutes les aliénations. » (Benhabib, 2013b) La prohibition des voiles aiderait « d'autres » à être libérées comme « nous » (Larouche, 2013). Elle redonnerait à ces femmes le « droit à l'espace public, elles ont droit à être vues. », dit Josée Boileau (2013b). Bref, le retrait du foulard représenterait une « émancipation citoyenne » (Benhabib, 2013b).

Il y a dans ce discours – et dans l'omission de nombreux enjeux qui touchent les femmes voilées – une négation des barrières à l'égalité que les analyses matérialistes, antiracistes et les femmes voilées elles-mêmes identifient comme obstacles principaux à la poursuite de leur émancipation. La discrimination à l'emploi, la violence envers ces femmes, le profilage racial et le sentiment d'isolement en sont quelques exemples (Centre communautaire des femmes sud-asiatiques, 2013; Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes et Comité de réflexion sur la situation des femmes immigrées et racisées, 2012).

Il est d'ailleurs fort intéressant de constater que certaines féministes prohibitionnistes connaissent quelques-uns de ces enjeux, mais y voient là une preuve que les femmes voilées ne tiennent pas réellement à conserver leur liberté de porter un foulard ou un voile au travail :

[P]lusieurs études ont montré que les signes religieux n'étaient pas nécessaires pour aider les femmes immigrantes. Les états généraux sur la situation de la femme immigrante et racisée ont amené toutes sortes de mesures pour créer de l'emploi, mais aucune ne prévoyait qu'on devait maintenir des signes religieux. (Sirois, 2013a)

Les femmes qui venaient me voir, des communautés culturelles, honnêtement, ce qu'elles me disaient pour leur intégration sur le marché du travail ce n'était pas, je veux mettre mon voile. C'était, reconnaissez justement nos qualifications professionnelles et nos diplômes. (Beaudoin, 2013)

Michèle Sirois et Louise Beaudoin reprennent ainsi le fait que les femmes voilées ne revendiquaient pas un droit qu'elles possédaient déjà, c'est-à-dire de porter un foulard ou un voile tout en travaillant dans les institutions publiques, pour justifier la prohibition. Elles disent avoir entendu ces femmes, mais instrumentalisent plutôt leurs propos pour défendre l'adoption d'une loi qui engendrerait davantage de discrimination à l'emploi en disqualifiant les femmes voilées auprès d'un des plus grands employeurs du Québec, soit le gouvernement québécois.

3.4.3 Appropriation du féminisme

Le discours féministe prohibitionniste reproduit ainsi un féminisme centré sur les expériences du « nous, femmes québécoises » et sur ce qui constitue à leurs yeux l'oppression patriarcale. De ce fait, lors du débat sur la Charte des valeurs québécoises, les prohibitionnistes s'octroient à partir de ces postulats *la* position féministe, c'est-à-dire interdire le port des voiles dans certains espaces.

En effet, Janette Bertrand (2013b) soutient que l'entrée dans le débat des « Janette » – par la publication d'une lettre appuyant la Charte des valeurs québécoises – a été effectuée parce qu'elle estimait que lors des discussions précédentes sur le projet de loi « jamais au grand jamais on ne parlait de l'égalité entre les hommes et les femmes. » Pour sa part, Louise Mailloux (2013) croit que « Mme Bertrand a amené un point de vue féministe ». La présomption qui sous-tend cette parole est que les débats sur l'interdiction du port des signes religieux, dont les voiles qui monopolisaient particulièrement l'attention médiatique, ne concernaient donc pas l'égalité de genre avant que les féministes prohibitionnistes n'interviennent. Pourtant, cette loi prohibitive touchait un groupe de femmes racisées et ces mêmes femmes prenaient la parole. À titre d'exemple, Dalila Awada, Elsy Fneiche, Kathy Malas et Shahad

Salman¹¹ ont été invitées sur cinq des vingt-cinq plateaux télévisés de notre corpus. Elles affirmaient défendre leur liberté de porter ce qu'elles désirent et dénonçaient les impacts du projet de loi sur les femmes. Elles proposaient ainsi un point de vue féministe sur la Charte des valeurs. Malgré cela, pour plusieurs prohibitionnistes, il n'a été question de féminisme que lorsque les « Janette » ont pris part au débat afin de défendre la loi prohibitive.

Dans un même ordre d'idée, cette appropriation du féminisme s'incarne chez les féministes prohibitionnistes lorsqu'elles appuient le projet de loi 60 qui cible un groupe de femmes racisées au nom de l'intérêt supérieur du féminisme. En ce sens, Isabelle Le Pain (2013) affirme qu'il est possible « d'avoir l'impression que les règles vont mettre des gens de côté », c'est-à-dire les femmes voilées :

Mais en même temps quand on regarde l'histoire de l'évolution de notre société, les combats des femmes, c'est à partir de quelques règles qui étaient plutôt claires qu'on a pu construire des choses et continuer à avancer.

Michèle Sirois (2013a) exprime un point de vue similaire : « on peut regarder l'impact sur des individus, mais on peut regarder l'impact sur l'ensemble. » Ces prohibitionnistes laissent entendre qu'il peut être nécessaire de « mettre de côté » les femmes voilées, dans les faits leur interdire de travailler au sein des services publics, pour le bénéfice du féminisme. En outre, Djemila Benhabib (2013c) qui discute de la loi prohibitive est d'avis qu'« il ne s'agit pas du tout de remettre en cause les droits des

¹¹ Dalila Awada a été interviewée aux côtés de Leila Lesbet (2013a), Djemila Benhabib (2013b), Louise Mailloux (2013) et Rakia Fourati (2013). Shahad Salman a été invitée à l'émission *Après tout, c'est vendredi!* afin de discuter avec Djemila Benhabib (2013c). Elsy Fneiche et Kathy Mālas ont partagé le plateau avec Djemila Benhabib (2014), Louise Mailloux (2014b) et Akli Ourdja (2014) lors l'édition spéciale de l'émission *24 heures en 60 minutes* sur la Charte des valeurs québécoises diffusée le 5 février 2014.

femmes. Bien au contraire. » La Charte des valeurs québécoises qui cible certaines femmes racisées, voilées, n'est donc pas incompatible avec la vision prohibitionniste du féminisme.

