

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

UNE ÉTUDE COMPARATIVE DES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE,
DES IDENTITÉS DE SEXE-GENRE ET DE L'ETHNICITÉ
CHEZ DES FEMMES MUSULMANES MAGHRÉBINES ET
DES FEMMES MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ
SAINT-JEAN-BAPTISTE À MONTRÉAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
JOANIE BOLDUC

AVRIL 2010

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.01-2006). 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

Je tiens tout d'abord à remercier les onze femmes qui ont accepté de me faire confiance en m'accueillant dans leur intimité et en me racontant une partie de leur vie.

J'aimerais aussi reconnaître la contribution de plusieurs groupes et personnes à la formation de ce projet : toute l'équipe du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux (GRIMER) et du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes et plus particulièrement Anne Létourneau et Catherine St-Germain Lefebvre, mes collègues assistantes de recherche avec qui j'ai partagé nombre d'angoisses théoriques et personnelles. Je veux aussi remercier les femmes de l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) parce qu'elles fournissent depuis plusieurs années un milieu stimulant et accueillant pour les étudiantes. Je veux aussi remercier Relais-Femmes et le comité aviseur du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes : ce projet est né en grande partie à la suite de nos rencontres.

Un énorme merci va à ma directrice, Marie-Andrée Roy. Elle m'a fourni un support qui va bien au-delà de ce qu'exigent ses fonctions. Mon cheminement universitaire aurait été bien différent sans son soutien extraordinaire.

Finalement, j'aimerais remercier ma famille : ma mère, Danielle Grenier, mon père, Denis Bolduc et mon frère, Anthony Bolduc. Elle et ils ont toujours été présent.e.s avec leurs encouragements continus. Merci enfin à mon conjoint Jonathan pour sa présence et son amour.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	i
TABLE DES MATIERES	ii
INTRODUCTION.....	2
CHAPITRE I : CADRE THÉORIQUE : RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET ETHNICITÉ.....	12
1.0 INTRODUCTION.....	12
1.1 RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE, DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL ET IDENTITÉS DE SEXE-GENRE.....	12
1.1.1 Rapports sociaux de sexe.....	13
1.1.2 Division sexuelle du travail	13
1.1.3 « Identité sexuelle, sexuée, de sexe »	14
1.2 ETHNICITÉ.....	16
1.2.1 Colette Guillaumin	16
1.2.2 Danielle Juteau	17
1.2.3 Claire Mitchell.....	20
1.2.4 Albert Bastenier.....	23
1.2.5 Ethnicité « québécoise » et ethnicité arabo-musulmane	29
1.3 ETHNICITÉ, RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET MODES IDENTITAIRES DE SEXES-GENRE	31
CHAPITRE II : FEMMES MUSULMANES AU QUÉBEC : REVUE DE LA LITTÉRATURE ET ANALYSE DES ENTRETIENS.....	35
2.0 INTRODUCTION.....	35
2.1 FEMMES ET ISLAM	35
2.1.1 Portrait général de l'islam.....	36
2.1.2 Règles et normes islamiques s'appliquant à la différenciation sexuelle.....	38
2.2 SITUATION DES FEMMES MUSULMANES AU QUÉBEC	42
2.2.1 Données statistiques	42
2.2.2 Rapports hommes femmes dans la communauté musulmane à Montréal	48
2.3 FEMMES MUSULMANES MAGHRÉBINES, RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET ETHNICITÉ : UNE ANALYSE DE QUELQUES THÈMES.....	57
2.3.1 Description des répondantes.....	57
2.3.2 Importance de la religion dans la vie des répondantes	58
2.3.3 Importance de l'implication civique.....	62
2.3.4 Relation au travail domestique	63
2.3.5 Travail rémunéré et scolarité.....	64
2.3.6 Valeurs mises de l'avant.....	66
2.3.7 Rapports entre les hommes et les femmes.....	68

2.3.8 Droits des femmes, liberté et égalité.....	72
2.3.9 Réaction face au féminisme.....	76
2.3.10 Ethnicité arabo-musulmane	78
2.4 PRODUCTION DE L'ETHNICITÉ ET FEMMES MUSULMANES MAGHRÉBINES	80
2.5 CONCLUSION	83

CHAPITRE III : FEMMES D'ETHNICITÉ QUÉBÉCOISE : REVUE DE LA LITTÉRATURE ET ANALYSE DES ENTRETIENS (SSJB)

84

3.0 INTRODUCTION.....	84
3.1 FEMMES ET IDENTITÉ QUÉBÉCOISE.....	84
3.1.1 Éléments caractéristiques de l'identité québécoise.....	85
3.1.2 Règles et normes sexuelles au Québec	89
3.2 SITUATION DES FEMMES AU QUÉBEC	91
3.2.1 Données statistiques	92
3.2.2 Rapports entre les hommes et les femmes dans la société québécoise.....	96
3.3 FEMMES MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ SAINT-JEAN-BAPTISTE DE MONTRÉAL. RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET ETHNICITÉ : UNE ANALYSE DE QUELQUES THÈMES.....	109
3.3.1 La Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal.....	110
3.3.2 Description des répondantes	112
3.3.3 Importance de la religion dans la vie des répondantes	113
3.3.4 Importance de l'implication civique.....	115
3.3.5 Relation au travail domestique	117
3.3.6 Travail rémunéré et scolarité	118
3.3.7 Valeurs mises de l'avant.....	120
3.3.8 Rapports entre les hommes et les femmes.....	121
3.3.9 Droits des femmes, liberté et égalité.....	127
3.3.10 Réaction face au féminisme.....	129
3.3.11 Ethnicité.....	131
3.4 PROCESSUS DE CONSTRUCTION DE L'ETHNICITÉ QUÉBÉCOISE.....	135
3.5 CONCLUSION	138

CHAPITRE IV : ANALYSE COMPARATIVE : RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE, IDENTITÉ DE SEXE-GENRE ET ETHNICITÉ

139

4.0 INTRODUCTION.....	139
4.1 ANALYSE COMPARATIVE : ETHNICITÉ ET RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE..	142
4.1.1 Travail rémunéré et scolarité	142
4.1.2 Travail domestique	144
4.1.3 Importance de la religion	145
4.1.4 Importance de l'implication civique.....	146
4.1.5 Valeurs mises de l'avant.....	148
4.1.6 Rapports hommes-femmes	149
4.1.7 Droits des femmes, liberté et égalité.....	154
4.1.8 Réactions face au féminisme	156

4.1.9 Ethnicité.....	157
4.1.10 Conclusion.....	158
4.2 IDENTITÉS DE SEXE-GENRE CHEZ DES FEMMES MUSULMANES MAGHRÉBINES ET CHEZ DES FEMMES MEMBRES DE LA SŞJBM À MONTRÉAL.....	160
CONCLUSION	165
BIBLIOGRAPHIE	168

RÉSUMÉ

Au Québec, en 2007, les audiences de la Commission Bouchard-Taylor ont révélé les tensions présentes dans la population à propos de l'immigration, de la religion et des rapports sociaux de sexe. La population musulmane y a souvent été ciblée pour des pratiques inégalitaires. Nous comparons ici des femmes musulmanes maghrébines et des femmes d'ethnicité québécoise membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal afin d'explorer des convergences et des différences dans les manières de vivre les rapports sociaux de sexe, les identités de sexe-genre et l'ethnicité.

Le cadre théorique met en place une définition de l'ethnicité qui prend en compte les dimensions matérielle et symbolique ainsi que l'apport de la religion et des rapports sociaux de sexe dans la production des frontières ethniques. Les écrits de Danielle Juteau, Albert Bastenier et Claire Mitchell fournissent les bases théoriques de ce mémoire. Danièle Kergoat et Nicole-Claude Mathieu nourrissent la perspective féministe.

Nous explorons les éléments significatifs de la situation des femmes musulmanes au Québec et au Canada : religion, travail, rapports entre les hommes et les femmes, migration. Par la suite, nous réalisons une analyse thématique de six entretiens de femmes musulmanes maghrébines vivant à Montréal. Deuxièmement, nous exposons quelques caractéristiques de l'identité québécoise suivi d'un portrait de la situation des femmes au Québec dans différents secteurs. Une analyse thématique de cinq entretiens réalisés avec des femmes d'ethnicité québécoise membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal est présentée.

À partir des portraits réalisés précédemment, nous effectuons une comparaison des manières de vivre les rapports sociaux de sexe et les identités de sexe-genre. Nous explorons l'impact de l'ethnicité et de la religion sur ces deux éléments à travers neuf thèmes : religion; implication civique; travail rémunéré et scolarité; travail domestique; rapports hommes-femmes; valeurs mises de l'avant; droits des femmes, liberté et égalité; réactions face au féminisme; ethnicité.

(Femmes, islam, Société Saint-Jean-Baptiste, ethnicité, rapports sociaux de sexe, identités de sexe-genre, Québec)

INTRODUCTION

Le thème de la diversité culturelle et religieuse au Québec a fait couler beaucoup d'encre au cours des dernières années. La croissance de l'immigration non-occidentale et l'augmentation de la demande d'accommodements raisonnables en matière religieuse qui l'a accompagnée ont interpellé l'ensemble de la société québécoise et, d'une manière particulière, le mouvement des femmes québécois.

Le Québec et le Canada sont des lieux d'immigration depuis leur fondation. Ce n'est cependant que depuis les années 1960-1970, à la suite d'une ouverture de la société canadienne sur le monde et de l'apparition de la politique sur le multiculturalisme, que l'on voit apparaître de manière plus importante des personnes provenant de pays non-occidentaux.¹ En 1991, avec l'adoption de la politique québécoise d'immigration (*Au Québec, pour bâtir ensemble*), le Québec gagne un contrôle sur les critères de sélection s'appliquant à l'immigration économique. Les compétences, l'âge et surtout la langue des candidat.e.s à l'immigration sont dès lors privilégiés dans le système de sélection. Les pays francophones, peu importe la confession religieuse qui y est majoritaire, sont particulièrement courtisés.²

Au cours de la décennie 1990, des Maghrébin.e.s, répondant particulièrement aux nouveaux critères gouvernementaux, notamment des Algérien.ne.s aux prises avec une guerre civile dans leur pays, s'installent en grand nombre au Québec.³ À compter du 11 septembre 2001, le regard médiatique se tourne vers la communauté musulmane et, par ricochet, sur les communautés culturelles en général. Les Québécois.e.s découvrent que vit ici une diversité grandissante de groupes ethnoculturels et ethnoreligieux.

¹ Denise Helly, « Flux migratoires des pays musulmans et discrimination de la communauté islamique au Canada », In *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, sous la dir. de Ural Manço, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 268-275.

² Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, *Au Québec pour bâtir ensemble*, Québec, 1991, 104 p.

³ Denise Helly, *Op. cit.*, p. 274.

Cependant, depuis le milieu de la décennie 1990, des controverses entourant des pratiques religieuses trouvent échos au Québec. La question du port du voile dans les écoles est tout d'abord soulevée en 1995⁴, puis c'est l'érouv juif, le kirpan à l'école et le turban dans la GRC. Les institutions publiques réfléchissent à la question. À la fin 2006, début 2007 nombre de médias s'emparent du dossier. Le malaise d'un certain nombre de citoyens.ne.s face à différentes pratiques associées à la diversité culturelle est mis au jour et les cas les plus divers d'« accommodements raisonnables », qu'ils résultent de pratiques de bons voisinage ou d'un processus juridique, sont ressassés en boucle sur toutes les ondes du Québec : givrage de fenêtres d'un YMCA donnant sur la cour d'une école juive hassidique, cours prénataux non-mixtes, port du foulard islamique au taekwondo ou au soccer, vote voilé, heures de piscine séparées pour les femmes musulmanes, etc. Le plus souvent, ces accommodements médiatisés sont associés à l'immigration ou aux religions non-chrétiennes malgré le fait que, dans les dossiers d'accommodements religieux traités par la Commission des droits de la personne et de la jeunesse, entre 2000 et 2006, « une demande d'accommodement religieux sur deux déposée à la Commission est attribuable à un plaignant chrétien. Il semble donc que les chrétiens, toutes confessions ou églises confondues, sont aussi nombreux que les musulmans et les juifs réunis à saisir la Commission en vue d'obtenir un accommodement religieux.⁵ ». On remarque aussi que nombre des accommodements présentés dans les médias sont reliés de près ou de loin à la présence des femmes dans l'espace public. Que ce soit la tenue vestimentaire ou une division sexuelle de l'espace, c'est souvent la dimension de l'égalité entre les sexes qui retient l'attention.

« Afin de répondre aux expressions de mécontentement qui se sont élevées dans la population autour de ce qu'on a appelé les « accommodements raisonnables », le premier ministre du Québec, M. Jean Charest, a annoncé, le 8 février [2006], la création de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.⁶ » À l'automne 2007 des consultations publiques ont lieu, donnant ainsi la chance à la population d'exprimer son opinion. Pendant des semaines, toute la gamme des

⁴ Marie Moisan, *Réflexion sur le port du voile à l'école*, Québec, Conseil du statut de la femme, 1995, 54 p.

⁵ Paul Eid, *La ferveur religieuse et les demandes d'accommodements religieux : une comparaison intergroupe*, Québec, Commission des droits de la personne et de la jeunesse, 2007, p. 60-61.

⁶ Commission Bouchard-Taylor, *Site officiel*, <www.accommodements.qc.ca/commission/mahdat.html>, consulté le 3 juillet 2008.

positions a été mise de l'avant, des plus xénophobes aux plus relativistes, montrant ainsi les tensions présentes dans l'ensemble de la société québécoise lorsque vient le temps de comprendre et de gérer la diversité culturelle.⁷

Au cours de la même période, une part importante du mouvement des femmes au Québec s'est construite, dès son renouveau de la fin des années '70 au Québec, dans une interrelation avec le mouvement souverainiste.⁸ Pour beaucoup de féministes, le projet de libération des femmes est intimement lié au processus de libération du peuple québécois et le mouvement des femmes s'est concrètement inscrit dans l'ethnicité québécoise⁹. On se souviendra que dans les États-Unis des années '70 et '80, les *black feminists* et les féministes postcoloniales critiquent le mouvement féministe de l'intérieur et arguent que les préoccupations particulières des femmes du Sud et des femmes racisées ne sont pas prises en compte dans les revendications féministes. Ces questions ne feront leur apparition que plus tard au Québec. En 1990, à l'occasion de l'événement « Femmes en tête » commémorant l'obtention du droit de vote des femmes, les femmes des communautés culturelles ont fait judicieusement remarquer leur absence des festivités. Le mouvement des femmes a souhaité entendre leur appel et des mobilisations ont voulu intégrer ces revendications. La Marche mondiale des femmes de 2000 en est un bon exemple. Cette marche internationale des femmes contre la pauvreté et la violence est issue d'une initiative de la Fédération des Femmes du Québec suite à la Marche du pain et des roses de 1995, marche qui avait mobilisé des milliers de femmes au Québec. Cette initiative est un des meilleurs exemples, malgré les difficultés d'articulation des différentes oppressions dans les revendications, de la volonté des féministes québécoises d'intégrer les revendications de toutes les femmes dans le discours et la mobilisation du mouvement.¹⁰

⁷ Pour avoir une idée de l'ampleur des positions exprimées, consultez le site de la Commission Bouchard-Taylor : www.accommodements.qc.ca/index.html.

⁸ Diane Lamoureux, « Le mouvement pour l'égalité politique des femmes au Québec », in *Les femmes entre la ville et la cité* : T. 3 des *Actes du 4^e congrès des recherches féministes dans la francophonie plurielle*, Montréal, Les Éditions remue-ménage, 2007, p.145-147.

⁹ Voir section 1.2.5 pour la définition de ce terme.

¹⁰ Site de la Marche Mondiale des femmes, www.worldmarchofwomen.org/qui_nous_sommes/fr/, consulté le 10 juillet 2008.

Elsa Galerand, « Contradictions de sexes et de classe : La Marche Mondiale des Femmes de 2000 », in Olivier Fillieule et Patricia Roux (dir.), *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de Sciences politiques, 2008, p. 225-242.

La prise en compte des revendications et de la réalité des femmes de diverses communautés culturelles est un des objectifs du mouvement des femmes, mais ce but n'est pas encore, dans la société québécoise comme dans le mouvement des femmes, pleinement atteint. Il est, de plus, compris différemment par les diverses composantes du milieu féministe québécois. Le débat autour des accommodements raisonnables fut un révélateur de ces différentes positions. De nombreuses féministes craignent un recul de droits chèrement acquis et prônent, à l'instar du Conseil du Statut de la femme, une interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans la fonction publique.¹¹ D'autres, comme la FFQ, soutiennent qu'une femme coupée de possibilité d'emploi à cause du port d'un signe religieux vit une double discrimination.¹² Ces débats à l'intérieur du mouvement des femmes remettent à l'ordre du jour la question du « nous femmes » et des oppressions particulières des femmes selon leurs origines ethniques ou leur confession religieuse. Le bât blesse notamment lorsque l'on parle des femmes musulmanes particulièrement ciblées par les médias, discriminées à la fois par la société d'accueil et à l'intérieur de leur communauté d'origine.

À partir de ce constat d'incompréhension entre deux groupes ethniques, l'un minoritaire, l'autre majoritaire, je veux dans ce mémoire m'intéresser à deux groupes de femmes que l'on a souvent tendance à opposer, c'est-à-dire des femmes musulmanes immigrantes et des femmes nées au Québec impliquées dans la défense et la promotion du français ainsi que de la culture québécoise. Il visera à identifier comment ces deux groupes de femmes vivent les rapports sociaux de sexes à l'intérieur de leurs groupes ethniques respectifs afin de comparer les ressemblances et les différences qui se manifestent dans ce domaine entre les deux groupes.¹³

Quelques questions serviront à explorer ces ressemblances et différences : Quelles sont les compréhensions de l'égalité entre les hommes et les femmes véhiculées par les deux groupes ? Quelles perceptions du féminisme sont mises de l'avant ? Quels types d'implication les femmes ont-elles dans leurs organisations respectives ? Ont-elles des

¹¹ Conseil du statut de la femme, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, Québec, Conseil du statut de la femme, 2007, 130 p.

¹² Pour plus de détails sur cette position, voir : www.ffq.qc.ca/communiqués/2009-05-09-Signes_religieux.html.

¹³ Les définitions des deux groupes ethniques seront expliquées à la section 1.2.5.

implications dans d'autres groupes et de quelle manière s'y engagent-elles ? Quelles relations au travail domestique et au travail rémunéré ces femmes entretiennent-elles ? Quelles représentations des hommes et des femmes mettent-elles de l'avant ? Utilisent-elles des références à la religion ou à un contenu ethnique pour dire et expliquer les rapports sociaux de sexes ? Comment se positionnent-elles face à la société d'accueil ou face à l'immigration ?

Les réponses à ces questions permettront de cerner les réseaux de convergences et les tensions dans les manières de vivre les rapports sociaux de sexes ainsi que la place que prennent les croyances et les valeurs dans l'organisation de ces rapports chez deux groupes de femmes souvent posés comme antagonistes. En comparant des femmes immigrantes de confession musulmane d'origine maghrébine et des femmes nées au Québec, membres de la Société St-Jean-Baptiste de Montréal, à partir de l'angle circonscrit des rapports sociaux de sexe, ce sont des enjeux de société actuels tels que l'importance des identités ethno-religieuses, incluant l'identité québécoise, l'égalité entre les sexes, la diversité religieuse et culturelle qui seront abordés dans une perspective visant à identifier des pistes pour favoriser le dialogue entre les femmes différentes communautés.

Nous réaliserons une recherche exploratoire de type qualitatif basée sur l'analyse de deux ensembles composés de trois matériaux : une revue de la littérature, un rapport d'observation participante, d'une revue de la littérature et des verbatims de onze entretiens.

Le premier ensemble est constitué d'un rapport d'observation participante et des entretiens avec six femmes musulmanes pratiquantes, immigrantes maghrébines de première génération fréquentant deux mosquées de Montréal. Les entretiens ont été réalisés pendant l'année 2006 sous la supervision de Marie-Andrée Roy et de Jean-René Milot dans le cadre du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux (GRIMER) et du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes. Les femmes interrogées ont entre 22 et 49 ans et sont de confession musulmane. Elles sont originaires du Maroc, de l'Algérie, et de la Tunisie. Elles portent toutes le *hijab* et fréquentent régulièrement une ou plusieurs mosquées. La religion tient une place importante dans leur vie et dans la définition qu'elles donnent d'elles-mêmes. Toutes ont été rencontrées lors des sorties terrain. Il est important de spécifier

que les femmes dont nous avons recueilli le témoignage ne représentent pas la totalité des expériences des femmes immigrantes de culture musulmane à Montréal. Leurs propos constituent néanmoins un écho significatif de la vie et des idées des femmes croyantes et pratiquantes fréquentant régulièrement les mosquées de la métropole.

Le deuxième ensemble est construit à partir d'un échantillon de femmes d'ethnicité québécoise, membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal. Nous travaillons à partir d'une revue de la littérature sur la situation des femmes au Québec, de notes de terrain et de cinq entretiens semi-directifs. Nous avons effectué une sélection de cinq femmes entre 49 et 73 ans militant sein d'une association se réclamant d'une appartenance à la culture et à l'identité québécoise et où des femmes sont impliquées. La Société Saint-Jean Baptiste de Montréal (SSJBM) existe depuis 1874, elle a pour mission de protéger la culture québécoise et la langue française. Elle est clairement souverainiste. La Société St-Jean-Baptiste participe à chaque année depuis 1874 à l'organisation des fêtes entourant la fête nationale de la St-Jean-Baptiste (24 juin). Actuellement, l'organisation regroupe dans ses comités et au sein de son conseil d'administration des hommes et des femmes. J'ai donc accès ici à des femmes s'identifiant à la culture québécoise, à l'ethnicité québécoise, qui s'impliquent dans un groupe, se rendent à des activités où cette appartenance est affirmée et partagée.¹⁴

Techniques

Deux revues de la littérature ont été réalisées pour mieux saisir les réalités des deux groupes de femmes étudiés. Une première revue sur différents aspects de la vie des femmes musulmanes maghrébines en contexte migratoire québécois et canadien a été réalisée. Elle touche à la fois aux statistiques sur cette population, aux dynamiques internes de la communauté ainsi qu'aux difficultés rencontrées dans l'intégration à la société d'accueil. Elle contient aussi des données sur la famille, le couple, le travail, l'éducation, l'intégration des femmes musulmanes au Québec ainsi qu'un historique de l'immigration musulmane au Québec. Enfin, le rapport à l'islam et à l'identité musulmane est aussi abordé. Concernant les

¹⁴ Des informations plus détaillées sur les répondantes et les préoccupations à prendre dans l'analyse seront fournies à la section 2.3.1, 3.3.1 et 4.0.

femmes d'ethnicité québécoise, une recherche documentaire a été effectuée afin d'identifier certaines dynamiques des rapports de sexes au Québec, d'avoir des statistiques et des recherches récentes sur la situation des femmes dans divers domaines de la vie (travail, famille, éducation, couple) et sur le rapport des femmes à l'identité québécoise. Ces deux revues de la littérature seront utiles pour mettre en contexte et de confirmer les données recueillies à travers les entretiens, ainsi que parce qu'elles permettront de comparer non seulement les entretiens, mais aussi les recherches scientifiques sur les deux groupes.

La cueillette de données du corpus se réalise en deux étapes pour chacun des groupes. Pour les musulmanes maghrébines, un travail d'observation participante sur le terrain a été effectué dans deux mosquées de Montréal pendant l'année 2006. Des notes d'observation sur les rituels, les interactions entre les fidèles ainsi que sur les lieux physiques ont été réunies sous forme de rapport. Par la suite, six femmes répondant aux critères mentionnés dans la section précédente ont été sélectionnées selon la méthode par quotas¹⁵ pour répondre au questionnaire. Elles ont été choisies selon l'âge, leur origine, et leur appartenance au groupe étudié. Lorsque le nombre désiré de répondantes correspondant aux critères fut atteint, nous avons terminé la sélection. Les entretiens semi-directifs ont été réalisés au cours de l'été et de l'automne 2006. Pour les femmes d'ethnicité québécoise membres de la SSJBM, des notes d'observation ont été prises au cours de l'hiver 2009 à la Société St-Jean-Baptiste de Montréal. Cinq entretiens semi-directifs ont été menés à l'hiver 2009 avec cinq femmes d'ethnicité québécoise sélectionnées par quotas.

L'observation participante a été réalisée selon les critères de Fortin qui consistent à « [...] s'insérer dans la communauté, se mêler à sa vie en la perturbant le moins possible.¹⁶ » La construction de la grille d'observation, à laquelle j'ai participé en tant qu'assistante du GRIMER, a été effectuée à partir des étapes de Fortin : Formuler un cadre théorique, « se donner des balises d'observation », se mettre à l'écoute et être alerte.¹⁷ Toujours selon les recommandations de Fortin, un journal de bord a été tenu pour noter mes observations, des

¹⁵ Robert Mayer et Francine Ouellet, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Boucherville, gaëtan morin éditeur, 1991, p. 387-388.

¹⁶ Andrée Fortin, « L'observation participante : au cœur de l'altérité », *Les méthodes de la recherche qualitative*, sous la dir. de Jean-Pierre Deslauriers, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1988, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p.29-30.

événements importants et moins importants, mes impressions, des pistes pour l'analyse, bref tout ce qui ressort de l'expérience de l'observation participante. Il est clair que des dangers sont inhérents à l'observation participante, dont le plus important est celui de trop s'identifier à son sujet puisque « au cœur de l'observation participante, on trouve [...] la relation entre le chercheur et le milieu.¹⁸ » En être consciente constitue le premier pas pour le neutraliser.

Les entretiens ont été conduits selon le canevas développé dans le cadre du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes et du GRIMER. En tant qu'assistante de recherche pour la partie femmes musulmanes maghrébines dans ces deux projets, j'ai eu l'occasion de participer à l'élaboration du canevas d'entretien.

Nous avons réalisé une analyse de contenu à la fois quantitative et qualitative des entretiens dans le but d'explorer les convergences et les divergences dans le discours des femmes musulmanes et dans celui des femmes de la Société St-Jean-Baptiste à propos de leur manière de vivre les rapports sociaux de sexe. L'analyse de contenu permettra d'explorer les compréhensions de l'égalité véhiculées dans les deux groupes, de voir les perceptions du féminisme mises de l'avant, d'identifier la place que les femmes occupent dans leurs organisations respectives. Les diverses implications des femmes et les modalités de leur engagement, la relation au travail domestique et rémunéré, les représentations des hommes et des femmes seront aussi explorées. Enfin, les références à la religion et à des contenus ethniques qui servent à expliquer les rapports sociaux de sexes seront recherchées à travers les entretiens. Cette analyse de contenu sera réalisée en six étapes. Celles-ci sont inspirées du chapitre de Mayer et Ouellet¹⁹ sur l'analyse de contenu : 1) Transcription du matériel audio. 2) Lecture flottante du matériel pour mieux le connaître. 3) Choix des catégories d'analyse. 4) Codification du matériel et révision de la pertinence des catégories (ajout, modification ou retrait de catégories en lien avec le test du codage). Le codage sera réalisé à l'aide du logiciel d'analyse de contenu *NVivo*. 5) Analyse des données. 6) Présentation des résultats. Les notes d'observation et les recherches documentaires serviront à la mise en contexte des données recueillies.

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ Robert Mayer et Francine Ouellet, *Op. cit.*, p. 474-501.

Une dernière mise en garde s'impose. Il est clair que les femmes des deux groupes choisis ne représentent pas l'ensemble des femmes musulmanes ou des femmes d'ethnicité québécoise. Mais, comme elles sont fortement impliquées dans un élément de leur identité, on peut espérer explorer des pistes de compréhension de leurs manières de vivre et de définir les rapports sociaux de sexe à partir desquels il sera possible d'identifier des pistes de dialogue interculturel.

Avec un sujet comme l'analyse des rapports sociaux de sexe dans deux communautés souvent comprises comme radicalement différentes, les femmes musulmanes maghrébines et les femmes d'ethnicité québécoise membres de la Société St-Jean-Baptiste, il est clair que je m'inscris en marge de mes deux domaines d'études. Les études féministes incluent rarement le phénomène religieux et les sciences des religions ne prennent pas toujours en compte la spécificité des enjeux concernant les femmes. Cette recherche constitue donc, au point de vue scientifique, une opportunité de créer un lien de plus entre les deux disciplines.

Ce mémoire se veut une contribution pour répondre au besoin qu'a la société québécoise de mieux comprendre et de créer des liens entre les différents groupes qui la composent, particulièrement entre les citoyen.ne.s d'ethnicité québécoise et les communautés culturelles. Cette étude qui cherche à comprendre les convergences et les divergences présentes dans le discours de deux groupes de femmes, fournira quelques pistes qui pourraient alimenter un dialogue constructif.

Ce mémoire pourrait, de plus, favoriser au sein du mouvement des femmes, une meilleure compréhension de la réalité des femmes musulmanes, groupe particulièrement ciblé lors des auditions de la Commission Bouchard-Taylor à l'automne 2007, notamment à propos du port du foulard islamique.

Ce mémoire est divisé en quatre chapitres. Le premier expose le cadre théorique qui servira à analyser les entretiens : rapports sociaux de sexe, identités de sexe-genre et ethnicité. Le chapitre deux traite des femmes musulmanes maghrébines. Une première partie

fait place à la revue de la littérature alors que la seconde présente l'analyse des entrevues. Le troisième chapitre est consacré aux femmes membres des la SSJBM. Il est aussi divisé en deux sections : revue de la littérature et analyse des entretiens. Tandis que le dernier chapitre se concentre sur l'analyse comparée des résultats des deux groupes des femmes.

CHAPITRE I

CADRE THÉORIQUE : RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET ETHNICITÉ²⁰

1.0 INTRODUCTION

Ce chapitre met en place le cadre théorique qui nous servira à analyser la production de l'ethnicité et la place de la religion et de l'ethnicité dans les rapports sociaux de sexe vécus par des femmes musulmanes maghrébines et des femmes de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal. La première section traite des définitions des rapports sociaux de sexe selon Danièle Kergoat et des identités de sexe-genre selon Nicole-Claude Mathieu. La deuxième partie expose diverses définitions de l'ethnicité selon Colette Guillaumin, Danièle Juteau, Claire Mitchell et Albert Bastenier. En guise de conclusion nous dégagerons des énoncés synthèses qui nous serviront de guides dans l'analyse des données.

1.1 RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE, DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL ET IDENTITÉS DE SEXE-GENRE

Les rapports sociaux de sexe et les identités de sexe-genre font partie des outils théoriques des féministes matérialistes. Dans cette section, nous explorerons trois concepts utiles pour mieux comprendre les dynamiques de pouvoir entre les hommes et les femmes,

²⁰ Des versions préliminaires de ce cadre théorique ont été préalablement expérimentées sur un autre objet : des mémoires déposés à la Commission Bouchard-Taylor. Voir Joanie Bolduc, « Le féminin comme point nodal de la production des frontières ethniques au Québec », *Féminétudes*, vol. 14, no 1, 2009, pp. 5-8. et Joanie Bolduc, « Discours sur les femmes musulmanes et pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles au Québec (Canada) », Communication présentée à Rabat (Maroc) dans le cadre du Congrès des recherches féministes francophones : « Le féminisme face aux défis du multiculturalisme », 22 octobre 2008. (Texte à paraître en 2010 dans un recueil des travaux de l'Alliance de recherche IREF-Relais-Femme).

mais aussi pour saisir comment les femmes se situent par rapport à leur identité de sexe-genre.

1.1.1 Rapports sociaux de sexe

Danièle Kergoat est la principale théoricienne des rapports sociaux de sexe et de la division sexuelle du travail. Elle s'inscrit dans le courant du féminisme matérialiste et est fortement influencée par les théories marxistes. Selon elle, un rapport social est « une tension qui traverse le champ social [...] Cette tension érige certains phénomènes sociaux en enjeux autour desquels se constituent des groupes aux intérêts antagonistes.²¹ ». Dans le cas des rapports sociaux de sexe, le groupe des hommes et le groupe des femmes ont des intérêts antagonistes dont l'enjeu est la division sexuelle du travail. Le rapport social de sexe est caractérisé par : a) l'antagonisme de la relation b) le fait qu'il n'est pas naturel, et qu'il est donc construit socialement ; c) sa base matérielle et idéelle ; d) sa hiérarchisation ; e) sa transversalité à tout le champ social²²; f) sa consubstantialité aux autres rapports sociaux, c'est-à-dire que tous les rapports sociaux sont de la même nature et qu'ils se produisent et reproduisent mutuellement.²³

1.1.2 Division sexuelle du travail

La division sexuelle du travail est l'enjeu à partir duquel se constitue le rapport social de sexe. Cette division inclut le travail professionnel (travail rémunéré) et le travail domestique. « La division sexuelle du travail a pour caractéristiques l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que, simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur sociale ajoutée [...].²⁴ » Elle est régie par deux principes organisateurs : 1) principe de séparation ; 2) principe hiérarchique. C'est-

²¹ Danièle Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapport sociaux de sexe », in Helena Hirata et al. (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presse universitaire de France, 2000, p. 39.

²² *Ibid.* p. 40.

²³ Danièle Kergoat, « Le rapport social de sexe : De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », *Actuel Marx*, no 30, 2001, p. 87.

²⁴ *Ibid.*, p. 88.

à-dire qu'il y a des tâches « pour les femmes » et des tâches « pour » les hommes et que ces tâches ont une valeur différente (un travail masculin vaut plus qu'un travail féminin). Ces principes sont détachés d'un contenu culturel spécifique et se retrouvent dans toutes les cultures. Les modes d'application de la division sexuelle du travail changent grandement selon l'espace, le temps et les cultures.

1.1.3 « Identité sexuelle, sexuée, de sexe »

L'anthropologue française Nicole-Claude Mathieu est une chercheuse de premier plan dans le milieu féministe francophone. Elle est une pionnière des théories sur la catégorisation sociale des sexes. Nous utiliserons ici un de ses articles les plus connus où elle met en place une conceptualisation tripartite des rapports entre sexe et genre se divisant comme suit : identité sexuelle, identité sexuée et identité de sexe. Ce texte de 1989 demeure une référence importante pour les féministes matérialistes.

Identité sexuelle : ce mode de conceptualisation se base sur une conscience individualiste du sexe, où il est considéré que le genre traduit le sexe et vice-versa. Ainsi, une femme est vue comme un être féminin et femelle, un homme comme un être masculin et mâle. « La différence biologique des sexes, ancrée dans la nature, est conçue comme fondatrice de l'identité personnelle, de l'ordre social et de l'ordre symbolique.²⁵ »

Identité sexuée : ce mode de conceptualisation caractérise une personne qui ne se situe pas seulement individuellement par rapport à son sexe biologique, mais qui lie également son identité à une forme de conscience de groupe. Ici, le genre est ressenti comme un mode de vie collectif marqué par la conscience de l'imposition de comportements sociaux sur la base du sexe. Si les deux groupes sociaux sexués continuent d'être pensés comme clos sur le biologique, on s'intéresse dans ce mode à l'élaboration culturelle et sociale de cette différenciation, c'est-à-dire à la manière dont les identités sont *sexuées*. Dans cette catégorie, il est désormais question de féminité et de virilité, soit des féminité et masculinité à parfaire, à accomplir dans un contexte de culture de groupe. La conscience de groupe mène

²⁵ Nicole-Claude Mathieu, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? », dans *L'anatomie politique: Catégorisation et idéologie du sexe*, Paris, Indigo et Côté-femmes éditions, 1991, p. 232.

dans certains cas à une contestation dont l'objet spécifique est la hiérarchie entre les groupes de sexe.

Identité de sexe : Aussi appelé identité de classe de sexe, ce mode identitaire conçoit les catégories de sexe comme résultant d'un processus de différenciation sociale où le biologique n'est pas la raison de la séparation des sexes. Ici c'est le genre, c'est-à-dire les rôles sociaux rattachés aux catégories sexuelles, qui détermine et construit le sexe.

Ce modèle théorique fournit une grille de comparaison qui permet de saisir la manière de vivre et de comprendre les rapports sociaux de sexe (autrement dit les identités sexuelles, sexuées, de sexe) entre différentes personnes ou groupes selon les thèmes abordés. Ce modèle permet, de plus, de ne pas simplifier les opinions complexes des femmes à propos des relations entre les sexes puisqu'il n'enferme pas les individus dans un mode identitaire ou un autre. Il rend compte de la « navigation » des femmes sur le continuum que représentent les différents modes. Il rend aussi justice à la parole des femmes qui se positionnent différemment selon les thèmes abordés ou les différents récits de vie. Il favorise aussi la compréhension des interactions entre identités religieuses ou ethniques et les identités sexuelle, sexuée ou de sexe, puisqu'il s'agit en effet d'un modèle s'intéressant aux modes de conceptualisation du sexe et du genre, et non au *contenu* du sexe et du genre dans une culture donnée. Nous pourrions donc comparer à quels modes identitaires les répondantes des deux groupes se réfèrent selon les thèmes touchés, et dans quels modes identitaires les contenus religieux et ethniques informent le plus les réponses.

À l'aide de ce modèle, il est possible de rendre compte du continuum des positions prises par une seule et même personne. On peut mettre au jour la présence d'un ordre symbolique qui nourrit les conceptions des identités sexuées ou de sexe à travers la distance prise par rapport à ce cadre de référence. On peut surtout comparer les discours de deux groupes de femmes par rapport aux modes identitaires où elles se situent et explorer quels référents identitaires les poussent à parler à partir de telle ou telle position. Bref, il s'agit d'un schéma qui rend compte du déploiement des modes de conceptualisation des rapports sociaux de sexe.

1.2 ETHNICITÉ

Nous entendons explorer la place qu'occupe l'ethnicité dans la manière de vivre les rapports sociaux de sexe de femmes musulmanes et de femmes de la Société St-Jean-Baptiste de Montréal. Mon approche, clairement sociologique, s'inspire de quatre auteur.e.s : Colette Gullaumin, Danielle Juteau, Claire Mitchell et Albert Bastenier.

1.2.1 Colette Guillaumin

La sociologue française Colette Guillaumin, pionnière du féminisme matérialiste français, s'intéresse aux rapports sociaux de sexe et aux enjeux reliés à la race. Elle observe ces deux phénomènes pour mettre en évidence leur réalité construite, non-naturelle. Elle a écrit de nombreux articles pour dénoncer l'idéologie naturaliste, androcentriste et raciste qui traverse les recherches sur le sexe et la race. Elle est l'auteure d'un article fondateur pour les études féministes : *Sexe et pratique du pouvoir : l'idée de Nature*.

Dans le cadre de ses écrits sur la race, Guillaumin pose clairement la qualité construite de la race (ou de l'ethnicité). En montrant les bases matérielles de l'oppression et de la différenciation raciale, elle nous permet de bien asseoir une définition non-naturaliste de l'ethnicité.

Guillaumin montre habilement que « race » et ethnie sont deux mots qui finissent, dans le langage populaire par recouper la même réalité, même si le terme ethnie se veut plus détaché d'une politique raciale : « [...] il s'agit de nommer des groupes qui présentent des traits spécifiques différenciés : une langue commune, une histoire partagée (ou le mythe d'une telle histoire), une religion, une nation d'origine (ou un mythe national), etc.²⁶ » Cependant, toujours selon Guillaumin, « Il n'en reste pas moins que, quel que soit le terme usité pour désigner les groupes, l'appréhension idéologique continue de poser des groupes pourvus d'une « essence » propre, productrice de conduites et de qualités spécifiques inscrites dans la chair et le sang, bref cela même qui, au long du XIXe siècle et du nôtre, répond à la

²⁶ Colette Guillaumin, « Une société en ordre. De quelques unes des formes de l'idéologie raciste », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, no 2 (automne), 1992, p. 13.

notion de race²⁷.» Le fait de poser comme existante une hétérogénéité, ainsi que la différence de pouvoir matériel entre les divers groupes, créent une hiérarchie entre les groupes raciaux ou ethniques. Un des lieux de production de la «race» identifié par Guillaumin est la construction de l'identité nationale et son mythe de l'homogénéité. Et cette identité nationale se révèle la plupart du temps de manière négative, en réaction à un phénomène qui souvent s'appellera l'immigration. Ainsi, la figure de l'immigrant ou de l'immigrante devient le révélateur par contraste de l'identité nationale.²⁸ Pour Guillaumin, la catégorisation d'un groupe comme race ou ethnie est donc le résultat d'un processus prenant place dans un rapport matériel inégalitaire.

1.2.2 Danielle Juteau

Danielle Juteau est une sociologue d'origine franco-ontarienne ayant poursuivi sa carrière à l'Université de Montréal dans le champ des rapports ethniques. Elle s'est aussi intéressée aux rapports sociaux de sexe et à leur articulation avec les rapports ethniques, et dans une moindre mesure aux rapports de classe. Tout au long de sa carrière, elle a cherché à définir les processus de différenciation sociale mis en œuvre à travers les relations ethniques. Son cheminement intellectuel est accessible à travers un recueil de ses écrits publiés entre 1979 et 1999 : *L'ethnicité et ses frontières*.

Ses intérêts touchent, entre autres, l'ethnicité canadienne-française et c'est dans ce cadre que les commissaires Bouchard et Taylor l'ont consultée lors de la Commission sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles en 2007.²⁹ Elle a développé plus avant les côtés politique et culturel de l'ethnicité. Ce n'est cependant que dans le cadre de la controverse sur les accommodements raisonnables qu'elle s'est penchée sur le thème de la religion.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

²⁹ Danielle Juteau, « Rapports sociaux de sexe, frontières ethniques et identités nationales », Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, Décembre 2007, www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-10-juteau-danielle.pdf

Ses apports théoriques utiles pour la démarche entreprise dans ce travail sont la notion de frontières ethniques, inspirée de F. Barth³⁰ et l'idée de la transmission de l'ethnicité par le travail matériel des femmes.