Les féministes prohibitionnistes présupposent également qu'une atteinte à la liberté de religion n'affecte pas les droits des femmes, voire qu'il y aurait une contradiction préoccupante entre les droits des minorités religieuses et les droits des femmes. Janette Bertrand (2013b) est d'avis que la liberté de religion compromet l'égalité de genre. Djemila Benhabib (2013a) – qui discutait de la possibilité que le Conseil du statut de la femme se positionne contre l'interdiction des voiles si des partisans de la Charte n'avaient pas été nommés précipitamment – dit à propos du Conseil : « Je suis aujourd'hui torturée par ce qui arrive à ce conseil. [...] Il doit continuer de nous éclairer sur les droits des femmes et il ne doit servir *que* les droits des femmes. » L'opposition du Conseil du statut de la femme au projet de loi 60 ne servirait ainsi pas les droits des femmes selon Benhabib, mais plutôt les minorités religieuses. La réponse à cette tension perçue serait, selon Louise Beaudoin (2013), de faire primer l'égalité entre les sexes sur la liberté de religion : « Je crois, personnellement, qu'il doit y avoir une hiérarchisation des droits et que l'égalité hommes-femmes doit avoir préséance. »

Benhabib (2013a) va même un peu plus loin clamant que la Fédération des femmes du Québec, qui s'est opposée à l'adoption d'une loi prohibitive, « a malheureusement été infiltrée par des mouvements islamistes. » L'explication de la position de la FFQ par l'infiltration islamiste nous laisse parfaitement entrevoir l'incapacité de Benhabib de reconnaître que d'autres féministes ont une perspective différente, notamment une analyse qui intègre l'intersection des systèmes d'oppressions patriarcales et racistes. C'est pourquoi à ses yeux la solidarité avec les femmes voilées est perçue comme un revirement contre la défense des droits des femmes orchestrée par des mouvements islamistes patriarcaux.

L'ensemble de ces propos traduit bien la mise en opposition de la lutte féministe et de la lutte antiraciste présente dans le discours prohibitionniste. Cet argument prohibitionniste n'est possible que si leur féminisme s'adresse à d'autres femmes que les femmes voilées et n'intègre pas les expériences de ces dernières. Les prohibitionnistes négligent ainsi les systèmes racistes et coloniaux dans leur compréhension de la lutte féministe. Elles rejettent les perspectives postcoloniales et intersectionnelles puisque celles-ci contredisent leurs présupposés en proposant une autre manière de représenter les oppressions patriarcales et comment lutter contre celles-ci. De plus, ces féministes contestent le fait que les critiques de la Charte des valeurs défendent les femmes et s'approprient la position féministe au sein des débats.

Nous remarquons donc que les féministes prohibitionnistes mettent de l'avant des construits discursifs qui leur permettent de s'approprier le féminisme. Elles positionnent le « nous, femmes québécoises » comme sujet central et universalisent leurs expériences avec la religion catholique. Elles essentialisent les femmes portant un foulard ou un voile en présentant la religion (musulmane) comme une qualité constitutive de leur personne. Elles concluent à partir des expériences universalisées du « nous » avec la religion qu'« elles » sont particulièrement opprimées par l'islam et qu'« elles » doivent rejeter la religion en retirant le foulard ou le voile.

Au long de notre analyse du discours féministe prohibitionniste, nous avons identifié les parallèles entre les propos des prohibitionnistes et le discours féministe colonialiste explicité dans notre cadre théorique. Nous avons expliqué en quoi leur construction argumentative en faveur de l'interdiction des voiles mobilise plusieurs composantes de colonisation discursive et d'appropriation du féminisme telles que l'altérisation et l'essentialisation d'« elles, les femmes voilées », l'autoprésentation positive de « nous, les femmes québécoises » ou l'universalisation du sujet « femmes ».

Ainsi, nous avons vu que l'autoprésentation positive du « nous, femmes québécoises » permet aux féministes prohibitionnistes de légitimer le « savoir » qu'elles émettent et de se positionner en salvatrices. Nous avons observé que leur racialisation du patriarcat marque l'islam et les musulmans en tant que menace patriarcale contemporaine dans un Québec qui lui serait égalitaire. Ce procédé discursif justifie ainsi l'adoption d'une loi prohibant les voiles afin de protéger les femmes québécoises; émancipées, mais menacées par le patriarcat musulman. Il révèle de ce fait que les femmes voilées sont l'objet de la Charte des valeurs québécoises, mais que le « nous, femmes québécoises » semble en être le véritable sujet.

En outre, nous avons noté que l'homogénéisation des femmes voilées déforme notre compréhension de ces femmes, éliminent les distinctions entre celles-ci, la complexité de leurs identités tout en permettant à la « connaissance » réductrice des féministes prohibitionnistes de s'appliquer à l'ensemble des femmes voilées. Nous avons cerné comment l'altérisation de ces dernières renforce la différenciation hiérarchique entre « elles, les femmes voilées » et « nous, les femmes québécoises » tout en disqualifiant les positions des femmes voilées sur l'interdiction du port des voiles dans certains espaces au Québec puisqu'il reviendrait au groupe, au « nous », de décider « entre nous » quoi faire avec « elles ». Par son portrait simpliste et victimisant des femmes voilées, nous avons examiné comment le discours féministe prohibitionniste participe également à nier leur agentivité sur leur corps et sur le monde qui les entoure, d'ignorer leurs critiques de la loi prohibitive tout en accaparant pour les prohibitionnistes le pouvoir de décider que cette loi constitue la solution pour l'émancipation des femmes voilées. Parallèlement, nous avons remarqué que le discours féministe prohibitionniste impute à ces mêmes femmes la responsabilité des discriminations qu'elles et les communautés musulmanes en général subissent.

D'autre part, nous avons noté comment les féministes prohibitionnistes utilisent une certaine interprétation des concepts de religion et de tradition et les transforment

discursivement en qualités constitutives pour expliquer les femmes voilées et leur attribuer une identité intemporelle. Dès lors, elles en viennent à associer les protestations des femmes voilées contre une éventuelle interdiction du port des voiles dans certains lieux à l'expression d'une religiosité intrinsèque et excessive qui serait en plus prosélyte, antidémocrate, archaïque et même extrémiste. Nous avons aussi explicité par quels processus les prohibitionnistes s'approprient les significations des voiles en refusant de considérer les multiples sens que les femmes voilées donnent à ces vêtements et en proposant une vision simpliste des voiles qu'elles avancent comme un savoir établi.

Par ailleurs, nous avons vu par quels énoncés le discours féministe prohibitionniste mobilise un sujet « femmes » centré autour des femmes du « nous, les femmes québécoises ». En prétendant l'universalité de cette catégorie, ces féministes parviennent à s'octroyer la capacité discursive de représenter *les* femmes dans leur ensemble. A contrario, nous avons noté que les femmes voilées, marginalisées du « nous » sont repoussées aux extrémités du sujet « femmes ». De plus, nous avons observé comment la compréhension universaliste des concepts de religion et de laïcité que proposent les prohibitionnistes découle de cette appropriation du sujet « femmes » et explique pourquoi le retrait des voiles dans certains espaces apparaît à leurs yeux comme la solution d'émancipation des femmes voilées. Enfin, nous avons constaté que dans le cadre du débat sur les voiles, les féministes prohibitionnistes s'octroient *la* position féministe, soit dans leur perspective l'interdiction des voiles dans certains espaces. Elles voient en la défense de la liberté de porter un foulard ou un voile pour les femmes voilées un abandon des femmes en général ce qui révèle l'incapacité des féministes prohibitionnistes à intégrer les systèmes racistes et coloniaux dans leur compréhension du féminisme.

CONCLUSION

Cette recherche s'est intéressée aux rapprochements possibles entre le discours féministe en faveur d'une prohibition des voiles musulmans dans certains espaces et le féminisme colonial. Nous avons tenté d'énoncer grâce à une analyse féministe postcoloniale les différents éléments structurants de la pensée prohibitionniste et de quelle manière ils s'inscrivent dans ce type de discours féministe. De plus, nous avons cherché à savoir comment les processus discursifs par lesquels les féministes prohibitionnistes renforcent leur argumentaire sont interreliés et se nourrissent les uns les autres. Nous avons également examiné par ces liens la cohérence interne de ce discours ainsi que ses potentielles contradictions.

Pour ce faire, nous avons observé les prises de parole des féministes en faveur de l'interdiction des voiles dans les médias télévisuels francophones québécois, dans le cadre du débat sur la Charte des valeurs québécoises qui s'est déroulé du 20 août 2013 au 7 avril 2014. Nous avons sélectionné les interventions de ces personnes sur cinq chaînes francophones, soit ICI Radio-Canada, RDI, TVA, LCN et Télé-Québec, en nous limitant, pour des raisons de temps et ressources, aux archives d'ICI Radio-Canada et aux contenus disponibles en ligne.

Notre corpus était constitué de vingt-cinq extraits visuels totalisant 4 heures, 20 minutes et 35 secondes dans lesquels un total de dix-neuf intervenant.e.s différent.e.s prenaient la parole. La composition de ce corpus peut ainsi être considérée comme une limite de notre recherche puisqu'elle est entièrement dépendante des choix des cinq chaînes télévisuelles. De ce fait, seule une frange étroite de la population, c'est-à-dire les élites artistiques, politiques et sociales, a eu l'occasion de représenter le discours en faveur de l'interdiction des voiles. Parmi les intervenant.e.s, cinq sont des

Québécois.e.s ayant immigré.e.s d'anciennes colonies européennes, soit l'Algérie et la Tunisie. Nous avons d'ailleurs voulu problématiser la présence de ces personnes dans une analyse d'un discours que nous qualifions à plusieurs égards de colonial. Toutefois, nous sommes d'avis que l'appartenance de ces Québécois.e.s à une forme de discours colonial mériterait une étude plus approfondie.

À l'aide de la technique d'analyse des catégories conceptualisantes, nous avons identifié les passages faisant référence à certains mots préalablement déterminés tels que femmes, femmes voilées et voile. Puis, nous avons classé un total de 167 extraits de manière déductive, et parfois inductive, dans une ou plusieurs catégories afin de tirer la signification sous-jacente des propos prohibitionnistes et les liens possibles entre les différentes catégories.

Le cadre théorique qui a guidé notre analyse est tiré des théories féministes postcoloniales. Émergeant à la fois des disciplines féministes et postcoloniales, les féminismes postcoloniaux décortiquent tant les conséquences du colonialisme patriarcal sur les femmes racisées en Occident et au « Tiers-Monde » que l'occidentalocentrisme du féminisme. De ce fait, ils explicitent les différents processus de colonisation discursive et d'appropriation du féminisme par lesquels certaines féministes reproduisent les oppressions envers les femmes racisées et participent au maintien du positionnement hiérarchique de l'Occident. Cette perspective féministe nous a ainsi fourni les clés conceptuelles afin de déconstruire le discours féministe prohibitionniste et de voir à certains égards en quoi il peut d'une part coloniser discursivement les réalités des femmes voilées et d'autre part faciliter l'appropriation du féminisme par le « nous, femmes québécoises ».

Cependant, nous avons constaté que le procédé discursif de blâme de la victime, ayant émergé de notre analyse des propos féministes prohibitionnistes, semble peu mis de l'avant dans la littérature féministe postcoloniale. Pourtant, le blâme de la victime

apparaît bel et bien en tant qu'instrument discursif colonial mettant de l'avant une vision distordue des causes des discriminations envers les femmes voilées. De ce fait, il invisibilise le racisme systémique et disculpe la majorité québécoise qui participe à la reproduction des mécanismes coloniaux. Les analyses antiracistes et féministes ont trouvé dans le phénomène du blâme de la victime une explication du processus de responsabilisation des personnes noires défavorisées et des victimes d'agression sexuelle. Dès lors, un apport de notre recherche peut être d'avoir démontré la pertinence pour la pensée féministe postcoloniale de développer plus profondément ce concept lorsqu'il est mobilisé non seulement dans un processus raciste et/ou patriarcal, mais en tant qu'outil de colonisation discursive.

En somme, nous avons noté au fil de notre analyse les liens entre les différentes composantes du discours féministe prohibitionniste. Malgré les possibles dissensions entre les féministes prohibitionnistes, il nous a été possible de constater qu'ensemble, ces féministes mettent de l'avant un champ discursif qui a une logique inhérente particulière, qui possède certaines contradictions, mais qui propose un paradigme précis à travers lequel ces féministes comprennent la société québécoise, les femmes non voilées, les femmes voilées et les sociétés musulmanes.