Les frontières ethniques

Au fondement de la démarche théorique de Juteau se trouve une volonté de dépasser les analyses réductionnistes marxistes qui ramènent tout rapport social (comme le sexe et l'ethnicité) à un rapport de classe. Pour elle, il faut réconcilier les dimensions matérielles et culturelles de l'ethnicité pour en saisir toute la subtilité. Elle veut aussi dépasser la conception classique de l'ethnicité pensée comme naturelle.³¹ Pour Juteau, l'ethnicité se construit à partir de cultures déjà existantes. Cependant, ces cultures ne sont pas données en soi, mais produites à partir des conditions d'existence historique des groupes.³² Le rapport ethnique se forge dans une relation communicationnelle et inégalitaire entre deux groupes de culture différente à partir de caractéristiques culturelles préexistantes.³³ « L'ethnicité est conçue comme fluide et construite à l'intérieur de relations inégalitaires, comme un rapport social possédant une face externe, rapport à autrui et une face interne, rapport à une histoire et à une origine communes ³⁴»

La frontière externe est définie comme étant le rapport à autrui. C'est le processus de différenciation entre le eux et le nous, différenciation construite dans un rapport hiérarchique : « [...] le fait d'imposer une domination économique et politique et de nier les traits culturels historiquement acquis par un groupe favorise la constitution de nouveaux groupes et de nouvelles frontières. Ces dernières sont alors définies et délimitées en fonction de traits existants : la religion, la langue, les pratiques culturelles, les valeurs, etc.³⁵ » et elles varient selon le premier contact entre les groupes (migration, colonisation, esclavage). La face externe assigne ainsi l'appellation « ethnique » à des groupes culturels spécifiques. Cette

³⁰ F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Social Difference*, Boston, Little, Brown and Co, 1969.

³¹ Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p.12-13.

³² *Ibid.*, p. 34.

³³ *Ibid.*, p. 18.

³⁴ Danielle Juteau, « Ethnicité et nation », in Helena Hirata et al., *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 67.

³⁵ Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, p.163.

catégorisation externe donne lieu à un processus de communalisation (Weber) qui constitue la face interne de la frontière. Cette face interne s'inscrit dans le rapport à soi, à son histoire et à ses mythes communs, bref, dans le rapport à sa propre culture de groupe. Cette culture se transmet dans le « processus d'humanisation-ethnisation » qui est réalisé dans le cadre du travail d'éducation effectué par les mères.³⁶ Pour Juteau, l'ethnicité, c'est la manière dont chaque culture nomme l'humanité. C'est pourquoi on a tendance à ériger sa propre culture en norme universelle et à qualifier l'humanité des autres d'ethnicité.

La transmission de l'ethnicité

Chez Juteau, un des processus centraux de la constitution de la frontière interne est la transmission de l'ethnicité. Ce processus prend forme dans le travail d'humanisation des enfants par les mères, ce qu'elle appelle « la part réelle de l'idéal ». Ce processus de production de la face interne montre l'agentivité des personnes membres des groupes ethniques dans la production de l'ethnicité par le travail d'humanisation des enfants. Juteau accorde de l'importance à la participation des individu.e.s à la définition du contenu de l'ethnicité en opposition à une certaine manière de voir l'ethnicité comme un donné fixe, imposé de l'extérieur.

L'humanisation-ethnisation des enfants se réalise dans un travail effectué par les mères ou leurs remplaçantes dans le cadre plus large de la famille, du travail domestique gratuit et de l'appropriation des femmes dans le réseau familial. Bref, dans la division sexuelle du travail.

« [...] la transmission de la culture matérielle et non matérielle du groupe ethnique, la production de l'ethnicité est indissociable d'une relation d'entretien corporel, physique, affectif, intellectuel, cette dernière constitue un procès de travail, car nous sommes bien en présence d'une « suite d'actions enchaînées au sein desquelles sont mis en œuvre des moyens matériels et intellectuels » : des *moyens matériels*, à savoir la mère elle-même, son propre corps et ses capacités physiques [...]; *moyens intellectuels*, son cerveau et ce qu'il contient, entre autres les normes propres à son groupe ethnique. ³⁷»

³⁶ *Ibid.*, p.164-165.

³⁷ *Ibid.*, p. 94.

C'est donc par ce travail de socialisation et d'éducation des enfants que se construit la face interne de l'ethnicité. En humanisant les enfants, les mères transmettent un sexe, une classe sociale, une ethnicité, etc. Ces éléments sont bien sûr modifiables par les individus au cours de leur vie, suivant des événements personnels, politiques, économiques ou culturels. En effet, les personnes n'agissent pas toujours en conformité avec leur place dans les rapports sociaux.³⁸ On peut ainsi affirmer que les frontières de l'ethnicité sont fluides et variables, qu'elles ne sont pas « naturelles » et qu'elles doivent toujours être pensées dans un contexte particulier, qu'il soit personnel ou social.

1.2.3 Claire Mitchell

Claire Mitchell est une jeune chercheuse en sociologie (Doctorat de University College de Dublin en 2001). Elle est maintenant basée à la Queen's University de Belfast. Elle est amenée à s'intéresser au champ des rapports ethniques par le biais du conflit en Irlande du Nord. Sa thèse doctorale portait sur les liens entre religion et politique en Irlande du Nord après le « Good Friday Agreement ».

Plusieurs raisons suscitent l'intérêt de recourir aux quelques articles et au livre publiés par Mitchell. La première est qu'elle porte une attention particulière au facteur religieux dans la production de l'ethnicité. En effet, dans le conflit nord-irlandais, l'ethnicité-culture (irlandais ou britannique) est intimement liée à l'ethnicité-religion (catholique ou protestante). Son intérêt principal est donc de montrer comment la religion, qu'elle soit pratiquée ou non par un individu, participe d'une manière qui lui est propre à construire l'ethnicité. La deuxième raison est qu'elle théorise prioritairement une ethnicité vécue en contexte occidental, pour ensuite s'intéresser aux questions migratoires touchant les minorités en Grande-Bretagne. Ce regard particulier peut être instructif pour étudier une société occidentale dont l'histoire est marquée par la religion catholique, mais qui fait face à une diversité culturelle et religieuse croissante.

³⁸ *Ibid.*, p.127.

Malheureusement, Claire Mitchell ne prend absolument pas en compte les rapports sociaux de sexe dans son analyse des données recueillies lors de son terrain en Irlande du Nord. Sa manière de comprendre la production de l'ethnicité s'en ressent inévitablement. Elle peut donc être utile pour l'analyse du rôle des institutions religieuses, du rôle de la religion chez les non-pratiquants et du « réseau ethnique », mais pas pour l'analyse des dynamiques familiales.

Le contenu religieux de l'ethnicité

Pour Mitchell, la religion n'est pas une affaire privée comme le monde moderne sécularisé est souvent porté à le croire. En effet, même si la plupart des pratiques que l'on considère comme religieuses se font individuellement, il demeure qu'elles sont en relation avec d'autres pratiques du même genre, réalisées par d'autres personnes, qu'elles sont en lien avec un dogme, une théologie, une vision du monde véhiculés par un groupe particulier auquel on s'identifie. Pour Mitchell, il est clair que pour manifester un sentiment d'appartenance à un groupe religieux, il n'est pas nécessaire d'être en accord avec le dogme, ni de pratiquer intensément, ni même du tout. Pour elle, il suffit de participer à un système de sens commun à un groupe. Comme ce système de sens ne peut exister sans références extérieures, la religion, qu'elle soit pratiquée ou non, est une affaire publique.³⁹ En ce sens, l'univers d'une religion constitue un « réservoir culturel » commun à une population, réservoir facilement mobilisable pour construire une identité ethnique particulière grâce à ses fêtes, rituels, mythes et pratiques culturelles : « In such a way, churches help shape not just communal life, but the nature of memory- for example, intertwining Protestant churches with ideas of Britishness in Remembrance Day services.⁴⁰ » De cette manière, les institutions religieuses peuvent jouer, dans certains cas, un rôle déterminant dans la construction de la symbolique ethnique en offrant un support concret pour des activités favorisant l'organisation communautaire et la mobilisation politique (lieux physiques, organisation de moments forts, structures déjà existantes, imaginaire collectif faisant sens pour un grand nombre de

³⁹ Claire Mitchell, « Is Northern Ireland Abnormal ? An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain », *Sociology*, vol. 28, no 2, 2004, p. 244.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 246.

personnes, conduites particulières, valeurs, etc.)⁴¹ La religion est ainsi plus qu'un marqueur ethnique. Penser la religion comme un simple élément actif de différenciation sociale peut nous faire oublier comment la religion participe d'une manière qui lui est propre à la construction de l'ethnicité. La relation entre religion et ethnicité n'est pas celle d'une marquant l'autre, mais plutôt celle d'une interaction où culture et religion deviennent difficilement dissociables.⁴² La religion fournit donc une signification et une valeur à la frontière ethnique.

Chez Mitchell la transmission de l'univers de sens religieux n'est pas propre aux pratiquants. En effet, l'identification à la religion et la transmission de ses codes aux enfants n'est pas tributaire d'une pratique religieuse, elle peut être liée à un sentiment d'appartenance ou à l'influence positive ou négative de la religion dans la vie d'un individu : « The transmission of these codes of belonging to their children is important to them because religious group membership has made a difference to their lives, both positively and negatively.⁴³ » La religion et ses codes culturels demeurent présents dans des poches de la société que l'on pourrait qualifier de sécularisée. Mitchell parlerait de religion « once removed », c'est-à-dire de personnes qui rejettent l'institution, mais continuent de s'identifier à ce groupe.

Comme la religion fait partie intégrante du réservoir culturel potentiellement mobilisable dans un processus de différenciation ethnique, Mitchell affirme qu'en temps de crise (personnelle ou sociale), le marqueur religieux peut être réactivé, la religion et l'ethnicité se nourrissant alors mutuellement.

In sum, religion often constitutes the fabric of ethnicity. Sometimes groups or individuals may use religious resources to boost ethnicity, and in many cases, this reactivates religious dimensions of identity. In these situations, identity becomes simultaneously informed by religious as well as ethnic content. In other cases, latent religion, or religion "once removed", can be rekindled unconsciously by individuals in response to social and political changes.⁴⁴

⁴¹ Claire Mitchell, « The Religious Content of Ethnic Identities », *Sociology*, vol. 40, no 6, 2006, p. 1149.

⁴² Claire Mitchell, « Is Northern Ireland Abnormal ? An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain », p. 248.

⁴³ Claire Mitchell, « Behind the Ethnic Marker : Religion and Social Identification in Northern Ireland », *Sociology of Religion*, vol. 66, no 1, 2005, p. 11.

⁴⁴ Claire Mitchell, « The Religious Content of Ethnic Identities », p. 1148.

Dans d'autres cas où l'histoire commune ou la nationalité sont des catégories problématiques, la religion peut offrir un réseau de sens plus solide que la culture ou la nationalité pour la constitution d'un groupe ethnique. « So ethnicity is often a knotty category that is not always reducible to national identity or kinship. When ethnic identity is confusing or ambiguous, religious resources sometimes offer a more solid framework for identity⁴⁵. » Dans le cadre de l'immigration, l'univers religieux rejoint un nombre plus grand de personnes. Le cas de l'islam migratoire en est un bon exemple. Les normes et les valeurs islamiques peuvent nourrir l'identité d'un plus grand nombre d'individu.e.s que l'identité arabe ou algérienne par exemple. Sans faire disparaître ces signifiants nationaux, l'islam s'y mêle pour former un groupe ethnique plus large où la langue et la nationalité se conjuguent avec l'identité religieuse.⁴⁶ Ainsi, l'islam peut devenir le référent commun, l'ethnicité rassembleuse, tout en permettant la conservation d'identités ethniques particulières à l'intérieur du groupe. Malheureusement, Mitchell ne développe pas en détail ses intuitions à propos de la place de la religion dans la production de l'ethnicité dans un cadre de migration puisque ses intérêts de recherche demeurent concentrés sur le conflit en Irlande du Nord.

Avec Mitchell, il est possible de penser la religion comme coconstructrice de l'ethnicité, à la fois chez les groupes majoritaires occidentaux et chez les populations migrantes, avec l'idée de religion comme réservoir culturel commun réactivable en temps de crise personnelle ou sociale.

1.2.4 Albert Bastenier

Albert Bastenier, un sociologue belge basé à Louvain produit depuis la fin des années 1980, des travaux touchant au phénomène migratoire en Europe et plus particulièrement en

⁴⁵ *Ibid.*, p. 1140.

⁴⁶ Ce phénomène est très bien observé chez Paul Eid dans le cas de jeunes arabes de deuxième génération. Voir Paul Eid, «The Interplay between Ethnicity, Religion, and Gender among Second-Generation Christian and Muslim Arabs in Montreal», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 35, vol 2, avril 2003, p.30-60.

Belgique. Des enquêtes effectuées sur le terrain ont été principalement réalisées auprès de communautés musulmanes de Belgique. Dans son plus récent ouvrage, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, Bastenier propose un plaidoyer pour l'utilisation du paradigme de l'ethnicité, contre celui de l'anti-racisme pensé comme une mauvaise compréhension des enjeux autour de l'immigration, pour mieux comprendre les dynamiques à l'œuvre dans les sociétés contemporaines d'immigration.

L'intérêt des travaux de Bastenier réside premièrement dans sa théorisation du phénomène migratoire. En effet, il pense l'ethnicité dans un cadre social contemporain, proche de celui qui nous occupe, en plus de concevoir les rapports ethniques dans une relation symbolique. Il permet de mieux articuler les rapports sociaux ethniques dans leurs multiples facettes : économiques, politiques, culturelles, symboliques. L'expérience terrain de Bastenier apporte un éclairage utile pour appliquer sa théorie à notre objet. En effet, Bastenier décrit habilement, avec moult exemples comment la conscience ethnique se forme, se consolide et se dissémine dans la société, à la fois chez les majoritaires et chez les minoritaires. Finalement, sa volonté de rendre les nuances et la subtilité de la société ethnique le pousse à prendre en compte le facteur religieux et à quelques reprises, les questions de sexe-genre, dans son analyse. Il est aussi intéressant de mentionner que Bastenier cite abondamment Fredrick Barth et qu'il parle de Juteau en termes élogieux en mentionnant que ce sont ses travaux qui répondent le mieux aux problèmes de la théorie barthienne en prenant en compte la substance de l'ethnicité dans l'analyse de la frontière ethnique.⁴⁷ En articulant les apports de Bastenier, de Juteau et de Mitchell, notre cadre théorique ne pourra qu'en sortir grandement enrichi.

Nous nous concentrerons ici sur les concepts de société ethnique et de conscience ethnique chez Bastenier. Nous insisterons moins sur ses propos sur le racisme, bien que nous les considérons pertinents, puisqu'ils sont très ancrés dans un contexte européen plus réfractaire au concept d'ethnicité que ne l'est le monde universitaire nord-américain.

⁴⁷ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 136-139.

La société ethnique

Une des grandes qualités du concept de société ethnique est qu'il permet de penser l'ethnicité en rapport avec le phénomène migratoire (personnes migrantes et « ancien.ne.s établi.e.s »). Pour Bastenier, il faut penser la société ethnique dans un contexte de mondialisation et de restructuration des différences sociales. En effet, avec la mondialisation et la réorganisation des classes ouvrières, des cultures qui n'avaient jamais vécu en nombre significatif sur un même territoire sont mises en présence donnant ainsi naissance à la société ethnique : « [...] qui organise socialement la conflictualité entre les différentes identités socio-culturelles.⁴⁸ » Pour Bastenier, le facteur culturel devient « une source puissante de différenciation et de hiérarchisation sociale⁴⁹ », au côté des déterminants plus traditionnels de l'économique et du politique.

La société ethnique se construit dans un rapport entre des groupes présents sur un même territoire, placés en situation de rivalité matérielle (économie et politique), mais aussi symbolique (reconnaissance culturelle).⁵⁰ Cette rivalité, ces rapports ethniques, n'existent que dans un cadre où les individus et les groupes ont des raisons sociales de les convoquer. « En revendiquant ou en s'attribuant les uns aux autres des traits identitaires servant à leur différenciation, ils se sont mis à construire les appartenances caractéristiques d'une structure de rapports symboliques que nous appelons société ethnique.⁵¹ » La société ethnique est ainsi caractérisée par la présence de structures symboliques construites sur une mutuelle différenciation sociale basée sur des traits identitaires. Cette société ethnique ne peut exister que dans un cadre de rapports hiérarchiques dont l'enjeu est une meilleure reconnaissance culturelle et matérielle et seulement dans une société où il y a communication entre les groupes.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁵¹ *Ibid.*, p. 306.

La conscience ethnique

La conscience ethnique est un concept central chez Bastenier. Cette notion prend appui sur l'analyse de la conscience de classe développé par Touraine.⁵² Il s'agit chez un individu de la conscience qu'il a d'appartenir à un groupe particulier, en opposition à d'autres groupes différents du sien. C'est la conscience, chez une personne, d'une norme d'appartenance basée sur la « conscience d'une opposition symbolique ».⁵³ La conscience ethnique est le rapport même qui fait exister la société ethnique. Elle prend naissance lorsque des individus « à la suite d'expériences communes, perçoivent et articulent leurs intérêts en commun et par opposition à d'autres hommes dont les intérêts diffèrent des leurs⁵⁴ », et ce à partir d'un cadre interprétatif commun préexistant, c'est-à-dire la culture. La conscience ethnique se développe dans une société en conflit où des groupes différents sont mis en présence sur un même territoire et luttent pour des avantages matériels et pour une reconnaissance culturelle. Cette conscience se développe chez les individus à partir de l'expérience vécue de rapports hiérarchiques multiples (matériels ou symboliques), expérience provoquant l'identification individuelle à un groupe dans le but de modifier ces rapports conflictuels, sur la base de l'adhésion à un cadre interprétatif commun : la culture et les valeurs. Finalement, c'est la conscience ethnique qui fait exister l'ethnicité.⁵⁵

La conscience ethnique est plus que la simple expression d'une insatisfaction. Elle va jusqu'à l'éventuelle affirmation de ce qui devrait ou pourrait être fait pour que la situation soit autre. Au travers d'un processus d'auto-affiliation à un groupe qui se définit à partir de la même condition et de caractéristiques culturelles ou originaires communes, elle peut en venir à la définition d'une *conscience fière* et d'une action visant à la requalification des rapports sociaux éprouvés comme non-satisfaisants.⁵⁶

La conscience ethnique n'est pas non plus l'apanage des groupes minoritaires. Les populations majoritaires, souvent dans le cadre d'une société d'immigration, sont en proximité spatiale avec des populations « différentes ». Cette proximité provoque la peur de

⁵² *Ibid.*, p. 180.

⁵³ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁴ Edward P. Thompson (1968, p. 13-14) cité dans Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, p. 181.

⁵⁵ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, p. 190.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 233.

la compénétration des groupes qui joue un grand rôle dans la naissance de la conscience ethnique.

Bastenier illustre de manière précise à travers quels vecteurs la conscience ethnique se diffuse chez les anciens établis et chez les nouveaux entrants. Chez les majoritaires, plusieurs facteurs contribuent à « [...] susciter un sentiment commun d'invasion et surtout, à introduire un coefficient de doute à propos de valeurs éprouvées jusque là comme stabilisatrices de l'ordre culturel du monde [...] »⁵⁷ La conscience ethnique se nourrit de l'État national, grand acteur du processus ethnique de par ses politiques.⁵⁸ Elle passe à travers la hiérarchisation des quartiers urbains où les quartiers minoritaires sont considérés illégitimes.⁵⁹ Elle prend forme à travers le marché du travail et les syndicats parce que les immigrés sont nécessaires à la mobilité sociale des nationaux, et de ce fait occupent des emplois subalternes tout en voyant leurs intérêts secondarisés dans les organisations syndicales.⁶⁰ Les partis politiques utilisent les arguments de la « doxa identitaire » pour affirmer l'« inassimilabilité culturelle » des immigrants et de facto exploiter la différenciation sociale à des fins électorales.⁶¹ Ce même argument est utilisé dans le cas de l'insécurité urbaine et de la « délinquance ethnique ».⁶² L'école est aussi un des lieux centraux de la constitution de la conscience ethnique. En effet, de par son rôle central dans la construction de la frontière interne des majoritaires, elle devient un lieu d'expériences de hiérarchisation par excellence.⁶³ Tout comme l'école, les médias majoritaires constituent un vecteur important de la conscience ethnique : « c'est son rapport à elle-même que la société construit à travers l'espace médiatique⁶⁴ ». Les médias transcendent les classes sociales et jouent un rôle crucial dans la catégorisation, la stigmatisation et la création de moments de crise significatifs pour l'imaginaire collectif.⁶⁵ Finalement, le vécu quotidien des majoritaires demeure une source de la conscience ethnique. La rencontre personnelle de la différence

⁵⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 193-197.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 197-201.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 201-206.

⁶¹ *Ibid.*, p. 207-210.

⁶² *Ibid.*, p. 210-212.

⁶³ *Ibid.*, p. 212-216.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 216-221.

nourrit le sentiment de perte des droits face à des communautés qui semblent mieux organisées.⁶⁶

Chez les minoritaires, la conscience ethnique « [...] relève [...] de l'identité subalterne que leur confèrent les obstacles qui, sur la base de leur origine, entravent le processus de leur inclusion sociale.⁶⁷ » Cependant, elle se nourrit aussi d'une fierté reliée aux éléments culturels différents de la majorité. La religion est un matériau primordial à partir duquel est forgée la conscience ethnique puisqu'elle appartient en propre aux immigré.e.s. « La religion et la culture bafouées des anciens colonisés furent ainsi extirpées de l'ombre et marchèrent alors main dans la main, toutes deux créatrices de la démarcation d'une frontière de l'appartenance généalogique à une même lignée de dominés en quête de dignité et d'émancipation.⁶⁸ » Cette importance de la religion se fait sentir par la marque physique qu'elle fait porter aux quartiers dits « ethniques » et dans la place qu'elle occupe dans la recomposition identitaire de la deuxième génération. Bastenier montre aussi comment cette identification à la religion participe plus de l'identification sociale que du croire en tant que tel.⁶⁹ Un deuxième élément s'inscrivant dans la dynamique de la conscience ethnique est la place qu'occupe la deuxième génération dans le conflit ethnique. En effet, cette génération joue un rôle symbolique dans la genèse de la conscience ethnique minoritaire. Chez les garçons, la défense de l'honneur minoritaire passe par les actions posées dans un cadre de délinquance face aux institutions majoritaires; chez les filles par l'adoption de signes symboliques comme le foulard posant ainsi le corps féminin comme enjeu du conflit ethnique.⁷⁰ L'« ethnic business » joue quant à lui un rôle social de « stratégie [...] de positionnement identitaire des minorités.⁷¹ » nourrissant ainsi le réseau ethnique et favorisant la mobilité sociale de plusieurs immigré.e.s. Finalement, les médias ethniques minoritaires permettent de surmonter le sentiment d'écrasement provoqué par les médias majoritaires.⁷²

⁶⁶ *Ibid.*, p. 222-225.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 234-247.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 247-292.

⁷¹ *Ibid.*, p. 293.

⁷² *Ibid.*, p. 300-302.

On voit bien que la conscience ethnique se forge de part et d'autre à partir de multiples éléments dans la société. Pour Bastenier, il faut rendre compte à la fois des éléments matériels et culturels nourrissant le conflit ethnique pour bien saisir les nuances de la genèse d'une conscience ethnique. On voit aussi l'importance qu'accorde Bastenier au facteur culturo-religieux dans la construction de la conscience ethnique minoritaire puisqu'il montre bien comment ces valeurs et pratiques constituent un matériau fertile pour ancrer l'ethnicité en ce qu'elle constitue une caractéristique qui différencie sans aucune ambiguïté les majoritaires des minoritaires dans les sociétés ethniques européennes. Il faut cependant prendre une distance par rapport aux observations toutes européennes de Bastenier. Elles constituent une source pertinente d'inspiration pour comprendre la société québécoise. Cette dernière est toutefois à bien des égards très différente de l'Europe. Les classes sociales y sont par exemple beaucoup plus perméables. L'immigration y est aussi plus récente et plus scolarisée. Le système scolaire français est plus rigide que le nôtre. Toutes ces caractéristiques, et d'autres encore, nous forcent à prendre certaines précautions par rapport aux observations de Bastenier.

1.2.5 Ethnicité « québécoise » et ethnicité arabo-musulmane

L'ethnicité, nous l'avons déjà dit, n'est pas qu'une caractéristique des minoritaires. La nation québécoise possède donc aussi ses traits ethniques. Juteau parle de Québécois.es d'ethnicité canadienne-française⁷³. Elle fait la démonstration que les Québécois.es cachent leur ethnicité pour contrer la domination qui est attachée à l'idée d'ethnicité. Par contre, ce faisant, ils.elles ne se nomment plus, n'ont plus de mots pour se dire leur ethnicité. Juteau illustre le processus historique du passage d'une ethnicité minoritaire affirmée à une ethnicité majoritaire dont le caractère ethnique est vécu comme normal et, de ce fait, dissimulé. Sous couvert national, ils.elles imposent aux minorités ethniques des normes de vie en société qui sont en fait des traits de l'ethnicité dominante. J'utilise pour ma part, à partir de l'expression

⁷³ Danielle Juteau, « « Pures laines » Québécois. The Concealed Ethnicity of Dominant Majorities », In Eric P. Kauffman (dir.), *Rethinking Ethnicity, Majority groups and dominant minorities*, Londres et New York, Routledge, 2004, p.84-101.

de Juteau, l'appellation femmes d'ethnicité « québécoise ».⁷⁴ En effet, il s'agit d'un groupe qui s'est différencié du reste du Canada français par de nombreux éléments historiques et politiques survenus depuis les années soixante : les débats sur le projet souverainiste ; les tensions entourant les référendums sur la souveraineté du Québec de 1980 et de 1995 ; l'établissement d'un État providence pendant la Révolution tranquille ; les projets hydroélectriques du Nord québécois. Il existe au Québec une auto-affiliation sur la base d'une culture et d'un système politique différent : les personnes accordent aussi une importance particulière au rôle de l'État québécois sur diverses facettes de leur vie de citoyen.ne.s. Selon Diane Lamoureux, c'est le processus de territorialisation qui a produit « [...] la césure entre Québécois francophones et francophonie canadienne à l'extérieur du Québec et la nécessaire composition avec les « autres » habitants du territoire québécois que sont les anglophones, les populations récemment issues de l'immigration et les autochtones.⁷⁵ » En centrant leur action et leur pensée sur le territoire du Québec, les Québécois.e.s ont amorcé la construction de la nouvelle ethnicité québécoise.

Cette définition de l'ethnicité québécoise concorde avec les propos de Bastenier qui considère que la conscience ethnique du groupe majoritaire se construit autour de l'État et de la nation alors que celle des nouveaux.elles entrant.e.s s'articule autour de la culture et de la religion :

Si du côté des anciens établis, c'est le matériau culturo-politique sécularisé de la nationalité qui fournit un support privilégié à l'affirmation de la conscience ethnique, parmi les nouveaux entrants d'origine extra-européennes, c'est le matériau culturo-religieux qui constitue la principale ressource à partir de laquelle ils affirmeront la leur.⁷⁶

Comme expliqué plus haut, on trouve chez Mitchell la même idée de la religion comme cadre de référence plus stable pour la constitution d'un groupe ethnique. « So ethnicity is often a knotty category that is not always reducible to national identity or kinship. When

⁷⁴ Nicole Caron suggère que le terme québécois puisse avoir deux sens. Il pourrait désigner à la fois les personnes qui vivent sur le territoire du Québec, mais aussi la collectivité qui s'identifie à la culture québécoise. Tout comme le mot « américain » désigne deux réalités. Nicole Caron, « Comment peut-on être Québécois ? », *Recherches sociographiques*, vol. 41, no 3, 2000, p. 546.

⁷⁵ Diane Lamoureux, *L'amère patrie : Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*, Montréal, Les Éditions remue-ménage, 2001, p. 95.

⁷⁶ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, p. 233.

ethnic identity is confusing or ambiguous, religious resources sometimes offer a more solid framework for identity.⁷⁷ » Dans le cadre de l'immigration, l'univers religieux peut toucher un nombre plus grand nombre de personnes. Le cas de l'islam migratoire en est un bon exemple : la mosquée et les rituels peuvent rejoindre un plus grand nombre d'individus que les identités nationales par exemple. Sans faire disparaître ces signifiants, l'islam s'y mêle pour former un groupe ethnique plus large où la langue et la nationalité se conjuguent avec l'identité religieuse. Ainsi, l'islam deviendrait le référent ethnique commun, tout en permettant la conservation d'identités ethniques particulières à l'intérieur du groupe.⁷⁸

1.3 ETHNICITE, RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET MODES IDENTITAIRES DE SEXE-GENRE

Afin d'explorer les manières de vivre les rapports sociaux de sexe chez des femmes provenant des deux groupes ethniques différents, il fallait voir la place que ceux-ci occupent dans la dynamique des rapports ethniques. Les pages qui suivent schématisent les repères qui serviront à l'analyse du matériel provenant des entretiens.

- L'ethnicité réfère à un mode de vie commun et à des caractéristiques culturelles, historiques, religieuses partagées par un groupe de personnes donné.⁷⁹
- L'ethnicité est fluide et en mouvement; elle change selon les contextes, en réaction à la nouveauté et à l'environnement social.⁸⁰
- Les groupes ethniques apparaissent lorsque plusieurs cultures sont mises en présence dans un même espace. Leur co-présence donne lieu à des conflits ethniques. Cette société qui organise socialement la conflictualité entre les cultures se nomme société ethnique.⁸¹
- C'est dans un rapport hiérarchique des rapports matériels et symboliques que l'on voit apparaître des frontières entre les groupes ethniques.⁸²

⁷⁷ Claire Mitchell, « The Religious Content of Ethnic Identities », p. 1140.

⁷⁸ ⁷⁸ Ce phénomène est très bien observé chez Paul Eid dans le cas de jeunes arabes de deuxième génération. Voir Paul Eid, « The Interplay between Ethnicity, Religion, and Gender among Second-Generation Christian and Muslim Arabs in Montreal », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 35, no 2, avril 2003, p.30-60.

⁷⁹ Colette Guillaumin, « Une société en ordre. De quelques unes des formes de l'idéologie raciste », Paris, *Sociologie et sociétés*, vol. 24, no 2 (automne), 1992, p. 13-23.

⁸⁰ Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*.

⁸¹ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*.

- « La frontière ethnique contient une face interne, rapport à soi, et une face externe, rapport à l'autre.⁸³ »
- La conscience ethnique est le principal moteur de la construction interne de la frontière. Elle est le résultat de l'association des individus sur la base de caractéristiques culturelles communes :
 - Dans le cas des minoritaires, l'insatisfaction face à la subordination, la volonté d'agir sur les rapports sociaux et l'agglomération des personnes autour de caractéristiques culturelles communes dont ils.elles peuvent être fier.ère.s nourrissent l'apparition de la conscience ethnique.
 - Dans le cas de la majorité, la peur de l'envahissement du territoire national, de la perte de droits et de l'effondrement des valeurs communes stabilisatrices, peur basée sur l'expérience de la différence dans de multiples domaines (urbanité, monde du travail, partis politiques, école, médias, etc.), contribue à forger la conscience ethnique.
 - Divers matériaux sont réactualisés pour nourrir la conscience ethnique : « Si du côté des anciens établis, c'est le matériau culturo-politique sécularisé de la nationalité qui fournit un support privilégié à l'affirmation de la conscience ethnique, parmi les nouveaux entrants d'origine extra-européennes, c'est le matériau culturo-religieux qui constitue la principale ressource à partir de laquelle ils affirmeront la leur.⁸⁴ »
 - La religion est principalement réactivée chez les groupes minoritaires, mais peut aussi être mobilisée chez des populations majoritaires occidentales puisqu'elle constitue par ses symboles et ses pratiques un réservoir culturel solide et disponible en temps de crise personnelle ou sociale.⁸⁵
- Les femmes jouent un rôle crucial dans la transmission matérielle des éléments culturels qui serviront de support à l'ethnicité (ou à la conscience ethnique).

⁸² Danielle Juteau, *Op. cit.*

⁸³ Danielle Juteau, « Ethnicité et nation », p. 67.

⁸⁴ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, p. 233.

⁸⁵ Claire Mitchell, « The Religious Content of Ethnic Identities ».

- C'est par un travail matériel d'humanisation des enfants (vêtements, nourriture, pratiques religieuses, coutumes, langue, soins corporels, etc.) que les femmes produisent de l'idéal (normes culturelles, ethnicité, genre, etc.)⁸⁶
- La face externe se construit dans un processus de marginalisation ou de dévalorisation des caractéristiques culturelles appartenant aux « autres » :
 - Chez les majoritaires, l'universalisation de la culture et des valeurs propres aux sociétés d'accueil produit l'exclusion de l'activité culturelle minoritaire ainsi que l'idée d'une inassimilabilité « naturelle » de la minorité.
 - Chez les minoritaires, on peut trouver un rejet ou une dévalorisation de la culture d'accueil.
 - Le pouvoir d'assignation de caractéristiques dans un processus de différenciation sociale est plus fort chez le groupe dominant que chez le groupe dominé puisqu'il possède les moyens matériels et symboliques les plus forts.⁸⁷
- Les questions touchant aux rapports sociaux de sexe sont souvent révélatrices des frontières ethniques.
 - L'enjeu des rapports sociaux de sexe est la division sexuelle du travail.⁸⁸
 - La production et la transmission de l'ethnicité se réalisent au cœur des tâches dites « féminines » (travaux domestiques, soins et éducation des enfants, etc), c'est-à-dire au sein même de la division sexuelle travail. Les femmes sont donc responsables de la préservation du réservoir culturel ethnique dans le temps et l'espace.
 - Comme les femmes sont responsables de la transmission de la culture dans le cadre de la famille, leur comportement doit être plus conforme à la doxa identitaire sous peine de dissolution de l'identité ethnique des générations futures.
- Le sexe-genre et l'ethnicité sont transmis aux enfants dans le même mouvement d'humanisation issu du travail des mères.⁸⁹ Ces deux identités sont donc intimement liées et se nourrissent mutuellement.

⁸⁶ Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*.

⁸⁷ Albert Bastenier, *Op. cit.*

⁸⁸ Danièle Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapport sociaux de sexe ».

- Le contenu des modes identitaires de sexe-genre diffère donc en contenu d'une culture à l'autre, mais la structure de différenciation sociale entre les sexes, elle, demeure transversale à toutes les cultures.⁹⁰

J'ai ici, à travers des énoncés-synthèses, posé les éléments de base pour comparer ce que l'on disait incomparable : des femmes musulmanes maghrébines et des femmes québécoises membres de la Société St-Jean-Baptiste. En considérant que l'ethnicité peut être construite à partir de différents éléments culturels dont la religion et le nationalisme font partie; en considérant que les différents groupes ethniques produisent leurs normes sexuées propres, mais que les rapports sociaux de sexes transcendent les groupes ethniques, il est parfaitement possible de comparer comment les rapports sociaux de sexes sont vécus dans deux groupes ethniques différents même si ces deux groupes ne revendiquent pas tous les deux une appartenance religieuse active.

⁸⁹ Danielle Juteau, *Op. cit.*

⁹⁰ Nicole-Claude Mathieu, « Identité sexuelle, sexuée, de sexe ? » et Danièle Kergoat, « Le rapport social de sexe : De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion ».

CHAPITRE II

FEMMES MUSULMANES AU QUÉBEC : REVUE DE LA LITTÉRATURE ET ANALYSE DES ENTRETIENS

2.0 INTRODUCTION

L'ethnicité, la religion et l'identité de sexe-genre peuvent jouer un grand rôle dans l'auto-identification d'un individu. Dans le cas des femmes musulmanes, ces trois facteurs sont souvent mobilisés pour expliquer différentes facettes de leur vie.

Ce chapitre est divisé en trois grandes sections. Premièrement, une présentation générale de la religion musulmane et des règles particulières qui régissent les femmes dans cette religion. Deuxièmement, une recension des écrits sur la situation des femmes musulmanes au Québec, recension qui ciblera plus particulièrement les données statistiques et le thème des rapports sociaux de sexe dans la communauté musulmane. La dernière section sera consacrée à une analyse des données touchant l'ethnicité, la religion et les identités de sexe-genre recueillies dans le cadre des entretiens et de l'observation participante avec des musulmanes maghrébines.

2.1 FEMMES ET ISLAM⁹¹

La religion musulmane constitue une part importante de la réalité quotidienne des femmes maghrébines rencontrées. Afin de mieux comprendre les exigences de cette religion envers les femmes, la section suivante présente, dans un premier temps, les principes et pratiques fondamentaux de l'islam. Par la suite, les normes concernant les femmes seront exposées.

⁹¹ Cette section est fortement inspirée d'un document que nous avons réalisé pour le compte de l'Alliance de recherche IREF/Relais-Femmes (ARIR) entre 2006 et 2009. (À paraître en 2010).

2.1.1 Portrait général de l'islam

L'islam est une des trois grandes religions monothéistes. Elle fut fondée par Mohammed (aussi appelé Mahomet). Ce dernier est né à La Mecque en 570. Il passe la première partie de sa vie comme commerçant. En 610, à l'âge de quarante ans, il reçoit une révélation : les premiers versets du Coran, livre sacré des musulmans. L'opposition qu'il rencontre pour son enseignement à La Mecque le force à se déplacer vers Médine ; ce déplacement correspond à l'hégire, an zéro de l'islam (622 de notre ère). Ce sont ses compagnons et leurs descendants qui, après sa mort, ont compilé des histoires, *hadiths*, racontant ses faits et gestes. Ces recueils ont servi et servent encore aujourd'hui à établir la tradition musulmane, la *sunna*. Les adeptes de l'islam à travers le monde s'y réfèrent entre autres sources, pour régler leur vie quotidienne.

Les musulmans et musulmanes sont dispersés dans la plupart des régions du monde. On les retrouve notamment au Moyen-Orient, en Afrique, au Pakistan et en Indonésie. Sans oublier tous les pays qui accueillent de la *diaspora* musulmane installée aussi bien en Europe qu'en Amérique. Avec un peu plus d'un milliard de fidèles, l'islam est la deuxième religion mondiale, juste après le christianisme.

Les pratiques et croyances religieuses des diverses branches de l'islam gravitent autour des cinq piliers de l'islam. Ces piliers constituent les croyances fondamentales de la foi islamique : la profession de foi, la prière, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage à la Mecque. La profession de foi, *shahada* en arabe, consiste à affirmer sa croyance en l'unicité de Dieu et en Mohammed comme son prophète. Prononcer la *shahada* devant témoin est la seule condition requise pour se convertir à l'islam. Les cinq prières quotidiennes (*salat*) sont aussi une obligation islamique. Les prières se font en direction de la *kaaba*, lieu central du pèlerinage à la Mecque, en plusieurs séquences de prosternations appelées *ra'kat*. Le nombre de séquences varie selon l'heure de la prière à effectuer. Chez les sunnites, ces prières ont lieu à cinq moments de la journée, chez les chi'ites à trois. Ces heures sont déterminées par les cycles astronomiques et changent selon les saisons. Les musulmans et les musulmanes doivent ainsi faire obligatoirement leurs cinq prières par jour aux heures prescrites : à l'aube,

à mi-journée, en fin d'après-midi, au coucher du soleil et le soir, chez les sunnites; le matin, le midi et au crépuscule chez les chi'ites. Le jeûne du mois de Ramadan est considéré comme le troisième pilier. Cette période est fixée selon les mois lunaires. Pour les musulmans et musulmanes, ce jeûne est l'occasion d'une plus grande vie communautaire et suscite de nombreux rassemblements festifs. En effet, comme le jeûne doit être respecté du lever au coucher du soleil, c'est-à-dire pas de nourriture, pas de liquide (eau, café), pas de cigarette ni de relation sexuelle pendant cette période, le moment de la rupture du jeûne est souvent prétexte à un repas collectif. Les dix derniers jours sont particulièrement importants pour la communauté qui se réunit presque à tous les soirs à la mosquée. L'aumône (*zakat* ou *sadaqa*) est le quatrième pilier. Chaque musulman, chaque musulmane doit donner à chaque année un montant représentant le dixième de son salaire. Ce montant d'argent doit être offert aux plus pauvres ou à un organisme de charité à l'occasion de l'Aïd, fête qui marque la fin du Ramadan. La *sadaqa* est un don plus spontané dont les musulmans et les musulmanes chérissent l'habitude. Il arrive souvent dans les mosquées que des levées de fonds soient organisées ou que l'on vienne en aide à des coreligionnaires dans le besoin. Le dernier pilier est le pèlerinage à la Mecque, le *haji*, que chaque adepte de l'islam doit réaliser, si il ou elle en a les moyens et est en santé, au moins une fois dans sa vie.

Les prescriptions alimentaires ne font pas partie des cinq piliers de l'islam, mais sont tout aussi importantes que ceux-ci puisqu'elles sont directement mentionnées dans le Coran. La consommation de porc et de vin est interdite, mais aussi toute viande qui n'est pas tuée selon la manière islamique. Pour que la viande puisse être mangée par des musulmans, elle doit être *halal*, c'est-à-dire qu'au moment de tuer l'animal on a prononcé une prière spéciale, puis on l'a vidé de son sang. De plus, toute substance qui altère le jugement ou qui détruit la santé est interdite. C'est ainsi que toute drogue ou alcool sont proscrits. Le mot *halal* signifie « qui est permis ou bon » et s'applique à toute pratique conforme aux préceptes de l'islam.

L'organisation hiérarchique de l'islam laisse une grande autonomie aux communautés locales. Les imams sunnites ne sont pas des membres d'un clergé hiérarchisé obéissant à une autorité suprême. La plupart d'entre eux ont un autre emploi, sont mariés et ont une famille. Ils sont choisis par une mosquée pour leurs compétences à interpréter le

Coran ou pour leurs affinités religieuses ou ethniques avec la population qui fréquente une mosquée en particulier. Chacun des lieux de culte est indépendant de l'autre. Dans le cas des chiïtes, les imams ont un statut plus officiel dans la mosquée. De plus, les mosquées chiïtes sont souvent basées sur une appartenance nationale plutôt que idéologique. Malgré le concept de *Oumma*, mot désignant l'ensemble des musulmans et musulmanes de par le monde, on ne retrouve pas de «discours officiel» dans l'islam. Le *Coran*, la *sunna*⁹², et les *hadiths*⁹³, servent de références principales, mais personne n'est habilité à parler au nom de la communauté musulmane dans son entièreté. L'autorité vient du prestige et de la reconnaissance par les pairs.

La religion musulmane accorde une grande importance à la loi. On y trouve quatre écoles⁹⁴ d'interprétation majeures dont les applications divergent surtout sur des points de pratique. Lorsqu'un ou une fidèle s'interroge, il ou elle peut adresser sa question à un spécialiste de la loi, de la *sharia*⁹⁵. La réponse qui sera donnée, que l'on appelle *fatwa*, sera très différente selon le choix de l'école. On trouve des juges très libéraux tout comme on en trouve de très conservateurs.