Un tel discours peut avoir des impacts concrets dans la vie de plusieurs femmes. La méfiance, la discrimination et les violences perpétrées envers les femmes voilées pendant et depuis les débats sur la Charte des valeurs s'appuient sur des prémisses similaires à celles proposées par les féministes prohibitionnistes. Le discours de ces dernières participe ainsi à légitimer des attitudes, des actions et des législations restreignant les droits des femmes voilées. C'est pourquoi il nous a semblé pertinent de sortir ce discours de son contexte national, de le resituer dans une analyse plus large de l'Occident et des rapports coloniaux afin de proposer, grâce aux outils conceptuels des féministes postcoloniales et intersectionnelles, une déconstruction du paradigme féministe de ces prohibitionnistes.

Dans une poursuite de la démarche amorcée dans cette recherche, il serait intéressant d'approfondir la réflexion sur la réception d'un tel discours au sein de la population, d'identifier ce qui émane de représentations communes préexistantes entre les féministes prohibitionnistes et la majorité québécoise, et ce qui participe à transformer les opinions de cette dernière. Dans un même ordre d'idée, il apparaît essentiel que la recherche féministe postcoloniale au Québec documente et de développe davantage l'analyse des impacts – matériels, sociaux et politiques – sur les femmes québécoises voilées des mécanismes de colonisation discursive et d'appropriation du féminisme véhiculés par la pensée prohibitionniste.

Pour terminer, il importe de rappeler que plusieurs femmes voilées ont pris la parole lors des débats sur l'interdiction potentielle du foulard et des voiles dans certains lieux. Quatre intervenantes (Dalila Awada, Elsy Fneiche, Kathy Malas et Shahad Salman) ont été invitées sur cinq des vingt-cinq plateaux télévisés de notre corpus. Elles ont ainsi proposé un contre-discours et ont témoigné de la diversité des expériences des femmes musulmanes dans le monde et au Québec dans leur rapport à la religion, au port du voile, à la pudeur et à l'expression de leur foi. Elles ont énoncé en quoi le port du foulard est important pour des raisons culturelles, identitaires ou religieuses, qu'il peut aussi être un acte d'affirmation de soi, mais qu'il ne résume pas en lui-même l'identité des femmes qui le portent. Elles ont exprimé leurs critiques à l'égard d'une généralisation de la situation de certains pays maghrébins à l'ensemble de la planète, d'une vision unilatérale de la femme et de son émancipation, des pertes d'emploi et du sentiment de rejet que subiraient les femmes voilées dans le cas de l'adoption de la loi prohibitive.

De manière préliminaire, il nous semble évident que les parallèles entre le discours des femmes voilées et la critique féministe postcoloniale sont possibles. Ainsi, dans l'optique d'une analyse continue de la pertinence du féminisme postcolonial dans notre compréhension de la société québécoise contemporaine, nous sommes d'avis que les

affiliations et les dissonances du contre-discours des femmes québécoises voilées avec les théories féministes postcoloniales et intersectionnelles constitueraient certes une piste intéressante de recherche.

En définitive, la montée de la droite en Occident et l'adoption – tant aux États-Unis qu'au Québec – de lois ciblant implicitement ou explicitement les personnes racisées, et plus particulièrement les communautés arabo-musulmanes¹², nous permettent de supposer que plusieurs des constructions coloniales discursives analysées dans cette recherche trouveront de nouveaux échos dans les débats publics à venir. Dans ce contexte, le rôle de certaines féministes – instrumentalisées par, ou complices des élites politiques, sociales et économiques – dans la reproduction voire l'accroissement des discriminations envers les femmes restera un enjeu majeur pour les mouvements féministes.

¹² L'administration Trump a notamment adopté en 2017 un décret interdisant pendant 90 jours l'entrée sur le territoire états-unien aux ressortissantEs de six pays majoritairement musulmans. Au mois d'octobre de la même année, le gouvernement libéral de Philippe Couillard sanctionne une loi qui prévoit l'obligation du visage découvert dans l'octroi et la réception de services publics. Lors du dépôt de ce mémoire, les impacts sur les femmes portant des voiles masquant le visage et leur accès aux services publics restaient à déterminer puisque les dispositions précises d'application de la loi étaient en cours d'élaboration. Toutefois, même si les dispositions ne restreigneraient pas formellement les droits d'accès aux services, la loi contribuera certes à la marginalisation sociale de ces femmes.

ANNEXE A

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES EXTRAITS DU CORPUS D'ANALYSE

NO	DATE	ÉMISSION	MÉDIA	INTERVENANT.E.S	DURÉE	RÉFÉRENCE DANS LE TEXTE
1	20/08/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Lucie Jobin	00:07:19	(Jobin, 2013)
2	29/08/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Josée Boileau	00:06:27	(Boileau, 2013a)
3	04/09/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Pauline Marois	00:21:55	(Marois, 2013)
4a	10/09/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Bernard Drainville	00:17:28	(Drainville, 2013)
4b	10/09/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Leila Lesbet	00:09:52	(Lesbet, 2013a)
5	11/09/2013	Téléjournal 22h	Radio- Canada	Louise Beaudoin	00:11:52	(Beaudoin, 2013)

6	19/09/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Michèle Sirois	00:05:36	(Sirois, 2013a)
7	20/09/2013	Téléjournal midi	Radio- Canada	Djemila Benhabib	00:05:07	(Benhabib, 2013a)
8	24/09/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Leila Bensalem	00:07:33	(Bensalem, 2013)
9	25/09/2013	Francs- Tireurs	Télé-Québec	Leila Lesbet	00:11:00	(Lesbet, 2013b)
10	29/09/2013	Tout le monde en parole	Radio- Canada	Djemila Benhabib	00:21:29	(Benhabib, 2013b)
11	15/10/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Janette Bertrand Isabelle Le Pain	00:16:57	(Bertrand, 2013a) (Le Pain, 2013)
12	15/10/2013	Téléjournal Grand Montréal	Radio- Canada	Janette Bertrand	00:06:48	(Bertrand, 2013b)
13	15/10/2013	Québec matin	LCN	Michelle Blanc	00:03:50	(Blanc, 2013)
14	15/10/2013	TVA 17h	TVA	Janette Bertrand	00:05:53	(Bertrand, 2013c)
15	17/10/2013	Bazzo.TV	Télé-Québec	Josée Boileau	00:02:25	(Boileau, 2013b)
16	18/10/2013	Mario Dumont	LCN	Fabienne Larouche	00:10:15	(Larouche, 2013)

17	20/10/2013	Tout le monde en parle	Radio-Canada	Janette Bertrand	00:15:45	(Bertrand, 2013d)
18	24/10/2013	Denis Lévesque	LCN	Louise Mailloux Rakia Fourati	00:23:18	(Mailloux, 2013) (Fourati, 2013)
19	08/11/2013	Après tout c'est vendredi!	Radio-Canada	Djemila Benhabib	00:13:22	(Benhabib, 2013c)
20	15/11/2013	Deux hommes en or	Télé-Québec	Lucie Laurier	00:01:45	(Laurier, 2013)
21	20/11/2013	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Flavie Payette-Renouf Michèle Sirois	00:09:37	(Payette-Renouf, 2013) (Sirois, 2013b)
22	08/01/2014	Francs-Tireurs	Télé-Québec	Lise Payette	00:02:32	(Payette, 2014)
23	15/01/2014	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Leïla Bensalem	00:00:47	(Bensalem, 2014)
24	19/01/2014	Second regard	Radio-Canada	Louise Mailloux	00:03:00	(Mailloux, 2014a)
25a	05/02/2014	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Djemila Benhabib	00:02:23	(Benhabib, 2014)

25b	05/02/2014	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Louise Mailloux	00:03:14	(Mailloux, 2014b)
25c	05/02/2014	24 heures en 60 minutes	Réseau de l'information (RDI)	Akli Ourdja	00:04:06	(Ourdja, 2014)

BIBLIOGRAPHIE

- 99% Media, Les Alter Citoyens et GAPPA. (2014). *La charte des distractions*.
- Abdo, F. (2014). *La Charte des valeurs québécoises : de l'ombre à la mise en lumière*. Université d'Ottawa, Ottawa. Maîtrise.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam : Historical roots of a modern debate*. New Haven : Yale University Press.
- al-Sayyid-Marsot, A.L. (1995). *Women and men in late eighteenth-century Egypt*. Austin : University of Texas Press.
- Ang, I. (2003). I'm a feminist but... "Other" women and postnational feminism. Dans Lewis, R. e. M., Sara (dir.), *Feminist postcolonial theory : A reader* (p. 190-206). New York : Routledge.
- Bahri, D. (2010). Le féminisme dans/et le postcolonialisme. Dans Verschuur, C. (dir.), *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes* (p. 27-54). Paris : L'Harmattan.
- Baillargeon, N. (2015). Deux concepts de laïcité et leurs enjeux. Dans LeBlanc, C. (dir.), *Laïcité et humanisme* (p. 109-121). Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Bakali, N. (2015). Contextualising the Quebec Charter of values : How the Muslim 'Other' is conceptualised in Quebec. *Culture and Religion*, 16(4), 412-429.
- Bakht, N. (2015). In your face : Piercing the veil of ignorance about niqab-wearing women. *Social and Legal Studies*, 24(3), 419-441.
- Bélair-Cirino, M. (2014, 25 janvier). Le Conseil du statut de la femme se range dans le camp pro-charte. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/398224/le-conseil-du-statut-de-la-femme-se-range-dans-le-camp-pro-charte>

- Ben Romdhane, S. (2013). Charte des valeurs québécoises : un mariage forcé entre laïcité et invisibilité des différences? *Éthique publique*, 15(2), 2-6.
- Benelli, N., Hertz, E., Delphy, C., Hamel, C., Roux, P. et Falquet, J. (2006). De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme. *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 4-11.
- Benhadjoudja, L. (2014a). Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque? Dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 109-127). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Benhadjoudja, L. (2014b). Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre. Dans Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et Benhadjoudja, L. (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre : et après?* (p. 55-74). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Benhadjoudja, L. (2015). De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement. Dans Hamrouni, N. et Maillé, C. (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 41-56). Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Bérard, F. (2014). *La fin de l'État de droit? : essai*. Montréal : XYZ éditeur.
- Berns, N. (2001). Degendering the problem and gendering the blame. *Gender & Society*, 15(2), 262-281.
- Bertrand, J. (2013, 15 octobre). Le manifeste des « Janette » - Aux femmes du Québec. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/389956/aux-femmes-du-quebec>
- Bilge, S. (2010). « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi ». *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226.
- Bock-Côté, M. (2015). Nation, laïcité, identité. À propos du débat entourant le projet de loi 60 du gouvernement québécois. Dans LeBlanc, C. (dir.), *Laïcité et humanisme* (p. 91-108). Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Bouamama, S. (2004). *L'affaire du foulard islamique : la production d'un racisme respectable*. Roubaix : Geai bleu.

- Bouchard, G. (2015). Propositions pour une laïcité inclusive. Dans Jeffrey, D. (dir.), *Laïcité et signes religieux à l'école* (p. 41-50). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Bouchard, G. et Taylor, C. (2008). *Fonder l'avenir : le temps de la réconciliation*. Québec : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. Récupéré de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>
- Bullock, K. (2007). *Rethinking muslim women and the veil : Challenging historical and modern stereotypes*. (2e éd.). Londres & Washington : The International Institute of Islamic Thought.
- Buzzetti, H. (2013, 25 septembre). Scission au sein de la Fédération des femmes. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388335/scission-au-sein-de-la-federation-des-femmes>
- Campbell, R. et Raja, S. (1999). Secondary victimization of rape victims : Insights from mental health professionals who treat survivor violence. *Violence and Victims*, 14(3), 261-275.
- Centre communautaire des femmes sud-asiatiques. (2013). *Mémoire pour la consultation concernant la loi no 60*.
- Charaudeau, P. (2005). *Les médias et l'information : l'impossible transparence du discours*. Bruxelles : De Boeck.
- Charlton, S., Giroux, D. et Lemieux, M. (2013). *Comment les Québécois s'informent-ils?* Sainte-Foy : Centre d'études sur les médias. Récupéré de <http://cem.ulaval.ca/pdf/CommentQuebecois2013.pdf>
- Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement (2013).
- Chung, R. (2014). Un regard féministe sur le projet de loi 60 selon l'approche des capacités de Martha Nussbaum. Dans Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et