Bref, il est important de saisir que l'islam est multiple. La façon de le vivre peut dépendre du pays d'où l'on vient ou de l'école à laquelle on appartient. Les Pakistanais vivent un islam très différent des Égyptiens. Certains musulmans sont peu pratiquants et ne font que le Ramadan mais ils se réclament tout de même de la culture islamique.⁹⁶ On trouve des musulmans conservateurs, fondamentalistes ou réformistes. Les interprétations diffèrent, le niveau de pratique des piliers et l'observation des règles alimentaires varient aussi, selon le degré de foi et les allégeances politiques des personnes.

2.1.2 Règles et normes islamiques s'appliquant à la différenciation sexuelle

⁹² La Tradition de la communauté musulmane.

⁹³ Petits récits de la vie du prophète Mahomet.

⁹⁴ Malikites, hanafites, shafi'ites, hanbalites.

⁹⁵ *Sharia* signifie à l'origine le chemin, la voie.

⁹⁶ J. Césari cité dans Josianne Le Gall, « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologies et Sociétés*, 2003, p.132.

Le Coran et la tradition islamique mettent de l'avant des règles, des normes et des modèles exemplaires pour les femmes. S'il est clair que les musulmanes ne s'y conforment pas nécessairement dans leur vie de tous les jours, ils demeurent importants puisqu'ils nourrissent le réservoir de références culturelles des musulmanes.⁹⁷ Il importe donc de s'attarder brièvement aux contenus religieux qui informent les rapports sociaux de sexe et les identités de sexe-genre.

Dans le domaine du droit coranique, les questions du témoignage, de l'héritage et du mariage consacrent des rapports inégalitaires entre les hommes et les femmes.

Le cas du témoignage est emblématique. À la sourate 2, verset 282, il est stipulé que pour signer un contrat, il est préférable d'avoir deux témoins (masculins) et que si deux hommes ne sont pas disponibles, un homme et deux femmes feront l'affaire. Ainsi, la parole de deux femmes vaut celle d'un seul homme : « Faites témoigner deux témoins parmi vos hommes. S'il n'y a pas deux hommes, alors un homme et deux femmes, parmi ceux que vous agréerez serviront de témoins. »

Les modalités d'héritage reprennent le même principe. La sourate 4, verset 176 détaille la répartition de la succession : « Allah vous donne une consultation sur les successions. Si un individu décède sans enfant, mais avec une soeur, à celle-ci la moitié de ce qu'il laisse. Il hérite d'elle, si elle n'a pas d'enfant. Si elles sont deux, à celles-ci les deux tiers de ce qu'il laisse. S'il a des frères et des soeurs, au mâle, une part égale à celle des deux femelles. »

Le Coran confirme aussi l'autorité des hommes sur les femmes. La sourate 4, verset 34 consacre la prééminence de l'homme sur la femme. Selon certaines interprétations, elle permettrait aux maris de «corriger» leurs femmes en cas de nécessité : «Les hommes ont autorité sur les femmes, du fait qu'Allah fait grâce à certains plus qu'à d'autres, et du fait qu'ils dépensent leurs biens. Les vertueuses adorent, et gardent le mystère de ce qu'Allah

⁹⁷ Claire Mitchell, « Behind the Ethnic Marker : Religion and Social Identification in Northern Ireland », *Sociology of Religion*, vol. 66, no 1, 2005, p. 11.

garde. Admonestez celles dont vous craignez la rébellion, reléguez-les dans des dortoirs, battez-les. Si elles vous obéissent, ne cherchez pas contre elles de querelle. Voici, Allah, le Sublime, le Grand.» Ce verset, en plus de cautionner l'inégalité entre les sexes, peut servir de justification à la violence conjugale. Il ne faut cependant pas conclure que cette violence est largement répandue dans tout le monde musulman. Il demeure cependant que les textes sacrés de l'islam mettent de l'avant une vision inégalitaire des rapports entre les hommes et les femmes.

La polygamie (ou plutôt la polygynie) est autorisée dans l'islam. À la sourate 4, verset 3 et 4, il est spécifié qu'un homme peut prendre jusqu'à quatre épouses à condition d'être juste envers elles. Le verset 129 affirme quant à lui que cette équité est difficilement atteignable. La répudiation est aussi codifiée dans le *Coran* à la sourate 2, versets 225 à 237. Ces versets visent à limiter la répudiation unilatérale par le mari. Ils donnent aux femmes un temps où le couple, s'il le veut, peut se réunifier.

Les points de vue sur ces règles diffèrent. Pour certaines auteures, elles constituent un asservissement des femmes par l'islam. D'autres mettent en lumière le fait que ces mesures représentaient au temps du prophète une amélioration des conditions de vie des femmes par rapport à la période préislamique : accès à l'héritage et au témoignage, restriction de la polygamie, etc.⁹⁸

La différenciation sexuelle par les vêtements est très visible dans l'islam. Le port du foulard islamique ou *hijab* fait régulièrement les manchettes. Cette pratique est mentionnée dans le *Coran*, à la sourate 24, verset 31 et à la sourate 33, verset 59. De nombreuses interprétations ont cours sur la réelle signification de ces versets. Si le port du *hijab* est souvent considéré comme obligatoire par plusieurs femmes et imams, il demeure que ces versets sont ambigus. À la sourate 24 versets 30 et 31, on voit le traitement différencié pour la tenue des hommes et des femmes : «Dis aux adhérents de baisser leurs regards, et de préserver leur nudité: ce sera plus pur pour eux. Voici, Allah est informé de ce qu'ils fabriquent. Dis aux adhérentes de baisser leurs regards, de préserver leur nudité, de ne

⁹⁸ Anne Létourneau, *Les femmes dans l'islam maghrébin*, Cahier de recherche du GRIMER no 6, 2006, p. 2.

montrer que l'extérieur de leur beauté, de rabattre leur voile sur leur gorge. Elles ne montreront leur beauté qu'à leurs époux ou à leurs pères ou aux pères de leurs époux, ou à leurs fils ou aux fils de leurs époux, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs soeurs ou à leurs femmes ou aux esclaves que leur droite possède, ou aux esclaves exempts de convoitise parmi les hommes, ou aux garçons qui ne sont pas attirés par le giron des femmes.» À la sourate 33, verset 59, il s'agit plutôt d'un moyen de protection : « Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des adhérents, de resserrer sur elles leur mante, c'est pour elles le moyen d'être reconnues, et de ne pas être offensées. » Il est donc permis de se demander si le voile est une obligation coranique ou non. Plusieurs musulmanes pratiquantes ne portent pas le foulard et se considèrent tout de même comme de bonnes musulmanes. Pour beaucoup de personnes, le concept de *hijab* suggère une idée générale de modestie pour les femmes. Les hommes doivent aussi avoir un comportement s'inscrivant dans cette ligne de pensée. Divers facteurs influencent la compréhension de l'obligation à la modestie. L'allégeance à telle ou telle école de loi, le pays de résidence ou les positions politiques feront que le *hijab* sera interprété comme un comportement global de la personne, comme le port du *niqab*, ou comme un simple accessoire couvrant les cheveux.

Concrètement, l'islam se vit différemment selon la région d'origine de la pratiquante. En Afrique sub-saharienne et en Asie du Sud-est, le port du foulard islamique ne revêt pas l'importance qu'on lui accorde en Afrique du Nord ou au Moyen-Orient. La culture du lieu d'origine est intimement reliée à la manière de pratiquer l'islam. Le meilleur exemple est celui des mutilations sexuelles (excision ou autre) qui ne font aucunement partie de l'héritage de l'islam, mais qui sont justifiées par des raisons religieuses dans certains pays. Les mutilations génitales ne se pratiquent que dans une minorité de pays musulmans. Elles ne sont aucunement mentionnées dans le Coran ou dans les faits et gestes du prophète.

2.2 SITUATION DES FEMMES MUSULMANES AU QUÉBEC

Les études scientifiques prenant en compte la dimension religieuse des populations migrantes d'origine musulmane au Québec ne sont pas légion.⁹⁹ Cependant, depuis les événements du 11 septembre 2001, le débat sur les tribunaux islamiques en Ontario et la controverse des accommodements raisonnables, des efforts ont été réalisés dans les universités et dans la société.¹⁰⁰ Toutefois, même si la question des femmes est abordée dans ces études, une perspective féministe n'est pas toujours présente pour enrichir l'analyse. Dans les pages qui suivent nous vous présenterons premièrement des données statistiques sur les femmes musulmanes au Québec¹⁰¹ pour ensuite faire un portrait de plusieurs aspects de la vie des musulmanes à partir de recherches effectuées au Québec. Notre mémoire s'intéresse plus spécifiquement à des femmes maghrébines sunnites. Cependant, les données présentées ici concernent l'ensemble de la communauté dans toute sa diversité. Nous avons extrait de ces études les thèmes touchant aux femmes et aux rapports sociaux de sexe dans l'islam.

2.2.1 Données statistiques

Les données suivantes sont dans la plupart des cas compilées par différents chercheur.e.s à partir du recensement canadien de 2001. Elles touchent différents thèmes : population, scolarité et travail, statut civil.

Population

Nous savons que la proportion des musulmans et musulmanes au Québec est en progression exponentielle au Québec depuis une vingtaine d'années. Les compilations statistiques disponibles ne font pas état du nombre de musulmans et de musulmanes présentes dans la population maghrébine québécoise ou canadienne. En effet, nous avons accès soit aux chiffres concernant les gens du Maghreb qui peuvent être juifs, chrétiens ou musulmans ; soit

⁹⁹ Josiane Le Gall, *Op. cit.*, p.131.

¹⁰⁰ Voir entre autres les travaux de Josiane Le Gall à l'Université de Montréal, ceux de Frédéric Castel à l'INRS, ceux du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux à l'UQAM, ceux d'Anne Saris et l'ouvrage collectif sous la direction de Marie-Eve Martel. (Voir bibliographie)

¹⁰¹ Il est à noter que les statistiques les plus récentes sur la religion des Canadiens.ne.s remontent au recensement de 2001. Les prochaines données seront recueillies en 2011.

aux chiffres concernant la population d'obédience islamique dans toute sa diversité : convertis (natif.ve.s du Québec et de d'autres pays non-musulmans), Sud-asiatiques, Moyen-orientaux, Maghrébins, etc.

Selon les chiffres compilés à partir du recensement canadien de 2001, on trouverait à Montréal 42 820 immigrants et immigrantes provenant de l'Afrique du Nord, c'est-à-dire 8.7 pourcent de la population immigrée totale de la métropole. De ce nombre, 22 940 sont des hommes et 19 880 sont des femmes ; ces dernières constituent donc environ 46 pourcent de l'immigration provenant de l'Afrique du Nord (Ministère de l'Immigration et des communautés culturelles, 2005, p.24). Cette région (Algérie, Égypte, Libye, Maroc, Mauritanie, Sahara occidental, Soudan, Tunisie) ne correspond pas tout à fait au Maghreb (Maroc, Tunisie, Algérie), mais en constitue la catégorie statistique la plus rapprochée. À Montréal, le Maroc est au septième rang des pays de provenance des immigrants et immigrantes, alors que l'Algérie occupe la dixième place.¹⁰²

Toujours en 2001, à l'échelle de la province, le Maghreb fournit 17 980 femmes pour 22 355 hommes. 9520 proviennent du Maroc qui occupe le dixième rang provincial pour le nombre de personnes immigrées ; 7200 sont nées en Algérie (douzième place provinciale) et 1260 de Tunisie (quarante-cinquième rang)¹⁰³. La majorité des femmes musulmanes immigrées du Québec proviennent du Maroc et de l'Algérie.

Selon Statistiques Canada (2001), la communauté musulmane comprend 109 000 individu.e.s pour le Québec, dont 108 000 seulement à Montréal. Cette population est en augmentation constante, Denise Helly estime en 2004 la population montréalaise de confession musulmane à 130 000¹⁰⁴ et on peut affirmer qu'aujourd'hui elle est encore plus nombreuse. Selon Frédéric Castel¹⁰⁵, les femmes forment 45 pourcent de la communauté.

¹⁰² Ministère de l'Immigration et des communautés culturelles, *Portraits statistiques de la population immigrée recensée en 2001 : ville de Montréal et ses arrondissements*, 2005, p.24

¹⁰³ Ministère des relations avec les citoyens et Immigration, *Population immigrée et recensée au Québec et dans les régions en 2001 : caractéristiques générales*, 2004, p.39

¹⁰⁴ Denise Helly, « Flux migratoire des pays musulmans et discrimination des communautés islamique au Canada », In *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, sous la dir. de Ural Manço, Paris: L'Harmattan, 2004, p. 258.

¹⁰⁵ Frédéric Castel, Données non-publiées, 2009.

Leur âge médian est de 28 ans. Il s'agit d'une communauté assez jeune par rapport à la moyenne québécoise qui est de 38 ans.

Toujours selon Castel, La majorité des musulman.e.s du Québec ont des origines arabes ou berbères (57 %) ou bien sud-asiatiques (17 %). Les sunnites représentent le trois quart des musulman.e.s du Québec.

Langues parlées

Les pays du Maghreb sont arabophones, mais ont subi la colonisation française ; ce qui fait que les femmes québécoises originaires du Maghreb connaissent le français dans une proportion très élevée : c'est le cas de 97.6 pourcent des Marocain.e.s qui connaissent le français, 98.6 pourcent des Algérien.ne.s, et 99.3 pour cent des Tunisien.ne.s. Aucune statistique spécifique aux femmes n'a été compilée mais vu le faible taux des personnes ne connaissant aucune des langues officielles (moins de deux pourcent pour l'ensemble du Maghreb), on peut soutenir que la grande majorité des Maghrébines connaissent minimalement les bases du français.¹⁰⁶ Dans le cas de l'ensemble des musulmanes, 76 % d'entre elles disent connaître le français.¹⁰⁷ Cependant, connaissance ne veut pas dire maîtrise, car moins de cinquante pourcent des immigrants maghrébins ou maghrébines affirment parler parfaitement cette langue (Maroc : 37.1%, Algérie : 48.4%, Tunisie : 33.6%).¹⁰⁸

La maîtrise ou à tout le moins la connaissance de la langue du pays d'accueil est cruciale pour faciliter l'intégration des immigrants et immigrantes et la compréhension du système social et des valeurs. Pour les femmes, c'est aussi ce qui leur permet d'acquérir une indépendance plus grande face à la personne qui les parraine, le plus souvent un homme de la famille.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ministère des relations avec les citoyens et Immigration, *Op. cit.*, p.42.

¹⁰⁷ Frédéric Castel, *Op. cit.*

¹⁰⁸ Ministère des relations avec les citoyens et Immigration, *Op. cit.*, p.42.

¹⁰⁹ Nicole Beaulieu et Mélanie St-Hilaire, «Sexistes, les lois d'immigration ?», *La Gazette des femmes*, vol. 26, mars-avril 2005, p.25-28.

Scolarité et emploi

Les femmes musulmanes du Canada sont plus scolarisées, et dans des secteurs plus professionnels que l'ensemble des Canadiennes. Telle est une des conclusions d'un rapport du Conseil Canadien des femmes musulmanes.¹¹⁰ Cette recherche ne concerne cependant pas seulement les femmes maghrébines, mais bien toutes les musulmanes dans leur grande diversité ethnique et culturelle au Canada. Elle donne néanmoins un aperçu de la scolarisation que détiennent les Maghrébines du Québec face aux femmes non-musulmanes.

Un quart des femmes musulmanes au Canada n'ont pas terminé un diplôme d'études secondaires ou l'équivalent à l'âge de vingt-cinq ans.¹¹¹ Cette proportion est de 22 pourcent pour l'ensemble des Canadiennes.¹¹² Pour ces femmes, qui pour la plupart ne sont pas nées ici, il s'agit d'un sérieux obstacle difficilement surmontable pour avoir accès aux ressources gouvernementales et à un emploi.

Cependant, « One half of the adult Muslim females (aged 25 and over) have post-secondary education. Nearly one in three with university education compared with a figure of one in five in all Canadian females.¹¹³ » C'est donc dire que le taux de scolarisation post-secondaire des musulmanes canadiennes est beaucoup plus élevé que celui des Canadiennes en général. De plus, elles sont plus souvent allées à l'université et possèdent deux fois plus de maîtrises ou de doctorats que les autres femmes du Canada.¹¹⁴ Au Québec, les musulmanes de 24 à 44 ans sont diplômées universitaires dans une proportion de 32 % alors que l'ensemble des Québécoises le sont à 21 %. Chez les 15 à 24 ans, les musulmanes sont diplômées à 10 % et les Québécoises à 6 %.¹¹⁵

¹¹⁰ Daood Hamdani, « Muslim women : Beyond the perceptions, A Demographic Profile of Muslim Women in Canada », Conseil Canadien des femmes musulmanes, 2004, 21 pp, www.ccmw.com/publications/Reports/Beyond_the_Perceptions.pdf.

¹¹¹ *Ibid.*, p.10.

¹¹² Statistiques Canada, 2001, En ligne.

¹¹³ *Ibid.*, p.10.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Frédéric Castel, *Op. cit.*

Même si elles sont surqualifiées par rapport au reste de la population canadienne, et ce souvent dans des domaines où les besoins sont criants, il demeure qu'elles sont moins présentes sur le marché du travail : « [...] less than one-half of the eligible Muslim women participate in the labour market. »¹¹⁶ En 2001, le taux de chômage dans la population féminine musulmane était de 16.5 pourcent alors que pour l'ensemble de la population il était de 7.2 pourcent.¹¹⁷

Toujours selon le document du Conseil canadien des femmes musulmanes, ces dernières font face à plus de difficultés pour trouver du travail : elles occupent des emplois à temps partiel et souvent ne le conservent pas une année complète. Cette situation explique en partie pourquoi « [...] the average income of a muslim woman in 2000, at 16 000 \$, was nearly one-third less than the average for all women in Canada.¹¹⁸ ». Sans compter que ces salaires sont pour cinquante-sept pourcent des cas, ceux de mères de familles.¹¹⁹

Les femmes musulmanes gagnent non seulement moins que les autres Canadiennes, mais en se basant sur la situation des autres femmes immigrantes au Québec, elles gagnent aussi probablement moins que leurs co-religionnaires masculins, malgré une formation équivalente.¹²⁰

Les immigrant.e.s du Québec, surtout maghrébin.e.s ont une difficulté énorme à trouver un emploi stable et à la mesure de leurs qualifications. C'est pourquoi les femmes ont tendance à favoriser l'emploi du mari au détriment du leur souvent moins bien rémunéré.

« L'insertion professionnelle du mari est sans contredit la plus importante et il reste, dans l'idéal, le principal pourvoyeur des revenus du foyer. Paradoxalement, la migration, et avec elle la nécessité de construire sa vie professionnelle et sociale, semblent accentuer la division traditionnelle des rôles. Cette tendance est renforcée par l'émergence de nouvelles conditions qui, au Québec, deviennent un problème. Le principal étant lié à la garde des jeunes

¹¹⁶ Daood Hamdani, *Op. Cit.*, p.12.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.14.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.16.

¹²⁰ Conseil du statut de la femme, *Des nouvelles d'elles - Les femmes immigrées du Québec - Document d'information*, Québec, Conseil du statut de la femme, 2005, p. 68-69.

enfants : aucune n'avait mentionné que cette donnée eut été problématique dans leur pays d'origine et puisse constituer une entrave à leur carrière.¹²¹ »

Ces propos sont confirmés par Cardou et Vallée qui observent le même phénomène chez les musulmanes d'Afrique du Nord à Québec.¹²² Elles mentionnent aussi la visibilité religieuse comme motif de discrimination à l'emploi à Québec. Le voile étant particulièrement rare et donc visible dans cette ville, les répondantes comparent défavorablement Québec à Montréal en terme de tolérance. Certaines musulmanes ont enlevé leur foulard et l'intégration au milieu s'est tout de suite mieux passée.¹²³

Statut civil

D'après l'étude commandée par le Conseil Canadien des femmes musulmanes, le taux de mariage est plus élevé chez les femmes qui adhèrent à l'islam que dans l'ensemble de la population féminine canadienne. « In 2001, nearly three-fourth of the Muslim women above the age of 15 years were or had been married.¹²⁴ » De plus, l'incidence de divorce est aussi moins élevée que la moyenne canadienne, tout comme l'incidence de séparation. On peut donc en conclure que les musulmanes se marient plus, tout en demeurant plus longtemps en couple stable.

On voit donc que, au Québec, les femmes de confession musulmane proviennent majoritairement de l'Afrique du Nord, qu'elles sont souvent de confession sunnite et qu'elles ont une bonne connaissance du français. Elles détiennent un diplôme universitaire dans une plus grande proportion que les Canadiennes. Malgré cela, elles ont beaucoup de difficultés à trouver un emploi à la mesure de leurs compétences. Leurs unions maritales sont aussi plus stables que celles de l'ensemble des Canadiennes.

¹²¹ Laurence Fillaud, « Socialisation au quotidien de femmes immigrées maghrébines à Montréal : État, acteurs et trajectoires biographiques », Thèse de doctorat en sciences sociales, Université Laval, 2001, p. 432.

¹²² Hélène Cardou et Mélanie Vallée, « Les femmes et la migration : des représentations identitaires et les stratégies devant les obstacles à l'insertion socio-professionnelle à Québec », *Recherches Féministes*, vol. 15, no 2, 2002, p. 107.

¹²³ *Ibid.*, p. 113.

¹²⁴ Daood Hamdani, *Op. cit.*, p.7.

2.2.2 Rapports hommes femmes dans la communauté musulmane à Montréal

Le but de cette section est de proposer quelques repères pour la compréhension des rapports sociaux de sexe vécus dans la communauté musulmane québécoise à partir de plusieurs études réalisées au cours des quinze dernières années. Deux thèmes seront abordés : les rapports entre les hommes et les femmes ainsi que le couple et la famille.

Rapports entre les hommes et les femmes

Les représentations sociales des hommes et des femmes de culture musulmane sont produites à la fois par la société dominante par assignation de certaines caractéristiques (face externe de la frontière ethnique) et par le groupe ethnique lui-même qui renforce les normes culturelles, religieuses et historiques de la communauté.¹²⁵

Naïma Bendriss, dans sa thèse de doctorat se concentre sur les représentations produites par la société québécoise, et plus généralement occidentale, des femmes arabes.¹²⁶ Selon elle, les femmes arabes font face à une catégorisation ethnique dès leur arrivée au Canada. Ces femmes s'attendaient à rencontrer une population ouverte et non raciste, alors qu'elles font plutôt face à un discours populaire qui les traite de façon stéréotypée. Cette situation crée un décalage entre le « scénario attendu » et le « scénario reçu ». Cette image de l'« arabe » comme soumise et exotique est un obstacle à leur intégration. Elles sont conscientes de la production politique de ces représentations et en comprennent les enjeux.¹²⁷

Face à ces représentations, elles mettent en place trois stratégies identitaires. L'identité arabe, *al 'Ourouba*, est teintée de politique. Elle s'est construite à travers l'histoire et la langue du peuple arabe. Certaines femmes donnent de l'importance à cette identité, mais surtout au niveau culturel, et non politique. Les femmes arabes se recentrent aussi autour de l'identité musulmane. Ces femmes qui construisent leur identité autour de la religion

¹²⁵ Voir Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, 226 p.

¹²⁶ Naïma Bendriss, « Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : le cas des femmes arabes du Québec ». Thèse de doctorat en sociologie, Montréal, Université de Montréal, 2005, 501 p.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 231-232.

musulmane ont, selon Bendriss, « un discours qui relève de l'idéologie islamiste ». Elles le présentent cependant de façon mesurée.¹²⁸ Ces femmes sont impliquées dans des associations musulmanes et affirment haut et fort leur religion. En outre, elles portent le voile par choix, pour se rapprocher de Dieu ou pour prendre la défense de l'islam face à la diabolisation dont les musulman.e.s sont victimes dans les sociétés occidentales. L'identité nationale constitue la troisième stratégie identitaire qu'utilisent les femmes arabes. Celles-ci préfèrent s'associer à leur pays d'origine. Elles rejettent de cette façon une assignation trop forte à la fois à l'arabité et à l'islam.

Tant les femmes que les hommes arabes, n'ont pas la cote dans les médias du Québec. L'image véhiculée par ceux-ci est stigmatisante et négative.¹²⁹ Le foulard est utilisé comme emblème de la supposée soumission des femmes arabes. Selon Bendriss, lorsque des journalistes tentent de faire un portrait positif de l'islam, ils sont difficilement publiés. «La femme voilée» est représentée comme l'« antimodèle » de la femme moderne et québécoise, elle est montrée comme l'Autre par excellence. De plus, les images de femmes voilées présentées dans les médias québécois sont stéréotypées. Souvent, ces représentations sont utilisées pour vendre, pour attirer le regard de la clientèle. Pour Bendriss, l'utilisation de ces représentations n'est pas sans conséquences : elle assigne une image homogénéisante aux femmes arabes.

Toujours selon Bendriss, l'islamisme et la violence attribués à la population arabe constituent l'autre principale stigmatisation dont cette communauté est victime : « L'état de connaissance sur les populations arabes/musulmanes au Québec est davantage structuré autour de ces deux notions-pôles : le hijab et le djihad qui fonctionnent comme des marqueurs d'uniformisation du groupe à partir des référents arabité et islamité. »¹³⁰ La population arabe québécoise est ainsi forcée de se positionner face à deux forts symboles : le foulard, signe de soumission pour les femmes ; et le djihad, signe de violence chez les hommes.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 239.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 153-160.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 165.

De plus, la construction de la catégorie « femme arabe » se fait en opposition avec différentes figures. Tout d'abord, on la pose en contraste avec la catégorie « homme arabe ». Autant ce dernier est perçu comme violent, batteur de femmes, dominateur ; autant la femme est présentée comme soumise, battue, apeurée et victime dans les productions culturelles québécoises et occidentales.¹³¹ La « femme arabe » est aussi comparée à la « femme québécoise francophone », variation de la femme occidentale. Leurs images sont présentées comme incompatibles. La Québécoise serait libre, indépendante, moderne alors que la « femme arabe » serait « arriérée », « victime », « soumise ». « La construction de l'image archétypale des femmes arabes n'est jamais neutre, elle s'inscrit dans une logique idéologique, culturelle, politique et économique et interfère dans les relations sociales que celles-ci tissent avec leurs concitoyens.¹³² »

Comme nous l'avons affirmé plus tôt à la suite de Bastenier¹³³, une autre facette de la production de la frontière externe passe par la marginalisation de la culture des groupes ethniques. Laurence Fillaud expose bien cette dynamique face aux musulman.e.s dans sa thèse de doctorat.¹³⁴ La stigmatisation des quartiers ethniques définis comme des ghettos fermés, malpropres et pauvres, la définition de la communauté musulmane comme « minorité à problème », la folklorisation des traditions et de la nourriture islamique participent à construire l'inassimilabilité de cette population dans les discours des intervenants sociaux.¹³⁵ Cette inassimilabilité participe de la construction de la frontière externe de l'ethnicité. Une partie du processus de construction de la frontière interne par les femmes est aussi montrée par Ali Daher.

Ali Daher, dans une thèse sur la construction de l'islamité au Québec à travers le discours des leaders (hommes et femmes) de la communauté musulmane, montre que le maintien de la famille islamique est au cœur du message véhiculé par les imams de

¹³¹ De nombreux exemples publicitaires, littéraires et cinématographiques sont analysés dans la thèse.

¹³² *Ibid.*, p. 180.

¹³³ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, pp. 191-225.

¹³⁴ Laurence Fillaud, « Socialisation au quotidien de femmes immigrées maghrébines à Montréal : État, acteurs et trajectoires biographiques », 2001, 521 p.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 173-174.

Montréal.¹³⁶ Pour lui, l'insistance des leaders sur le thème de la famille serait la conséquence des tensions internes causées par les femmes musulmanes réclamant plus de place dans la vie publique. Les musulmanes veulent s'éloigner des modèles traditionnels et les leaders réagissent en rappelant l'importance de la famille en islam et surtout la place centrale que la femme y occupe. La famille québécoise et son immoralité sont présentées comme un modèle répulsif. Dans cette situation, la famille musulmane est conçue comme un endroit sûr servant « à assurer l'encadrement normatif qui doit réduire le plus possible l'influence corrosive de l'environnement non-islamique sur les valeurs islamiques.¹³⁷ » Et ce rôle de transmission de l'islam, d'éducation, « est attribué essentiellement à la femme, car c'est elle qui a, d'après les leaders, sa place et son travail à la maison.¹³⁸ » L'auteur remarque que c'est pourquoi ils rappellent publiquement aux femmes leurs devoirs et obligations faisant ainsi d'elles le symbole de la confrontation avec la société d'accueil et les gardiennes de la famille islamique. Les soins et l'éducation des enfants sont indispensables à la transmission et au maintien de l'ethnicité dans le temps. Conformément à ce que disait Juteau, l'apport des femmes est nécessaire pour qu'advienne l'ethnicisation des enfants.¹³⁹ De cela, les leaders musulmans en sont parfaitement conscients et c'est pourquoi le rappel des normes et obligations familiales des femmes prend une si grande importance.

Selon Daher, tous les efforts sont mis pour différencier les femmes des hommes. En attribuant des fonctions spécifiques aux hommes et aux femmes, en assignant les femmes au foyer, en définissant les mères comme seules responsables de la transmission de l'identité et des valeurs musulmanes, en instaurant la non-mixité pour structurer les rapports entre les sexes, les leaders parviennent à poser cette différence des sexes comme fondamentale et fondatrice de l'identité musulmane. Les leaders cherchent à différencier «la femme musulmane» de la «femme occidentale» trop libre et pas assez responsable de sa famille. Selon Daher, les vêtements constituent la partie visible de ce processus, le *hijab* étant à la fois

¹³⁶ Ali Daher, « La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders ». Thèse de doctorat en sociologie, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1998, pp. 204-256.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 222.

¹³⁹ Danielle Juteau, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal ». *Sociologie et sociétés*, vol 15, no 2, 1983, p.39-53.

une manière de distinguer la vraie musulmane de la fausse, d'empêcher la souillure des femmes, de les asexuer et surtout d'augmenter la visibilité de l'islam au Québec. Autre manière de réguler le comportement des femmes musulmanes : en faire un symbole inaltérable de l'identité islamique.

Dans un chapitre exclusivement consacré aux discours des leaders sur l'importance de la famille comme moyen pour perpétuer l'islam en terre d'accueil, Daher expose bien les structures de la famille et du couple ainsi que les normes qui entourent les femmes musulmanes. Il montre que la famille idéale est définie comme traditionnelle (père, mère et enfants) et hiérarchisée (primauté de l'époux sur sa femme et sa famille). Il semble que les hommes ne ressentent pas le besoin de justifier cet état de fait autrement que par les textes sacrés alors que les femmes vont ajouter d'autres sources de légitimation à ce discours tels la complémentarité des sexes, des références au « vrai » islam¹⁴⁰, en plus des sources coraniques. Les femmes sentent qu'elles sont dans une situation d'inégalité, et cherchent donc doublement à la justifier à partir de références islamiques et inattaquables.

Cependant, fonder le rôle différencié de la femme musulmane dans la religion revient à constituer une légitimation « inaltérable, immuable, et valable pour tous les temps » qui peut difficilement être remise en question puisque décrétée par Dieu.¹⁴¹ Pour ce faire, les leaders se réfèrent à des modèles exemplaires de comportements féminins sur lesquels les musulmanes sont fortement invitées à calquer leur attitude. « L'islam honore la pudeur et dit qu'elle est bonne, mais de la part des femmes la pudeur est meilleure. Fatimah a dit que la meilleure chose pour les femmes c'est de ne pas voir les hommes et que les hommes ne les voient pas.¹⁴² »

À partir des données de Daher, il est possible d'affirmer que les règles et les normes concernant la famille et surtout le rôle des femmes dans celle-ci sont centrales à la transmission et à la formation de la frontière interne de l'ethnicité arabomusulmane. Mais d'autres éléments participent à construire cette frontière interne, soit la conscience ethnique.

¹⁴⁰ C'est-à-dire à un islam qui n'aurait pas subi les mauvaises interprétations de l'humanité.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁴² Intervention d'un imam, Ramadan 1994, cité dans Ali Daher, *Op. cit.*, p. 217.

Albert Bastenier affirme que la conscience ethnique minoritaire prend racine dans plusieurs secteurs de la culture : média, *ethnic business*, port du foulard, etc.¹⁴³ Au Québec, les quelques écoles privées musulmanes s'inscrivent dans cette catégorie et participent à la construction de la conscience ethnique minoritaire (frontière interne de l'ethnicité).

Patricia Lynn Kelly présente dans son mémoire les résultats d'une enquête terrain réalisée en 1995-1996 dans une école privée musulmane de Montréal.¹⁴⁴ Le curriculum en langue française est le même que celui donné dans les écoles publiques du Québec avec en plus des cours d'arabe, de Coran et un nombre plus élevé de cours d'anglais.

L'école est pensée pour allier les valeurs islamiques au cursus de l'école québécoise. Ainsi, les classes sont mixtes, et le français est valorisé. Les cours d'éducation physique prévus au curriculum scolaire sont donnés régulièrement. Cependant, les vêtements sont adaptés aux exigences islamiques : chandails à manches longues et survêtements sont de mise pour les filles. L'uniforme est aussi islamique : jupes longues, chemisiers et cardigans pour les filles, pantalons larges et chemises pour les garçons. Le voile fait partie de l'uniforme à partir de la quatrième année. Selon les informatrices de Kelly, il est considéré uniquement comme une pièce d'uniforme et non pas comme un symbole religieux. S'il n'est pas religieux, il fait cependant partie d'un uniforme en accord avec les valeurs islamiques prônées par l'école. Selon les estimations d'une étudiante, environ un tiers des jeunes filles porteraient le voile à l'extérieur de l'école.¹⁴⁵ De plus, un nombre significatif d'étudiantes et d'enseignantes porterait le foulard de manière « détendue », c'est-à-dire en laissant voir des cheveux, preuve qu'il est possible de jouer avec les règles. De plus, les professeurs des deux sexes ont des relations de travail libres de contraintes, c'est-à-dire qu'ils peuvent être dans la même pièce seuls, sans malaise.

¹⁴³ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, pp.232-302.

¹⁴⁴ Patricia Lynn Kelly, « Integrating Islam: A Muslim school in Montreal ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université McGill, 1997, 135 p.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

Le calendrier musulman est respecté dans l'école et des accommodements pour les fêtes musulmanes sont la norme ce qui permet de créer un environnement islamique pour les enfants en opposition avec ce qu'ils pourraient trouver dans des écoles publiques. De plus, la prière est faite en commun deux fois par jour, les professeurs étant libres de s'y rendre ou non. Selon les observations de Kelly, les hommes auraient plus tendance à y participer régulièrement que les femmes. La prière est en outre effectuée par les deux sexes dans la même pièce, fait assez rare dans l'islam. Cependant, et conformément aux règles islamiques, les femmes font la prière derrière les hommes.

Les parents envoient leurs enfants dans une école musulmane principalement pour assurer un prolongement avec la famille musulmane. Ils s'attendent à ce que l'école protège leurs enfants du potentiel corrupteur de la société québécoise. L'école serait une manière de conserver les valeurs islamiques, mais aussi une culture ethnique arabo-musulmane. Cependant, selon Kelly, il faut noter que la présence de filles inscrites à cette école est plus importante que celle des garçons et qu'à mesure que les élèves vieillissent, les filles sont de plus en plus nombreuses par rapport aux garçons.¹⁴⁶ C'est donc dire qu'il existe un double standard. En effet, il est plus important pour les parents que leurs filles soient protégées d'un environnement non-islamique que les garçons et qu'elles apprennent les préceptes religieux correctement. La fille est la gardienne de l'honneur de la famille. De par ce rôle, elle a beaucoup moins le droit de faire d'erreurs que ses frères. Selon les parents, les filles sont plus en sécurité dans un milieu islamique. Dans le cas où une famille a des ressources financières limitées, c'est la fille qui aura accès à l'école privée musulmane et non le garçon.¹⁴⁷ Cependant, selon Kelly, l'accès à une école privée musulmane n'est pas répandu au sein des familles musulmanes. La plupart des enfants sont envoyés dans une école publique.

On peut cependant voir à travers les observations de Patricia Kelly que les écoles musulmanes participent à développer une conscience ethnique chez les jeunes en les maintenant dans un environnement islamique. Et si ce but n'est pas toujours rempli, il s'agit à

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 99-102.

tout le moins de l'intention première des parents qui veulent, à travers leurs filles, préserver la chaîne de transmission de l'ethnicité arabo-musulmane.

Couple et famille

La sphère domestique est un lieu privilégié pour voir à l'œuvre la dynamique des rapports sociaux de sexe. Plusieurs chercheur.e.s se sont d'ailleurs penché.e.s sur la question.

Laurence Fillaud constate que le modèle de la femme maghrébine porteuse de la tradition ne tient plus au Québec. Elle observe dans le quartier montréalais de Côtés-des-Neiges que les femmes maghrébines abandonnent plus facilement les attitudes traditionnelles que leurs maris, notamment en ce qui concerne l'emploi. En effet, elles sont considérées comme plus intégrées que les hommes grâce à leur plus grande faculté d'adaptation. Fillaud fait remarquer « que ce qui est identifié comme une faculté d'adaptation correspond en fait à la propension plus grande des femmes d'accepter le processus de déqualification social et professionnel.¹⁴⁸ » Quoiqu'il en soit, Fillaud considère que le fait que « les femmes immigrées tendent à modifier leurs attitudes et apparences publiques plutôt facilement suite aux conseils des relais ou d'amis¹⁴⁹ » montre qu'elles se détachent du modèle familial maghrébin.

Saïda El Haïli montre toutefois le contraire dans une étude sur la satisfaction maritale des Marocains au Québec¹⁵⁰ : « même si l'attachement aux traditions musulmanes demeure omniprésent chez les participants de notre enquête, ce sont les femmes qui manifestent le plus d'insatisfaction maritale quand les rôles sexuels s'éloignent des traditions.¹⁵¹ » En effet, les résultats de son enquête démontrent que plus les rôles sexuels sont conformes aux prescriptions traditionnelles de l'islam, plus la satisfaction maritale est élevée au sein du couple immigré. Cette attitude permettrait aux femmes de conserver plus

¹⁴⁸ Laurence Fillaud, *Op. cit.*, p.245.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.245.

¹⁵⁰ Saïda El Haïli, « Adaptation post-migratoire des couples marocains à Montréal : Satisfaction maritale et stress psychologique ». Thèse de doctorat en psychologie, Montréal, Université de Montréal, 1999, 144 p.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 247.

facilement en pays étranger une part de ce qu'elles considèrent comme leur identité culturelle.

Fillaud, malgré la position contraire exprimée plus tôt, révèle que même si plusieurs femmes contestent les modèles traditionnels, ceux-ci sont toujours présents. Selon elle, les employé.e.s d'associations ou d'organismes communautaires de Côtes-des-Neiges sont souvent choqué.e.s par l'inégalité des sexes qu'ils perçoivent dans le couple et la famille maghrébine. Ils critiquent surtout la différence de traitement entre les filles (beaucoup de restrictions) et les garçons (beaucoup de liberté). Les témoignages laissent voir que leur but est de transformer ces structures pour avoir de moins en moins à intervenir dans des cas de violence conjugale ou familiale.¹⁵²

De plus, ces personnes ressources constatent des transformations dans les familles et les relations de couples qui viennent avec l'immigration. Un des points revenant à maintes reprises est la perte d'autorité du père qui ne réussit pas à trouver d'emploi, au profit de la mère qui, elle, en a trouvé un. Sa position de pourvoyeur en est menacée¹⁵³. Les intervenant.e.s ont tendance à expliquer les rapports de sexes chez les Maghrébins par le facteur culturel. Ceux.elles-ci ont en outre tendance à voir chez les femmes maghrébines une volonté d'autonomie plus forte quand elles arrivent au Canada. Elles se protégeraient par les lois, voudraient plus de pouvoir dans la famille et divorceraient plus¹⁵⁴ qu'avant leur arrivée ici. Ce qui causerait, selon les personnes interviewées par l'auteure, un ressentiment des maris envers les intervenantes qui « mettraient des mauvaises idées dans la tête de leurs femmes. » La famille québécoise est d'ailleurs un modèle répulsif.¹⁵⁵ Chez Fillaud, le lien familial est très important ; pour ses répondantes, la famille éloignée est un support moral indispensable. De plus, selon les témoignages qu'elle a récoltés, le divorce et les rapports de

¹⁵² Laurence Fillaud, *Op. cit.*, p.286-288.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 303.

¹⁵⁴ Entre autres parce que les maris qui parrainent leur épouse prendraient des amantes avant l'arrivée de leur famille : « Lui, il est au moins quatre cinq ans ici. Je peux pas généraliser mais dans les cas qu'on a vus, ce que je vous disais tantôt dans les 35 à 40%, ils se font de l'amitié, des amantes si vous voulez, et malheureusement, la relation ne cesse pas quand la famille arrive et c'est ce qui rend furieuse la femme et elle prend une décision au bout d'un mois à un an. » Témoignage d'une intervenante, Laurence Fillaud, *Op. cit.*, p. 305.

¹⁵⁵ Ali Daher, *Op. cit.* et Laurence Fillaud, *Op. cit.*.

sexes au Québec représentent tout ce que les Maghrébines ne veulent pas : « Eux [Les Québécois], ils ont la discipline, mais ils leur manque l'amour, l'amour familial.¹⁵⁶ »

On voit bien que le couple et la famille constituent un espace de tiraillement dans le processus migratoire. En effet, les femmes musulmanes immigrées y trouvent une source de réconfort ainsi qu'un endroit où transmettre et cultiver leurs références culturelles dans un contexte de grand changement. Cependant, il semble que beaucoup d'entre elles y vivent de l'insatisfaction et désirent modifier les rapports sociaux de sexe traditionnels une fois arrivées dans leur nouveau pays.

2.3 FEMMES MUSULMANES MAGHREBINES, RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET ETHNICITE : UNE ANALYSE DE QUELQUES THEMES

Cette deuxième section se concentre sur l'analyse des entretiens réalisés auprès de six femmes musulmanes maghrébines de Montréal. Nous avons classifié les données sous différents thèmes pertinents pour mieux comprendre les dynamiques des relations entre ethnicité, rapports sociaux de sexe et identité de sexe-genre.

2.3.1 Descriptions des répondantes

Les femmes interrogées ont entre 22 et 49 ans et sont de confession musulmane. Elles sont originaires du Maroc (3), de l'Algérie (2) et de la Tunisie (1). Elles portent toutes le *hijab* et fréquentent régulièrement une ou plusieurs mosquées. La religion tient donc une place importante dans leur vie et dans la définition qu'elles donnent d'elles-mêmes. Elles font généralement leurs prières quotidiennes et elles jeûnent pendant le Ramadan. Cinq sur six sont ou ont été mariées, trois sont divorcées, une sur ces trois est remariée. Trois sont actuellement célibataires. Cinq d'entre elles ont aussi eu des enfants. Elles sont toutes titulaires d'un diplôme d'études post-secondaires, quatre ont fréquenté l'université. Une est encore en cours d'études. Deux d'entre elles occupent un emploi dans leur domaine d'études, deux sont au chômage, une se définit comme femme à la maison. Toutes ont été rencontrées

¹⁵⁶ Laurence Fillaud, *Op. cit.*, p. 458.

lors de notre recherche terrain au cours de l'année 2006. Il est important de spécifier que les femmes dont nous avons recueilli le témoignage ne représentent pas la totalité des expériences des femmes immigrantes de culture musulmane à Montréal. Cependant, leurs propos constituent un écho significatif de la vie et des idées des femmes croyantes et pratiquantes d'origine maghrébine fréquentant régulièrement les mosquées de la métropole.

2.3.2 Importance de la religion dans la vie des répondantes

Selon Claire Mitchell, la religion en contexte migratoire peut souvent servir de support plus solide pour l'identité d'un.e individu.e que l'identité nationale ou l'ethnicité.¹⁵⁷

Cette idée semble se confirmer chez certaines femmes rencontrées : les répondantes accordent plus d'importance à la religion qu'à la culture ou à l'identité nationale.

Moi je pense que la religion, c'est vraiment ce qui occupe la plus grande partie de ma vie. Beaucoup plus que ma culture. Je compte plus sur la religion que sur la culture, parce que je vois qu'il y a beaucoup de choses qui sont fausses dans la culture.

Musulmane-02¹⁵⁸

Elles considèrent aussi qu'il s'agit d'un facteur important dans le choix des amis, d'un.e futur.e bru ou gendre puisque la religion permet de mieux vivre ensemble et d'éviter des conflits sur le mode de vie et les valeurs. Pour une des répondantes, l'islam fournit un cadre de référence pour diriger sa vie, pour distinguer le *haram* du *halal* (Musulmane-05).¹⁵⁹ Il constitue un cadre plus global que la nationalité (Musulmane-03 et 05). Pour une autre, les références au Coran et aux *hadiths* permettent de se mettre à l'abri des critiques de sa communauté en cas de divorce (Musulmane-06). Mais surtout, l'islam est un mode de vie pour les répondantes. Leur religion constitue une attitude globale qui structure la vie et qu'il faut accepter dans son entièreté.

¹⁵⁷ Claire Mitchell, « The Religious Content of Ethnic Identities », p. 1148.

¹⁵⁸ Tout au long du texte les répondantes musulmanes seront identifiées comme suit : musulmane-00 (numéro de l'entretien), alors que les femmes membres de la Société St-Jean-Baptiste seront identifiées comme suit : SSJB-00 (numéro de l'entretien).

¹⁵⁹ Haram : interdit ou mauvais. Halal : permis ou bien.

La religion c'est s'entraider, [...] donner, recevoir et se respecter. Et... de savoir nos responsabilités. Et de respecter surtout. Ce n'est pas une possession. Ce n'est pas une soumission. C'est travailler côte à côte et s'entraider et se respecter. Ça c'est très important.

Musulmane-07

Chez les femmes rencontrées, la religion constitue la principale référence qui leur permet de trouver un cadre de vie et une vision du monde.

Le foulard

Les six répondantes portent le hijab. Ce symbole religieux prend une importance particulière dans la vie de chacune de ces femmes. La grille d'entretien ne comportait pas de question spécifique sur le port du foulard, mais chacune des répondantes s'y est attardée lors de l'entretien. Toutes les femmes rencontrées affirment avoir adopté le hijab pour des raisons religieuses, même si l'âge à laquelle elles l'ont fait diffère grandement d'une à l'autre. Pour celles (trois répondantes) qui l'ont adopté à un plus jeune âge (adolescence ou jeune vingtaine), il s'agissait d'un geste de singularisation face à leur entourage moins pratiquant. Pour elles, le foulard est une obligation islamique et marque une démarche d'approfondissement de la foi. Il ne doit cependant pas être imposé, il s'agit pour elles d'une démarche personnelle.

Mon foulard, c'est un drapeau qui montre à tous les gens que je suis musulmane.

Musulmane-05

Pratiques religieuses

Les répondantes disent essayer de respecter le plus possible les cinq piliers de l'islam. Elles prient cinq fois par jour. Une d'entre elles regroupe deux prières en fin de journée pour ne pas avoir à les faire au travail (Musulmane-06). Quelques fois, la prière de l'aube semble être plus difficile à réaliser pour la plus jeune qui préférerait demeurer au lit (Musulmane-02). La prière est le pilier dont les femmes ont le plus parlé. Elles semblent lui accorder beaucoup d'importance. Probablement est-ce dû au fait qu'il s'agit d'une obligation quotidienne exigeante.

De plus, les répondantes précisent unanimement que la prière en commun du vendredi doit être dirigée par les hommes.

C'est une règle de Dieu. Tu ne vas pas te révolter par rapport à ça

Musulmane-03

Parce que c'est ça que dit notre religion, c'est ça que dit notre prophète, ça n'a jamais existé une femme imam. Ça n'a jamais existé.

Musulmane-05

C'est interdit parce que sa voix porte ... une attirance. Alors ... il ne faut pas tenter pour rien. Mais la femme, elle est tellement belle dans tout que tout ce qu'elle peut dégager, donc elle ne veut pas donner à un homme beaucoup de tentations.

Musulmane-06

Cependant, les femmes peuvent diriger des prières pour d'autres femmes en groupe non-mixte et certaines des répondantes ont agi à titre de leader en ces occasions.

Le jeûne du mois de Ramadan est observé par toutes les répondantes. Elles y voient une occasion de se remémorer les obligations islamiques et de se ressourcer.

Pendant le Ramadan on essaie d'être plus sage, de corriger nos erreurs, de ne plus tomber dans les mêmes fautes qu'on avait faites auparavant, d'être bon avec tout le monde, de ne faire que le bien ... Et on se sent mieux parce que quand on est bien dedans et qu'on traite les gens d'une façon correcte et aimable, on se sent mieux.

Musulmane-07

Les trois autres piliers, c'est-à-dire l'aumône, le pèlerinage et la profession de foi sont peu mis de l'avant par les répondantes. Dans le cas de la profession de foi, on peut supposer que cette récitation est si évidente et ancrée dans leur vie de tous les jours¹⁶⁰ qu'elles ne l'ont pas mentionnée. Dans le cas du pèlerinage, aucune des répondantes ne s'était rendue à la Mecque ce qui explique sans doute qu'elles avaient peu de choses à en dire. Une des répondantes a affirmé se préparer à faire le *hadjj* à moyen terme (Musulmane-

¹⁶⁰ La profession de foi fait partie intégrante du rituel de la prière.

03). Nous ne nous expliquons pas par contre l'absence de l'aumône. Une seule des femmes rencontrées a explicitement dit qu'elle pratiquait ce pilier.

Quelques autres pratiques religieuses font partie du quotidien de ces femmes et montrent qu'elles accordent de l'importance aux préceptes islamiques dans leur quotidien. Une des répondantes écoute des extraits du Coran au lieu de la musique lorsqu'elle fait le ménage (Musulmane-02). Une autre fait des recherches pour approfondir ses connaissances religieuses (Musulmane-04). Deux font des jeûnes ponctuels pendant l'année (Musulmane-04 et 05). Transmettre les pratiques religieuses (prières et ramadan) aux enfants à l'aide de bandes dessinées et de vidéos est aussi une des activités pratiquées par une des femmes (Musulmane-03). Finalement, une répondante aime être en contact avec des personnes « qui peuvent expliquer la religion » (Musulmane-07).

Cinq répondantes se rendent à la mosquée au moins une fois par semaine, alors qu'une ne s'y rend qu'occasionnellement, surtout lors des fêtes religieuses. Elles s'y rendent avec leurs enfants lorsqu'elles en ont. Deux d'entre elles précisent qu'elles aiment le sentiment de communauté qu'elles retrouvent à la mosquée (Musulmane-03 et 07). Elles participent toutes aux activités de la mosquée lorsqu'elles en sont informées. Elles n'en n'assument cependant pas le leadership. Pour quatre d'entre elles, c'est le fait qu'elles aient la responsabilité de s'occuper des enfants qui les empêche de prendre des responsabilités. Cependant, la majorité d'entre elles participent régulièrement ou occasionnellement à des *halaqas*¹⁶¹ dans des mosquées ou des maisons privées. Une des répondantes est impliquée au sein d'une organisation musulmane universitaire (Musulmane-02). Pour trois répondantes, des séjours de camping ou des barbecues *halal* organisés par la mosquée ou par des associations musulmanes constituent aussi un lien qu'elles conservent avec leur communauté.

Bref, on peut voir à travers ces témoignages que la religion occupe une grande place dans le quotidien des répondantes. En effet, les différents rituels et activités organisent le temps aussi bien en ce qui concerne le déroulement de la journée que de la semaine ou de

¹⁶¹ «Cercles de science», ce sont des réunions souvent, mais pas toujours, non mixtes où un groupe étudie des passages du Coran.

l'année. L'islam fournit aussi un cadre de références culturelles et symboliques qui permet aux femmes de donner un sens à leur vie.

2.3.3 Importance de l'implication civique

La participation à des activités civiques, politiques ou à caractère ethnique ou national est presque inexistante chez les répondantes. Les activités sont même souvent perçues comme des événements à connotation religieuse plutôt que nationale ou ethnique. Par exemple, le camping ou les barbecues regroupent des personnes des confessions musulmanes. Lorsqu'il y a des fêtes culturelles auxquelles elles participent, elles se déroulent dans le cadre du ramadan ou d'une autre fête religieuse. Pour les répondantes, les activités religieuses et ethniques se confondent souvent puisqu'elles réunissent les mêmes personnes et qu'elles mettent en place un environnement islamique. Comme elles vivent désormais dans un contexte qui ne répond pas aux exigences de l'islam, dès qu'un événement met en place un espace de prière et des activités non-mixtes par exemple, il devient un événement religieux.

Les femmes interrogées ne sont pas non plus beaucoup impliquées au niveau communautaire. La plus jeune répondante a fait quelques activités avec un organisme d'accueil aux réfugié.e.s et a été scrutatrice pour les élections provinciales et fédérales (Musulmane-02). Sinon, toutes les répondantes ont le projet de s'impliquer dans l'avenir mais manquent actuellement de temps. La raison la plus souvent invoquée est la responsabilité du soin aux enfants ou le travail. Cependant, trois femmes ont siégé sur un comité d'école ou de parents, et une autre est entraîneuse de l'équipe de soccer de sa fille. On peut donc voir que l'éducation des enfants teinte fortement les implications civiques de ces femmes.

Mais, si elles ne sont pas impliquées au niveau politique, cela n'est pas signe d'un désintéressement. En effet, les cinq femmes qui détiennent la citoyenneté canadienne accordent une grande importance à l'exercice du droit de vote aux paliers fédéral, provincial et municipal. Une des répondantes affirme même qu'elle désire transmettre la notion (très québécoise selon elle) d'engagement social à ses enfants (Musulmane-03).

En résumé, l'implication civique ne constitue pas une dimension importante de la vie des femmes rencontrées, à l'exception de participations ponctuelles concernant leurs enfants. Même lors d'activités communautaires reliées à leur groupe national ou ethnique, les femmes ont plutôt tendance à associer ces événements à la religion plutôt qu'à une autre forme d'implication.

2.3.4 Relation au travail domestique

La question du partage des tâches domestiques dans le couple et dans la famille est un enjeu pour quelques unes des musulmanes rencontrées. Trois d'entre elles (Musulmane-03, 05 et 07) se sont prononcées sur cette question.

Pour elles, ce sont les femmes qui sont responsables des tâches domestiques et de l'éducation des enfants. Ce travail fait partie de la charge qui leur revient en tant que femme, alors que l'homme, lui, devrait s'occuper de pourvoir aux besoins de la famille.

Dans une société équilibrée, il y a une autosuffisance de la famille, [...] la paie de l'homme est suffisante pour toute la famille. La femme n'aurait pas besoin de travailler. Ça équilibre la famille. Moi j'arrive, je suis fatiguée, je me suis occupé d'une classe toute une journée, puis j'arrive à la maison, il y a trois autres qui t'attendent, qui ont leur journée à te raconter, qui ont des devoirs à faire [j'aimerais m'] occuper de mon foyer un petit peu [...].

Musulmane-03

Cette répartition inégale du travail serait héritée de la culture du pays d'origine (Musulmane 05 et 07).

Dans cette division sexuelle du travail, les mères sont aussi responsables de l'éducation des enfants, c'est-à-dire de la transmission de la langue, de la culture et de la religion. La répondante 05 affirme même que si la femme ne prend pas cette responsabilité au sérieux, elle peut « tout gâcher ».

Malgré le fait qu'elles exposent les inégalités inhérentes à la division sexuelle du travail, les répondantes ne sont pas nécessairement d'accord avec cet état de fait. Une d'entre elles souligne qu'elle traite équitablement son garçon et ses filles (Musulmane-03). Une autre admire la manière dont les plus jeunes partagent les tâches. Elle trouve « extraordinaire » la quantité de ménage que les hommes réalisent maintenant dans la maison. Selon, cette même femme, ils suivent enfin le modèle du prophète Mohammed :

Dans la religion musulmane le Prophète Mohammed [paix soit sur lui] aidait à tout faire dans la maison, les tâches ménagères, il aidait ses femmes à tout faire. La religion nous incite à s'entraider. Pas à juste mettre tout sur le dos de la mère, c'est elle qui doit aider les enfants, les coucher, les réveiller, [indistinct], faire la cuisine, [...], la lessive, faire la vaisselle et tout ça. Notre prophète a été le meilleur exemple qu'on devrait suivre, malheureusement on ne le suit pas à la lettre.

Musulmane-07

On trouve donc dans les propos et les actions de certaines de ces femmes, une volonté de changement.

Finalement, les répondantes reconnaissent vivre une répartition inégale des tâches ménagères dans le couple. Alors qu'elles soulignent qu'il s'agit de leur responsabilité en tant que mères, elles aspirent en même temps à un meilleur partage de ce fardeau.

2.3.5 Travail rémunéré et scolarité

Les musulmanes interrogées ont eu diverses expériences d'emploi dans leur pays d'origine et au Québec. Elles vivent ici des épisodes de discrimination et vivent souvent des situations précaires.

Quatre répondantes avaient cumulé de l'expérience d'emploi dans leur pays d'origine : deux étaient enseignantes, une avait travaillé à la mise en page d'un journal et une autre dans le tourisme. Les deux autres étaient trop jeunes pour occuper un emploi lorsqu'elles ont immigré. Arrivées ici, les femmes rencontrées sont passées par plusieurs emplois pas toujours en lien avec leurs études : caissières (2), vendeuse (1), téléphoniste (1),

éducatrices en garderie (2), occasionnelle (1), etc. Deux ont occupé un emploi lié à leur domaine d'études (enseignante et tourisme) et une a dû se recycler dans un autre domaine en arrivant ici (comptabilité). Une est toujours aux études, trois n'ont pas de travail rémunéré (congé maternité, à la maison, chômage), une est enseignante dans une école musulmane (à contrat sans permanence d'emploi) et une est dans le domaine de la comptabilité.

Les emplois des répondantes ont un impact sur leurs pratiques religieuses, mais il s'agit d'un impact mineur. En effet, deux femmes mentionnent qu'il est difficile d'avoir du temps pour les prières parce que les pauses ne sont pas aux bonnes heures (Musulmane-02 et 03). « Je dirais que oui, parce que pour les prières, c'est difficile pour les heures de prières. Bon, il y a les pauses, mais... » (Musulmane-02) Pour une d'entre elles, le mois du jeûne est une période difficile puisque ses horaires atypiques l'obligent à jeûner pendant de plus longues périodes que ce qui est requis par la religion.

Cinq femmes sur six ont expérimenté des épisodes de discrimination en rapport avec leur religion, leur ethnicité ou leur apparence physique (foulard). La seule qui n'en a pas vécu en expose elle-même la raison : sa vie active s'est déroulée alors qu'elle ne portait pas encore le voile (Musulmane-07). Pour les autres répondantes, leur foulard et leur nom à consonance arabe sont des motifs clairs de discrimination à l'emploi :

Oui. Ils regardent directement le nom, dès que vous envoyez un cv, ils regardent le nom. Puis après ça quand on se présente. Moi j'ai fait plusieurs entrevues l'an dernier. C'était l'apparence physique : je suis une femme voilée.

Musulmane-03

Ils m'ont demandé si je pouvais enlever mon foulard juste à l'intérieur du travail et quand je quitterais je pouvais le reporter. Alors là il n'y aurait pas eu de problème parce qu'ils avaient réalisé avec les tests que j'avais passés que j'étais bonne que j'avais beaucoup de potentiel, mais la difficulté c'était ... ça. Ils ne nous donnaient pas le choix.

Musulmane-06

De plus, deux des répondantes ont signalé que leur manque d'habileté en anglais pouvait leur avoir nui pour l'obtention d'un emploi (Musulmane-06 et 07).

Bref, les musulmanes rencontrées ont, en majorité, une formation post-secondaire. Cependant, à leur arrivée au Québec, leurs compétences n'ont pas été pleinement reconnues par le marché et les employeurs. De plus, la plupart ont été victimes de discrimination sur la base de leur nom et de leur apparence physique trop connotée religieusement. Elles ont donc vécu ou vivent toujours des épisodes de chômage ou sont cantonnées dans des emplois précaires.

2.3.6 Valeurs mises de l'avant

Comme nous venons de le voir, les femmes musulmanes sont responsables de la transmission des normes culturelles et religieuses aux enfants, c'est-à-dire de l'ethnicité. Dans cette transmission de l'ethnicité, les valeurs ont une place importante, mais aussi les différentes actions liées à cette ethnicité (rituels, habillement, langue, etc.).¹⁶²

Toutes les répondantes sauf une soulignent qu'il est important de transmettre l'arabe ou le kabyle (la langue maternelle) à ses enfants. De plus, il est clair dans quatre cas que ce sont les femmes qui sont responsables de l'éducation et du transfert des valeurs aux enfants. Dans les deux autres cas, une n'a pas d'enfant et l'autre est monoparentale. Dans quatre cas sur six, la chaîne de transmission s'est modifiée. En effet, les répondantes disent avoir appris par l'exemple de leurs parents. Cependant, elles reprochent à ces derniers de leur avoir transmis des coutumes culturelles plutôt que le «vrai» islam. Ainsi, on se retrouve avec des femmes qui ont commencé à porter le foulard alors que ce n'était pas l'usage dans leur famille et qui veulent transmettre cette pratique à leurs filles. Ces femmes ne lèguent pas exactement les mêmes traditions islamiques que leurs parents. Dans trois cas, c'est le «vrai» islam tel qu'apparis ici au Québec par le contact avec des musulmans d'autres pays qui est au centre de l'héritage qu'elles lèguent à leurs enfants, la prière étant particulièrement importante pour elles. Pour plusieurs, le contexte non-musulman dans lequel se trouve leur famille a pour effet de leur faire saisir l'importance de fournir à leurs enfants des bases

¹⁶² Danielle Juteau, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal ». *Sociologie et sociétés*, vol 15, no 2, 1983, p.39-53.

solides du point de vue religieux, culturel et identitaire pour que ceux-ci se rappellent leurs origines.

Cette transmission et conservation dans le temps des valeurs musulmanes passent par différents vecteurs. Amener régulièrement les enfants à la mosquée pour que ceux.elles-ci baignent dans une atmosphère islamique est primordial pour trois répondantes. Un mariage endogame et conforme aux règles islamiques est aussi de mise pour toutes les répondantes : les garçons peuvent s'unir à des femmes juives, chrétiennes ou musulmanes, les filles à des musulmans seulement. Une femme préférerait quand même que son fils marie une musulmane, deux autres favoriseraient un mariage avec des gens de la même nationalité : « [Lorsqu'on vient du même pays], on se comprend mieux, on a les mêmes valeurs peut-être... on s'attend à ce que ça marche mieux comme ça. » (Musulmane-03)

Pour toutes les répondantes, la religion est un facteur beaucoup plus important que l'ethnicité dans le choix d'un.e époux.se. Un mariage à l'intérieur de la communauté musulmane assure ces femmes de la pérennité des valeurs islamiques dans leur famille. Les répondantes ne le mentionnent jamais clairement, mais il semble que la transmission de la langue et des préceptes religieux relève de leur responsabilité dans le couple. En effet, les enfants à la mosquée étaient tous, sauf exception, du côté des femmes lors des prières communes du vendredi. Nos répondantes semblaient aussi considérer que l'éducation des enfants était leur tâche propre dans le couple ce qui leur faisait mettre leur carrière de côté. Mais comme nous n'avons pas accès au point de vue des hommes, il est difficile d'avoir un portrait juste de la répartition de ces tâches dans la famille.

En résumé, les femmes sont responsables de la transmission des valeurs familiales aux enfants. Elles désirent que leurs enfants baignent dans un milieu islamique et s'assurent qu'ils maîtriseront les règles de bases de leur culture dès leur jeune âge afin qu'ils s'en rappellent toute leur vie. Les répondantes préfèrent aussi que leurs enfants fassent un mariage avec quelqu'un de la même religion qu'eux.

2.3.7 Rapports entre les hommes et les femmes

La complémentarité caractérise les rapports entre les hommes et les femmes décrits. Que ce soit par la valorisation de la non-mixité, par la place des femmes à la mosquée, dans la manière dont la masculinité et la féminité sont définis ou dans la façon dont est dénoncée la famille québécoise, on trouve dans les propos des femmes musulmanes rencontrées une valorisation d'une différence naturelle et fondamentale entre les sexes.

Non-mixité

La moitié des répondantes favorise la non-mixité. Par exemple, une des femmes préfère les fêtes de mariage au Québec parce que les hommes et les femmes sont dans des pièces séparées, contrairement à son pays d'origine, la Tunisie, où les célébrations sont mixtes (Musulmane-02). Deux répondantes préfèrent les baignades non-mixtes (Musulmane-03 et 05). Chez trois répondantes, le sexe est un facteur important dans le choix des ami.e.s. Dans deux cas, il s'agit du facteur le plus important (Musulmane-02 et 03).

Mosquée

À la mosquée, la division sexuelle des tâches et de l'espace est omniprésente. Les femmes s'impliquent dans ce qui appartient aux femmes : « les femmes s'occupent de choses de femmes » (Musulmane-02). Elles font la cuisine, l'éducation des enfants, et ne s'occupent pas des tâches physiques (« lourdes ou dangereuses ». Elles assistent aussi à des halaqas : « On fait des cours entre nous » (Musulmane-04). La division sexuelle du travail religieux est aussi bien présente : les femmes ne peuvent absolument pas diriger la prière des hommes, les répondantes sont unanimes sur ce point. Elles ont toutefois le droit de le faire pour celle des femmes. Une répondante explique cet état des choses par le fait que les femmes ont du charme et que leur voix est trop attirante. Si les femmes dirigeaient la prière, les hommes seraient déconcentrés. Cet argument est largement utilisé par les femmes dans les mosquées où nous avons mené notre recherche. Le fait que les hommes sont « comme des chefs de famille » (Musulmane-07) justifierait qu'ils puissent prendre le leadership de la prière commune :

Pourquoi est-ce que c'est important que ce soit les hommes qui dirigent la prière ?¹⁶³

C'est parce qu'il est comme un chef de famille. C'est lui qui doit diriger une prière parce que ... D'abord, ce sont les hommes en avant, puis on [les femmes] recule en arrière ou bien on fait la prière dans une salle à part. Voilà. C'est parce que les hommes ont un esprit de chef ... de chef religieux. La femme, elle n'est pas autorisée à parler à haute voix, parce que la voix féminine elle est attirante ... normalement.

Musulmane-07

De plus, les obligations religieuses sont différentes selon les sexes. En effet, la tenue vestimentaires des femmes est plus exigeante : les femmes doivent porter un foulard à la mosquée. La prière du vendredi est en outre obligatoire pour les hommes, mais pas pour les femmes car ces dernières doivent faire passer leurs responsabilités familiales en premier. Les femmes ne sont donc pas tenues de se rendre à la mosquée. Malgré cela, les femmes y seraient plus actives que les hommes (Musulmane-03).

Représentations sociales des hommes et des femmes : sous le signe de la complémentarité

Les qualificatifs et les actions attribuées aux hommes et aux femmes dans les entretiens sont sous le signe de la complémentarité. Pour toutes les répondantes, les deux sexes ont un rôle spécifique.

Je trouve que chacun a sa place dans la société, la femme a sa place. La femme elle a [indistinct] de l'éducation qu'elle a reçue et puis... un homme ne peut pas faire les tâches d'une femme. Par exemple, il ne peut être une mère pour élever ses enfants, et ... les mater, les écouter... La femme est la maîtresse d'une maison, c'est la mère, c'est la sœur ... c'est la ... vous comprenez ? [...] Il n'y rien qui ressemble à ça.

Musulmane-07

Une femme nomme même cette complémentarité « l'égalité islamique » (Musulmane-05). Les femmes doivent s'occuper de la sphère domestique et les hommes de la sphère publique et du travail. L'emploi du mari doit être priorisé. Si nécessaire, la femme doit demeurer à la maison pour s'occuper des enfants (Musulmane-07). Le rôle de mère est très important pour

¹⁶³ L'italique souligne les passages où l'intervieweuse prend la parole.

elles. Les femmes ont un instinct maternel, elles prennent soin des enfants dans tous les secteurs (Musulmane-05). Elles ont un grand cœur, elles sont altruistes, elles sont fortes et fragiles à la fois. Elles sont belles et doivent prendre soin de leur apparence. Elles sont attirantes. Les femmes sont des perles précieuses qu'il faut protéger, couvrir et respecter (Musulmane-07). Quelquefois même, elles sont ensorcelantes pour convaincre les hommes (Musulmane-06). Les femmes sont aussi les garantes de l'honneur familial. Elles sont finalement fortes, intelligentes et généreuses.

Les hommes, quant à eux, exécutent les tâches physiques, difficiles. Ils sont forts physiquement. Ils peuvent posséder un jugement sans émotion. Les postes de responsabilité sont trop exigeants pour les femmes. Les femmes se corrompent, si elles ont des postes de pouvoir (Musulmane-05). Ce sont les hommes qui doivent pourvoir aux besoins de la famille. Les hommes sont perçus comme ne pouvant pas contrôler leur sexualité (Musulmane-03). Le foulard permet ainsi aux femmes de ne pas être des objets sexuels (Musulmane-02). Les hommes seraient des « machos », c'est-à-dire autoritaires (Musulmane-03), mais les femmes, elles, seraient plus manipulatrices.

C'est-à-dire la gente masculine, c'est la même partout. Et la gente féminine aussi, elle essaie toujours d'adoucir les choses, de masquer un peu les problèmes. Par contre eux, il faut que ce soit ... il veut que ce soit bien pointu. »

Musulmane-03

Pour une des répondantes, l'homme idéal est bon, ouvert, pas violent et ne trompe pas sa femme (Musulmane-05). La figure du père est abordée par une des femmes. Le rôle paternel semble très important pour elle. Elle définit le père comme protecteur, responsable de l'éducation face au monde extérieur. Il faut lui demander la permission pour sortir (Musulmane-02).

On voit donc que les définitions du masculin et du féminin sont très contrastées chez les répondantes. Elles reflètent la complémentarité qui est à la base de leur compréhension des rapports entre les hommes et les femmes.

Modèle québécois répulsif

Les représentations que les répondantes se font de la famille, des valeurs et du comportement des femmes québécoises constituent pour elles un modèle répulsif. Elles affirment que c'est en observant la société québécoise qu'elles prennent conscience de l'importance de fournir des bases islamiques solides à leurs enfants.

Elles valorisent par exemple la stabilité des couples dans leur pays d'origine par rapport au taux de divorce élevé dans les familles québécoises. Une répondante déplore le nombre de familles brisées au Québec. Elle critique le concubinage (les couples qui habitent ensemble sans être mariés), la vie sexuelle prémaritale des jeunes, l'habillement des filles, l'homosexualité et l'homoparentalité. Elle les compare à la famille algérienne ou musulmane : « Une famille, c'est un homme et une femme, qui sont mariés » (Musulmane-03). Cependant, la plus jeune répondante envie la moindre pression au mariage et à la famille que vivent les femmes québécoises (Musulmane-02). Cette même répondante apprécie le fait que les hommes et les femmes se côtoient librement et sans problème dans l'espace publique. La répondante 05 aime aussi cette liberté et le respect que les hommes témoignent aux femmes. Elle estime que cela permet aux femmes d'être dans la rue sans être importunées. Mais, pour au moins deux répondantes, les femmes québécoises sont allées trop loin avec leurs revendications égalitaires et menacent l'équilibre entre les hommes et les femmes.

Les femmes au Québec, elles ont beaucoup de liberté, mais ce n'est pas la liberté qui est fondamentale [...]. Bien sûr il y a des libertés qu'on doit avoir... mais il ne faut pas en abuser, il ne faut pas en demander trop. Ce n'est pas ça qui va réussir à rendre une personne heureuse. C'est-à-dire ... c'est ainsi que la religion ... la femme, elle a ses libertés mais il faut savoir comment respecter cette liberté, faut pas en abuser. Parce que trop d'abus, ça mène à beaucoup de choses. Ça mène à l'adultère, ça mène à casser des liens familiaux, c'est-à-dire des divorces... *[Il faut savoir quelle est sa place ?]* Chacun a sa place dans la société... et chacun veut se respecter [indistinct] quand il y a un abus, il y a un déséquilibre.

Musulmane-06

En résumé, les femmes musulmanes rencontrées pensent les rapports entre les hommes et les femmes en terme de complémentarité. La plupart du temps, les répondantes

valorisent cette complémentarité et elles veulent maintenir l'équilibre social et familial qui en résulte selon elles. Cette complémentarité se fait voir dans la division de l'espace à la mosquée, dans la répartition des tâches domestiques et dans les multiples qualificatifs que mentionnent les répondantes pour définir les hommes et les femmes. De plus, ces musulmanes perçoivent la famille québécoise de manière fort critique parce que la complémentarité entre les sexes n'y a pas été maintenue, ce qui en fait un modèle à ne pas reproduire.

2.3.8 Droits des femmes, liberté et égalité

Les réponses à des questions sur les droits et la liberté de choix des femmes ont été très révélatrices de la vision des rapports sociaux de sexe véhiculée par les répondantes. Les propos sur l'égalité entre les hommes et les femmes sont aussi très parlants.

Droits des femmes

Les répondantes estiment en général que les femmes ont les mêmes droits que les hommes, sauf dans deux domaines où les réponses sont plus nébuleuses : la sphère domestique (couple et famille) et la religion.

Dans le cas où les femmes ont à se déplacer seules, il ne semble pas y avoir de problèmes majeurs pour elles. Cependant, cette liberté est limitée par les dangers relatifs à la condition de femme : se promener dans des endroits sombres ou inconnus tard le soir (Musulmane-02), ou se déplacer à l'extérieur du pays (Musulmane-06 et 07). Le droit de voyager est limité par les finances communes du couple, il s'agit d'une dépense importante et de ce fait à discuter à deux. Il favorise aussi le risque d'adultère :

Elle peut rencontrer dans un train ou dans un avion un homme et elle commence à sympathiser avec lui et ça peut finir par l'adultère avec cet homme. Ça commence par un petit sourire, un petit, un petit toucher comme ça jusqu'à ... faire la grande rencontre. »

Musulmane-07

Le choix du domaine d'études ou de carrière revient entièrement aux femmes. Cependant, les répondantes argumentent que ce droit est limité par la constitution physique des femmes. Elles ne pourront pas par exemple avoir un travail où elles soulèvent de lourdes charges (Musulmane-06). Un mari peut aussi à l'occasion influencer sur le cours des études de sa femme. Par exemple, il pourrait insister pour qu'elle abandonne des études supérieures pour avoir des enfants (Musulmane-06). Cependant, il ne semble pas que cette situation soit majoritaire.

Le choix du conjoint appartient exclusivement aux femmes. La seule contrainte est que celui-ci doit absolument à être musulman, conformément aux règles coraniques. « Oui, bien sûr. (rires) D'ailleurs, c'est toi qui va vivre avec quand même. Un homme, il choisit sa femme et toi tu choisis un homme. » (Musulmane-02)

Au niveau du contrôle des naissances, les avis sont partagés. Certaines répondantes considèrent que la décision de contrôler les naissances appartient à la femme (Musulmane-03, 04 et 05). Pour la plus jeune répondante, elle croit que la décision doit se prendre en couple, mais elle précise qu'elle ne connaît pas l'avis de la religion sur le sujet. (Musulmane-02). Pour les deux autres répondantes, la décision doit être prise à deux. La planification est nécessaire, mais la plupart des informatrices sont mal à l'aise avec l'utilisation de moyens contraceptifs « artificiels ».

On doit en discuter au début de la relation avant la nuit de mariage, mais après ... dans la religion musulmane, il ne faut pas limiter le nombre d'enfants qu'on peut avoir. C'est le Bon Dieu qui nous donne un cadeau et on ne peut pas le refuser.

Musulmane-07

En matière de liberté de religion, les répondantes rencontrées pensent en majorité que les femmes ont le droit de choisir pour elles-mêmes. Cependant, cette opinion est toujours exprimée avec la plus grande précaution : les femmes sont libres de changer de religion, mais ça ne veut pas dire que leur entourage approuvera leur décision. Les répondantes insistent toutes pour dire qu'on ne peut pas forcer les gens en matière de croyance et de pratique religieuse.

Disons, elle a le droit [de changer de religion] c'est sûr, mais sûr qu'on serait pas contents. Disons que... si ma fille vient pis elle me dit un jour que... je veux changer de religion. Je serai pas super contente, pis toute ça, mais bon. Qu'est-ce qu'on peut faire ?

Musulmane-02

Seule une des répondantes affirme que les femmes ne sont pas libres de changer de religion. Le mari a le pouvoir de les en empêcher : « Non, elle est pas libre, non. *[Si elle a été éduquée musulmane elle doit être musulmane ...]* Ben, elle doit être musulmane, si elle veut devenir chrétienne, son mari n'accepte pas ça. » (Musulmane-05).

Nous avons aussi posé des questions sur les droits des femmes dans différents domaines chers au mouvement des femmes : marché travail, domaines juridique, politique, économique et sphère familiale. En majorité, les femmes ont répondu qu'elles pensaient que les femmes devaient avoir des droits égaux dans la plupart de ces domaines.

Toutes les répondantes croient que les femmes doivent avoir les mêmes droits sur le marché du travail. Un seul bémol est apporté par la répondante 06 : le choix d'un métier ne doit pas nuire à la féminité d'une femme. Au niveau juridique, toutes les femmes affirment sans équivoque que les droits doivent être égaux. Elles expriment la même opinion pour la sphère politique. Seule la répondante 06 exprime un doute sur le fait que les femmes aient accès à la fonction de « président ». Le domaine économique est très important pour elles, il est clair que les femmes doivent être payées équitablement et avoir accès à un revenu. Cependant, lorsqu'on parle de droits dans la famille, les femmes sont d'accord avec le principe de reconnaître une égale valeur entre les hommes et les femmes, mais l'application semble être plus problématique. Une répondante mentionne que dans certaines familles le garçon sera préféré à la fille (Musulmane-07). Cette même femme fait remarquer qu'il y a une inégalité dans le partage des tâches mais que cette situation tend à changer avec le temps. Une autre répondante s'applique à traiter équitablement ses enfants : « Moi j'essaie beaucoup de faire ça très juste avec les filles et les garçons. Donner le même argent de poche, les mêmes droits. » (Musulmane-03). Bref, les femmes sont conscientes d'assumer plus de travail dans la sphère domestique, mais quelques unes tendent à chercher à changer les règles pour leurs enfants.

Égalité

Nous avons aussi interrogé les répondantes à propos de leur opinion et de leur définition de l'égalité entre les hommes et les femmes. Toutes les répondantes se disent en faveur de l'égalité sauf une (Musulmane-06). Pour celle-ci égalité signifie indifférenciation. Pour les autres répondantes, l'égalité se vit dans la différence ou dans la complémentarité : les femmes sont différentes des hommes, mais ont une valeur égale.

Mais j'aime bien que la femme soit comme égale à l'homme. Mais complémentaire à l'homme aussi, parce que tu sais, il y a des choses que même que si... ok j'suis féministe, j'suis femme pis toute ça, mais je sais qu'il y a des choses que les femmes peuvent pas faire, pis que les hommes peuvent. Je sais que les hommes sont plus forts physiquement que les femmes. Mentalement, oui. Non, (rires) c'est la même chose.

Musulmane-02

Il y a une égalité. C'est une complémentarité. Je ne dirais pas une égalité, c'est une complémentarité comme on a dit tout à l'heure. C'est vraiment on se complète. L'homme, il a la force, il a des capacités que la femme n'a pas. Et la femme a des capacités que l'homme n'a pas. La femme est plus portée sur les détails, elle va [faire] des petites choses que l'homme ne regarderait pas. L'homme il supervise le gros, il fait la charpente d'une maison là. C'est vraiment la charpente, le gros, puis la femme elle a l'intérieur, s'occupe des détails, de décorer, d'acheter ceci... C'est complémentaire. L'homme n'irait pas acheter des petites décorations. Puis la femme s'en fiche si le toit il fuit, l'essentiel c'est que son [indistinct] est bien. (rires).

Musulmane-03

Dans le cas de la répondante 05, l'égalité est islamique. C'est-à-dire que les hommes et les femmes ont des tâches spécifiques ce qui apporte des avantages pour elle. Elle n'est pas, entre autres, obligée de subvenir aux besoins de la famille puisqu'il s'agit d'un des devoirs du mari.

Chez-nous aussi dans l'égalité islamique c'est l'homme qui doit financer sur la maison, c'est l'homme qui doit payer, c'est l'homme qui doit faire tout ce qu'il faut pour les enfants pour la femme tout ça, mais si la femme elle veut l'aider, c'est correct.

Mais elle n'est pas obligée de le faire ?

Non, dans notre religion elle n'est pas obligée, c'est l'homme qui fait tout. Il ne faut pas partager.

Donc finalement c'est l'homme qui paye le plus de choses !

Oui, et s'il veut que sa femme ne travaille pas, elle travaille pas. Il faut accepter ça, c'est lui qui va dépenser son argent, c'est lui qui va travailler, c'est lui qui va avoir toutes ces difficultés-là. Il veut que sa femme soit à l'aise à la maison, donc pourquoi pas, pourquoi pas accepter ça ?

Musulmane-05

On voit donc que les femmes rencontrées s'inscrivent dans une vision complémentaire de l'égalité entre les sexes. Cette complémentarité est perçue comme naturelle et conforme aux principes islamiques. Les répondantes semblent tenir à cette différenciation entre les hommes et les femmes. Elles désirent maintenir l'existence de leur « domaine d'expertise ».

2.3.9 Réaction face au féminisme

Les réactions des femmes face au féminisme sont diverses. Premièrement, trois répondantes ont compris le mot féminisme comme féminité (Musulmane-04-05 et 07). Elles ont donc défini le féminisme à l'aide de caractéristiques appartenant au féminin : éducation des enfants, vêtements féminins, être à l'aise dans la non-mixité, sphère domestique et maternage.

La deuxième réaction consiste en une manifestation d'ambivalence à l'endroit du féminisme. Les femmes sont d'accord avec les principes du féminisme, mais n'apprécient pas que l'on décide pour elles ou que les positions soient trop « extrêmes ».

Ben si elles militent pour les droits de la femme pis tout, oui, mais qu'elles viennent pas nous dire que nous autres on est soumises. C'est ça, c'est ça que je n'aime pas là.

Musulmane-02

Un féminisme qui n'est pas extrémiste ? Je ne sais pas. C'est juste une révolte de la femme. Parce que là comme je dis, ils exagèrent, il y a de l'abus de pouvoir de la part de l'homme. Donc ... le temps où la femme se révolte. Elle veut être indépendante, elle veut s'autosuffire. Je n'ai pas besoin de toi. C'est... ce genre-là. Je n'ai pas besoin de toi, je conduis, je sors, j'ai ma paie. C'est ça qui est pour moi le féminisme... Moi peut-être je suis féministe non-extrémiste. J'aime bien m'autosuffire.

Musulmane-03

Une répondante affirme clairement qu'elle n'aime pas les féministes parce qu'elles vont trop loin, qu'elles brisent l'équilibre entre les hommes et les femmes et qu'elles détestent les hommes. Mais d'autres répondantes, même si elles approuvent la lutte des femmes, n'apprécient pas les féministes. Une répondante (Musulmane-05) affirme qu'elle n'est pas d'accord avec le mouvement des femmes marocaines et qu'elle désapprouve les changements apportés en 2004 au Code de la famille de son pays d'origine.¹⁶⁴ Une autre pense que les femmes québécoises ont trop de libertés et qu'elles les utilisent mal (Musulmane-07).

Finalement, une seule des répondantes encourage les femmes qui défendent les droits des femmes, mais ne participe pas à ce mouvement parce que les enfants lui prennent trop de temps (Musulmane-04).

Bref, les répondantes ont trois types d'attitudes face au féminisme. Premièrement, il y a celles qui ne sont pas familières avec le concept et qui de ce fait ne commentent pas sur la lutte pour les droits des femmes. La deuxième réaction est ambivalente : les femmes trouvent que les féministes ont raison sur certains points, mais qu'elles vont trop loin. Finalement, une répondante appuie la lutte des femmes.

¹⁶⁴ En 2004, le roi du Maroc, Mohammed VI, a apporté, sous la pression des féministes, des changements visant à donner plus de protection aux femmes dans le Code de la famille marocain (moudawana).