- Benhadjoudja, L. (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre : et après?* (p. 9-16). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Clancy-Smith, J. (2006). Le regard colonial : islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française, 1830-1962. *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 25-40.
- Conseil canadien des femmes musulmanes. (2007). *Rapport soumis à la Commission Bouchard-Taylor*. Gananoque : Conseil canadien des femmes musulmanes.
- Conseil canadien des femmes musulmanes. (2010). *Brief to the National Assembly of Quebec, committee on institutions to provide general consultation on Bill 94 - An Act to establish guidelines governing accommodation requests within the Administration and certain institutions*. Gananoque : Canadian Council of Muslim Women.
- Conseil du statut de la femme. (2008). *Avis : Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*. Québec : Conseil du statut de la femme. Récupéré de <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/avis-droit-a-legalite-entre-les-femmes-et-les-hommes-et-liberte-religieuse.pdf>
- Conseil du statut de la femme. (2010). *Mémoire sur le projet de loi no 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (2014). *Mémoire sur le projet de loi no 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes encadrant les demandes d'accommodement*. Québec : Conseil du statut de la femme. Récupéré de <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/memoire-sur-le-projet-de-loi-n-60.pdf>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex : A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracists politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167.
- CRTC. (2011) *Catégories d'émissions de télévision*. Récupéré le 12 avril 2016 de <http://www.crtc.gc.ca/canrec/fra/tvcat.htm>

- Dabashi, H. (2006). Native informers and the making of the American empire. *Al-Ahram Weekly*, June 1-7(797). Récupéré de <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2006/797/special.htm>
- de Beauvoir, S. (1976 [1949]). *Le deuxième sexe I*. Paris : Gallimard.
- Delphy, C. (2006). Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 59-83.
- Demers, B. (2014). Christianisme et laïcité : pour une reconnaissance authentique des religions et de la liberté de croire ou de ne pas croire. Dans Demers, B. et Lavigne, M. (dir.), *Religions et laïcité : Pour un nécessaire dialogue* (p. 123-150). Anjou : Fides.
- Descarries, F. (2013). Féministes, gare à la dépolitisation. *Relations*, Janvier-Février (762), 17-20.
- Deschâtelets, L. (2013). *Analyse du discours traitant de l'incompatibilité de la défense des droits des femmes et des demandes d'accommodements raisonnables dans deux quotidiens francophones montréalais*. Université du Québec à Montréal, Montréal. Maîtrise.
- Dorion, J. (2013). *Inclure. Quelle laïcité pour le Québec?* Montréal : Québec-Amérique.
- Dorlin, E. (2010). Perfore ton genre, performe ta race! Dans Verschuur, C. (dir.), *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes* (p. 227-237). Paris : L'Harmattan.
- Dumont, M. (2013) *La laïcité et les droits des femmes. Réflexions critiques*. de <http://histoireengagee.ca/wp-content/uploads/2013/09/DUMONT-Micheline.-La-la%C3%AFcit%C3%A9-et...-1.pdf>
- El Guindi, F. (1995). Hijab. Dans Esposito, J. (dir.), *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world* (p. 108-111). Oxford : Oxford University Press.
- El Guindi, F. (1999). *Veil : Modesty, privacy and resistance*. Oxford & New York : Berg.

- El Guindi, F. (2003). Veiling resistance. Dans Lewis, R. e. M., Sara (dir.), *Feminist postcolonial theory : A reader* (p. 586-609). New York : Routledge.
- Enloe, C. (2000). *Bananas, beaches and bases : Making feminist sense of international politics*. Berkeley : University of California.
- Fédération des femmes du Québec. (2007). *Mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*. Montréal : Fédération des femmes du Québec. Récupéré de <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2007/10/M%C3%A9moire-FFQ-Commision-Bouchard-Taylor-oct2007.pdf>
- Fédération des femmes du Québec. (2010). *Mémoire sur le projet de loi no 94*. Montréal : Fédération des femmes du Québec. Récupéré de <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2010/11/M%C3%A9moire-FFQ-projet-loi-94.pdf>
- Fédération des femmes du Québec. (2013). *Pour la laïcité, sans domination : mémoire sur le projet de loi 60*. Montréal : Fédération des femmes du Québec. Récupéré de <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2014/03/M%C3%A9moire-laicit%C3%A9-FFQ-final.pdf>
- Fournier, P. (2013). Headscarf and burqa controversies at the crossroad of politics, society and law. *Social Identities*, 19(6), 689-703.
- Fournier, P. (2014). La laïcité au féminin : guerre de genre(s)? Dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 141-152). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Fournier, P. et See, E. (2014). The 'naked face' of secular exclusion : Bill-94 and the privatization of belief. Dans Lefebvre, S. et Beaman, L. (dir.), *Religion in the public sphere : Canadian case studies* (p. 275-293). Toronto : University of Toronto.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice : Power and the ethics of knowing*. Oxford, New York : Oxford University Press.
- Giasson, T., Brin, C. et Sauvageau, M.-M. (2010). Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la « crise »

- des accommodements raisonnables au Québec. *Revue canadienne de science politique*, 43(2), 379-406.
- Golnaraghi, G. et Mills, A.J. (2013). Unveiling the myth of the Muslim woman: A postcolonial critique. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, 32(2), 157-172.
- Haase-Dubosc, D. et Lal, M. (2006). De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes. *Nouvelles questions féministes*, 25(3), 32-54.
- Haggis, J. (2003). White women and colonialism : Towards a non-recuperative history. Dans Lewis, R. e. M., Sara (dir.), *Feminist postcolonial theory : A reader* (p. 161-189). New York : Routledge.
- Haince, M.-C. (2014). Ségrégation tranquille ou comment se débarrasser des intrus. Dans Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et Benhadjoudja, L. (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre : et après?* (p. 25-36). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Hall, S. (1996). When was 'The post-colonial'? Thinking at the limit. Dans Chambers, I. et Curti, L. (dir.), *The post-colonial question : Common skies, divided horizons* (p. 242-259). Londres : Routledge.
- Hamel, C. (2005). De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire. *Migrations société*, 17(99-100), 91-104.
- Hamel, C. et Lalami, F. (2006). Les discriminations à l'encontre des femmes maghrébines en France : entretien avec Feriel Lalami. *Nouvelles questions féministes*, 25(3), 124-134.
- Haraway, D. (2004). Situated knowledges : The science question in feminism and the privilege of partial perspective. Dans Harding, S. (dir.), *The feminist standpoint theory reader : Intellectual and political controversies* (p. 81-101). London, New York : Routledge.
- Harding, S. (2004). Introduction : Standpoint theory as a site of political, philosophic, and scientific debate. Dans Harding, S. (dir.), *The feminist standpoint theory reader : Intellectual and political controversies* (p. 1-15). London, New York : Routledge.