2.3.10 Ethnicité arabo-musulmane

À travers les entretiens réalisés auprès de femmes musulmanes d'origine maghrébine, on trouve des références à la nationalité, à la religion musulmane et à l'ethnicité arabe. Les répondantes utilisent des éléments de chacun de ces trois ensembles pour définir le groupe auquel elles appartiennent.

Une identité entre nationalité et religion

Le point d'attache culturel le plus significatif pour les répondantes est leur pays d'origine, soit l'Algérie, le Maroc ou la Tunisie. L'identification à la religion musulmane est aussi très importante, cependant, pour elles, il semble que l'appartenance à l'islam découle automatiquement de leur identité nationale. Pour une des répondantes (Musulmane-05), les termes marocaine et musulmane sont quasi interchangeables. Les mots arabe et Maghreb sont peu utilisés par les femmes rencontrées. En effet, ces réalités sont signifiantes pour elles, cependant, elles recouvrent un contenu plus large et plus facilement reconnaissable qu'elles utilisent surtout pour faciliter le contact avec les Québécois.e.s et les Montréalais.e.s. C'est donc l'identité nationale qui suscite le plus de fierté chez les informatrices, cinq d'entre elles mentionnent leur pays d'origine en premier lorsqu'il s'agit de s'identifier. Malgré cette importance accordée au pays d'origine, l'islam occupe une grande place dans l'autodéfinition de ces femmes. En effet, la religion est une composante de l'identité d'une nature différente de la nationalité. L'islam constitue plutôt la trame qui donne un sens à leur vie personnelle.

Caractéristiques de l'ethnicité arabo-musulmane

Les informatrices mettent de l'avant trois éléments culturels qu'elles valorisent, qu'elles veulent transmettre à leurs enfants, et qui semblent constituer le fondement de leur identité. Les six répondantes ont abordé ces thèmes : l'importance de la cellule familiale, le maintien des pratiques religieuses et de la langue (arabe ou berbère).

La solidarité familiale joue un rôle d'une importance cruciale pour les femmes rencontrées. Même si trois d'entre elles sont divorcées, le lien avec la famille élargie ainsi qu'avec leurs enfants est primordial. L'esprit de famille constitue pour elles une des caractéristiques des musulman.e.s, caractéristique qu'elles opposent à la perte des valeurs familiales dans la société québécoise.

Ce que j'aime le moins [...] c'est le fait qu'il n'y a pas la notion de la famille. Mes enfants me disent qu'à l'école, la majorité de leurs amis sont de parents divorcés. Cette semaine, je vais chez maman, l'autre semaine je suis chez papa. [...]. Il y en a qui disent moi j'ai deux mamans, ou j'ai deux papas. C'est ça que je trouve, c'est désolant. Peut-être qu'il y a eu le rejet de la religion ici. L'Église a fait trop de mal, et là, on la rejette. Rien qu'à entendre comment les gens sacrent, on voit qu'ils rejettent la religion. L'Église a été trop sévère. Contrairement à l'islam, l'islam n'est pas comme ça. C'est une religion très tolérante.

Musulmane-03

Cette répondante fait le lien entre le manque de valeurs familiales des Québécois.e.s et leur rupture avec la religion catholique. Pour elle, la religion musulmane permet de préserver la famille et les valeurs communautaires qui lui sont reliées. C'est une des raisons pour laquelle elle tient à initier ses enfants aux différentes pratiques de l'islam : elle les emmène régulièrement à la mosquée pour qu'ils baignent dans un environnement musulman ; elle leur fournit de la littérature sur la religion ; elle les entraîne à faire une ou deux journées de jeûne pour qu'ils se préparent au Ramadan, etc. Cette répondante, attentive à maintenir un islam vivant dans sa famille, est représentative de notre échantillon. Toutes les répondantes ont en effet tenu à fournir les bases de l'islam à leurs enfants pour qu'ils puissent maintenir leur culture bien vivante.

Le dernier élément qui sert à forger l'ethnicité arabo-musulmane pour les informatrices est la langue maternelle. Toutes les répondantes ont inscrit leurs enfants ou ont été elles-mêmes inscrites à des cours de langue arabe (une famille maintient le kabyle à la maison). Les enfants d'une seule répondante (Musulmane-07) n'ont pas persévéré et il s'agit là d'une grande déception pour leur mère. Elle a l'impression

qu'ils perdent contact avec leur culture d'origine. La langue arabe est donc un élément définisseur clé de l'identité des répondantes.

En résumé, les répondantes s'entendent pour reconnaître unanimement trois caractéristiques importantes de leur identité et qui les différencient du reste de la société québécoise : l'importance de la famille, la pratique religieuse et la langue.

2.4 PRODUCTION DE L'ETHNICITÉ ET FEMMES MUSULMANES MAGHRÉBINES

Les femmes musulmanes interrogées vivent dans un contexte mouvant. Leur identité doit s'adapter aux changements personnels et sociaux inhérents à la condition migrante. Elles doivent aussi faire face aux stéréotypes que leur assigne la société québécoise. La production des frontières ethniques s'en ressent.

Les frontières de l'ethnicité arabo-musulmane : comment faire face à une nouvelle réalité ?

Les groupes ethniques apparaissent lorsque plusieurs cultures sont mises en présence dans un même espace. Leur co-présence donne lieu à des conflits ethniques. Cette société qui organise socialement la conflictualité entre les cultures se nomme société ethnique.¹⁶⁵ Dans le cas de femmes maghrébines musulmanes récemment immigrées au Québec, la présence d'une lutte pour la reconnaissance culturelle et matérielle dans l'espace public québécois les force à s'affilier à un groupe plus grand que celui auquel elles seraient premièrement portées à s'identifier. En effet, au Québec, ces femmes veulent une reconnaissance des musulman.e.s et non de leur communauté nationale, laquelle occupe tout de même première place au niveau affectif.

¹⁶⁵ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*.

Comment est-ce que vous voyez l'avenir de la communauté musulmane dans la société québécoise ?

On dirait qu'elle est en train de s'implanter de plus en plus, qu'elle grossit [...]. J'aimerais bien surtout que la vision de la société change vis-à-vis de l'islam et de la société musulmane en général. C'est l'idée que les médias apportent, que la société a, c'est ce que la télé dit, c'est ce que tout le monde dit, c'est la seule vision qu'ils ont de nous. Mais on essaie vraiment de leur dire que non ce n'est pas vrai. C'est ça. Parce que mon témoignage, c'est important pour moi. J'aimerais bien que ça arrive aux oreilles de gens qui vont nous regarder d'un autre œil, plutôt que de dire ce sont des femmes soumises, elles sont voilées parce qu'elles sont soumises, parce que leurs maris exigent ça. Non, non, non, mon mari n'a jamais exigé ça.

Musulmane-03

On voit bien ici le mécanisme d'auto-affiliation à un groupe discriminé qui donne naissance à une conscience ethnique minoritaire.¹⁶⁶ Dans cette citation transparaît l'assignation identitaire par la société québécoise, mais aussi le refus de cette catégorisation par la répondante. Le pouvoir hiérarchique d'assignation des majoritaires crée un groupe ethnique « musulman ». La communauté musulmane se voit forcée de répondre aux événements sociaux par la formation d'une conscience ethnique élaborée autour d'une caractéristique culturelle commune : l'islam. La conscience ethnique de ces migrantes est donc en pleine mutation. Il serait intéressant de voir comment ce changement s'actualisera au sein de la deuxième génération.

La frontière interne de l'ethnicité se construit à partir de la conscience ethnique. Dans le cas qui nous occupe, cette conscience est basée sur l'islam. Cette religion, nous l'avons vu plus haut, se transmet à l'intérieur de la famille, par le travail d'éducation des enfants que font les mères au quotidien.¹⁶⁷ En prenant la religion musulmane comme base de transmission de l'ethnicité à leurs enfants, les femmes musulmanes utilisent les institutions religieuses qui fournissent un support concret pour des activités favorisant l'organisation communautaire et la mobilisation politique. Mitchell affirme que les recours à des lieux physiques, à l'organisation de moments forts, à des structures déjà existantes, à un imaginaire collectif faisant sens pour un grand nombre de personnes, à des conduites particulières et à des valeurs

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ Danielle Juteau, « La part réelle de l'idéal ».

provenant d'une religion donnent une valeur et un contenu religieux à la frontière ethnique.¹⁶⁸ Dans le cas des musulmanes, ce sont la mosquée, les activités organisées autour des fêtes religieuses comme le ramadan, la transmission des mythes et des modèles exemplaires de l'islam, l'enseignement de règles de vie islamiques comme les prescriptions alimentaires (*halal*) et les prières quotidiennes, entre autres, qui fournissent en partie le contenu et la valeur de la frontière ethnique. Même les cours de langue sont offerts à la mosquée. Le contenu culturel s'inscrit ici aussi dans un contexte religieux.

C'est donc au sein de la famille et des espaces religieux que se forge l'ethnicité arabo-musulmane. La majorité des répondantes insiste sur le fait qu'elles préfèrent que les filles et les garçons se marient avec des personnes de la même religion, plutôt que du même groupe ethnique. Patricia Lynn Kelly montre que les écoles privées musulmanes servent aussi à maintenir une identité et des normes musulmanes fortes, surtout chez les filles.¹⁶⁹ De plus, l'interdépendance de la famille et des institutions religieuses se confirme encore plus lorsque l'on prend en compte les données recueillies par Daher qui montrent comment les leaders musulmans de Montréal accordent une importance centrale au rôle des mères dans la transmission de l'identité et des valeurs musulmanes.¹⁷⁰

Il n'est donc pas surprenant de voir que les répondantes construisent la frontière ethnique externe (le rapport à l'autre) en critiquant le manque de valeurs familiales de la société québécoise. Le maintien de l'ethnicité arabo-musulmane se produit dans la famille et plus particulièrement par le rôle des femmes et des mères. C'est en questionnant fortement les familles québécoises et la trop grande liberté des femmes¹⁷¹ et en insistant sur la force des familles musulmanes que se construit la frontière externe de l'ethnicité arabo-musulmane. Il s'agit en effet du lieu de différenciation par excellence des deux groupes puisque les femmes rencontrées apprécient en général leur société d'accueil. Elles s'y sentent en sécurité, prisent les nombreux droits et la démocratie qui y sont présents et qualifient positivement le système de santé gratuit dont elles bénéficient.

¹⁶⁸ Claire Mitchell, « The Religious Content of Ethnic Identities », *Sociology*, vol. 40, no 6, 2006, p. 1149.

¹⁶⁹ Patricia Lynn Kelly, « Integrating Islam: A Muslim school in Montreal », 1997, pp. 99-102.

¹⁷⁰ Ali Daher, « La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders », 1998, p. 220.

¹⁷¹ Voir section 2.3.9.

2. 5 CONCLUSION

Nous avons exploré à travers ce chapitre la situation des femmes musulmanes au Québec, et plus particulièrement à Montréal. Nous avons tout d'abord mis en place les principales règles et normes sexuelles présentes dans l'islam. Nous avons ensuite présenté une revue partielle des recherches sur les femmes musulmanes au Canada et au Québec. À travers des données statistiques et des résumés de diverses recherches universitaires, nous avons pu dégager des pistes de compréhension à propos de la réalité des femmes musulmanes maghrébines immigrées au Québec. Nous avons ensuite analysé les entretiens réalisés auprès de six femmes musulmanes maghrébines pratiquantes fréquentant deux mosquées montréalaises. Des résumés thématiques nous ont permis d'avoir une idée des opinions des femmes interrogées sur l'importance de la religion dans leur vie, sur leur implication civique, sur leur relation au travail domestique, sur leurs expériences de travail et sur leur niveau de scolarité. Nous avons aussi eu un aperçu des valeurs qu'elles veulent transmettre à leurs enfants, des rapports-hommes-femmes qu'elles expérimentent au quotidien, de leurs opinions sur les droits des femmes, sur leur liberté de choix et sur l'égalité entre les sexes. Nous avons de plus recueilli leurs réactions face au féminisme. Finalement, nous avons pu dégager quelques caractéristiques de l'ethnicité arabo-musulmane mises de l'avant par ces femmes. Grâce à cette analyse thématique, nous avons dégagé les grandes lignes du processus de construction de l'ethnicité chez les répondantes. Rappelons encore que ces résultats ne peuvent être généralisés à l'ensemble de la population musulmane maghrébine vivant à Montréal. Cependant, ils offrent des pistes de compréhension pour saisir certaines dynamiques à l'œuvre.

CHAPITRE III

FEMMES D'ETHNICITÉ QUÉBÉCOISE : REVUE DE LA LITTÉRATURE ET ANALYSE DES ENTRETIENS (SSJB)

3.0 INTRODUCTION

Plusieurs facteurs jouent dans la construction de l'identité des femmes québécoises membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal (SSJBM). Leur appartenance à la communauté ethnique québécoise, leur identité de sexe-genre et la place qu'elles occupent dans les rapports sociaux de sexe sont autant d'éléments structurants dans la formation de l'identité de ces femmes.

Dans ce chapitre, nous traiterons dans un premier temps de quelques-unes des caractéristiques de l'identité québécoise et des normes qui prévalent dans les rapports sociaux de sexes, puis nous présenterons une brève recension des écrits étudiant la situation des femmes dans divers domaines au Québec. Une attention particulière sera portée aux rapports sociaux de sexe. Dans un deuxième temps, nous présenterons une analyse thématique des entretiens réalisés avec des femmes membres de la SSJBM où nous mettrons en relief les données touchant les rapports sociaux de sexe et l'ethnicité.

3.1 FEMMES ET IDENTITE QUEBECOISE

Au Québec, les éléments qui servent de base à l'identité québécoise sont assez diffus ; ils ont fait l'objet d'un recadrage à travers l'histoire. La période de la Révolution tranquille, en véhiculant un discours de rupture avec les valeurs traditionnelles de la société québécoise, est venue brouiller les cartes d'une ethnicité qui s'est déjà voulue clairement définie par son caractère spécifiquement français et catholique. Aujourd'hui, avec l'avènement de l'individualisme moderne, les valeurs et la culture des Québécois.e.s sont issues de diverses sources et n'apparaissent plus aussi nettement unanimes qu'auparavant. Il devient donc

difficile de cerner les éléments précis qui façonnent l'ethnicité québécoise. Pour rendre compte de la complexité du dossier, rappelons que l'identité québécoise est le point central de nombreux débats : avenir national et constitutionnel, immigration et diversité culturelle, etc. La définition de ce qu'est un.e Québécois.e est aussi inextricablement liée aux positions politiques de la personne qui énonce cette définition. Nous considérons que ce mémoire n'est pas le lieu pour faire une revue complète des différentes interprétations (et de leur positionnement dans le spectre politique) de ce que sont « les valeurs communes » du Québec. Ce travail appellerait une trop large investigation. Nous nous limiterons, dans cette première section, à montrer quelques éléments qui favorisent la compréhension de ce que peut être l'identité québécoise. Nous offrirons aussi quelques pistes sur la manière dont les rapports sociaux de sexe peuvent être vécus au Québec. Nous terminerons par une présentation de la Société Saint-Jean-Baptiste et de son mode d'actualisation de ces caractéristiques québécoises dans ses prises de positions.

3.1.1 Éléments caractéristiques de l'identité québécoise

La Commission Bouchard-Taylor a donné lieu à nombre d'interrogations sur l'identité québécoise et les « valeurs communes ». Dans le cadre de cette Commission, une recension des sondages sur ce thème a été commandée.¹⁷² Nous avons sélectionné les données en lien avec la définition de l'identité québécoise.

Il ressort premièrement que « [l]a plupart des Québécois s'identifient d'abord comme « Québécois ». La tendance à se dire Québécois plutôt que Canadien-français apparaît fortement liée à l'âge, et la tendance à se dire Québécois plutôt que Canadien varie considérablement suivant qu'on est francophone ou anglophone.¹⁷³ » Les francophones s'identifient d'abord comme Québécois dans une proportion de 63 pourcent, alors que 5

¹⁷² Magali Girard, « Résumé de résultats de sondages portant sur la perception des Québécois relativement aux accommodements raisonnables, à l'immigration, aux communautés culturelles et à l'identité canadienne-française », Montréal, Rapport d'expert présenté à la Commission Bouchard-Taylor, 2008, En ligne, www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-6-girard-magali.pdf, 115 p.

¹⁷³ Magali Girard, *Ibid.*, p. 12.

pourcent des anglophones le font.¹⁷⁴ On peut voir que les francophones identifient plus souvent le Québec comme référence principale de leur identité. Pour 56 pourcent des Québécois, « Un Québécois, c'est quelqu'un qui possède des traits culturels bien spécifiques.¹⁷⁵ » L'identité passerait donc par une appartenance à une culture commune pour près de la moitié de la population québécoise. Pour 78 pourcent des Canadiens francophones, les Québécois forment une nation, alors que 38 pourcent des anglophones sont d'accord avec cette affirmation.¹⁷⁶ On peut voir à travers ces données que, pour les francophones, l'identité québécoise est rattachée à des caractéristiques culturelles communes assez fortes pour former une nation.

À travers les données de ces différents sondages, on perçoit qu'il existe chez un pourcentage important des Canadien.ne.s et Québécois.e.s francophones un processus d'auto-affiliation à une culture commune. Ce processus s'apparente à la présence d'une conscience ethnique¹⁷⁷ québécoise qui s'articule autour de quelques caractéristiques culturelles spécifiques. Ces caractéristiques, nous l'avons déjà dit, sont difficilement identifiables puisque elles ne sont pas issues d'un cadre de référence clair. Cependant, on peut en identifier quelques-unes qui suscitent une assez large adhésion dans la population québécoise. Ces caractéristiques peuvent être un héritage du passé ou faire partie de l'actualisation contemporaine des valeurs communes québécoises.

L'héritage canadien-français

La religion et la langue française constituent les deux principaux héritages identitaires de la période canadienne française du Québec. Dans un excellent texte concernant le rôle de la langue, et surtout de la religion dans la construction de la Nation québécoise, Louis Rousseau montre comment la vision du monde véhiculée par la religion catholique a constitué un langage pour la population canadienne française au XIX^e siècle, et comment ce

¹⁷⁴ Groupe de Recherche sur l'américanité (1997), cité dans Magali Girard, *Ibid.*, p. 12.

¹⁷⁵ Jacques Joly (1996), cité dans Magali Girard, *Ibid.*, p.12.

¹⁷⁶ Léger Marketing pour l'Association d'études canadienne (2006), cité dans Magali Girard, *Ibid.*, p. 15.

¹⁷⁷ Voir la définition de conscience ethnique à la section 1.2.4.

langage est devenu « le différenciateur objectif du groupe à travers l'histoire¹⁷⁸ ». C'est à travers, entre autres, le style de vie, les rituels et la promotion d'une vision du monde que la religion catholique a forgé une partie importante de l'ethnicité canadienne-française. Rousseau rappelle comment, à travers l'histoire, les « Anglais » (marchands et protestants), sont érigés comme groupes représentant le « Dehors », alors que les franco-catholiques constituent la Nation canadienne française. Cet héritage catholique s'entremêle, au cours du XX^e siècle, au développement du nationalisme tant dans les mouvements de droite que de gauche. Les années soixante-dix voient l'intérêt pour le catholicisme subir une baisse marquée.

C'est au cours des années quatre-vingt-dix, et plus encore dans les années 2000 avec la montée de l'immigration, que resurgit la question de la religion au Québec. Deux hypothèses ont cours : la disparition du religieux de l'espace public (à la suite de Gauchet) et le retour de la religion par le biais de la reconnaissance identitaire. Pour Rousseau, cette situation ouvre « un nouvel espace pour le traitement civique de l'héritage religieux qui a marqué si fortement notre histoire. Le catholicisme et, plus largement, le christianisme, deviennent une dimension du patrimoine de la mémoire ethnique canadienne française, demandant à être connue de tous les citoyens, y compris dans ces traces de marqueur historique de l'espace et du temps.¹⁷⁹ »

L'importance de l'héritage symbolique du catholicisme encore aujourd'hui est confirmée par quelques données que l'on retrouve dans une recherche de Girard. Seulement, « [u]n Québécois [francophone] sur quatre est satisfait des positions de l'Église catholique, mais 89% feraient baptiser leur enfant et 86% lui feraient faire sa première communion¹⁸⁰ ». Les rituels occupent une grande place dans les événements marquants de la vie. De plus, il semble que la transmission de cette mémoire aux enfants a toujours de l'importance puisque plus de 80 pourcent des parents font baptiser leurs enfants. De plus, 59 pourcent de la population québécoise est favorable à la conservation des crucifix dans les écoles

¹⁷⁸ Louis Rousseau, « La construction religieuse de la Nation », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, no 3, 2006, version non-paginée.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ CROP pour *l'Actualité* (1999), cité dans Magali Girard, *Op. cit.*, p. 76.

publiques¹⁸¹, et 69 pourcent des Québécois.e.s préfèrent que le crucifix demeure au mur de l'Assemblée nationale. À l'extérieur des régions métropolitaines de Montréal et de Québec, la proportion des gens qui ne veulent pas que l'on retire le crucifix est plus élevée (Régions : 75%, Montréal : 64%, Québec : 62%). L'âge et la langue maternelle ne constituent pas des variables significatives dans les réponses.¹⁸² Les Québécois.e.s semblent donc toujours attaché.e.s à l'héritage culturel et symbolique du catholicisme notamment dans le cadre de l'affirmation de l'ethnicité québécoise.

La trilogie français, laïcité et égalité entre les sexes

Au cours des audiences de la Commission Bouchard-Taylor, plusieurs intervenant.e.s ont proclamé que les valeurs fondamentales de la société québécoise étaient la langue française, la laïcité et l'égalité des sexes.¹⁸³ Ces trois éléments constituent, selon certain.e.s, la base de l'identité québécoise contemporaine. Pourtant, lorsqu'on demande aux Québécois de choisir les valeurs que le Québec devrait privilégier pour l'avenir, 54 pourcent répondent « l'éducation », 43 pourcent « la famille », 35 pourcent « la préservation d'un système de santé gratuit et universel », 31 pourcent « la primauté du français et de la culture québécoise », 30 pourcent « l'égalité des droits entre tous les citoyens », 26 pourcent « la justice sociale et la répartition des richesses ».¹⁸⁴

La langue française est cependant très importante pour une majorité de Québécois : « Les Québécois sont attachés au français; c'est la langue qu'ils auraient choisie si on leur en avait donné le choix à la naissance et souhaitent que les immigrants apprennent à parler français. Comme les Québécois du groupe majoritaire, les immigrants sont d'accord sur l'usage du français comme langue de communication publique au Québec. D'ailleurs, la proportion d'immigrants admis au Québec qui ont une connaissance du français ne cesse

¹⁸¹ Léger Marketing pour *The Gazette* (2007), cité dans Magali Girard, *Ibid.*, p. 78.

¹⁸² SOM pour *Le Soleil* et *La Presse* (2007), cité dans Magali Girard, *Ibid.*, p. 78.

¹⁸³ Voir les mémoires déposés à la Commission Bouchard-Taylor au www.accommodements.qc.ca/index.html

¹⁸⁴ CROP pour *L'Actualité* (2007), cité dans Magali Girard, *Op. cit.* p. 63. (Les pourcentages sont non-cumulatifs parce que les questions étaient à choix multiples.)

d'augmenter.¹⁸⁵ » Cette caractéristique de l'ethnicité québécoise semble se maintenir et être corroborée dans une adhésion certaine de la population.

En ce qui concerne l'égalité entre les sexes, il semble qu'une majorité des Québécois.e.s valorisent cette manière de voir les relations entre hommes et femmes. 75 pourcent des Québécois veulent amender la Charte des droits et libertés pour que l'égalité homme femme prévale sur la liberté de religion¹⁸⁶ De plus, trois Québécois.e.s sur quatre pensent que la société québécoise favorise l'égalité entre les sexes. Seulement 40 pourcent considèrent que les immigrants en font tout autant.¹⁸⁷

Bref, il semble que la population québécoise dit adhérer à au moins deux des trois valeurs mises de l'avant par des intervenant.e.s de la Commission Bouchard Taylor : la langue française et l'égalité entre les sexes. La situation semble moins claire sur la question de la laïcité. En effet, nous avons vu que les éléments symboliques de la religion catholique occupaient une place importante dans l'ethnicité québécoise. Cependant, la pratique du catholicisme est peu populaire dans la communauté ethnique québécoise. Ceci ne veut cependant pas dire que les symboles religieux sont absents des institutions. Pensons seulement à la présence du crucifix à l'Assemblée nationale. Une baisse de la pratique religieuse est peut-être plus caractéristique du peuple québécois que la laïcité en tant que telle.

3.1.2 Règles et normes sexuelles au Québec

Malgré l'affirmation que l'égalité entre les hommes et les femmes est une valeur fondamentale au Québec, il demeure que des stéréotypes féminins et masculins sont véhiculés dans la société québécoise. Ces attentes sont cependant moins clairement nommées, que dans un groupe religieux où les textes sacrés et les chefs religieux se chargent de mettre

¹⁸⁵ Diane Lamoureux, *L'amère patrie : Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*, Montréal, Les Éditions remue-ménage, 2001, p.20.

¹⁸⁶ Léger Marketing pour l'Association d'études canadiennes (2007), cité dans Magali Girard, *Op. cit.* p. 63

¹⁸⁷ Les Services à la recherche J.T.D. pour le Ministère des Relations avec les citoyens et de l'immigration (1996), cité dans Magali Girard, *Ibid.*, p. 62.

des balises claires aux rôles que doivent jouer les hommes et les femmes¹⁸⁸. En effet, les références qui servent de bases à ces rôles sont plus floues et proviennent de sources multiples qui ne sont pas nécessairement communes à toute la société : publicité, médias, famille, religion, science, psychologie populaire, etc.¹⁸⁹ Il demeure néanmoins que nous pouvons identifier quelques caractéristiques des rapports sociaux de sexe dans l'ethnicité québécoise.

Selon Diane Lamoureux¹⁹⁰, jusqu'à la révolution tranquille, les femmes québécoises ont majoritairement été associées au rôle de mère, pilier de famille, elle-même responsable de la « production humaine (la fameuse revanche des berceaux) et de l'entretien matériel de la vie¹⁹¹ » et de ce fait, de la transmission et du maintien de l'ethnicité québécoise. Ce rôle prédominant des femmes dans la sphère familiale a favorisé la théorie de l'existence d'un matriarcat québécois, théorie qui perdure encore aujourd'hui. Les femmes ont donc longtemps été perçues comme des mères, responsables de la gestion de la famille et du bien-être des enfants. La création de l'État providence dans les années soixante modifie profondément leur place dans la société. Elles deviennent des sujets de droit et accèdent de plus en plus au marché du travail.¹⁹² « L'État providence prend en charge les responsabilités et fonctions sociales de la famille et amène l'autonomie des femmes en les payant pour des services auparavant offerts gratuitement.¹⁹³ » L'identité des femmes au Québec se retrouve à cheval entre un héritage où elles sont pensées comme des mères responsables de la tradition et une perception profondément modifiée par l'arrivée de l'État providence qui leur permet de se penser en tant qu'individues actives.

Josée Bergeron et Jane Jenson¹⁹⁴, vont dans le même sens dans leur analyse des politiques natalistes au Québec. Elles soutiennent que pendant la deuxième moitié du XX^e

¹⁸⁸ Même s'il est clair que les identités de sexe-genre des pratiquant.e.s religieux.ses sont influencés par divers facteurs autres que la religion. Cependant, les textes sacrés constituent une référence commune importante pour tous les fidèles.

¹⁸⁹ Plusieurs de ces thèmes seront abordés à la section 3.2.

¹⁹⁰ Diane Lamoureux, *L'amère patrie : Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*, Montréal, Les Éditions remue-ménage, 2001, 181 p.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹² *Ibid.*, p. 106.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 146-147.

¹⁹⁴ Josée Bergeron et Jane Jenson, « Nation, natalité, politique et représentation des femmes », *Recherches féministes*, vol. 12, no 1, 1999, pp. 83-101.

siècle, les femmes québécoises sont toujours prises entre leur rôle de mère et leur volonté de changement vers un partage des rôles plus égalitaires. À partir de la fin de la Deuxième guerre mondiale, «Plusieurs institutions de la société civile élaborent à l'égard de la famille un discours qui place celle-ci au centre de la protection de l'identité culturelle canadienne-française. L'Église catholique qui contrôle le champ social insiste sur la nécessité de protéger la famille rurale ou urbaine afin de sauvegarder la nation canadienne-française. [...] Dans cette tradition morale chrétienne, les femmes doivent se consacrer à leur rôle de « reine du foyer ».¹⁹⁵ » La Révolution tranquille et les décennies subséquentes sont le théâtre d'un débat sur la natalité qui oppose les féministes et les autorités gouvernementales (entre autres du gouvernement péquiste de Lucien Bouchard dans les années 1990). Ces dernières tentent alors de remettre le fardeau de la natalité (et de la pérennité du peuple québécois) sur les femmes.¹⁹⁶ Encore ici, les femmes sont tiraillées entre une identité de mère, gardiennes de l'identité nationale et de sa survivance, et une émancipation par le marché du travail et des familles moins nombreuses.

Ces textes n'englobent pas l'ensemble des rapports sociaux de sexe au Québec, cependant, mais fournissent certaines pistes de compréhension de la représentation des femmes dans l'ethnicité québécoise. Elles y ont traditionnellement le rôle d'une mère forte au sein de la famille, responsable de la pérennité de la nation québécoise. Cependant, elles sont aussi des femmes-individes, mobilisées politiquement, et actives sur le marché du travail. Les femmes québécoises ont donc à naviguer entre ces deux représentations tout aussi typiques l'une que l'autre de ce qu'est être une femme au Québec.

3.2 SITUATION DES FEMMES AU QUÉBEC

Les pages qui suivent proposent quelques pistes de compréhension de la situation des femmes dans la société québécoise. Les domaines de l'emploi, de la scolarité, de la famille et du couple, ainsi que des représentations sociales des femmes et des hommes sous plusieurs facettes seront abordés. Ces données sont extraites de différentes études qui parfois ciblent

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 97.

spécifiquement des Québécois.e.s francophones comme objet de recherche, mais, la plupart du temps, ces données concernent l'ensemble de la société québécoise.

3.2.1 Données statistiques

En 2007, le Conseil du statut de la femme a publié un portrait statistique des femmes et des hommes pour appuyer la nouvelle politique d'accès à l'égalité.¹⁹⁷ Cet ouvrage offre un tour d'horizon de la situation des femmes dans plusieurs domaines : scolarisation, emploi, famille, violence, etc. Ce document constituera la base de nos données statistiques.

Population

Selon Statistiques Canada ¹⁹⁸, la population totale du Québec au 1^{er} juillet 2008 était de 7 750 500 personnes, dont 50.5 pourcent étaient des femmes (3 912 500). Puisque 5 877 660 personnes ont déclaré avoir le français comme langue maternelle au recensement de 2006, on peut estimer le nombre de femmes ayant le français comme langue maternelle à un peu moins de trois millions. Ces trois millions de femmes correspondraient *grosso modo* à la population féminine d'ethnicité québécoise. Cependant, le seul facteur du français ne suffit pas à cerner l'ensemble de cette population puisque le recensement permet de déclarer deux langues maternelles. De plus, plusieurs personnes immigrantes peuvent aussi avoir le français comme langue maternelle tout en étant nées à l'extérieur du Québec. Toutefois, les données concernant l'origine ethnique des Canadiens ne sont pas assez précises pour en déduire le nombre de femmes appartenant au groupe ethnique québécois. En effet, plusieurs choix s'offrent aux répondant.e.s : canadiens, origines françaises, français ou québécois. De plus, comme il est possible de faire plusieurs choix, il est difficile de distinguer quelles personnes sont d'origine ethnique québécoise. Malgré ces différentes embûches, nous avons quand même choisi le critère de la langue maternelle française pour estimer le nombre de femmes d'ethnicité québécoise résidant au Québec à environ 3 millions.

¹⁹⁷ Louise Dallaire, « D'égal à égal ? Un portrait statistique des femmes et des hommes », Québec, Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, 2007, 262 p.

¹⁹⁸ Des tableaux sommaires sur la population canadienne sont disponibles sur le site de Statistiques Canada au : www40.statcan.gc.ca/102/pro01/pro105-fra.htm.

Scolarité et emploi

Au Québec, « [l]a probabilité d'obtenir un diplôme du secondaire, du collégial, ou un baccalauréat à l'université, en 2004-2005, se révèle [...] plus élevée pour une femme que pour un homme.¹⁹⁹ » En 2001, une Québécoise sur trois est titulaire d'un diplôme d'études post-secondaires (collégial ou universitaire), alors que 30 % des hommes peuvent en dire autant.²⁰⁰ De plus, les femmes progressent graduellement dans les domaines traditionnellement masculins. L'inverse est cependant moins vrai, les hommes ne font qu'une timide percée dans les domaines habituellement associés aux femmes.²⁰¹

Malgré ces avancées, les femmes demeurent majoritaires dans l'industrie des services (55%) et dans les domaines dits « féminins » comme l'éducation et la santé.²⁰² La ségrégation professionnelle est toujours présente au Québec malgré l'entrée massive des femmes sur le marché du travail au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle :

L'indice standardisé de ségrégation professionnelle devrait être de 0 % si aucune ségrégation sexuelle n'existait sur le marché du travail, c'est-à-dire si les femmes et les hommes étaient représentés dans chacune des professions au prorata de leur participation au marché du travail. En 1971, cet indice s'établissait à 59,1 %. En 2001, il est de 52,2 %, soit une baisse de moins de 7 points de pourcentage en 30 ans. On voit donc à quel point les transformations significatives s'opèrent lentement.²⁰³

Les femmes sont en outre plus sujettes à travailler à temps partiel que les hommes. Le deux tiers de ces travailleur.se.s sont des femmes.²⁰⁴ Il semble qu'elles soient aussi plus souvent amenées à concilier famille et travail : « Le nombre annuel d'heures d'absence cumulées par les femmes, pour des obligations personnelles ou familiales, est près de six fois plus important que pour les hommes.²⁰⁵ » C'est que les femmes avec enfants sont de plus en plus nombreuses à occuper un emploi. Cette progression a été renforcée par l'établissement, en

¹⁹⁹ Louise Dallaire, *Op. cit.*, p. 12.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 14.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰² *Ibid.*, p. 16.

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 17.

1997, de services de garderie à faibles coûts. Le taux d'activité professionnelle des femmes de plus de 15 ans en 2005 est de 59.9% comparativement à 41.4 % en 1976.²⁰⁶

Ce plus haut taux d'activité des femmes, accompagné d'une meilleure scolarisation, a favorisé une augmentation du revenu féminin, que ce soit au niveau du revenu d'emploi annuel ou de la rémunération horaire.²⁰⁷ Des inégalités subsistent toutefois. En effet, « [e]n 2000, le revenu moyen des femmes correspond à 64,3 % de celui des hommes et plus de 61 % d'entre elles ont obtenu un revenu inférieur à 20 000 \$. Ce fut le cas pour 40,3 % des hommes.²⁰⁸ » Cet écart est créé par différentes situations. Par exemple, au sein des jeunes générations les hommes et les femmes occupent dans la même proportion un emploi relié à leur formation. Cependant, les jeunes hommes ont plus souvent un emploi permanent que les jeunes femmes. Ces dernières vivent donc dans une précarité qui affecte leurs revenus puisqu'au Québec la rémunération horaire est inférieure lorsque on occupe un emploi temporaire.²⁰⁹ » De plus, « [l]es cadres supérieurs des entreprises ont vu passer leur nombre [de femmes] de 14 % à 17,5%, soit 3,3 % de progression en 12 ans.²¹⁰ Les femmes occupent donc une faible proportion des emplois très bien rémunérés de cadres supérieurs, alors qu'en 2001 elles composaient 71 pourcent des travailleur.se.s au salaire minimum.²¹¹

En outre, lorsqu'elles sont en couple hétérosexuel, les femmes avec enfants consacrent moins de temps que leur conjoint au travail rémunéré et plus de temps au travail domestique :

En 2005, 60 % du temps professionnel est effectué par les hommes et 62 % du temps domestique, par les femmes. Si l'on envisage les choses sous un autre angle, les femmes répartissent leur temps en consacrant 56 % de leurs heures productives au travail domestique et 44 % au travail professionnel, alors que les hommes consacrent les deux tiers (66 %) de leur temps productif aux activités professionnelles et le tiers (34 %) au travail domestique.²¹²

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁰⁸ Diane Lavallée, « L'égalité entre les femmes et les hommes... une réalité? », Discours prononcé le 1er mars 2006 dans le cadre des dîners conférence SVP de Centraide, www.csf.gouv.qc.ca/telechargement/publications/Discours_Presidente_Centraide_01-03-2006.pdf, page consultée le 22 avril 2008, 14 pp.

²⁰⁹ Louise Dallaire, *Op. cit.*, p. 21.

²¹⁰ Diane Lavallée, *Op. cit.*, En ligne.

²¹¹ *Idem.*

²¹² *Idem.*

On peut donc en conclure que les femmes portent le poids d'une plus longue journée de travail et/ou se voient encore aujourd'hui contraintes, avec l'arrivée d'un enfant, de consacrer moins de temps à leur vie professionnelle, ce qui affecte leur rémunération.

Couple et famille

La répartition équitable des tâches ménagères est encore un enjeu au sein des couples québécois, puisque 78 pourcent des femmes ayant des enfants de moins de six ans occupent un emploi. En effet, « [l]es femmes consacrent en moyenne près de cinq heures par jour aux travaux domestiques, contre trois pour les hommes.²¹³ » Lorsque la conjointe gagne un salaire plus élevé que son conjoint, il semble que cette proportion se recentre et que celui-ci participe plus aux travaux domestiques.

Les femmes du Québec préfèrent l'union libre au contrat de mariage : « la proportion d'enfants nés dans le cadre d'une union libre des parents (59 % en 2005, selon l'Institut de la statistique du Québec) dépasse celle des enfants nés dans le mariage.²¹⁴ » En cas de divorce ou de séparation, la garde des enfants est encore majoritairement accordée à la mère (59 pourcent en 2003). Cependant, la garde partagée est en augmentation. Ce mode de partage de la garde a plus que triplé entre 1990 et 2003.²¹⁵ On peut voir que la société québécoise progresse vers une responsabilité partagée des tâches domestiques, mais qu'il y a encore du chemin à faire pour parvenir à une véritable égalité.

Violence contre les femmes

Il est difficile d'avoir des statistiques précises pour ce thème puisque que seulement 28 pourcent des crimes commis en contexte conjugal sont rapportés. Les statistiques suivantes ne peuvent qu'être partielles.²¹⁶

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ Louise Dallaire, *Op. cit.*

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

Dans quatre cas sur cinq de violence conjugale, la victime est une femme. Cependant, les cas de déclarations faites par des hommes sont en hausse depuis 1999. En 2001, les cas de violence conjugale contre des hommes constituent 7 pourcent des crimes contre la personne, alors que les déclarations de violence conjugale contre les femmes forment 39 pourcent des plaintes.²¹⁷

« En 2004, on dénombrait 5 247 victimes déclarées d'agressions sexuelles, ce qui représente une hausse des déclarations par rapport aux années antérieures, et plus particulièrement une hausse de 26,6 % entre 1997 et 2004. Il y aurait ainsi 4,5 fois plus de victimes de sexe féminin (82 %) que de sexe masculin (18 %).²¹⁸ » On peut donc affirmer que, au Québec, les femmes sont encore victimes de violence sexuelle et conjugale dans une plus grande proportion que les hommes, et qu'une partie de ces agressions n'est pas déclarée par les victimes.

3.2.2 Rapports entre les hommes et les femmes dans la société québécoise

Les rapports entre les femmes et les hommes ne sont cependant pas toujours quantifiables. Ils prennent place dans un espace qualitatif où c'est le contenu et la forme du rapport qui compte. Quelles formes prennent les rapports sociaux de sexe dans la société québécoise ? Quelles représentations sociales des hommes et des femmes sont véhiculées par les médias, l'école, la famille et le couple ?

Représentations sociales

« On reconnaît généralement que les représentations sociales, en tant que systèmes d'interprétations, régissent notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les relations sociales.²¹⁹ » C'est pourquoi il est important d'explorer le contenu des représentations des hommes et des femmes dans divers secteurs au Québec.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ Denise Jodelet, « Représentation sociales : un domaine en expansion », dans Denise Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 36.

Images médiatiques

Les magazines féminins constituent un lieu privilégié d'exposition de représentations sociales des hommes et des femmes. Marie-France Cyr a analysé des publicités dans divers magazines à deux moments : 1993 et 2003. Elle en a ensuite mesuré l'évolution.²²⁰

Selon elle, la situation s'est détériorée pour les femmes. En 1993 et 2003, les personnages féminins sont majoritairement en position de subordination malgré une transformation des thèmes publicitaires.

Curieusement, le modèle traditionnel a pris un peu d'ampleur. Il demeure donc majoritaire. Le romantisme des couples Harlequin s'est toutefois atténué, mais le thème du mariage a triplé. Des couples en apparence égalitaires camouflent parfois la subordination féminine de manière subtile et insidieuse [...].²²¹

Caroline Caron en arrive au même type de conclusion pour la presse féminine adolescente.²²² Elle affirme que l'on y trouve des représentations conservatrices de la féminité et des relations hommes-femmes. Les jeunes femmes y sont des « consommatrices de produits de beauté », confinées à l'intérieur alors que les garçons, eux, occupent l'extérieur.²²³

[...] la féminité se définit à travers un corps parfait et la réussite de ce projet se vérifie dans la capacité de capter l'attention des garçons. Finalement, le contenu visuel complète et renforce un message déjà omniprésent dans la presse pour adolescentes : pour être heureuse, une femme doit consommer, être belle et avoir un « chum ». ²²⁴

Pour Caron, les magazines pour adolescentes sont un vecteur de socialisation traditionnelle.

²²⁰ Marie-France Cyr, « Les modèles de relations homme-femme dans les images publicitaires de quatre magazines féminins québécois de 1993 et de 2003. Du couple Harlequin au couple égalitaire menacé », *Recherches féministes*, vol. 18, no 2, 2005, pp. 79-107.

²²¹ *Ibid.*, p.97.

²²² Caroline Caron, « Dis-moi comment être la plus belle ! Une analyse du contenu photographique de la presse féminine pour adolescente », *Recherches féministes*, vol. 18, no 2, 2005, pp. 109-136.

²²³ *Ibid.*, pp. 123-124.