- Hayes, R.M., Lorenz, K. et Bell, K.A. (2013). Victim blaming others : Rape myth acceptance and the just world belief. *Feminist Criminology*, 8(3), 202-220.
- Helfer, S.G., Goldbloom, V.C. et Grushcow, L.J. (2014). Bâtir des maisons et les habiter : judaïsme, laïcité et vivre-ensemble. Dans Demers, B. et Lavigne, M. (dir.), *Religions et laïcité : pour un nécessaire dialogue* (p. 93-122). Anjou : Fides.
- Helly, D. (2013). L'Islam, épouvantail électoraliste péquiste. *Diversité canadienne*, 10(2), 58-69.
- Hoodfar, H. (1991). Return to the veil : Personal strategy and public participation in Egypt. Dans Edclift, N. et Sinclair, T. (dir.), *Working women : International perspectives on labour and gender ideology* (p. 104-124). London & New York : Routledge.
- hooks, b. (1982). *Ain't I a woman? Black women and feminism*. Boston : South End Press.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory : From margin to center*. Boston : South End Press.
- hooks, b. (1992). *Black looks : Race and representation*. Boston : South End Press.
- Hurteau, P. (2015). *L'avenir de la laïcité au Québec : pluralisme religieux et espace public*. Paris : L'Harmattan.
- Iacovino, R. (2015). Contextualizing the Quebec Charter of values : Belonging without citizenship. *Études ethniques au Canada*, 47(1), 41-60.
- Iavarone-Turcotte, A. (2015). *La Charte des illusions : mythes et limites du droit dans la rhétorique du projet de loi 60*. McGill, Montréal. Maîtrise.
- Idle No More Québec. (2013). Charte des valeurs québécoises : Idle No More Québec dénonce les mesures colonialistes du gouvernement Marois. *Le Journal des Alternatives*, Récupéré de <http://journal.alternatives.ca/spip.php?article7474>
- Institut Simone de Beauvoir. (2007). *Les « accommodements raisonnables » : une réponse féministe*. Montréal : Institut Simone de Beauvoir.

- Institut Simone de Beauvoir. (2010). *Déclaration de l'Institut Simone de Beauvoir à propos du projet de loi 94*. Montréal : Institut Simone de Beauvoir.
- Jacquet, C. (2017). *Représentations féministes de « la religion » et de « la laïcité » au Québec (1960-2013) : reproductions et contestations des frontières identitaires*. Université du Québec à Montréal, Montréal. Doctorat.
- Jasser, G. (2006). Voile qui dévoile intégrisme, sexisme et racisme. *Nouvelles questions féministes*, 25(3), 76-93.
- Jeffrey, D. (2015). Laïcité, voile musulman et neutralité de l'État. Dans Jeffrey, D. (dir.), *Laïcité et signes religieux à l'école* (p. 67-75). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Karmali, R. (2014). *Legislated multiculturalism and second-generation hybrid identities : A phenomenological study of Canadian Ismaili Muslim men in Montréal, Québec*. Université d'Ottawa, Ottawa. Maîtrise.
- Kian, A. (2010). Introduction : genre et perspectives post/dé-coloniales. *Les cahiers du CEDREF*, 17, 7-17.
- La Rivière, B. (2014). *Enfin la laïcité : essai*. Montréal : XYZ éditeur.
- Lajoie, G. (2013, 13 décembre). La charte des valeurs rattrape Pauline Marois à Paris. *Journal de Québec*. Récupéré de <http://www.journaldequebec.com/2013/12/13/la-charte-des-valeurs-rattrape-pauline-marois-a-paris>
- Lampron, L.-P. (2013). Charte des valeurs : un projet pavé de bonnes intentions ? *Éthique publique*, 5(2).
- Lampron, L.-P. (2014). Sortir de la forêt des amalgames : quelques repères juridiques pour y voir clair dans le projet de Charte des valeurs. Dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 179-191). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lamy, G. (2015). *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*. Montréal : Québec Amérique.

- Lazarus, N. (2006). Introduire les études postcoloniales. Dans *Penser le postcolonial : une introduction critique* (p. 59-78). Paris : Éditions Amsterdam.
- Lazreg, M. (2010). Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie. *Les cahiers du CEDREF*, 17, 73-105.
- Le Gallo, S. (2015). *Entre unité et dissension : la perception de la Charte des valeurs par le mouvement souverainiste québécois*. Université du Québec à Montréal, Montréal. Maîtrise.
- Leckey, R. (2013). Face to face. *Social Identities*, 19(6), 743-758.
- Leroux, G. (2015). Le visage de l'État : neutralité et apparence de neutralité dans le débat sur la laïcité. Dans Jeffrey, D. (dir.), *Laïcité et signes religieux à l'école* (p. 33-40). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lévesque, S. (2014). Étendue et limites de la neutralité de l'État. Dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 43-53). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodements dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements (2010).
- Loomba, A. (1998). *Colonialism / Postcolonialism*. London : Routledge.
- Lorcerie, F. (2005). *La politisation du voile : l'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*. Paris : L'Harmattan.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider : Essays and speeches*. Trumansberg : Crossing Press.
- Lussier, J. (2014). Les fourches, les torches et les chartes : la protection constitutionnelle des droits et libertés comme rempart de civilisation. Dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 167-177). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Maclure, J. (2014). *Laïcité et fédéralisme : le débat sur la Charte de la laïcité dans le contexte fédéral canadien*. Montréal : L'idée fédérale : Réseau québécois de réflexion sur le fédéralisme. Récupéré de http://ideefederale.ca/documents/Charte_fr.pdf
- Maclure, J. (2015). Charte des valeurs et liberté de conscience. Dans Jeffrey, D. (dir.), *Laïcité et signes religieux à l'école* (p. 202). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Mahmood, S. (2009). Feminism, democracy, and empire : Islam and the war on terror. Dans Herzog, H. et Braude, A. (dir.), *Gendering religion and politics : Untangling modernities* (p. 193-215). New York : Palgrave Macmillan.
- Maillé, C. (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois. *Recherches féministes*, 20(2), 91.
- Mailloux, L. (2013). *Une charte pour la nation : la laïcité, un projet d'avenir*. Montréal : Les Éditions du Renouveau québécois.
- Masson, S. (2009). Sexe, race et colonialité. Point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine féministe. Dans Dorlin, E. (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* (p. 183-200). Paris : Presses universitaires de France.
- Meintel, D. (2014). Une Charte contre tous. Dans Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et Benhadjoudja, L. (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre : et après?* (p. 39-53). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Ménard, G. (2015). Matrices (re)chargées. Dans Jeffrey, D. (dir.), *Laïcité et signes religieux à l'école* (p. 59-66). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Mercier, E. (2013). *Ni hypersexualisées ni voilées! Tensions et enjeux croisés dans les discours de l'hypersexualisation et le port du voile « islamique » au Québec*. Université de Montréal, Montréal. Doctorat.
- Mohanty, C.T. (2009 [1984]). Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial. Dans Dorlin, E. (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* (p. 149-182). Paris : Presses universitaires de France.