²²⁴ *Ibid.*, p. 133.

Lori St-Martin analyse quant à elle les représentations des mères et des pères dans des revues sur la famille et la parentalité.²²⁵ On découvre que ces magazines sur les soins aux enfants sont pratiquement exclusivement destinés aux mères.²²⁶ On y renforce là aussi des stéréotypes traditionnels sur les rôles dévolus aux femmes et aux hommes :

On verra que, sur papier glacé, à grands renforts d'anecdotes charmantes et de petites frimousses, on maintient le partage traditionnel des rôles : la mère comme principale responsable des enfants, le père comme maître du barbecue et compagnon de jeux occasionnel. Ainsi, malgré des allures progressistes, on maintient la division sexuelle du travail et, du fait même, le discours de la différence (« je n'y peux rien, c'est dans mon code génétique ») qui justifie encore l'inégale répartition du pouvoir et des tâches.²²⁷

Finalement, on peut voir à travers ces trois recherches que, quel que soit le public féminin visé, les magazines véhiculent une image traditionnelle et même conservatrice des rôles des hommes et des femmes et contribuent à reproduire et à maintenir ces rôles.

École

L'école, après la famille, est un des premiers lieux de la socialisation des enfants. Les rôles sociaux des garçons et des filles y sont aussi transmis. À travers deux articles traitant du débat sur la réussite des garçons et des filles dans les établissements scolaires du Québec, il est possible de faire émerger les représentations sociales des hommes et des femmes qui sont présentes chez les filles et les garçons dans les écoles.

Pour Céline Saint-Pierre, c'est la socialisation différenciée des filles et des garçons qui encourage ceux-ci à moins mettre d'efforts dans leurs études.²²⁸ Selon elle, les filles ont tendance à profiter des occasions nouvelles qui se présentent et cela se répercute dans l'importance qu'elles accordent à leur scolarité tandis que pour les garçons « [...] ce processus n'a pas en tant que tel modifié la donne quant à leur perception de possibilités nouvelles de mobilité sociale, d'autant plus que, dans les milieux populaires, l'accès au

²²⁵ Lori St-Martin, « Papa a-t-il encore raison ? La famille dans les magazines populaires », *Possibles*, vol. 25, no 2, Printemps 2001, pp. 33-48.

²²⁶ *Ibid.*, p. 37.

²²⁷ *Ibid.*, p. 34.

²²⁸ Céline Saint-Pierre, « Garçons et filles à l'école : quelle différence ? », *Possibles*, vol. 25, no 2, Printemps 2001, pp. 49-63.

marché du travail n'apparaît pas comme étant lié à une longue scolarité²²⁹ » Bref, les garçons ne perçoivent pas que les études peuvent leur apporter une meilleure position sociale, les métiers traditionnellement masculins nécessitant peu de scolarité étant relativement bien rémunérés. Les filles voulant bien gagner leur vie misent plutôt sur l'école.

Pierrette Bouchard et Jean-Claude St-Amand vont dans le même sens dans un article rendant compte des conceptions de la masculinité chez des garçons de 15 ans en comparaison avec les conceptions de la féminité des filles du même âge (2249 jeunes) dans les années 1990. Ces jeunes, nés au Québec, qui ont le français ou l'anglais comme langue maternelle, ont maintenant la fin-vingtaine.²³⁰

Les auteur.e.s présentent un profil nuancé des valeurs véhiculées par les garçons. Il existe des stéréotypes sexuels fortement endossés par les garçons, mais certaines de ces représentations sont contestées par un bon nombre des répondants, même s'ils sont légèrement minoritaires.

« [...] les garçons, plus conformistes que les filles, se définissent comme membres d'un groupe sexué, à partir de représentations sociales reprises sous diverses formes d'une génération à l'autre, mais également dans leurs expériences quotidiennes où s'actualisent et se renouvellent des perceptions et des pratiques de différenciation et d'inégalité des sexes. [...] Notre recherche nous a permis de constater que 88% des garçons et 44% des filles adhèrent de façon significative aux stéréotypes sexuels qui leur sont présentés et que leur adhésion est liée de façon significative à la scolarité des parents et aux résultats scolaires.²³¹

Bouchard et St-Amand affirment donc que les filles contestent plus facilement les rôles féminins traditionnels, alors que les garçons ont plus de difficultés à le faire. Les attentes sociales changent donc pour les femmes, mais la société s'attend toujours à ce que les hommes embrassent des valeurs viriles : conquêtes sexuelles, compétition, violence. Les garçons verraient dans leur adhésion à ces valeurs une meilleure chance d'intégration sociale.²³²

²²⁹ *Ibid.*, p. 59.

²³⁰ Pierrette Bouchard et Jean-Claude St-Amand, « Profils contrastés d'un groupe de garçons québécois de 15 ans », *Recherches féministes*, vol. 11, no 2, 1998, pp. 23-42.

²³¹ Pierrette Bouchard et Jean-Claude St-Amand, *Ibid.*, p. 23.

²³² *Ibid.*, p. 36.

Couple et famille

Les espaces par excellence où se jouent les rapports sociaux de sexe demeurent le couple et la famille, où l'on peut ressentir dans une relation intime l'enjeu de ce rapport social : la division sexuelle du travail.

Paternité

Anne Quéniart s'est penchée sur une des facettes de la masculinité : la paternité. Elle affirme que la paternité évolue et que les hommes se cherchent de nouveaux modèles de référence. À partir de témoignages de pères, elle dégage trois types de paternité au Québec.²³³

Le premier type de paternité est qualifié par Quéniart de traditionnelle, mais ancrée dans la modernité. Ce type de paternité est source d'intégration sociale. Devenir père, c'est pour ces hommes une manière d'acquérir une identité sociale. Dans ce type de paternité on retrouve un partage inégal des tâches. « Cette division des rôles est légitimée par le recours à la nature biologique des êtres [...] »²³⁴ Le rapport intime à l'enfant (soins et éducation) passe clairement par la mère. Le père, quant à lui, possède « l'exercice de l'autorité », le « droit au repos », le jeu. Il est un aidant de la mère face aux enfants.²³⁵ Ce type de pères se retrouve dans les milieux peu scolarisés. À ces pères correspondent des mères pour qui « [...] la maternité représente ce qui distingue fondamentalement les femmes des hommes, l'expérience même autour de laquelle se noue la différence des sexes.²³⁶ »

Le deuxième type de paternité est inscrit dans la post-modernité. Il est source de « satisfaction personnelle et relationnelle », ce sont les « nouveaux pères ». Le père est directement en relation avec l'enfant. Les parents ont des rôles interchangeables dans la famille et les tâches sont partagées également. Les mères conservent un statut d'amante et d'amoureuse. Ces pères coresponsables correspondent à un profil particulier d'individu « [...] »

²³³ Anne Quéniart, « La paternité sous observation : des changements, des résistances mais aussi des incertitudes », in Francine Descarries et Christine Corbeil (dir.), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2002, pp. 501-522.

²³⁴ *Ibid.*, p. 506.

²³⁵ *Ibid.*, p. 507.

²³⁶ *Ibid.*, p. 508.

ce sont des hommes très scolarisés, vivant avec des conjointes qui ont toujours été sur le marché du travail, avant comme après la naissance des enfants, c'est-à-dire faisant des familles à double revenus, et qui ont des emplois valorisant ou bien permettant beaucoup de marge de manœuvre, d'initiative.²³⁷ »

Le troisième type de paternité se situe : « [e]ntre deux repères : une paternité qui se cherche, la paternité comme source de tensions identitaires.²³⁸ » Ces pères balancent entre des représentations nouvelles et des pratiques traditionnelles. Dans ce type de famille, la mère est conçue comme le parent principal, l'homme étant présent pour donner un « coup de main ». Ces hommes se sentent écartelés : « Ils sont souvent en rupture avec une paternité plus traditionnelle, notamment celle de leur propre père, mais ne savent pas par quoi la remplacer.²³⁹ »

Avec ce type de recherche sur la paternité, on peut avoir une idée partielle de ce qu'est l'identité de sexe-genre des hommes à travers leur paternité. On voit que les conceptions traditionnelles de la masculinité sont encore présentes, mais qu'elles sont lentement remises en question.

Maternité

La conciliation famille-travail est plus souvent qu'autrement la responsabilité des femmes. Cette situation renforce la division sexuelle du travail, en faisant des femmes les gestionnaires exclusives des soins aux enfants.

Selon Romaine Malenfant, plus une famille compte d'enfants, moins les femmes occupent un emploi et plus elles demeurent à la maison. Ceci « rév[èle] la persistance de mécanismes sociaux qui maintiennent la division sexuelle du travail et la difficulté à sortir des schèmes traditionnels d'organisation sociale.²⁴⁰ »

²³⁷ *Ibid.*, p. 511.

²³⁸ *Ibid.*, p. 512.

²³⁹ *Ibid.*, p. 514.

²⁴⁰ Romaine Malenfant, « Concilier travail et maternité : un sens, des pratiques, des effets », in Francine Descarries et Christine Corbeil (dir.), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2002, p. 479.

Malenfant affirme de plus que la naissance d'un enfant précarise plus les femmes que les hommes puisqu'elles se retirent du travail avant la grossesse et travaillent, pour plusieurs d'entre elles, à temps partiel à leur retour au travail.²⁴¹ Le poids de la conciliation famille-travail repose donc encore sur les épaules des femmes, reproduisant ainsi une répartition des tâches dite « naturelle ».

La conciliation qui se concentre sur les femmes favorise la division sexuelle du travail : Il est évident que pour les femmes les déterminants biologiques pèsent lourds. Pour beaucoup, la régulation de la conciliation doit encore se faire sur le mode du retrait. Bien que ce retrait puisse prendre différentes formes, [...] il reste un mécanisme privilégié de régulation de l'activité professionnelle des femmes. Ce mécanisme a de fortes chances de perdurer tant que le modèle dominant d'émancipation et de reconnaissance sociale restera lié au modèle masculin d'investissement professionnel et que la femme demeurera, dans l'imaginaire social, l'actrice principale de l'espace privé.²⁴² »

Francine Descarries et Christine Corbeil vont dans le même sens. Les entreprises seraient plus compréhensives face aux femmes qui demandent des aménagements pour prendre soin de leur famille. Cependant, elles le seraient moins face aux hommes qui veulent faire la même chose. « Ainsi, en dépit d'indéniables progrès, le maintien d'un *double standard* perpétue et légitime l'éloignement et la non-disponibilité des hommes dans la sphère domestique [...].²⁴³ »

On peut voir à travers ces deux perspectives que les femmes ont encore à porter le poids de la conciliation famille-travail lorsque les deux conjoints occupent un emploi.

Dans un autre article, Descarries et Corbeil affirment que les femmes se définissent à travers une identité double : mère et travailleuse. Pour ces femmes, la maternité est une expérience affective fondamentale « [...] un espace de sécurité affective et une zone tampon les protégeant de l'envahissement de la marchandisation des rapports sociaux et des exigences trépidantes de la vie moderne. Cela, au point où certaines d'entre elles laissent peu

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 482-483.

²⁴² *Ibid.*, p. 485.

²⁴³ Francine Descarries et Christine Corbeil, « Articulation famille/travail : quelles réalités se cachent derrière la formule ? », in Francine Descarries et Christine Corbeil (dir.), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2002, p. 464.

de place à la probabilité de la non-maternité comme destin de femme.²⁴⁴ » Toutefois, elles prennent soin de dissocier la dimension affective et la pratique quotidienne de la maternité. En effet, ces tâches de soins aux enfants sont identifiées comme le principal obstacle à la carrière des mères.²⁴⁵ L'expérience de ces mères travailleuses, malgré l'importance qu'elles accordent au côté affectif et épanouissant de la maternité, démontre qu'elles sont encore majoritairement responsables de la gestion du quotidien familial aux dépens de leur carrière. Cependant, au niveau identitaire, ces femmes se sentent plus épanouies de par les plus grandes possibilités que leur offre l'ouverture du marché du travail : « C'est dorénavant dans l'interrelation dynamique des sphères familiales et professionnelles que se construisent les identités féminines plurielles et diversifiées qui dépassent largement la seule assignation aux fonctions maternelles.²⁴⁶ »

Malgré une référence importante à l'image traditionnelle de la mère dans les pratiques et représentations, des progrès ont été réalisés. Les mères ont modifié la manière dont elles se perçoivent. Elles se voient maintenant à la fois comme des travailleuses et des mères. Leur identité, qui ne se vit cependant pas sans tiraillement, est maintenant plurielle et n'est plus confinée à la sphère privée.

Famille

Les dynamiques familiales permettent une observation privilégiée des rapports sociaux de sexes. En effet, on peut y voir à l'œuvre la division sexuelle du travail qui y perdure.

Marie-Blanche Tahon présente un portrait de l'évolution de la famille et du mariage au Québec à la fin du XX^e siècle.²⁴⁷ Pour elle, au tournant des années 1970-1980, la famille québécoise accomplit l'idéal de la famille moderne : une individuation des ses membres. « En réalisant cet idéal, la famille tend à écarter son modèle « moderne » (famille nucléaire relativement stable). [...] La famille « moderne » fait place à un autre « modèle » familial

²⁴⁴ Francine Descarries et Christine Corbeil, « Des mots pour dire la maternité », in Francine Descarries et Christine Corbeil (dir.), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2002, p. 528.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 529.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 532.

²⁴⁷ Marie-Blanche Tahon, « Libération des femmes et famille au Québec. Questionnements sur des relations entre des transformations », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, no 2, 2000, pp. 107-124.

quand la femme est reconnue comme un individu.²⁴⁸ » Ce processus est parallèle à l'avènement de la femme-individue, libre et égale en droit. Dorénavant, les femmes ne correspondent plus à la représentation de mères-potentielles qui régnaient auparavant. Elles deviennent partie prenante des décisions et ne sont plus minorisées au sein de l'institution familiale. « La famille « moderne » ne résiste pas, semble-t-il, à l'inclusion des femmes à ce principe. Ce qui se donne notamment à lire dans le désintérêt grandissant pour l'institution du mariage [...].²⁴⁹ » L'union de fait devient ainsi le mode privilégié de formation d'une famille dans toutes les régions du Québec. Malgré cela, les enfants portent encore majoritairement le nom du père. De plus, les Québécoises en union libre ont plus tendance à mettre fin à un couple qui fonctionne mal que les femmes mariées, même si elles risquent la précarité.

Ce cas de figure marque un dépassement tout autant qu'une régression dans la construction de la femme-individu basée sur la désassimilation de la femme et de la mère. Pour être mère, une femme ne se marie plus, elle s'unit et quand l'union s'avère insatisfaisante, la conjointe devient monoparentale. Il s'agit d'une régression puisque cette individuation est restée marquée par la prévalence de la maternité sur une relation de personne à personne, d'*individue* à individu.²⁵⁰

À travers le portrait de la formation des familles que trace Marie-Blanche Tahon, on peut voir que l'accession des femmes au statut d'individue dans la famille ne les libère nécessairement pas de la représentation de la femme-mère.

Les soins à un.e proche dépendant.e constituent une autre facette du rôle des femmes dans la famille. Nicole Bouchard, Claude Gilbert et Marielle Tremblay explorent quelles représentations sociales sont en jeu chez les aidantes naturelles à partir d'une enquête réalisée au Saguenay en 1999.²⁵¹

Au Québec, la famille prend en charge la majorité des soins aux personnes en perte d'autonomie (entre 70 et 80 pourcent) et dans les familles, ce sont majoritairement les

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 123.

²⁵¹ Nicole Bouchard, Claude Gilbert et Marielle Tremblay, « Prendre en charge des proches dépendants-es ou quand on n'en finit plus d'être mères », in Francine Descarries et Christine Corbeil (dir.), *Espaces et temps de la maternité*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2002, pp. 305-334.

femmes qui portent ce fardeau.²⁵² Pour les auteur.e.s, les tâches accomplies par ces femmes s'apparentent à la maternité : « Pour ces aidantes, les soins et le soutien d'un-e proche tissent la trame de leur vie où les responsabilités maternelles se prolongent, se renouvellent et même s'expérimentent pour la première fois.²⁵³ »

Les auteures présentent plusieurs points de similitude entre l'expérience des mères et celles des aidantes naturelles. Les gestes, autant dans la technique que dans la relation sont semblables. Les soins ont lieu dans le cadre domestique. La conciliation travail-famille doit être gérée de la même façon. Le rythme que les soins imposent à la journée (repas, soins corporels, sommeil) sont similaires. Le poids sur la santé mentale et la quête de ressources constituent d'autres points communs entre l'expérience maternelle et celle des aidantes.

En fait, le travail de mère en tant que cadre interprétatif de la prise en charge intervient à deux niveaux. Un premier, à caractère herméneutique, fait en sorte que les femmes utilisent les mots et les gestes des mères pour comprendre leur rapport avec la personne aidée. Le second, à caractère idéologique, où la similitude au niveau de l'expérience peut servir de passerelles pour justifier l'injustifiable au plan social : les soins à un-e proche dépendant-e constituent une composante de la construction du genre féminin, comme les soins à l'enfant.²⁵⁴

L'expérience de la famille est en pleine mutation au Québec. Elle peut prendre plusieurs formes et comprend aussi la relation à la famille élargie. Cette mutation n'empêche cependant pas les femmes de se retrouver encore assignées aux tâches assimilables à la maternité.

Couple

Le couple se trouve au centre de l'expérience des rapports sociaux de sexe. Marie-Ève Surprenant explore dans son mémoire de maîtrise « [c]omment les représentations de l'égalité entre les sexes chez les jeunes se traduisent [...] dans leurs pratiques quotidiennes au

²⁵² Hébert et al. (1997), cité dans Nicole Bouchard, Claude Gilbert et Marielle Tremblay, *Op. cit.*, p. 306.

²⁵³ Nicole Bouchard, Claude Gilbert et Marielle Tremblay, *Op. cit.*, p. 307.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 329.

sein du couple et de la famille [...]»²⁵⁵ » Elle a interviewé huit hommes et huit femmes de moins de 30 ans avec ou sans enfants, fréquentant l'université.

Au point de vue des discours, les jeunes couples reconnaissent que les femmes sont encore victimes de préjugés. Cependant, « [...] leur représentation dominante est tout de même celle d'une nette amélioration dans les rapports hommes/femmes dans la société québécoise et encore davantage dans la sphère privée.²⁵⁶ » Pour eux, l'égalité entre les sexes est pratiquement acquise et les obstacles à ce principe paraissent loin de leur réalité quotidienne.

La vision des rôles sexuels des partenaires joue un rôle déterminant dans la manière d'orienter les pratiques domestiques. Dans cette vision des rôles, les modèles parentaux, qu'ils constituent un repoussoir ou un idéal, sont très importants.²⁵⁷ Trois types de représentations de l'égalité sont présents chez les répondant.e.s : « 1) négation de la division sexuelle du travail; la personnalité influe plus que le genre [la moitié de l'échantillon] 2) reconduction de la division sexuelle du travail : une question d'identité [majoritaire] 3) égalité : déconstruction des catégories de genre [minoritaire].²⁵⁸ » Ces représentations s'actualisent en deux tendances face à l'articulation famille-travail. La plus populaire est celle d'un ralentissement ou d'un arrêt de la carrière de la mère. La deuxième, minoritaire, favorise une alternance des rôles.²⁵⁹ Bref, au niveau des représentations, les jeunes couples favorisent l'égalité entre les sexes, mais paradoxalement leurs définitions de l'égalité « [...] dans le couple se traduisent davantage en termes de « différences » ou de « complémentarité », les jeunes se référant alors à des prédispositions et des comportements dits masculins et féminins.²⁶⁰ »

Les hommes se sentent plus confortables que leurs conjointes dans les pratiques quotidiennes de la cohabitation. En effet, les femmes sont encore ici responsables de la

²⁵⁵ Marie-Ève Surprenant, « L'égalité entre les sexes chez les jeunes femmes et les jeunes hommes au sein du couple et de la famille au Québec : des représentations aux pratiques », Mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal, 2005, p. 51.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 84.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 87.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 98.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 101.

gestion et de l'organisation de la vie du couple ainsi que de la planification domestique, alors que les jeunes hommes s'en remettent majoritairement à leur conjointe pour la réalisation de ces tâches, reproduisant ainsi le modèle de leurs parents. Cette situation crée une tension chez les jeunes femmes qui se sentent tiraillées entre leur volonté de vivre une relation égalitaire et leur désir de stabilité conjugale. Peu de couples ont discuté de la répartition du travail domestique préférant trouver leur place « naturellement » au fil de la vie quotidienne.²⁶¹

Surprenant identifie trois types d'organisation des pratiques quotidiennes : « 1) complémentarité : la division sexuelle du travail est interprétée comme une question de goûts personnels [majoritairement des femmes] 2) valorisation des rôles sexuels : pour le maintien des repères identitaires et 3) les couples « associatifs » : déconstruction des catégories de genre.²⁶² » La majorité des répondant.e.s vivent donc une forme ou une autre de division sexuelle du travail. Cette division sexuelle s'actualise dans le fait que le père demeure souvent un aidant. Cette situation inégale est nourrie par la valorisation du mythe de l'instinct maternel ou celui de la puissance de l'amour maternel. Ces mythes sont souvent entretenus par les répondants ou les conjoints des répondantes et non par les femmes.²⁶³

En conclusion, malgré que les jeunes disent avoir une vision égalitaire des rapports sociaux de sexes, dans les faits « [...] plus de la moitié des répondants et répondantes conçoivent l'égalité en termes de différence et de complémentarité, [...] ils et elles adhèrent toujours à une conception naturaliste des rôles de sexe et ont peur de perdre leurs repères identitaires (ce qu'est une « vraie » femmes et un « vrai » homme) s'ils remettent en questions les rôles de sexe et la division sexuelle du travail.²⁶⁴ »

Chez les jeunes femmes, la vision romantique de la vie à deux et les espoirs qu'elle suscite fondent leur investissement dans la relation et justifient leur abandon des principes égalitaires.²⁶⁵

²⁶¹ *Ibid.*, p. 121.

²⁶² *Ibid.*, p. 122.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 149-150.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 176.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 177.

Les mécanismes qui font fonctionner cette idée du couple comme lieu d'épanouissement personnel chez les femmes sont explorés dans un article d'Irène Jonas.²⁶⁶ Elle analyse divers ouvrages de psychologie populaire sur le couple et montre que le discours qui y est tenu s'adresse en priorité aux femmes :

[...] on montrera que cette injonction à plus d'opérationnalité affective s'adresse prioritairement, voire exclusivement, aux femmes et que ces « idéologues » du développement personnel, sous couvert de considérer le couple comme un nouveau lieu d'épanouissement individuel, contribuent à instituer un nouveau modèle de « soumission consentie » pour les femmes. Je fais ici l'hypothèse que cette construction sexuée de la pacification des couples [...] témoigne, dans le contexte économique actuel, de la volonté d'immobiliser les femmes, tant pour offrir à l'homme une vie privée protectrice par le biais d'un couple stable et durable que pour lui permettre de vivre une mobilité professionnelle.²⁶⁷

Ce discours psychologique de « love coaching » vise à optimiser les relations de couple en vue d'un mieux être et d'une meilleure performance, tout cela en créant moins de stress et en dépendant moins d'énergie. Cette optimisation peut être atteinte par de « nouvelles formes d'implication féminine dans le couple ».²⁶⁸ Les femmes deviennent ainsi les nouvelles gestionnaires du couple. Le « love coaching » les pousse à acquérir des « savoir-être », à correspondre à de nouvelles normes « pour faire exister un lien vivant et durable dans le couple²⁶⁹ », et de cette manière atteindre les idéaux d'authenticité, d'autonomie et de bonheur parfait qui doivent désormais régner dans le couple contemporain.

Les ouvrages de psychologie populaire sur le couple véhiculent un modèle de femme autonome, féminine et impliquée. On y affirme que les femmes ne savent plus s'occuper de leur couple et qu'elles doivent donc être formées, aidées, dans cette tâche qui leur revient. « Les préceptes de ces ouvrages visent à susciter l'engagement volontaire, l'adhésion spontanée et pleinement consentie de la femme, en la positionnant en « sauvegardienne » du couple.²⁷⁰ » C'est en faisant miroiter l'illusion de l'épanouissement personnel et du bonheur conjugal durable en échange d'un travail constant pour assurer le bien-être du couple que ces

²⁶⁶ Irène Jonas, « “Psy”, “coach” et travail d'amour dans “l'entreprise couple” : les femmes en première ligne », in Marie-Blanche Tahon (dir.), *Famille et rapports de sexe*, 4^e Congrès international des recherches féministes dans la francophonie plurielle, Tome II, 2007, pp. 141-157.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 141.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 143.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 145.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 147.

ouvrages apprennent aux femmes à devenir des « professionnelles » du couple. « L'illusion de la construction d'un rapport raisonné dans et par le couple pour trouver le chemin du bonheur, de l'action et de l'efficacité, masque en réalité une suite de conseils destinés aux femmes, pour qu'elles apprennent à se construire, à inventer des façons d'être et de vivre plus efficaces avec les hommes, qui eux ne changeront pas.²⁷¹ »

Bref, ces ouvrages de psychologie populaire favorisent une nouvelle forme de représentations des relations hommes-femmes au Québec, relations où les femmes redeviennent les premières responsables du bonheur conjugal.

En résumé, le modèle de la femme mère, responsable du bonheur familial et du bon fonctionnement du couple et de la famille semble plus que tout autre être véhiculé par de nombreuses sphères de la société québécoise. Le marché du travail, la famille, les revues féminines et familiales s'inscrivent encore dans cette manière de définir les femmes. Seule l'étude de Bouchard et St-Amand laisse voir une modification des comportements des adolescentes qui tendent à vouloir sortir du moule. Leurs collègues masculins ne semblent toutefois pas vouloir les suivre sur cette voie.²⁷² Pour les hommes, changer les stéréotypes masculins est plus difficile. Quéniart et Surprenant ont bien montré que les hommes s'impliquant dans des types de familles plus égalitaires sont minoritaires.²⁷³ Finalement, les représentations sociales des hommes et des femmes au Québec s'inscrivent généralement dans une logique de division sexuelle du travail, même s'il existe des changements non-négligeables dans la conduite d'une partie de la population.

3.3 FEMMES MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ SAINT-JEAN-BAPTISTE DE MONTRÉAL. RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE ET ETHNICITÉ : UNE ANALYSE DE QUELQUES THEMES

Cette section explore les entretiens réalisés avec des femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal. Tout d'abord, nous effectuons un court portrait de la

²⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

²⁷² Pierrette Bouchard et Jean-Claude St-Amand, *Op. cit.*

²⁷³ Anne Quéniart, *Op. cit.* et Marie-Eve Surprenant, *Op. cit.*

SSJBM. Par la suite, nous présentons les répondantes rencontrées. Finalement, une analyse thématique des entretiens est exposée.

3.3.1 La Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal

Même si cette organisation a plus de 175 ans, il existe peu d'ouvrages traitant des Sociétés Saint-Jean-Baptiste dans leur ensemble.²⁷⁴ Selon Gratien Allaire, « l'ouvrage le plus important porte sur la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal (SSJBM) ; c'est celui de l'historien clérical-nationaliste Robert Rumilly.²⁷⁵ » Cette monographie couvre l'histoire de la Société jusqu'en 1948. Peu d'historien.ne.s ou de sociologues se sont intéressé.e.s à cet organisme. Les informations disponibles proviennent donc de la SSJBM elle-même, et dans ce cas il s'agit plutôt de mémoires ou de prises de positions concernant des enjeux ponctuels de la société québécoise. Quelques autres articles et un mémoire de maîtrise traitent aussi de la Société Saint-Jean-Baptiste.²⁷⁶ La plupart de ces écrits se base sur l'ouvrage de Rumilly et sur une revue partielle de documents internes de la SSJBM. Il n'existe pas de portrait historique complet fondé sur une étude approfondie des publications de la SSJBM. Ironiquement, la section féminine de la SSJBM, la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste (FNSJB), a plus retenu l'attention des chercheur.e.s malgré son existence beaucoup plus courte (1907-1964). C'est que la FNSJB a joué le rôle crucial de précurseur du féminisme québécois en menant, entre autres, les luttes pour le droit de vote des femmes et pour une amélioration de leur statut juridique.²⁷⁷

²⁷⁴ Les Sociétés Saint-Jean-Baptiste ont été présentes au Canada français (à l'exception de l'Acadie) et même aux États-Unis où l'immigration canadienne-française était importante. (Gratien Allaire, « Le triangle canadien-français au tournant des années 1960. Le Conseil de la vie française en Amérique, la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal et l'Ordre de Jacques Cartier ». Communication présentée lors du colloque « Francophonie plurielle » dans le cadre de l'Année francophone internationale (Paris, 19 mai 2001). En ligne.)

²⁷⁵ Gratien Allaire, *Op. cit.*, En ligne.

²⁷⁶ Marie-Catherine Agen, « Politics of the Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal », *American Review of Canadian Studies*, vol 29, no 3, 1999, p. 495-510.; Gratien Allaire, *Op. cit.*; Jean-Pierre Blain, « L'idéologie nationaliste de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal », Montréal, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

²⁷⁷ Marie Lavigne, Yolande Pinard et Jennifer Stoddard, « La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du XX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 29, no 3, 1975, p. 353-373. ; Hébert, Karine, « Une organisation maternelle au Québec : la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et la bataille pour le vote des femmes », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 52, no 3, 1999, p. 315-344.

Malgré tout, on peut trouver chez les auteurs cités plus haut, quelques éléments qui convergent et qui nous permettent de tracer un portrait sommaire de la SSJBM. La création de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal est due à une initiative de Ludger Duvernay, éditeur du journal montréalais *La Minerve*, et fervent supporter du parti patriote et de Louis Joseph Papineau. Le 24 juin 1834, il organise un banquet pour célébrer la fête catholique de la Saint-Jean-Baptiste, et pour faire de cet évènement la fête nationale des Canadiens-français.²⁷⁸ Le banquet est répété annuellement, puis interrompu pendant la période des troubles de 1837-1838. En 1842, au retour d'exil des patriotes dont fait partie Duvernay, la Société Saint-Jean-Baptiste est officiellement fondée, même si les membres de la SSJBM continuent de retenir le 24 juin 1834 comme date de fondation.²⁷⁹

La SSJBM est une institution nationaliste vouée à la défense et à la conservation des valeurs canadiennes-françaises, et maintenant québécoises. La valorisation de la langue française est un des fers de lance de la Société. La SSJBM a aussi longtemps été liée à l'Église catholique. Sous la présidence de Jean Dorion,

In 1992 it was changed from : “ a Quebec society of Catholic inspiration which welcomes in its ranks any person who respects this characteristic and who refers to it in taking positions and in their activities” to : “ Inspired at its source by the French and Catholic spirit of its founders, ... the SSJBM welcomes in its ranks any person who wants to support the interests of the Quebec people, promote the sovereignty of Quebec, and its language, French, to stimulate the blossoming of its culture and to preserve with tolerance and a spirit of openness the moral heritage of our people”²⁸⁰

Ce changement représente, selon Agen, la victoire des modérés au sein de la Société. En effet, une certaine frange de la SSJBM aurait souhaité une place plus restreinte des personnes immigrantes dans les choix qui influenceront l'avenir du Québec.

Au cours des dix dernières années, les grands thèmes défendus par la SSJBM touchent la langue française comme langue commune et officielle au Québec, et comme véhicule d'intégration ; l'enseignement prioritaire de l'histoire du Québec dans les écoles ;

²⁷⁸ Marie-Catherine Agen, *Op. cit.*, p. 495-496.

²⁷⁹ Robert Rumilly, « Quand la Société Saint-Jean-Baptiste a-t-elle été fondée ? », *Revue de l'Amérique française*, vol. 1, no 2, 1947, p. 241.

²⁸⁰ Jean-Pierre Bonhomme, cité dans Marie-Catherine Agen, *Op. cit.*, p. 501.

ainsi que la souveraineté du Québec.²⁸¹ En 2007, la Commission sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, dite Bouchard-Taylor, a donné à la SSJBM l'occasion de définir ce qu'elle considérait comme les fondements de l'identité nationale québécoise : « 1. L'Histoire et la culture commune qui en est l'héritage [...] 2. Le français [...] 3. L'égalité des sexes [...] 4. La démocratie et le règlement pacifique des conflits [...] 5. La laïcité. ²⁸²»

En 2009, selon les estimations de différentes informatrices, la SSJBM comprend entre 2800 et 4000 membres et est composée d'une majorité d'hommes (entre 60 et 75 pourcent environ). La moyenne d'âge est assez élevée. Les membres de moins de quarante ans se font rares. Il est cependant difficile d'avoir des données plus précises puisqu'il semble que les données sur les membres ne soient pas compilées par la Société.

Nous avons choisi d'interroger des femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste, plutôt que des femmes membres d'autres groupes de femmes au Québec, parce qu'elles accordent une importance particulière à la défense de l'identité québécoise. Elles sont membres d'une organisation non-partisane qui s'inscrit dans l'histoire du Québec depuis près de deux siècles et qui promeut la culture québécoise. L'affirmation de l'identité québécoise joue un rôle significatif dans leur vie, et de ce fait, nous croyons avoir plus facilement accès à des indices révélant les mécanismes de la production de l'ethnicité québécoise et de la place qui tiennent les rapports sociaux de sexe.

3.3.2 Description des répondantes

Nous avons rencontré cinq femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal.²⁸³ Elles sont âgées entre 49 et 73 ans et sont nées au Québec. Elles sont toutes

²⁸¹ Marie-Catherine Agen, *Ibid.*, p. 504-507.

²⁸² Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, « Pour un Québec francophone, fier de son passé, laïque et tolérant », Mémoire déposé à la Commission Bouchard-Taylor, Novembre 2007, p. 5-6. En ligne. www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/societe-saint-jean-baptiste.pdf

²⁸³ Au début de notre étude, nous voulions interroger six femmes correspondant à différents profils. Cependant, malgré nos efforts répétés, nous n'avons pas pu joindre une femme de moins de 40 ans. La faible présence à la SSJBM des jeunes en général, et des jeunes femmes en particulier, explique cette situation. De plus, notre contact à la SSJBM côtoyant plutôt des femmes de la génération des baby-boomers, les occasions de rencontrer des jeunes

impliquées à la SSJB depuis au moins quinze ans. Elles consacrent beaucoup de temps à la Société : de deux à quinze heures par semaine dépendant des périodes de leur vie. Elles participent régulièrement à des rencontres de la SSJB. Deux répondantes sont célibataires et n'ont pas d'enfant. Une est mariée et n'a pas d'enfant. Une est divorcée, elle a deux enfants et trois petits enfants. La dernière est veuve, elle a deux enfants et 3 petits enfants. Deux des répondantes qui n'ont pas d'enfant ont une relation privilégiée avec une nièce dont elles ont pris soin. Toutes les répondantes accordent une grande importance à leur travail, qui est un lieu d'épanouissement personnel pour elles. Quatre des répondantes travaillent à temps plein, une se définit comme retraitée, mais elle spécifie qu'elle donne un coup de main dans l'entreprise familiale. Les répondantes ont été rencontrées, entre mars et mai 2009, par l'entremise d'une femme impliquée à la SSJBM et à des événements de la Société Saint-Jean-Baptiste. Elles ont été interrogées un an après la tenue de la Commission Bouchard-Taylor, alors que les musulmanes l'ont été avant sa mise en place. Il se peut que leurs propos soient teintés par cet événement hypermédiatisé, même si elles n'y font pas explicitement référence. Il nous faudra donc être vigilante dans l'interprétation des données. Nous ne pouvons pas non plus prétendre que les propos de ces femmes recouvrent la diversité des expériences des femmes d'ethnicité québécoise, ni même des femmes de la SSJBM. Nous pouvons cependant trouver dans leurs témoignages des pistes de compréhension de la manière de vivre les rapports sociaux de sexes chez des femmes d'ethnicité québécoise et qui s'identifient activement à la culture québécoise.

3.3.3 Importance de la religion dans la vie des répondantes

Les femmes de la SSJBM pensent leur religion de deux manières différentes : comme une affaire privée, qui relève d'un choix personnel ; et comme un héritage symbolique à transmettre à ses enfants. En ce qui concerne les religions qui ne sont pas le catholicisme (islam, témoins de Jéhovah, pentecôtisme, etc.) nous traiterons de ce thème un peu plus loin.

femmes se sont faites plus rares. Nous avons donc approché les Jeunes Patriotes du Québec (dont plusieurs membres sont aussi associés à la SSJBM), mais malgré des appels répétés et l'assurance d'une réponse positive, les jeunes femmes ont refusé nos invitations. Comme les cinq répondantes déjà interrogées correspondaient à la tranche d'âge majoritaire des membres de la SSJBM et que la date du dépôt du mémoire approchait, nous avons décidé de travailler avec les entrevues en notre possession.

La religion fait partie de la sphère privée pour la majorité des répondantes, même pour celles qui se considèrent pratiquantes.

Comment est-ce que vous réagiriez si un de ces jeunes-là mariait quelqu'un qui pratiquait activement une religion ?

Moi je pratique la mienne, donc je n'ai pas de misère avec ça. Non, ça fait partie des choix privés.

SSJB-02

Fait à noter, les deux répondantes qui se disent catholiques ne veulent pas parler de leur pratique religieuse pendant l'enregistrement. Elles en font mention à quelques reprises, mais ne désirent pas fournir plus de détails. Leur appartenance religieuse relève de la vie privée. Les répondantes qui se disent non-croyantes l'affirment ouvertement tout en soulignant aussi qu'il s'agit d'une affaire privée.

Est-ce que vous pensez que les femmes doivent avoir le libre choix de leur appartenance religieuse ?

Moi, la religion, je suis pas tellement pratiquante non plus... moi, c'est le libre choix pour tout le monde dans toutes sortes d'affaires. Je pense que quelqu'un qui veut s'affirmer, doit faire des choix... pis se respecter dans ses choix.

SSJB-04

Les répondantes s'accordent sur le fait que la religion catholique fait partie du patrimoine à transmettre à leurs enfants. Ce patrimoine ne s'accompagne cependant pas d'une adhésion aux croyances ou d'une pratique de la religion catholique.

Est-ce que vous pensez que le rapport à la religion des Québécois fait partie des caractéristiques de l'identité québécoise ?

[...] Nous sommes imbibés, les gens de ma génération, de valeurs judéo-chrétiennes. Ce sont des valeurs que nous avons rejetées pour la plupart d'entre nous, mais qui transcendent nos vies. Ce ne sont pas les mêmes valeurs pour nos enfants. Mais moi vous voyez, mes parents étaient catholiques pratiquants croyants... Moi j'ai abdiqué, je ne crois pas, je suis une impie, une incroyante, une athée, alors donc c'est encore pire que pire ! Mais je suis si imbibée de ces valeurs et de ces rites que j'y trouve encore un plaisir. [...] Par respect pour ces valeurs religieuses [de mes parents] quatre fois l'an, on fait chanter une messe, et j'y vais tout le temps. Pas parce que je suis catholique, mais je trouve cette

odeur, cette couleur, cette paix. Alors oui, les valeurs religieuses transcendent notre société, les valeurs religieuses catholiques. Bon qu'en est-il de mes enfants ? Mes enfants n'ont pas été éduqués dans la religion catholique. Mais malgré tout j'ai toujours tenu à ce qu'ils sachent que l'Occident était une société où la chrétienté était la règle. J'ai toujours tenu à ce que mes enfants connaissent la religion [...].

SSJB-03

Plusieurs répondantes considèrent que cet univers symbolique est important pour comprendre l'histoire du Québec. Cependant, au moins deux répondantes (SSJB-02 et 04) sont extrêmement critiques face à la religion catholique, particulièrement face au traitement réservé aux femmes.

Dans le domaine religieux, on a de la difficulté au boutte ! C'est la même chose, c'est le Vatican qui contrôle tout ça, les hommes là... pis le monseigneur ... Les femmes il y en a qui seraient bonnes... Ils devraient donner plus de pouvoir aux femmes. Mais qu'est-ce que vous voulez c'est encore les hommes qui contrôlent ça. Les femmes sont encore des servantes.

SSJB-04

Une seule répondante (SSJB-01) est d'accord avec les positions de l'Église catholique, entre autres sur la non-accession des femmes à l'ordination. Cette femme déplore le fait que les Québécois.e.s ne soient pas plus religieux dans leurs rapports aux autres, exprimant de cette manière le manque de solidarité sociale au Québec.

Bref, le rapport à la religion de la majorité des femmes interrogées se caractérise par la relégation de la pratique de la religion dans la sphère privée et par l'importance accordée à sa valeur patrimoniale (matérielle, symbolique et historique). La religion n'est plus une réalité rituelle vécue collectivement mais un héritage symbolique dont on doit se souvenir dans ses aspects positifs et négatifs.

3.3.4 Importance de l'implication civique

Les femmes membres de la SSJBM sont impliquées à divers niveaux de la société québécoise. Elles ont un goût prononcé pour le politique et le social. Elles croient à la possibilité de changement par l'action politique et bénévole. Elles organisent et participent à de nombreuses activités.

Au sein de la Société Saint-Jean-Baptiste, les répondantes participent ou ont participé aux activités de leur section locale. Elles ont toutes siégé sur leur conseil exécutif local. Elles ont organisé diverses activités : des conférences, des expositions, des festivals ou des projections cinématographiques. Elles vont à des manifestations pour la défense du français, elles font signer des pétitions. Toutes les répondantes affirment assister aux assemblées générales de leur section locale, et à quelques reprises à l'assemblée générale annuelle. Elles sont membres de divers comités et participent régulièrement à des réunions. Une des répondantes a donné des cours de français à des nouveaux.elles arrivant.e.s.

Ces femmes ont de nombreuses implications à l'extérieur de la SSJBM. D'autres organisations souverainistes ont aussi attiré leur attention : Mouvement national des Québécois, Maison nationale des Patriotes, Rassemblement des femmes pour la souveraineté, Partenaires pour la souveraineté, Conseil de la souveraineté, Rassemblement pour un pays souverain, Mouvement Montréal français, etc. Trois répondantes sont ou ont été des membres actives d'un syndicat (SSJB-01, 02 et 03). Quelques répondantes (SSJB-01, 02, 03 et 04) ont aussi été membres de groupes de femmes à divers moments de leur vie. Deux répondantes (SSJB-02 et 04) entretiennent des liens avec la Fédération des Femmes du Québec (FFQ) et ont participé à la Marche Mondiale des femmes en 2000. Deux répondantes ont participé à des activités d'accueil pour des immigrant.e.s (SSJB-01 et 05). La ruralité et ses enjeux intéressent au moins deux répondantes (SSJB-01 et 03) ; la cause de la maltraitance des enfants, une répondante (SSJB-03). Deux répondantes ont aussi fait du bénévolat dans des hôpitaux auprès des personnes âgées (SSJB-04 et 05).