- Moos, O. (2011). Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam. *Cahiers de l'Institut Religioscope* (7), 1-35.
- Moos, O. (2012). *Lénine en Djellaba : critique de l'islam et genèse d'un néo-orientalisme*. Université de Fribourg et École des hautes études en sciences sociales. Doctorat.
- Nadeau, F. et Helly, D. (2016). Extreme right in Quebec? The Facebook pages in favor of the "Quebec Charter of values". *Études ethniques au Canada*, 48(1), 1-18.
- Nader, L. (2006). Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes. *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 12-24.
- Narain, V. (2014). Taking "culture" out of multiculturalism. *Canadian Journal of Women and the Law*, 26(1), 116-152.
- Nicoud, A. (2013, 2 et 3 novembre). Voile, le Québec s'écharpe. *Libération*
- Nordmann, C. (2004). *Le foulard islamique en questions*. Paris : Éditions Amsterdam.
- O'Neill, B., Gidengil, E., Côté, C. et Young, L. (2014). Freedom of religion, women's agency and banning the face veil: The role of feminist beliefs in shaping women's opinion. *Ethnic and Racial Studies*, 38(11), 1886-1901.
- Ong, A. (1988). Colonialism and modernity: Feminist re-presentations of women in non-Western Societies. *Inscriptions* (3-4), 79-83.
- Pagé, G. (2015). « Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi? » : les féministes blanches et le désir de racisation. Dans Hamrouni, N. et Maillé, C. (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 133-154). Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2008). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. (2e éd.). Paris : Armand Colin.
- Paillé, S. (2015). *L'instrumentalisation raciste du féminisme : le cas de la Charte des valeurs québécoises*. (Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et

les discriminations) (Vol. 10). Montréal : Observatoire international sur le racisme et les discriminations.

Parti Québécois. (2013). *Projet de loi 60 : charte des valeurs. Des réponses aux questions de votre famille pour les partys des Fêtes!*

Pinard-Dostie, M. (2015). *Analyse des références de la presse écrite aux nationalismes canadien et québécois dans le contexte post-référendaire québécois*. Université de Sherbrooke, Sherbrooke. Maîtrise.

Potvin, M. (2008). *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat*. (Rapport remis à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles). Montréal. Récupéré de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-8-potvin-maryse.pdf>

Pour les droits des femmes du Québec - PDF Québec. (2013). *Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale*. Montréal : Pour les droits des femmes du Québec - PDF Québec.

Rousseau, C. (2014). Signes d'oppression et de résistance : la nécessaire retenue dans l'interprétation et dans l'action. Dans Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et Benhadjoudja, L. (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre : et après?* (p. 17-24). Montréal : Mémoire d'encrier.

Roux, P., Gianettoni, L. et Perrin, C. (2006). Féminisme et racisme : une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard. *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 84-106.

Ryan, W. (1971). *Blaming the victim*. New York : Vintage Books.

Saïd, E. (1980). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil.

Scott, J.W. (2007). *The politics of the veil*. Princeton : Princeton University Press.

Selby, J.A. (2014). Un/veiling women's bodies : Secularism and sexuality in full-face veil prohibitions in France and Quebec. *Sciences Religieuses*, 43(3), 439-466.

- Sharify-Funk, M. (2011). Governing the face veil : Quebec's Bill 94 and the transnational politics of women's identity. *International Journal of Canadian Studies*(43), 135-163.
- Smith, A. (2005). Native american feminism, sovereignty and social change. *Feminist studies*, 31(1), 116-132.
- Spivak, G.C. (1985). The Rani of Sirmur : An essay in reading the archives. *History and Theory*, 24(3), 247-272.
- St-Onge, P.-L. (2015). L'instrumentalisation de la laïcité dans le discours politique québécois. Dans Jeffrey, D. (dir.), *Laïcité et signes religieux à l'école* (p. 107-115). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Steben-Chabot, J. (2012). *Voile et divisions féministes au Québec*. Dans Chaire Claire-Bonenfant - Femmes savoirs et sociétés (dir.). Colloque étudiant féministe (p. 177-188). Université Laval
- Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes et Comité de réflexion sur la situation des femmes immigrées et racisées. (2012). *Projet sur la situation des femmes immigrées et racisées au Québec : rapport de tournée auprès des femmes immigrées et racisées*.
- Tahon, M.-B. (2014). Une Charte misogyne. Dans Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et Benhadjoudja, L. (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre : et après?* (p. 75-88). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Tévanian, P. (2005). *Le voile médiatique. Un faux débat : « L'affaire du foulard islamique »*. Paris : Raisons d'agir.
- Vatz Laaroussi, M. et Laaroussi, N. (2014). Quand les femmes musulmanes interpellent le féminisme québécois! Débats féministes, liberté religieuse et vivre ensemble au Québec. *Revue d'études des Cantons-de-l'Est*, 42, 23-41.
- Volpp, L. (2001). Feminism versus multiculturalism. *Columbia Law Review*, 101(5), 1181-1218.

- Weinstock, D. (2014). Laïcité et multiculturalisme : même combat? Dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 21-29). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Werbner, P. (1997). Essentialising essentialism, essentialising silence : Ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity. Dans Werbner, P. et Modood, T. (dir.), *Debating cultural identity : Multi-cultural identities and the politics of anti-racism* (p. 226-254). London & New Jersey : Zed Books.
- Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial fantasies : Towards a feminist reading of orientalism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Zoghalmi, K. (2015). *La lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2e génération portant le voile*. Université de Montréal, Montréal. Maîtrise.