Toutes les répondantes ont affirmé que la participation aux élections est extrêmement importante pour elles. La moitié d'entre elles ont même spécifié qu'elles votaient aux élections scolaires alors que ce pallier électif n'était pas mentionné dans le questionnaire. Leur relation aux partis politiques est toutefois marquée par une certaine méfiance. En effet, deux répondantes (SSJB-02 et 04) sont ou ont été membres de partis politiques souverainistes, mais ne s'y engagent pas activement car elles préfèrent demeurer libres de critiquer les positions du parti. Elles tiennent à leur liberté de parole et n'apprécient pas

d'avoir à respecter une ligne de parti. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la répondante 03 n'a jamais adhéré à un parti politique.

Moi là me taire pour la gang, je ne suis pas capable. No way. La ligne de parti c'est pour quelqu'un d'autre mais pas pour moi. À moins que moi je sois en haut, mais je ne serais pas capable de museler les gens non plus. Alors c'est pour ça que j'ai choisi la SSJB pour m'investir puisqu'on n'a pas de ligne de parti.

SSJB-02

Les femmes membres de la SSJBM donnent beaucoup de leur temps pour la cause de la souveraineté ainsi que pour la défense du fait français et la préservation de la culture québécoise. Cependant, elles sont aussi intéressées à de nombreux autres enjeux locaux et internationaux. Pour la majorité des répondantes, leur implication politique et bénévole contribue de manière importante à façonner leur identité personnelle.

3.3.5 Relation au travail domestique

Les deux répondantes qui ont abordé la question de la répartition du travail domestique n'ont pas d'enfant et sont célibataires (SSJB-02 et 04). Elles ont une position très semblable sur cette question. Elles désapprouvent le partage inéquitable des tâches domestiques qu'elles observent dans la société québécoise. L'une d'entre elles affirme même qu'elle a choisi le célibat pour échapper à cette inégalité :

Je suis célibataire parce que j'en voulais pas d'enfants. À douze ans j'ai décidé de ne pas avoir d'enfant parce que je me disais... je voyais aussi à l'époque pas mal de divorces. Moi, je voulais être comme un homme, qui a son salaire. Lui il fait tout ce qu'il veut, la femme est obligée de rester à la maison pis faire les repas, pis l'attendre, pis lui il a son travail, il fait tout... le travail. Pis moi ça m'intéressait pas... d'attendre à la maison.

SSJB-04

Pour la répondante 02, la capacité de faire les tâches domestiques n'est pas inscrite dans les gènes des femmes. Les hommes doivent aussi participer au travail ménager.

Ces répondantes affirment par ailleurs que les femmes ont le pouvoir à l'intérieur de la sphère domestique. Une d'elles évoque le matriarcat québécois en mentionnant que la famille est le seul endroit où les femmes ont tout le pouvoir. L'autre répondante pense que les nouvelles mères doivent faire plus de place pour leurs conjoints afin qu'ils apprennent à prendre soin des enfants, pour qu'ils ne se sentent pas exclus.

Une troisième répondante (SSJB-03) partage l'expérience que vit sa fille. Celle-ci affirme que son conjoint est très présent avec les enfants, mais qu'ultimement c'est elle qui est responsable de l'organisation du quotidien : c'est elle « qui call les shots ». Même si les pères sont plus présents dans la sphère domestique, il demeure que les femmes portent encore le poids de la gestion de la famille.

Bref, la sphère familiale est, au moins pour quelques répondantes, à la fois un lieu d'inégalité et un lieu de pouvoir pour les femmes. Cette dualité s'explique par l'idée persistante de l'existence d'un matriarcat québécois, matriarcat fondé sur le fort leadership des Québécoises dans la sphère domestique.

3.3.6 Travail rémunéré et scolarité

Le travail rémunéré occupe un espace important dans la vie des femmes interrogées. Trois répondantes travaillent à plein temps, une à temps partiel tout en poursuivant des études et une est à la retraite mais continue à aider dans l'entreprise familiale. Cette femme a passé une partie de sa vie à la maison pour prendre soin des enfants et est retournée par la suite dans un emploi lié à son domaine d'étude. Toutes les répondantes occupent un emploi lié à leur formation. Toutes les répondantes, sauf une qui est enseignante au secondaire, ont fait de la formation continue. Une répondante a complété la rédaction d'un mémoire de maîtrise plusieurs années après sa formation de dactylo, une autre a fait une attestation collégiale après un diplôme en secrétariat et comptabilité, une troisième poursuit différents cours universitaires depuis vingt-cinq ans et une dernière a fait une mise à jour de ses connaissances médicales avant de retourner travailler comme infirmière.

Les répondantes tirent de leur travail une grande valorisation personnelle. Elles accordent beaucoup d'importance à l'accomplissement et à la reconnaissance obtenue dans ce domaine de leur vie. Deux répondantes insatisfaites de leur formation en secrétariat auraient souhaité avoir accès à des études dans d'autres domaines, mais leur entourage les avaient découragées d'aller dans cette voie. Elles ont donc pallié à ce manque par diverses formations et par leur implication à la SSJBM. Une des répondantes avait même développé un « complexe d'infériorité » :

[...] et là j'allais apprendre la dactylo, parce que ma mère voulait que je me sorte du pétrin. Et pis tout de suite après je suis allée sur le marché du travail. Et après coup j'ai suivi des cours en communication, puis à un moment donné, quand mon mari m'a quittée, je ne savais pas trop quoi faire de moi-même et je me suis dit qu'est-ce qui t'intéresse ? Le Québec t'intéresse. La promotion du Québec t'intéresse, alors vas faire une maîtrise. Et je suis allée faire une maîtrise [...] J'étais pas mal fière. Le matin où j'ai défendu mon petit mémoire, la petite abitibienne que je suis était un peu énervée. Surtout quand on a 50 ans, qu'on est femme, qu'on a toujours eu le complexe de la sans papier.

SSJB-03

On peut donc voir que le travail et la scolarité constituent des lieux de réalisation personnelle importants pour ces femmes. Pour plusieurs, leurs diplômes et leur emploi sont le résultat de luttes qu'elles ont dû mener seules et de ce fait, ces réussites font partie intégrante de leur identité et sont objet de fierté. Ces processus individuels s'inscrivent aussi dans une époque charnière de l'histoire du Québec où le système d'éducation a subi des transformations majeures facilitant ainsi l'accès à plusieurs formations pour un grand nombre de personnes.

Dans un autre ordre d'idées, les répondantes ne semblent pas avoir de difficulté à vivre leur identité québécoise au travail. Cette affirmation ne semble pas non plus leur nuire pour l'obtention de promotions, sauf dans un cas où la répondante est fortement associée au mouvement souverainiste. Elle assure être étiquetée, ce qui lui nuit dans certains milieux montréalais. La plupart des répondantes mentionnent être dans un emploi où la défense et la transmission du français et de la culture québécoise sont bien vues : administration municipale, école secondaire, recherche historique.

3.3.7 Valeurs mises de l'avant

Les répondantes sont unanimes : l'élément le plus important de l'identité québécoise est la langue française. Il s'agit de l'élément à transmettre en priorité à leurs enfants. Pour elles, le français est le véhicule de la culture québécoise. Il constitue aussi la particularité de la nation québécoise. Plusieurs répondantes utilisent d'ailleurs la métaphore de l'îlot de francophones dans une mer d'anglophones pour qualifier la société québécoise. La valorisation du français est donc la première valeur à transmettre à leur enfants ou à leurs proches. La majorité des répondantes affirment que leur fierté d'être Québécoise, leur implication nationaliste, ainsi que leur volonté de promouvoir le français leur vient de leur famille. Trois répondantes (SSJB-02, 03 et 05) identifient même l'exemple de leur mère comme source de cette fierté.

Ma mère disait toujours : « les mots, ce sont des conquérants, et si vous ne vous en servez pas pour conquérir les autres, ce sont les autres qui vont s'en servir pour vous assujettir ». Elle exprimait là une espèce de fierté des mots, de la langue. Elle disait de ne pas se laisser assujettir par des belles paroles parce qu'on ne saurait pas répondre, ou parce qu'on ne pourrait pas entreprendre de dialogues intelligents avec une personne. [Elle disait que la maîtrise du français] ferait que nos arguments seraient respectés, entendus, écoutés. Alors écoutez, je pense que j'ai été inoculée par ça dès l'enfance.

SSJB-03

Plusieurs autres valeurs font aussi partie du bagage à transmettre. L'ouverture aux autres cultures est très importante pour la majorité des répondantes (SSJB-01, 02, 03, 05). Cette ouverture doit toutefois s'accompagner d'un fort sentiment d'appartenance à la culture québécoise, sentiment qui passe notamment par une valorisation de la culture (par exemple écouter de la musique d'ici, ou regarder la télé en français). Les répondantes ont aussi parlé, sous différents vocables, de transmettre à leurs enfants la capacité d'être autonomes, d'avoir confiance en soi, de pouvoir penser par soi-même. Pour elles, cette autonomie passe par la scolarisation. Elles désirent également transmettre la volonté de continuer la lutte pour la « pérennité du peuple québécois ». La justice, l'égalité et la solidarité font partie, dans une moindre mesure, des valeurs à transmettre.

Les répondantes croient en la force de la culture québécoise. Pour elles, il n'est pas nécessaire que leurs enfants se marient avec des personnes d'ethnicité québécoise pour que cette culture survive. Il s'agit plutôt de savoir transmettre la culture québécoise aux nouveaux.elles venu.e.s dans la famille. La seule limite qui semble empêcher cette transmission est la pratique active d'une religion. Nous reviendrons sur ce point dans une autre section.

En résumé, la valorisation du français constitue le premier élément à transmettre puisque celui-ci constitue le véhicule de la culture québécoise. L'autonomie personnelle semble aussi être une valeur importante pour la majorité des femmes interrogées.

3.3.8 Rapports entre les hommes et les femmes

Plusieurs questions ont été posées aux répondantes à propos de leurs représentations des hommes et des femmes dans la société québécoise et dans leur vie personnelle. Nous avons classé leurs réponses en trois parties : les relations entre les hommes et les femmes à la SSJM, la conception des rapports hommes femmes chez les répondantes, et les représentations des rapports hommes-femmes dans les communautés culturelles.

Les rapports entre les hommes et les femmes à la Société Saint-Jean-Baptiste

La majorité des répondantes (SSJB-01, 03, 04 et 05) affirment que les femmes sont impliquées à divers niveaux et dans tous les types d'activités. Par ailleurs, deux répondantes (SSJB-03 et 04) déplorent le fait qu'il n'y ait eu jusqu'à maintenant qu'une seule femme à la présidence de la SSJM. L'une d'entre elles souligne toutefois que beaucoup de femmes ont été présidentes de sections locales. Une des femmes rencontrées présente cependant un avis discordant sur la place des femmes à la Société Saint-Jean-Baptiste :

La SSJM est majoritairement masculine ?

C'est ... chauvin. [...] Les femmes qui y sont ont beaucoup de difficultés à y être et à y rester à cause de ça. On est considérées, quand on est sur le Conseil

d'administration, on est quand même considérées. Mais il faut faire attention de pas trop oser. Parce que si on ose trop, on est responsables de toutes les catastrophes de la terre.

SSJB-02

Cette répondante assure aussi qu'il est plus difficile pour les femmes de se rendre disponibles pour des réunions à cause de leurs obligations familiales. Cela entraîne des tensions au sein des comités. Elle affirme que les femmes sont encore souvent confinées à des rôles de secrétariat et à des tâches typiquement féminines. Une autre informatrice (SSJB-03) souligne que les femmes exerçant le pouvoir sont perçues différemment : leur attitude et leurs décisions sont jugées plus sévèrement que celles des hommes occupant les mêmes fonctions. Il est intéressant de souligner que deux répondantes (SSJB-01 et 05) ont été amenées à s'impliquer à la SSJBM parce que leur mari y militait déjà. Avec le temps, elles en sont venues à y participer seules, et même à y être plus présentes que leur conjoint.

Les femmes membres de la SSJBM sont assez impliquées, et dans des domaines diversifiés. Cependant, nous pouvons affirmer que des barrières sont encore présentes au sein de l'organisme et que les femmes peuvent être perçues différemment des hommes dans quelques secteurs, notamment lorsqu'elles occupent des postes de leadership.

Rapports entre les hommes et les femmes : entre complémentarité et construction d'un nouveau modèle

Les femmes impliquées au sein de la SSJBM ont une conception des rapports entre les hommes et les femmes qui oscille entre une adhésion à la complémentarité (qui sous-entend une vision des rapports entre les sexes basée sur une différence souvent biologique) et une volonté de mettre fin à ce modèle en dénonçant cette catégorisation binaire des sexes.

Différents niveaux d'adhésion à la complémentarité basée sur une différence biologique sont présents chez les répondantes. L'une d'entre elles (SSJB-01) met de l'avant une vision du monde où la capacité des femmes à mettre au monde des enfants joue un rôle charnière dans la construction des sexes :

Tandis qu'un homme, je ne le vois pas prendre ma tâche en tant que femme, c'est-à-dire porter l'enfant, il n'est pas conçu pour ça. Moi, je le suis conçue, on

ne peut pas être égale dans ce volet [...] biologique. Au niveau mental non plus, on ne raisonne pas de la même façon, une femme va raisonner selon ses émotions, l'homme va raisonner selon ses connaissances. Ça fait différent, lui il va observer, puis il va aller en méthode logique, nous on va y aller avec les émotions, ça c'est différent !

SSJB-01

Pour cette répondante, cette complémentarité nourrit des pratiques égalitaires. Les pratiques différenciées des hommes et des femmes sont nécessaires pour faire fonctionner le monde. Les rapports hommes-femmes s'actualisent donc sous le mode de la négociation où chacun trouve sa juste place. Dans cette vision des choses, les femmes sont par exemple responsables de la contraception dans le couple et de faire la paix dans le monde.

Pour deux autres répondantes (SSJB-03 et 05), la notion de complémentarité naturelle des hommes et des femmes et celle de la construction sociale des sexes s'entremêlent dans leurs propos. En effet, ces deux informatrices veulent que les femmes prennent plus de place dans la sphère publique. Elles valorisent le comportement différent des femmes dans des situations de pouvoir et veulent que cette manière de faire soit reconnue. En même temps, elles sont conscientes que cette différence est en partie construite : une des répondante déplore l'influence des « barbies » et autres jouets pour fillettes sur ses petites-filles. Chez ces deux femmes on voit que la valorisation de la différence et la critique de la construction du genre alternent selon les thèmes abordés. La citation suivante montre bien cette ambivalence :

Je veux être une femme à part entière. Je veux pouvoir exercer un leadership sans être ostracisée. Je ne veux pas que quand je mets mon poing sur la table alors on dit que mon collègue a exercé beaucoup de leadership ... Alors qu'on dit que j'ai fait une crise de nerfs. Je ne veux pas de comparaison comme ça. Et peut-être que je mettrai jamais mon poing sur la table mais que j'aurai autant de leadership qu'un homme, parce que ma façon d'exercer mon leadership sera différente.

SSJB-03

Chez les deux dernières répondantes (SSJB-02 et 04), la déconstruction de la complémentarité constitue la manière principale d'aborder les rapports entre les sexes. Cependant, la différence complémentaire des sexes est toujours présente à quelques endroits. Une des répondantes valorise les nouveaux modes d'être en couple où hommes et femmes partagent les tâches, où les hommes ne prennent pas pour acquis que leur conjointe

s'occupera des enfants. Pour elle, savoir faire du ménage, c'est « pas tatoué dans les gènes » (SSJB-02). Les femmes sont aussi capables d'apprendre à faire des rénovations. L'autre femme (SSJB-04) a refusé dans les années soixante de reproduire le modèle de la famille nucléaire pour échapper à la division sexuelle du travail. Pour ces deux informatrices, les attributs de chacun des sexes ne sont pas immuables ou dûs à un fait de nature. Elles s'appliquent dans leur vie de tous les jours à contester les attentes que la société a envers elles en tant que femmes. Cependant, lorsque l'on touche au rapport aux enfants, surtout très jeunes, il semble que les femmes aient plus de facilité à comprendre et à gérer les besoins de la famille, compétence qu'elles doivent partager avec les hommes. La limite de la construction sociale des sexes s'inscrit pour elles dans le rapport aux enfants.

On voit donc que les femmes rencontrées ne se positionnent pas toutes de la même manière face à la complémentarité. Pour certaines, la complémentarité entre les sexes est à la base de leur compréhension du monde. D'autres répondantes ont plutôt une position ambivalente : elles contestent des aspects de la complémentarité, alors que celle-ci nourrit tout de même quelques pratiques de leur vie quotidienne. Finalement, d'autres préfèrent refuser cette catégorisation binaire du monde. Cependant, le rapport aux jeunes enfants échappe à ce refus.

Les communautés culturelles : un point de comparaison pour les Québécoises

Les femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal ont répondu à quelques questions concernant leurs perceptions des rapports entre les hommes et les femmes dans des cultures autres que la leur. À différents moments des entrevues, elles ont aussi fait référence à ces autres cultures et aux populations immigrantes, afin de s'en servir comme point de comparaison pour expliquer comment les relations entre les hommes et les femmes se déroulent au Québec. Ces éléments de réponse laissent apparaître deux types d'attitude chez nos informatrices. Premièrement, elles mettent de l'avant une volonté d'ouverture et d'accueil face aux différentes communautés culturelles présentes au Québec et dans le monde. Deuxièmement, elles utilisent des exemples provenant de certaines de ces cultures

pour souligner la spécificité des relations entre les hommes et les femmes au Québec. Ces deux types d'attitudes cohabitent chez la majorité de nos répondantes.

En effet, la plupart d'entre elles se décrivent comme étant ouvertes aux autres cultures et donnent différents exemples de cette attitude. Les répondantes 01 et 05 ont participé à des activités d'accueil pour des immigrant.e.s. La majorité cite la présence de personnes de multiples origines dans leur entourage et leur famille. Qu'il s'agisse d'anciens conjoints, de bru ou de gendre ou de collègues de travail, ces exemples individuels sont toujours positifs et constituent en même temps la preuve que les personnes immigrantes s'intègrent bien dans la société québécoise. Quelques groupes, comme les Vietnamien.ne.s, et les Cambodgien.ne.s sont présentés comme des exemples d'une intégration réussie.

Sur le point de vue culturel, toutes les cultures sont les bienvenues parce qu'elles ont toutes quelque chose à nous donner, et elles ont toutes sortes de choses à recevoir de nous.

SSJB-01

Comment est-ce que vous réagiriez si vos enfants mariaient quelqu'un qui n'était pas québécois ?

Mais ça ne me dérangerait pas du tout ! D'ailleurs ma fille est avec un Français. Et j'ai une petite nièce qui vit avec un Jamaïcain, et ils sont très heureux et bravo ! Je ne vois pas de problème là.

SSJB-05

Cependant, tout en adhérant sincèrement à cette ouverture aux autres, la majorité des répondantes donne des exemples d'inégalité entre les hommes et les femmes dans d'autres cultures pour montrer que la société québécoise se distingue dans son traitement des femmes. Les répondantes citent diverses régions du monde où les pratiques envers les femmes leur semblent inégalitaires : la France et les États-Unis (SSJB-03), le Moyen-Orient (SSJB-01, 02, 04 et 05). Les religions sont aussi identifiées par toutes les répondantes comme sources d'inégalité. Les témoins de Jéhovah (SSJB-01, 02, 05), les baptistes et les pentecôtistes (SSJB-02), ainsi que les musulman.e.s (SSJB-01, 02, 04 et 05) sont cit.e.s en exemple. Cependant, les femmes rencontrées prennent soin de dire que ce ne sont pas toutes les

personnes adhérant à ces religions qui ont des pratiques inégalitaires, mais bien les extrémistes.

Si on connaît l'histoire du Moyen Orient. La femme passe pour un meuble. C'est un objet à utiliser au moment opportun, c'est-à-dire au moment de faire des enfants puis élever la famille. À part de ça, elle n'a aucune autre utilité. Ça change maintenant, à petit pas, mais ça change.

SSJB-01

Je contais ça à des collègues, on a eu la visite des parents et il y a un collègue qui me dit : « Ça, c'est des musulmans, lui on ne sait pas si sa femme reste avec lui parce qu'elle est obligée ! » Mais c'est vrai ! Eux autres sont encore dans la génération à la vie à la mort ! Ils vont rester ensemble. Nous autres, le respect des personnes [...] je pense que c'est important au Québec. Tu te fais pu chier avec un bonhomme ou une bonne femme que tu n'es plus capable de sentir. À un moment donné tu as le droit à ton espace comme individu. Ça amène d'autres problématiques, mais ça je trouve que c'est un plus.

SSJB-02

En résumé, on peut voir que les femmes interrogées ont une attitude ambivalente face aux autres cultures. En effet, tout en montrant une certaine ouverture, elles mettent en relief certains éléments inégalitaires provenant de certains groupes ethniques ou religieux pour exalter le caractère égalitaire des relations entre les hommes et les femmes au Québec. Il faut cependant souligner que les répondantes réagissent généralement à des situations dont elles ont été témoins dans leur famille ou au travail. Ces événements nourrissent leurs perceptions des communautés issues de l'immigration :

L'immigration récente a plus de manifestations religieuses et plus de soumission à l'autorité, même les gars. La direction a dit quelque chose, ils ne disent rien. La direction l'a dit. Donc, c'est très hiérarchique et c'est important et nous autres on est des rebelles, ça c'est clair. Il y a une fille de mon département qui s'est fait dire par un nouveau prof issu de l'immigration qu'elle était rebelle. Il ne m'a pas parlé encore. Quoi ? Moi je suis terroriste ? (rires)

SSJB-02

3.3.9 Droits des femmes, liberté et égalité

Nous avons interrogé les femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal sur leurs conceptions des droits des femmes et sur leurs définitions de l'égalité entre les hommes et les femmes.

Droits des femmes

Nous avons abordé les mêmes thèmes qu'avec les femmes musulmanes d'origine maghrébine.²⁸⁴ Les répondantes sont en majorité d'accord avec les différents énoncés, mais certaines formulent quelques nuances.

En matière de travail, toutes les répondantes pensent que les femmes devraient avoir des droits égaux. Cependant, une d'entre elles (SSJB-01) estime que cela doit se faire dans les limites des capacités physiques des femmes. Au point de vue juridique, toutes les femmes veulent l'égalité, c'est d'ailleurs pour cette raison qu'une d'entre elles s'oppose à la sharia (SSJB-02). Elles sont aussi d'accord avec l'égalité politique. Une des femmes dénonce les perceptions différenciées que subissent les hommes et les femmes en politique (SSJB-04). En ce qui a trait au secteur économique, toutes les femmes croient que l'égalité devrait y régner. Elles sont d'accord avec l'égalité dans le domaine de l'éducation, mais deux d'entre elles (SSJB-01 et 05) affirment qu'il devrait y avoir plus d'enseignants masculins au secondaire parce que « au Québec, on est en train de perdre nos garçons » (SSJB-01). Dans le domaine religieux, toutes les répondantes pensent que les femmes devraient avoir accès à des droits égaux. Une des femmes croit cependant que ces droits devraient s'arrêter à l'accès à la prêtrise parce que les femmes sont trop proches de leurs émotions pour occuper cette fonction (SSJB-01). Dans la sphère familiale, les répondantes supportent unanimement l'égalité des droits.

²⁸⁴ Est-ce que les femmes doivent avoir des droits égaux dans les domaines juridique, politique, économique, religieux, du travail, de l'éducation de la famille? Est-ce que les femmes ont le libre choix de se déplacer à Montréal et à l'extérieur, de choisir leur secteur d'études et de travail, de choisir leur conjoint, en matière de contrôle des naissances, en matière de religion ?

En matière de liberté de choix dans les déplacements à Montréal et à l'extérieur de Montréal, les répondantes soutiennent que les femmes doivent être libres de se déplacer. Trois informatrices (SSJB-01, 03, 04) considèrent cependant que certains endroits sont moins sécuritaires pour les femmes et que cela peut leur nuire dans leurs déplacements : le Moyen-Orient, les grandes villes et la nuit à Montréal en sont quelques exemples. En matière de choix des études ou du secteur de travail, les femmes interrogées estiment que ce choix est de leur ressort exclusif. Il est aussi évident que le choix du conjoint revient aux femmes et non à leur entourage, même si une des répondantes (SSJB-01) estime qu'il faut prendre conseil auprès de sa famille. Les femmes doivent aussi être libres de choisir d'utiliser des méthodes de contrôle des naissances puisqu'il s'agit de leur corps (SSJB-01) et que la maternité est un choix pour la vie (SSJB-05). Une seule des informatrices est contre l'avortement (SSJB-01). En matière de liberté de religion, la liberté de choix constitue aussi un impératif.

Bref, les répondantes sont en général en accord avec les propositions que nous leur avons soumises. Seule la répondante 01 a émis quelques limites en ce qui a trait aux thèmes touchant la religion et la force physique des femmes. La question de la sécurité est de plus un élément limitatif dans les déplacements des femmes. Enfin, les femmes membres de la SSJB interrogées sont totalement en accord avec les droits égaux des femmes et leur l'exercice du libre choix dans différents domaines.

Égalité

Pour la majorité des répondantes, l'égalité entre les hommes et les femmes n'est pas encore atteinte dans la société québécoise. Pour définir l'égalité, elles oscillent entre des références à la complémentarité des sexes et une dénonciation des obligations imposées aux femmes. Parfois, ces deux références sont utilisées dans la même réponse d'une répondante.

Qu'est-ce que c'est l'égalité ? Moi, dans ma vie, je n'ai jamais voulu être un homme, je veux juste être une femme. C'est tout. Il y a beaucoup de choses chez les hommes, que je ne voudrais pas être. Par exemple, moi, je n'en ai rien à faire d'être un grand patron d'entreprise avec la testostérone qui me sort ... j'en ai rien à faire de ça. Alors moi je pense que quand on parle d'égalité, c'est qu'on parle de liberté de choix. [...] Il faut avoir la liberté de choisir. Il ne faut pas parce

qu'on est une petite fille, se dire qu'on a moins la liberté de choisir que son petit collègue qui a 6 ans, le même âge que soi.

SSJB-03

Les répondantes vont dénoncer le fait que les femmes s'occupent majoritairement des enfants et affirmer que ces responsabilités devraient être partagées. En même temps, elles estiment que les femmes ont plus d'aisance avec les enfants. Une répondante prône l'accession égale des femmes à tous les domaines de la société, mais en même temps parle de la moindre force physique et de la fonction naturelle de maternage des femmes qui les empêchent d'occuper certains postes (SSJB-01). Deux répondantes réfutent cependant le côté naturel de cette complémentarité (SSJB-02 et 04). Une seule d'entre elles (SSJB-04) n'utilise aucune référence à la complémentarité ou à la différence entre les sexes pour définir l'égalité entre les hommes et les femmes.

En résumé, les femmes rencontrées utilisent majoritairement deux types d'arguments pour définir l'égalité entre les hommes et les femmes : des références à une égalité basée sur une différence des sexes et une critique du poids et des types de tâches imposées aux femmes.

3.3.10 Réaction face au féminisme

Nous avons interrogé les femmes de la SSJBM à propos de leurs positions face au féminisme et au mouvement des femmes au Québec. Nous leur avons demandé comment elles définissaient le féminisme et ce qu'elles en pensaient. Nous avons recueilli deux types de réactions.

Dans le premier type de réactions, les femmes (SSJB-01 et 05) percevaient le féminisme comme un mouvement du passé, très utile pour l'avancement des femmes, mais qui tend aujourd'hui à aller trop loin. Ces deux répondantes ont une position ambivalente face au mouvement des femmes et aux idées féministes : elles supportent les femmes dans leur accès égal à divers domaines de la société, elles sont même critiques du trop grand pouvoir des hommes dans certains secteurs comme la politique, mais en même temps elles considèrent que les féministes « extrémistes » vont trop loin et écrasent les hommes.

Qu'est-ce que vous pensez du féminisme, ce serait quoi le féminisme pour vous ?

Le féminisme c'est une période justement où il y a eu des [entêtées] pis ça a pris ça pour que les choses changent. Il y a un certain féminisme qui exagère un peu là, mais ça a eu une place importante. [Mais aujourd'hui, il faut] être mesurées.

SSJB-05

C'est quoi le féminisme pour vous ?

Le féminisme ? C'est prendre sa place. Et non pas devenir des bêtes et écraser l'autre qui est le masculin, c'est-à-dire le mettre au rancart et lui dire toi t'es bon, mais juste pour la reproduction. Non, ils ont aussi des bonnes idées autant que nous, donc respect au niveau des sexes et ça va bien fonctionner.

SSJB-01

Ces deux femmes pensent les rapports entre les sexes en termes de complémentarité. Pour elles, les hommes et les femmes ont une vision différente des choses : une société égalitaire serait donc une société qui mettrait à profit les qualités différenciées des hommes et des femmes.

Le deuxième type de réactions concerne des femmes qui ont été ou sont encore impliquées à divers niveaux du mouvement des femmes québécois. Ces trois répondantes (SSJB-02, 03 et 04) considèrent qu'elles font ou ont fait partie du mouvement des femmes au Québec. Pour au moins deux d'entre elles (SSJB-02 et 03), les acquis du féminisme et la lutte des femmes font partie des caractéristiques de l'identité québécoise.

Je trouve [que les Québécois] sont un peuple qui est hyper accueillant, qui a encore des relents de racisme et de sexisme, mais quand on se compare on se console comme on dit. On n'est pas pire qu'ailleurs et même mieux qu'ailleurs... pour les droits des femmes, pour la lutte des droits des femmes, c'est vraiment exceptionnel au Québec. Et ça, les femmes ne s'en rendent pas compte.

SSJB-02

Pour ces femmes, le féminisme est une forme de « solidarité » et de « justice sociale », c'est une manière pour les femmes de se prendre en mains : « Le féminisme c'est la prise en mains de sa destinée personnelle dans une situation où tu ne l'as pas ta destinée

personnelle. » (SSJB-03) Leur engagement social est traversé par une sensibilité à la place des femmes dans la société. Cela se traduit concrètement par une implication dans le comité de condition féminine de leurs syndicats, dans le fait de choisir une thématique femmes lors de la conception d'une exposition, ou dans une attention particulière aux horaires des mères dans un comité par exemple. Pour elles, le féminisme québécois est « vacillant ». Elles ont l'impression que les acquis du féminisme sont menacés et elles déplorent que les jeunes femmes ne se sentent pas concernées par ces enjeux.

Les idées de complémentarité et de différence des sexes ne sont pas complètement absentes des propos de ces répondantes. En effet, à quelques reprises, ces femmes mentionnent qu'il faut prendre sa place dans la société « en tant que femme » et avec des qualités de femme.

En somme, on retrouve deux types de réactions face au féminisme. Un premier, ambivalent, où les répondantes considèrent que les femmes doivent prendre leur juste place dans la société sans pour autant nuire aux hommes ; et un deuxième, où les femmes adhèrent au mouvement des femmes québécois et veulent poursuivre la lutte pour les droits des femmes qu'elles considèrent menacés.

3.3.11 Ethnicité

Les répondantes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal se passionnent pour l'identité et la culture québécoises. À plusieurs reprises dans les entretiens, elles font référence à des éléments de cette culture, à des moments où les questions ne portent pas nécessairement sur ce thème. Bien entendu, nous les avons aussi spécifiquement interrogées sur leurs définitions de l'identité et de la culture québécoises. Un élément est présent chez toutes les informatrices : la langue française. Dans une moindre mesure, l'histoire, la place des femmes dans la société québécoise, la créativité et la persévérance du peuple québécois sont d'autres caractéristiques mentionnées par plus d'une répondante. Nous avons aussi décelé à travers leurs propos des indices sur le mode de construction des frontières ethniques du groupe québécois.

Les caractéristiques de l'ethnicité québécoise

La langue française

L'importance de la langue française traverse toutes les entrevues. Que ce soit pour sa musicalité, son rôle rassembleur ou parce qu'elle caractérise le peuple québécois dans une Amérique du Nord anglophone, la langue française soulève les passions des répondantes.

Pour elles, le français est le premier élément qui définit l'identité québécoise. Il est le véhicule de la culture, symbole de l'ensemble de l'identité québécoise.

Quelle importance a le français dans votre vie ?

C'est tout. C'est notre culture, [...] nos rapports, [...] la façon dont on parle.
C'est un tout le français : c'est nos coutumes... ça s'entrelace.

SSJB-05

Pour une des répondantes (SSJB-01, les Québécois.e.s, ou les Canadien.ne.s français.es, « désigne[nt] un regroupement de personnes de langue française ». On voit encore ici que le français est la principale caractéristique de l'ethnicité québécoise.

La langue française est le seul élément de l'ethnicité québécoise qui fait l'unanimité chez les femmes rencontrées. C'est aussi l'élément principal qui définit tous les membres du peuple québécois. Nous pourrions même affirmer qu'il s'agit du seul critère incontesté pour dire qu'une personne est québécoise.

Autres caractéristiques

Malgré l'importance prédominante accordée à la langue française, les répondantes ont identifié plusieurs autres caractéristiques de l'identité québécoise. Le premier de ces éléments est le type de relations qu'entretiennent les hommes et les femmes au Québec. En effet, pour la majorité d'entre elles, les Québécois.e.s forment un peuple qui traite mieux les femmes que d'autres cultures dans le monde. Ce qui n'empêche pas certaines informatrices de considérer que l'égalité entre les sexes n'est pas atteinte.

L'histoire particulière du Québec en tant que société française minoritaire en Amérique du Nord constitue aussi une part de l'ethnicité québécoise. La connaissance de l'histoire du Québec et la mémoire de cette histoire sont, pour beaucoup de répondantes, une motivation pour continuer à défendre la culture québécoise.

Il se trouve qu'on a la mémoire faiblarde. [...] Et je trouve que quelque fois ça nous amène à une absence de dignité parce que quand on a de la mémoire, on se tient debout. Alors quelques fois, ça me fatigue chez les Québécois. [La répondante interpelle les Québécois.e.s] Mais vous ne vous en rappelez pas de Meech ? Mais vous ne vous rappelez pas de ça ou de ça !?

SSJB-03

Lorsque les femmes rencontrées parlent de l'histoire du Québec, elles font référence à divers événements, anciens ou récents : crise d'octobre (SSJB-05), accords du Lac Meech (SSJB-03), bataille des plaines d'Abraham (SSJB-01), référendum de 1980 (SSJB-03), attitude des commerçants anglophones en Gaspésie au début du XX^e siècle (SSJB-04), Lord Durham (SSJB-04), le multiculturalisme de Trudeau (SSJB-05), etc. Elles déplorent en général que l'histoire du Québec soit mal enseignée dans les écoles secondaires. La religion fait aussi partie de l'héritage symbolique qui doit être transmis aux générations futures. En effet, pour une répondante (SSJB-01), la religion catholique est un des facteurs qui a permis aux Canadiens-français de survivre à la conquête anglaise.

Cette survivance est aussi caractéristique de l'ethnicité québécoise. Selon les informatrices, elle favorise une grande créativité au niveau de la culture et des arts (SSJB-03 et 05) ainsi que dans le monde des affaires (SSJB-01 et 04). Elle a insufflé une grande persévérance dans la personnalité des Québécois.e.s.

Les spécificités de la culture québécoise ne sont pas toutes positives. En effet, les mots « colonisé » et « vacillant » sont aussi proposés pour décrire le peuple québécois. Dans le cas de la mentalité de colonisé dénoncée par quelques répondantes, c'est la peur du changement et de l'affirmation de soi qui dérange.

Qu'est-ce qui nous caractérise comme peuple ? [...] On est des colonisés. On agit en colonisés. On ne voit pas plus loin que le bout de notre nez. On n'est pas prêt à perdre rien pour gagner quelque chose. Ça, c'est la réalité du peuple

québécois : je veux garder mon petit confort, mais je veux être indépendant, mais je ne veux pas que pendant une couple d'années ça soit un petit peu plus difficile parce qu'il faut s'ajuster.

SSJB-02

La majorité des informatrices décrit le peuple québécois comme « vacillant » ou « en danger ». Cette caractéristique du Québec est mise de l'avant presque aussi souvent que le caractère français de l'ethnicité québécoise. Elles ont peur que la culture québécoise fasse place, à moyen terme, à la culture anglophone. Elles déplorent que la langue française soit si peu protégée, et que les artistes francophones soient peu soutenu.e.s. Elles dénoncent toutefois surtout l'attitude des Québécois.e.s face à la défense de la nation québécoise.

Pour moi l'identité québécoise, même si je la trouve exceptionnelle, est un peu vacillante, parce que très longtemps on s'est laissé dire qu'on était nés pour un petit pain. À un certain moment on s'est mis à décaper nos vieilles armoires... à déterrer nos racines. Là, on se disait : on a une identité, on n'est quand même pas n'importe qui. Nous les Québécois on est différents, nous en sommes fiers. Là où je pense que l'identité québécoise est malgré tout vacillante, c'est que ce beau réveil de l'identité québécoise a vacillé au gré des attaques. [...] Cette culture là, elle était bien ancrée, mais l'espèce de sentiment que l'on avait que cette culture était à défendre était peut-être moins ancré. Et bien on a, je pense, vacillés.

SSJB-03

Les attaques dont parle cette répondante proviennent entre autres de Montréal et de son anglicisation progressive. Pour toutes les répondantes, le caractère français de Montréal est en danger.

En résumé, les deux caractéristiques principales de l'ethnicité québécoise selon les femmes membres de la SSJBM rencontrées sont la langue française et le fait qu'elle soit en danger. D'autres éléments font cependant aussi partie du portrait qu'elles dressent des Québécois.e.s : la place de femmes dans la société, l'histoire, l'héritage symbolique religieux, la persévérance, la créativité et une mentalité de colonisés.

3.4 PROCESSUS DE CONSTRUCTION DE L'ETHNICITÉ QUÉBÉCOISE

L'ethnicité apparaît lorsque des groupes aux intérêts divergents sont en présence sur un même territoire. Elle se construit à partir de caractéristiques culturelles préexistantes lorsque deux groupes ethniques luttent pour une reconnaissance matérielle et symbolique dans un même espace.²⁸⁵ Les frontières ethniques québécoises se sont traditionnellement construites par une différenciation d'avec « les Anglais », processus de différenciation qui se poursuit encore aujourd'hui. Cependant, l'immigration récente, particulièrement musulmane, constitue une base à partir de laquelle s'élabore une nouvelle frontière ethnique.

Deux frontières ethniques : avec les immigrant.e.s ; avec les « anglophones »

Rappelons que les frontières ethniques « contienn[ent] une face interne, rapport à soi, et une face externe, rapport à l'autre. »²⁸⁶ La face interne est formée par la conscience ethnique, c'est-à-dire par l'association des individus en un même groupe d'affinités culturelles marqué par des intérêts communs. Dans le cas des groupes majoritaires, la naissance de la conscience ethnique est marquée par la peur de l'envahissement du territoire national. La face externe se construit par la dévalorisation des caractéristiques culturelles des « autres » groupes ethniques.²⁸⁷ Le cas du groupe ethnique québécois est particulier. En effet, il est à la fois un groupe minoritaire au Canada et un groupe majoritaire sur le territoire du Québec. On retrouve donc des manières de construire des frontières typiques des deux groupes. La frontière de l'ethnicité québécoise semble ainsi se construire sur deux fronts : face aux anglophones et face aux populations migrantes.

Tout d'abord, on perçoit clairement à travers les entretiens la présence d'une conscience ethnique. En effet, le processus d'auto-affiliation des individus à un groupe décrit par Bastenier²⁸⁸ est décelable dans cette peur de disparaître mise de l'avant par les répondantes. On peut aussi voir qu'elles s'identifient à un groupe aux références culturelles communes.

²⁸⁵ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, 2004, 246 p.

²⁸⁶ Danielle Juteau, « Ethnicité et nation », p. 67.

²⁸⁷ Albert Bastenier, *Op. cit.*

²⁸⁸ *Idem.*

[...] lorsqu'il y a un regroupement de personnes ayant une culture identique, c'est une nation, mais la nation peut être dans une autre. Donc les canadiens français, correct, on fait partie d'un grand ensemble qui est d'un océan à l'autre, mais on se distingue par la langue et à l'époque aussi par la religion. Aujourd'hui la religion est un peu moindre, mais la langue est encore présente, bien présente [...]

SSJB-01

On retrace aussi la peur de l'envahissement du territoire national et de l'effondrement des valeurs communes stabilisatrices typiques de la formation de la conscience ethnique chez les majoritaires. Les commentaires sur l'absence d'égalité entre les sexes chez certaines populations migrantes au Québec en sont un bon exemple. Ce sont les immigrant.e.s nouvellement arrivé.e.s qui menacent des valeurs fondamentales comme l'égalité entre les sexes²⁸⁹ et la langue française (par leur participation à l'anglicisation de Montréal). Cette frontière ethnique se nourrit aussi de la différence de religion, particulièrement dans le cas des musulman.e.s. En effet, la religion musulmane est perçue par une majorité de répondante comme un cas emblématique de l'oppression des femmes. On assiste ici à un cas classique de dévalorisation de caractéristiques culturelles du groupe minoritaire, partie indispensable de la construction de la frontière ethnique externe du groupe majoritaire.

La frontière ethnique québécoise, en tant que groupe minoritaire au Canada, se construit autour de la question de la langue, plus spécifiquement autour du combat entre la langue française et la langue anglaise. Pour toutes les répondantes, l'anglicisation constitue la plus grande menace à l'existence même du peuple québécois. Ce processus cristallise l'ensemble de la lutte des Québécois.e.s pour leur survivance. Tout au long des entretiens, les répondantes réfèrent à des événements historiques ou politiques lointains et plus récents pour illustrer la lutte pour une reconnaissance matérielle et culturelle de la nation québécoise dans l'espace publique, ainsi qu'à des combats qu'elles ont menés personnellement pour la reconnaissance du français. Cette lutte collective pour le maintien d'une identité menacée participe grandement de la formation de la conscience ethnique minoritaire.²⁹⁰ Les

²⁸⁹ Voir la section 3.2.8 sur les rapports entre les hommes et les femmes.

²⁹⁰ Albert Bastenier, *Op. Cit.*, p. 232.

répondantes mettent de l'avant une fierté de la culture québécoise qui passe par des vecteurs typiques des cultures minoritaires, c'est-à-dire un regroupement autour de caractéristiques culturelles comme la langue française, mais aussi à travers la valorisation d'expressions culturelles typiquement québécoises (radio, chanson, télé), ainsi qu'une certaine nostalgie des rituels catholiques pour trois informatrices.

Cette frontière interne centrée sur la langue française, la commémoration de l'histoire, ainsi que sur les symboles religieux se construit au sein de la famille et particulièrement par le travail des mères.²⁹¹ En effet, la majorité des répondantes affirment que l'importance qu'elles accordent à la culture québécoise provient de leur famille, et plus particulièrement de leur mère. Selon elles, ce sont leurs mères qui leur ont transmis les principales valeurs québécoises. Pour la majorité, il s'agit surtout de l'apprentissage du français et de bien le manier²⁹², mais elles parlent aussi par exemple de la portée qu'a pour elles l'héritage symbolique de la religion catholique, la mémoire des événements historiques ou bien de l'acquisition d'une bonne scolarité.

En résumé, l'ethnicité québécoise est à la fois majoritaire et minoritaire. La conscience ethnique se fonde donc sur deux éléments : la peur de l'envahissement du territoire national et de l'effondrement de valeurs communes, mais aussi sur une auto-affiliation basée sur une insatisfaction face à la non-reconnaissance matérielle et symbolique du peuple québécois dans le Canada. Les frontières ethniques québécoises se construisent donc en deux temps. Premièrement dans un rapport avec les anglophones où les enjeux se concentrent surtout autour du français et de l'histoire. Deuxièmement, face aux nouveaux.elles arrivant.e.s, où la lutte se cristallise autour de l'égalité entre les sexes et du processus d'anglicisation de Montréal.

²⁹¹ Danielle Juteau, «La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », 1999.

²⁹² Voir la section 3.2.6 sur les valeurs.

3.5 CONCLUSION

En conclusion, nous avons exploré à travers ce chapitre différents éléments de la réalité des femmes d'ethnicité québécoise. En effet, nous avons tout d'abord, sans être exhaustive, exposé divers éléments de l'identité et des normes sexuelles québécoises. Nous avons ensuite montré, à partir de données statistiques et de diverses études universitaires, comment les rapports sociaux de sexes s'actualisent dans la société québécoise. Toute une section est consacrée à l'analyse thématique d'entretiens réalisés auprès de femmes d'ethnicité québécoise membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal. Différents thèmes y sont abordés : religion, implication civique, travail domestique, travail rémunéré et scolarité, valeurs, rapports entre les hommes et les femmes, droits des femmes, liberté et égalité, féminisme et ethnicité. Nous concluons sur une analyse du processus de production de l'ethnicité chez les répondantes. Ces conclusions sont à remettre dans leur contexte. Vu la taille restreinte de notre échantillon, ces résultats ne peuvent être compris que comme des pistes de compréhension des mécanismes de production de l'ethnicité au Québec et non comme s'appliquant à l'ensemble de la population.

CHAPITRE IV

ANALYSE COMPARATIVE : RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE, IDENTITÉ DE SEXE-GENRE ET ETHNICITÉ

4.0 INTRODUCTION

Quelques remarques préliminaires sur le contexte de cueillette des données et quelques mises en garde sur la portée de l'analyse sont nécessaires avant même de commencer ce chapitre.

Premièrement, la cueillette des données s'est effectuée à deux moments distincts. Les entrevues avec les femmes musulmanes maghrébines ont été effectuées pendant l'année 2006, alors que celles réalisées auprès des membres de la Société Saint-Jean-Baptiste se sont déroulées en 2009. Cet écart dans le temps est dû au fait que les entretiens avec les musulmanes s'inscrivent dans le cadre des recherches du GRIMER et du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes²⁹³, alors que ceux des femmes québécoises font partie exclusivement de notre démarche de maîtrise. La grille d'entretien, mais aussi nos propres techniques d'entrevue, ont bénéficié de l'expérience faite avec les musulmanes. Nous avons légèrement modifié certaines questions pour les adapter à la culture québécoise, et nous avons appris à relancer plus habilement les répondantes. Ce processus d'apprentissage fait que les Québécoises ont donné des réponses plus complètes à certaines questions, entre autres sur les définitions de l'ethnicité québécoise. De plus, entre 2006 et 2009, la Commission Bouchard-Taylor a été mise sur pied pour répondre à certaines tensions à propos des accommodements raisonnables. Cette commission a fait grand bruit dans la population du Québec, et a forcé les citoyen.ne.s à s'interroger entre autres sur les enjeux liés à l'immigration, à la religion et à l'identité québécoise. Les musulmanes maghrébines

²⁹³ Voir l'introduction pour plus de détails sur le rôle du GRIMER et du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes dans cette recherche.

rencontrées avant la tenue des audiences de la Commission ont été interrogées dans un contexte moins tendu, où l'on n'avait pas encore assisté à des débordements racistes. Les femmes québécoises, pour leur part, y avaient été exposées, ce qui a possiblement influencé leurs propos : soit en les radicalisant sur le maintien de l'identité québécoise, soit en les modulant en ce qui concerne leurs propos sur les communautés culturelles. Il est difficile d'évaluer l'importance de l'influence de la Commission Bouchard-Taylor sur les entretiens. En effet, au moment des rencontres avec les femmes de la SSJBM, les remous causés par la Commission s'étaient grandement calmés. Cependant, il est clair que nous serons attentive à cette variable lors de la comparaison.

Un autre élément qui a pu influencer les réponses des informatrices est notre propre origine ethnique. En effet, nous sommes membre de l'ethnie majoritaire au Québec. Ceci a pu susciter des réactions différentes chez les deux groupes interviewés. Chez les musulmanes maghrébines, cette situation a pu créer un malaise et une prudence dans leur critique de la société québécoise, mais aussi de leur propre communauté. Elles ont pu se mettre dans une position défensive pour donner une bonne image des musulman.e.s dans un contexte où l'islam est constamment critiqué dans les médias. Chez les femmes membres de la SSJBM, un phénomène contraire a pu être observé. Ces femmes se sentaient en confiance, avec une jeune femme de leur propre communauté, à qui elles pouvaient avoir le sentiment de transmettre une histoire commune.

La langue française est un autre facteur à prendre en considération. Les entretiens se sont déroulés en français qui n'est pas la langue maternelle des femmes musulmanes rencontrées. De plus, le français parlé au Maghreb diffère du français québécois ce qui a pu causer certaines difficultés au niveau de la compréhension des questions posées. Quelques fois, les explications que nous avons données pour éclaircir certains points ont pu influencer les réponses. À d'autres moments, les informatrices formulaient des propos intéressants, mais qui ne répondaient pas à la question. Dans le cas des membres de la SSJBM, cette barrière de la langue n'était pas présente, les informatrices et l'intervieweuse partageant une compréhension similaire du français.

Un autre point à prendre en compte lors de la comparaison est la différence en ce qui a trait à la caractéristique principale des répondantes. Les femmes musulmanes maghrébines ont été recrutées à partir de leur appartenance religieuse et régionale (Maghreb) ; les femmes membres de la SSJB pour leur allégeance politique et leur origine québécoise. La différence majeure entre ces deux types d'appartenance est la présence implicite ou explicite de règles ou de normes auxquelles les répondantes peuvent se référer. Dans le cas des musulmanes, l'islam fournit des normes claires auxquelles tou.te.s sont sensé.e.s se référer, qu'ils.elles soient en accord ou non. Dans le cas de l'ethnicité québécoise, des normes existent, mais elles se situent du côté d'un « réservoir culturel ²⁹⁴ » commun plutôt que des règles écrites. Elles sont d'autant plus difficiles à détecter que nous faisons nous-même partie du groupe ethnique québécois.

Finalement, il est important de rappeler que notre échantillon restreint ne peut être complètement représentatif des expériences des femmes musulmanes maghrébines et des femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste à Montréal (Six musulmanes et cinq membres de la SSJBM). Nous pouvons cependant tirer de leurs témoignages des indices sur la manière de vivre les rapports sociaux de sexe dans ces deux communautés. Ces femmes peuvent nous aider à saisir une partie des mécanismes à l'œuvre dans la construction de l'ethnicité, ainsi que l'influence de l'ethnicité sur les rapports sociaux de sexe et sur les identités de sexe-genre.

Dans ce dernier chapitre, nous mènerons une analyse comparative des rapports sociaux de sexe, de l'ethnicité et de la religion tels qu'ils se déploient chez les deux groupes étudiés et à travers neuf thèmes différents. Chacune de ces sections thématiques se base sur les revues de la littérature, les notes d'observation et sur les résumés des entretiens présentés aux chapitres deux et trois. Nous concluons par une analyse comparée des identités de sexe-genre chez des femmes musulmanes maghrébines et chez des femmes membres de la SSJBM.

²⁹⁴ Claire Mitchell, « Is Northern Ireland Abnormal ? An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain », 2004.

4.1 ANALYSE COMPARATIVE : ETHNICITÉ ET RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE

Rappelons tout d'abord que le rapport social de sexe²⁹⁵ est caractérisé par a) l'antagonisme de la relation b) le fait qu'il n'est pas naturel, et qu'il est donc construit socialement ; c) sa base matérielle et idéale ; d) sa hiérarchisation ; e) sa transversalité à tout le champ social²⁹⁶; f) sa consubstantialité aux autres rapports sociaux, c'est-à-dire que tous les rapports sociaux sont de la même nature et qu'ils se produisent et reproduisent mutuellement.²⁹⁷ L'enjeu du rapport social de sexe est la division sexuelle du travail. « La division sexuelle du travail a pour caractéristiques l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que, simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur sociale ajoutée [...].²⁹⁸ » Elle est régie par deux principes organisateurs : 1) principe de séparation ; 2) principe hiérarchique. C'est-à-dire qu'il y a des tâches « pour les femmes » et des tâches « pour » les hommes et que ces tâches ont une valeur différente (un travail masculin vaut plus qu'un travail féminin). Ces principes sont détachés d'un contenu culturel spécifique et se retrouvent dans toutes les cultures. Les modes d'application de la division sexuelle du travail changent grandement selon l'espace, le temps et les cultures.

Nous nous appliquerons à comparer la manière dont les rapports sociaux sont vécus dans divers domaines chez les femmes musulmanes maghrébines et les femmes membres de la SSJBM rencontrées. Nous voulons aussi explorer la place que prennent l'ethnicité et la religion dans les formes culturelles des rapports sociaux de sexe.

4.1.1 Travail rémunéré et scolarité

Les femmes des deux groupes ont une relation au marché du travail québécois très différente. Les femmes musulmanes sont très scolarisées (études post-secondaires dans tous

²⁹⁵ Le singulier est utilisé par Danièle Kergoat.

²⁹⁶ Danièle Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapport sociaux de sexe », p. 39.

²⁹⁷ Danièle Kergoat, « Le rapport social de sexe : De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », p. 87.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 88.

les cas), mais ont de grandes difficultés à trouver un emploi relié à leurs études. Chez les membres de la SSJBM, on trouve des femmes qui ont plutôt suivi un cheminement de formation continue.

Les musulmanes ont une formation post-secondaire. Cependant, à leur arrivée au Québec, leurs compétences n'ont pas été reconnues par les employeurs. De plus, elles ont été victimes de discrimination sur la base de leur nom et de leur apparence physique (foulard) trop connotée religieusement. Elles ont donc vécu ou vivent toujours des épisodes de chômage ou sont cantonnées dans des emplois précaires. Laurence Fillaud affirme que les Maghrébines acceptent plus facilement une déqualification professionnelle pour favoriser la recherche d'emploi de leur mari.²⁹⁹

Chez les répondantes de la SSJBM, le travail et la scolarité constituent des lieux de réalisation personnelle importants. Pour plusieurs, leurs diplômes et leur emploi sont le résultat de luttes qu'elles ont dû mener seules, et de ce fait, ces réussites font partie intégrante de leur identité individuelle et sont objet de fierté. Ces processus individuels s'inscrivent aussi dans une époque charnière de l'histoire du Québec où la démocratisation du système d'éducation a rendu accessible des formations post-secondaires et universitaires à un maximum de personnes. Dans un autre ordre d'idée, les répondantes ne semblent pas avoir de difficultés à affirmer leur identité québécoise au travail. Cette affirmation ne leur nuit pour l'obtention de promotions non plus, sauf dans un cas où la répondante est fortement associée au mouvement souverainiste (SSJB-03). Elle affirme être étiquetée, ce qui lui nuit parfois. La plupart des répondantes mentionnent être dans un emploi où la défense et la transmission du français et de la culture québécoise sont bien vues : administration municipale, école secondaire, recherche historique.

On voit donc que les expériences de travail et d'études des deux groupes de femmes sont très différentes. Dans un cas, on trouve des femmes fortement scolarisées dans leur pays d'origine, qui ici ont de la difficulté à trouver un emploi. Dans l'autre, il s'agit de femmes qui

²⁹⁹ Laurence Fillaud, « Socialisation au quotidien de femmes immigrées maghrébines à Montréal : État, acteurs et trajectoires biographiques », 2001, p. 432.

occupent ou ont occupé des emplois à temps partiel tout en étudiant pour acquérir plus de compétence. Les musulmanes vivent régulièrement des épisodes de discriminations parce qu'elles ne correspondent pas à l'idéal de la « femme québécoise » alors que les répondantes d'ethnicité québécoise travaillent dans des lieux où la valorisation de leur culture est relativement bien vue. Le seul lieu où ces femmes se rejoignent dans leur expérience du travail est l'inégalité salariale qu'elles vivent. En effet, tant les musulmanes que les informatrices de la SSJBM vivent dans une société où « [e]n 2000, le revenu moyen des femmes correspond à 64,3 % de celui des hommes et [où] plus de 61 % d'entre elles ont obtenu un revenu inférieur à 20 000 \$. Ce fut le cas pour 40,3 % des hommes.³⁰⁰ » Cette inégalité des salaires est aussi présente à l'intérieur de la communauté musulmane.³⁰¹ On reconnaît bien ici le principe hiérarchique de la division sexuelle du travail : un travail réalisé par une femme a une moindre valeur que celui réalisé par un homme.

4.1.2 Travail domestique

Rappelons-nous que ce ne sont pas toutes les femmes qui ont parlé de leur expérience personnelle de répartition des tâches domestiques. Deux membres de la SSJBM et trois musulmanes maghrébines l'ont fait.

Du côté musulman, les répondantes affirment vivre une répartition inégale des tâches ménagères dans le couple. Bien qu'elles soulignent qu'il s'agit de leur responsabilité en tant que mères, elles aspirent tout de même à un meilleur partage de ce fardeau. Ali Daher montrait déjà cette tendance en affirmant que la raison pour laquelle les leaders musulmans insistaient tant sur la place centrale de la mère dans le foyer familial était que les femmes commençaient à vouloir un changement.³⁰² Malheureusement, ces transformations ne sont pas arrivées.

³⁰⁰ Diane Lavallée, « L'égalité entre les femmes et les hommes... une réalité? », En ligne.

³⁰¹ Conseil du statut de la femme, *Des nouvelles d'elles - Les femmes immigrées du Québec - Document d'information*, p. 68-69.

³⁰² Ali Daher, « La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders », 1998.

Chez les femmes membres de la SSJBM, la sphère familiale est, au moins pour quelques répondantes, à la fois un lieu d'inégalité et un lieu de pouvoir pour les femmes. En effet, ces femmes critiquent le manque d'implication des hommes dans la sphère domestique. En même temps, elles affirment que les femmes ont une relation privilégiée avec les jeunes enfants. Les recherches de Marie-Eve Surprenant, de Francine Descarries, de Christine Corbeil ainsi que de nombreuses statistiques³⁰³ montrent bien, qu'au Québec, malgré une certaine implication des hommes dans la sphère domestique, les tâches ménagères sont encore la responsabilité première des femmes, et ce sont elles qui s'occupent majoritairement des enfants.

Au point de vue des rapports sociaux de sexe, dans les deux groupes il y a des tâches spécifiquement féminines ayant une valeur moindre que les tâches masculines. Dans le cas des femmes musulmanes maghrébines, il semble, si on se fie aux travaux de Daher, que les autorités religieuses jouent un rôle important dans le maintien de ces rapports entre les hommes et les femmes parce que pour ceux-ci, c'est toute l'identité musulmane qui est en danger si on modifie cette répartition des tâches. Chez les membres de la SSJBM, le maintien de rapports sociaux de sexe traditionnels n'est pas aussi lié à l'ethnicité québécoise. En effet, même si on voit très bien que la division sexuelle du travail est toujours bien présente dans la sphère privée et sur le marché du travail, les répondantes associent plutôt la transformation des relations entre les femmes et les hommes à l'héritage québécois des années soixante.

4.1.3 Importance de la religion

La différence majeure entre les femmes musulmanes maghrébines et les femmes membres de la SSJBM se joue au niveau du rapport à la religion où l'adhésion aux croyances et la fréquence de la pratique ne sont pas les mêmes.

Les témoignages des femmes musulmanes laissent voir que la religion occupe une grande place dans leur quotidien. En effet, les différents rituels et activités rythment le temps aussi bien en ce qui concerne le déroulement de la journée que de la semaine ou de l'année.

³⁰³ Ces études et les données statistiques sont expliquées en détail à la section 3.2.

L'islam fournit aussi un cadre de références culturelles et symboliques qui permet aux femmes de donner un sens à leur vie. Pour ces répondantes, la religion musulmane est un mode de vie.

Le rapport à la religion de la majorité des femmes membres de la SSJB se caractérise, quant à lui, par la relégation de la pratique religieuse dans la sphère privée et par l'importance accordée à sa valeur patrimoniale (matérielle, symbolique et historique). La religion n'est plus, pour ces informatrices, une réalité rituelle vécue collectivement dans l'espace public mais un héritage symbolique dont on doit se souvenir dans ses aspects positifs et négatifs. Pour quelques répondantes, c'est l'aspect de l'inégalité entre les hommes et les femmes dans l'Église catholique qui est le plus critiqué.

Le rôle de la religion dans l'autodéfinition personnelle des musulmanes est beaucoup plus important que chez les membres de la SSJBM. L'islam fait partie des valeurs à transmettre aux enfants. Les rituels, les cinq piliers, la lecture du Coran et la fréquentation de la mosquée font partie de leurs habitudes quotidiennes. Les normes sexuelles islamiques ont ainsi une plus grande prise sur les répondantes. Leur apparence physique est conforme aux attentes de l'islam puisque toutes portent le *hijab*. La religion joue ici un rôle significatif dans la construction de l'ethnicité en fournissant un support matériel et symbolique pour la construction d'une ethnicité renouvelée en contexte migratoire. Chez les femmes de la SSJBM, la religion est reléguée dans le passé. Elle joue plutôt le rôle de « réservoir culturel³⁰⁴ » dans lequel les femmes québécoises rencontrées vont puiser des symboles et des pratiques pour nourrir un contenu ethnique.

4.1.4 Importance de l'implication civique

Au chapitre de l'implication civique et politique, on observe une autre grande différence entre les deux groupes de femmes rencontrées.

³⁰⁴ Claire Mitchell, « Is Northern Ireland Abnormal ? An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain », 2004.

L'implication civique ne constitue pas une dimension importante de la vie des femmes musulmanes maghrébines rencontrées. Leur participation concerne l'école ou les activités de leurs enfants. À l'exception de l'exercice, pour toutes les répondantes citoyennes canadiennes, du droit de vote, leur implication civique relève de leurs rôles de mère et de leurs tâches spécifiques en tant que femmes dans les rapports sociaux de sexe.

Les femmes de la SSJBM quant à elles donnent beaucoup de leur temps pour la cause de la souveraineté ainsi que pour la défense du français et la préservation de la culture québécoise. Cependant, elles sont aussi intéressées à de nombreux autres enjeux locaux et internationaux. Pour la majorité des répondantes, leur implication politique et bénévole dans divers domaines, mais surtout pour la défense de l'identité québécoise, contribue de manière importante à façonner leur identité personnelle. La Société Saint-Jean-Baptiste est le lieu par excellence pour affirmer l'importance qu'elles accordent à la cause du Québec. Cependant, cette organisation étant majoritairement masculine, certaines répondantes affirment que les femmes y sont jugées différemment des hommes selon les tâches qu'elles y accomplissent : il y est plus difficile pour une femme d'occuper un poste de pouvoir. De plus, selon une informatrice (SSJB-02), les femmes réalisent des tâches plus féminines comme le secrétariat.

On voit ici la présence de rapports sociaux de sexe inégalitaires dans les deux groupes en ce qui a trait à l'implication civique. Dans le cas des musulmanes, leur implication est directement liée à leur rôle de mère : l'éducation des enfants. Chez les membres de la Société Saint-Jean-Baptiste, il existe une division sexuelle des tâches, mais elle est contestée par des femmes qui occupent des postes de pouvoir, même si elles sentent une désapprobation lorsqu'elles « dirigent comme [des] femme[s] » (SSJB-03).

On remarque donc que la division sexuelle du travail est effective dans les implications civiques des deux groupes de femmes. La manière dont s'actualise cette division sexuelle du travail et le fait que les femmes de la SSJB contestent cette répartition constituent deux différences non-négligeables entre les deux groupes.

4.1.5 Valeurs mises de l'avant

Les valeurs occupent une place centrale dans la transmission des éléments qui permettent la pérennité d'un groupe ethnique. Ce legs des valeurs et des normes est en grande partie la charge de la mère.³⁰⁵

Cela se confirme chez les répondantes musulmanes. Elles disent être responsables de la transmission des valeurs familiales aux enfants et désirent que ceux-ci baignent dans un milieu islamique. Elles s'assurent qu'ils maîtrisent les règles de base de leur culture dès leur jeune âge afin qu'ils s'en rappellent toute leur vie. Les répondantes préfèrent aussi que leurs enfants fassent un mariage avec quelqu'un de la même religion qu'eux afin de maintenir une sphère familiale homogène et par là mieux transmettre la religion et l'ethnicité arabo-musulmane (religion, langue, famille). Les répondantes soulignent que la famille et la religion (mosquée) jouent un rôle important dans la transmission et le maintien de l'identité et des valeurs musulmanes.

Pour les informatrices de la SSJBM, le français constitue la première valeur à transmettre puisque la langue constitue le véhicule de la culture québécoise. L'autonomie personnelle semble aussi être une valeur importante pour la majorité des femmes interrogées. La survie de la culture québécoise en général, avec ses normes et codes particuliers passe par sa transmission aux jeunes générations. Une majorité de répondantes de la SSJBM affirme que ces valeurs leur ont été transmises par leurs mères. Pour celles qui ont des enfants, la famille est responsable de la transmission des valeurs, mais elles ne spécifient pas qui des hommes et des femmes y ont un plus grand rôle. Certaines affirment toutefois que les femmes sont plus habiles avec les enfants et qu'elles jouent un rôle plus important que les hommes dans la sphère domestique.

³⁰⁵ Danielle Juteau, « La part réelle de l'idéal », 1983.

On voit donc que les femmes musulmanes et les femmes de la SSJBM rencontrées accordent beaucoup d'importance à la transmission des valeurs typiques de leur groupe ethnique à leurs enfants. Les musulmanes favorisent la transmission de l'islam alors que les membres de la SSJBM valorisent plutôt la langue, l'autonomie personnelle et la culture québécoise en général. Des deux côtés, on trouve un processus de production de l'ethnicité par la transmission de valeurs au sein de la famille ainsi que qu'une séparation des tâches typique des rapports sociaux de sexe, mais dans un cas cette séparation est remise en question.

4.1.6 Rapports hommes-femmes

Les relations entre les hommes et les femmes, tant chez les femmes musulmanes maghrébines que chez les femmes membres de la SSJBM rencontrées, s'inscrivent dans la complémentarité et la différenciation sexuelle.

On trouve dans l'islam une vision des hommes et des femmes fondée sur une différence essentielle des sexes.³⁰⁶ Les hommes et les femmes ont des caractéristiques spécifiques qui s'actualisent dans diverses pratiques. Par exemple, on trouve une différenciation des obligations vestimentaires. En théorie, hommes et femmes doivent avoir une attitude modeste. Dans les faits, les femmes pratiquantes portent souvent le *hijab* et des vêtements couvrants, alors que les hommes sont moins assujettis à un code vestimentaire strict.³⁰⁷ Les femmes et les hommes ont aussi des devoirs et des responsabilités différenciées selon les sexes. Les femmes n'ont pas à être présentes à la prière du vendredi, mais elles ne peuvent pas être imam. Dans les mosquées, les femmes et les hommes sont séparés : soit les femmes ont une salle de prière particulière, soit elles prient derrière les hommes. Ces différences au niveau des attentes envers les sexes sont justifiées par les répondantes par la différence de nature des hommes et des femmes. Pour elles, les femmes s'occupent des détails, de l'éducation des enfants, de la sphère domestique. Elles sont attirantes, charmantes, compatissantes et émotives tout en étant fortes de caractère, alors que les hommes sont plutôt

³⁰⁶ Voir section 2.1.2 sur les règles et normes islamiques s'appliquant à la différenciation sexuelle.

³⁰⁷ On voit peu d'hommes portant la barbe et des vêtements traditionnels alors que le foulard islamique est compris comme une obligation religieuses par plusieurs femmes (même si il doit demeurer un choix personnel).

du côté de la force physique, du contrôle sur soi et du pouvoir.³⁰⁸ Chacun des sexes possède son domaine d'expertise. C'est ce qui maintient l'équilibre social. Les femmes interrogées valorisent une complémentarité entre les hommes et les femmes dans leur vie de tous les jours. Cette vision des choses s'harmonise parfaitement avec les valeurs véhiculées par l'islam.

Les propos des répondantes trouvent un écho dans les travaux de Saïda El Haïli qui a montré que la satisfaction des couples marocains immigrés à Montréal est plus haute lorsque les rôles traditionnels dans le couple sont maintenus.³⁰⁹ Patricia Lynn Kelly a, quant à elle, exposé comment les écoles privées musulmanes étaient utilisées par les familles pour garder leurs enfants, et plus particulièrement leurs filles, dans un environnement conforme aux normes musulmanes.³¹⁰ Ali Daher a présenté comment les leaders musulmans de Montréal promeuvent une vision traditionnelle des rapports entre les sexes en valorisant particulièrement la figure de la mère au foyer.³¹¹ Dans le cas de Laurence Fillaud, le couple et la famille constituent un espace de tiraillement dans le processus migratoire. En effet, les femmes musulmanes immigrées y trouvent une source de réconfort ainsi qu'un endroit où transmettre et cultiver leurs références culturelles dans un contexte de grand changement. Cependant, il semble que beaucoup d'entre elles y vivent de l'insatisfaction et désirent modifier les rapports sociaux de sexe traditionnels dans leur nouveau pays, notamment à partir de leur expérience de travail.³¹² De plus, chez les répondantes, la stabilité de la famille est une caractéristique de la communauté musulmane. Maintenir la cellule familiale est donc pour elles une priorité.

On peut déceler, à partir de ces quelques éléments, les caractéristiques des rapports sociaux de sexe et de la division sexuelle du travail : principe de séparation et principe de

³⁰⁸ Voir section 2.3.7 pour plus de détails.

³⁰⁹ Saïda El Haïli, « Adaptation post-migratoire des couples marocains à Montréal : Satisfaction maritale et stress psychologique », 1999.

³¹⁰ Patricia Lynn Kelly, « Integrating Islam: A Muslim school in Montreal », 1997, pp. 99-102.

³¹¹ Ali Daher, *Op. cit.*

³¹² Laurence Fillaud, « Socialisation au quotidien de femmes immigrées maghrébines à Montréal : État, acteurs et trajectoires biographiques ». Thèse de doctorat en sciences sociales », 2001.

hiérarchisation.³¹³ En effet, les hommes et les femmes ont des tâches différentes, qui leurs sont propres, comme l'exprime si bien une des répondantes : « les hommes pour les hommes, les femmes pour les femmes » (Musulmane-02). Le travail des hommes vaut plus que le travail des femmes d'un point de vue idéal et matériel. En effet, être imam est plus valorisé que donner des cours d'arabe aux enfants, travailler à l'extérieur rapporte plus d'argent que faire le ménage, la force physique et le pouvoir sont plus valorisés socialement que la compassion et l'émotivité. La religion fournit ici le contenu des rapports sociaux de sexe en valorisant le modèle de la famille traditionnelle, et surtout, celui de la mère comme responsable de la transmission de valeurs musulmanes.

Selon Kergoat, les rapports sociaux de sexe sont détachés de leur contenu culturel spécifique et se retrouvent dans toutes les cultures.³¹⁴ Chez les femmes membres de la SSJBM et dans la société québécoise, les rapports sociaux de sexe sont bien présents même si ils ne sont pas validés par une institution religieuse.

Nous avons vu à la section 3.1.2 qu'à travers l'histoire du Québec, les femmes ont traditionnellement été associées à leur rôle de mère. Tout d'abord par l'Église catholique et la revanche des berceaux, puis ensuite par les nationalistes contemporains qui voulaient maintenir le niveau de population du Québec. Cette division sexuelle du travail où les femmes sont responsables de la sphère domestique et du bien-être du couple et de la famille est encore présente même si certaines auteures affirment que la situation tend à changer. Marie-Eve Surprenant montre que malgré que les jeunes disent avoir une vision égalitaire des rapports sociaux de sexes, dans les faits « [...] plus de la moitié des répondants et répondantes conçoivent l'égalité en termes de différence et de complémentarité, [...] ils et elles adhèrent toujours à une conception naturaliste des rôles de sexe et ont peur de perdre leurs repères identitaires (ce qu'est une « vraie » femme et un « vrai » homme) s'ils remettent en questions les rôles de sexe et la division sexuelle du travail.³¹⁵ » Chez Descarries, Corbeil et Malenfant, on voit que malgré une référence importante à l'image traditionnelle de la mère

³¹³ Danièle Kergoat, « Division sexuelle du travail et rapport sociaux de sexe ».

³¹⁴ Danièle Kergoat, « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes ».

³¹⁵ Marie-Eve Surprenant, « L'égalité entre les sexes chez les jeunes femmes et les jeunes hommes au sein du couple et de la famille au Québec : des représentations aux pratiques », 2005, p. 176.

dans les pratiques et représentations, des progrès ont été réalisés. Les mères ont modifié la manière dont elles se perçoivent. Elles se voient maintenant à la fois comme des travailleuses et des mères. Leur identité, qui ne se vit cependant pas sans tiraillements, est maintenant plurielle et n'est plus confinée à la sphère privée.³¹⁶ La division sexuelle y est toujours reconduite puisque ce sont les femmes qui, en plus de leur journée de travail, doivent gérer le travail domestique.

Selon Irène Jonas, les ouvrages de psychologie populaire favorisent une forme de représentations des relations hommes-femmes au Québec où les femmes redeviennent les premières responsables du bonheur conjugal. Le bien-être psychologique du conjoint (et du couple) s'ajoute aux tâches classiques de soin aux enfants.³¹⁷ Les magazines féminins contribuent aussi à nourrir une image traditionnelle, et même conservatrice, des rôles des hommes et des femmes ainsi qu'à reproduire et à maintenir ces rôles.³¹⁸ Bouchard et St-Amand affirment quant à eux que les filles contestent plus facilement les rôles féminins traditionnels, alors que les garçons ont plus de difficultés à le faire. Les attentes sociales changent donc pour les femmes, mais la société s'attend toujours à ce que les hommes embrassent des valeurs viriles : conquêtes sexuelles, compétition, violence. Les garçons verraient dans leur adhésion à ces valeurs une meilleure chance d'intégration sociale.³¹⁹ Les auteur.e.s montrent ainsi que la société québécoise, malgré les avancées significatives des droits des femmes, véhicule encore des comportements différenciés pour les hommes et les femmes.

Les femmes de la SSJB ne se positionnent pas toutes de la même manière face aux rapports sociaux de sexe. Pour certaines, la complémentarité entre les sexes est à la base de

³¹⁶ Francine Descarries et Christine Corbeil, « Articulation famille/travail : quelles réalités se cachent derrière la formule ? », 2002. Et Romaine Malenfant, « Concilier travail et maternité : un sens, des pratiques, des effets », 2002.

³¹⁷ Irène Jonas, « "Psy", "coach" et travail d'amour dans "l'entreprise couple" : les femmes en première ligne », 2007.

³¹⁸ Caroline Caron, « Dis-moi comment être la plus belle ! Une analyse du contenu photographique de la presse féminine pour adolescente », 2005. ; Marie-France Cyr, « Les modèles de relations homme-femme dans les images publicitaires de quatre magazines féminins québécois de 1993 et de 2003. Du couple Harlequin au couple égalitaire menacé », 2005. ; Lori St-Martin, « Papa a-t-il encore raison ? La famille dans les magazines populaires », 2001.

³¹⁹ Pierrette Bouchard et Jean-Claude St-Amand, « Profils contrastés d'un groupe de garçons québécois de 15 ans », 1998.

leur compréhension du monde. D'autres répondantes ont plutôt une position ambivalente : elles contestent des aspects de la complémentarité, alors que celle-ci nourrit tout de même quelques pratiques de leur vie quotidienne. Finalement, d'autres préfèrent refuser cette catégorisation binaire du monde. Cependant, le rapport aux jeunes enfants échappe à ce refus. En effet, même les répondantes qui contestent le plus fortement les rôles sociaux attribués aux hommes et aux femmes soulignent que les mères ont un rapport particulier avec leur jeune enfant. Les femmes interrogées ont toutefois tendance à définir les rapports entre les hommes et les femmes au Québec comme égalitaires. Elles mettent en relief certains éléments inégalitaires provenant de quelques groupes ethniques ou religieux pour exalter le caractère spécifique égalitaire des relations entre les hommes et les femmes au Québec. L'ethnicité québécoise serait donc promotrice d'égalité entre les sexes pour les répondantes. Cependant, celles-ci affirment vivre des moments où les femmes sont traitées différemment des hommes et montrent comment les femmes sont plus responsables des soins aux enfants. Pour elles, les situations de division sexuelle du travail ne sont pas liées à la culture québécoise alors que les situations d'égalité le sont.

Cette position n'empêche pas que l'on retrouve des pratiques de division sexuelle du travail chez les femmes d'ethnicité québécoise. Nous l'avons bien montré à travers les recherches exposées au chapitre trois : les femmes sont majoritairement responsables des soins aux personnes dans la famille. Cependant, il semble qu'au Québec, les femmes contestent ces rapports sociaux de sexe. Ceci est confirmé par les propos des membres de la SSJBM rencontrées. On dégage de leurs entretiens qu'elles vivent des situations d'inégalité au quotidien, qu'elles adhèrent en partie à l'idée de complémentarité, mais qu'en même temps elles en contestent une grande portion.

Cette contestation est à la fois un élément de convergence et de divergence entre les deux groupes de femmes. En effet, nous avons des indices qui nous font dire que les musulmanes, tout en adhérant plus fortement à la complémentarité que les Québécoises, contestent aussi les modèles traditionnels. Mais comme les entretiens les plaçaient dans une position défensive, nous avons l'impression qu'elles ont mis de l'avant les principes de l'islam avec un peu plus d'ardeur qu'elles ne l'auraient fait dans une autre situation. Pour nous, il est clair que la religion musulmane véhicule une vision des rapports sociaux de sexe

où la complémentarité est très importante. Les autorités religieuses en font même un élément de l'identité musulmane. Chez les membres de la SSJBM, la complémentarité et la division sexuelle du travail font partie des représentations imposées par la société, mais, elles ne font pas partie de l'ethnicité québécoise, au contraire.

En résumé, les Québécoises et les musulmanes interrogées vivent des rapports sociaux de sexe sous le signe de la division sexuelle du travail nourrie par la complémentarité. Cependant, cette complémentarité fait explicitement partie de l'ethnicité arabo-musulmane et est donc produite en même temps que l'ethnicité. Les musulmanes ont aussi tendance à la justifier et à la valoriser. Chez les membres de la SSJBM, elle est sous-jacente à l'organisation sociale de la société québécoise. Elle fait donc partie des éléments de socialisation du groupe ethnique québécois. Le discours sur la division sexuelle du travail est cependant différent de ce qui est énoncé par les informatrices : l'ethnicité québécoise serait caractérisée par des relations hommes-femmes égalitaires, mais la société québécoise est organisée selon un modèle de division sexuelle du travail.

4.1.7 Droits des femmes, liberté et égalité

Les questions à propos des droits des femmes, de la liberté de choix et de l'égalité entre les sexes constituent un excellent corpus pour déceler les manières de vivre les rapports sociaux de sexe des répondantes.

Les informatrices musulmanes estiment en général que les femmes ont les mêmes droits que les hommes, sauf dans deux domaines où les réponses sont plus nébuleuses : la sphère domestique (couple et famille) et la religion. En effet, les répondantes sont en accord avec les droits des femmes en politique, en économie, en éducation, etc. Les seuls bémols qu'elles apportent concernent les questions sensibles face à la religion comme la liberté de religion ou la liberté des femmes de se déplacer seules. Quelques fois les femmes rencontrées affirment qu'elles doivent consulter leur mari pour certaines décisions puisqu'elles considèrent que ces choix doivent se faire à deux comme, par exemple, pour le contrôle des naissances. À travers leurs définitions de l'égalité, on perçoit que les répondantes musulmanes s'inscrivent dans une vision complémentaire de l'égalité entre les sexes. Cette

complémentarité est perçue comme naturelle et conforme aux principes islamiques. Les répondantes semblent tenir à cette différenciation entre les hommes et les femmes. Elles désirent maintenir l'existence de leur « domaine d'expertise ». Encore ici, on comprend que la division sexuelle du travail et la complémentarité font partie intégrante de l'ethnicité arabo-musulmane telle que vécue par les informatrices.

Les répondantes de la SSJBM sont en général en accord avec les propositions que nous leur avons soumises. Seule la répondante 01 a émis quelques limites en ce qui a trait aux thèmes touchant à la religion et à la force physique des femmes. La question de la sécurité est de plus un élément limitatif dans les déplacements des femmes. Sinon, les femmes membres de la SSJB sont totalement en accord avec les droits égaux des femmes et l'exercice du libre choix dans différents domaines. Pour certaines, les questions posées étaient surprenantes à entendre : pour elles il s'agissait de droits acquis depuis longtemps pour les femmes au Québec. En ce qui concerne les définitions de l'égalité, les répondantes de la SSJBM utilisent majoritairement deux types d'arguments : des références à une égalité basée sur une différence des sexes et une critique du poids et des types de tâches imposées aux femmes. Les informatrices oscillent donc entre une adhésion à la différence fondamentale et complémentaire des sexes dans certains domaines et une dénonciation du traitement différencié entraîné par cette manière de concevoir les rapports hommes-femmes.

On voit ici que les deux groupes de femmes convergent dans leur adhésion à la majorité des droits et libertés des femmes. Elles se ressemblent aussi lorsqu'elles valorisent l'égalité dans la complémentarité des sexes. Il existe cependant deux différences majeures. La première réside dans la manière de justifier les rapports sociaux de sexe. Les musulmanes se réfèrent principalement à la religion musulmane alors que les femmes membres de la SSJBM présentent les différences entre les sexes comme un fait qu'elles observent et vivent au quotidien. Elles n'identifient pas la source de cette conception des hommes et des femmes. Les répondantes musulmanes placent la différenciation des hommes et des femmes dans un contexte de préservation de l'ethnicité alors que les membres de la SSJBM ne considèrent pas que le type particulier d'inégalité entre les hommes et les femmes qu'elles expérimentent est caractéristique de la société québécoise. La deuxième différence consiste en une plus grande

adhésion des musulmanes aux types de rapports sociaux véhiculés par l'islam (même si elles s'y opposent à certaines occasions), alors que les Québécoises dénoncent une grande partie des rapports sociaux de sexe vécus dans la société québécoise.

4.1.8 Réactions face au féminisme

Les réactions des répondantes face au féminisme nous ont permis de mieux cerner leur niveau d'adhésion aux rapports sociaux de sexe présents dans la société québécoise et dans la communauté musulmane. En effet, leurs réponses nous renseignent sur leur volonté de transformer ou non les relations de complémentarité qu'elles entretiennent avec les hommes.

Les répondantes musulmanes maghrébines ont trois types d'attitudes face au féminisme. Premièrement, il y a celles qui ne sont pas familières avec le concept et qui de ce fait n'apportent pas de commentaires sur la lutte pour les droits des femmes. La deuxième réaction est ambivalente : les femmes trouvent que les féministes ont raison sur certains points, mais qu'elles vont trop loin en menaçant l'équilibre entre les sexes. Finalement, une répondante appuie la lutte des femmes tant que celle-ci ne victimise pas les femmes musulmanes.

On retrouve deux types de réactions face au féminisme chez les femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste interrogées. Un premier, ambivalent, où les répondantes considèrent que les femmes doivent prendre leur juste place dans la société sans pour autant nuire aux hommes. Ces répondantes trouvent souvent que les féministes vont souvent trop loin. Un deuxième, où les femmes adhèrent au mouvement des femmes québécois et veulent poursuivre la lutte pour les droits des femmes qu'elles considèrent menacés.

On remarque une convergence d'opinions, convergence qui concerne les femmes musulmanes et une partie des membres de la SSJBM, sur le fait que les féministes ont eu leur utilité, mais qu'aujourd'hui elles exagèrent. Ceci dénote une adhésion aux rapports sociaux de sexe tels qu'ils sont vécus aujourd'hui. Une grande partie des répondantes des deux

groupes considère qu'elles vivent dans une situation d'égalité même si elles affirment que les hommes et les femmes ont des qualités et des tâches différenciées. Seules les répondantes de la SSJBM qui appuient la lutte des femmes dénoncent les rapports sociaux de sexes et travaillent à modifier ceux-ci dans leur milieu. De plus, même si elles se considèrent comme membres du mouvement des femmes québécois, on remarque qu'une certaine vision de complémentarité est présente dans leurs propos, notamment dans le rapport aux enfants.

4.1.9 Ethnicité

Quelles divergences et quelles convergences peut-on identifier dans le processus de construction de l'ethnicité chez des femmes musulmanes maghrébines et des femmes membres de la SSJBM ?

La principale convergence dans le processus de construction des frontières ethniques concerne la transmission de l'ethnicité. En effet, ce sont les femmes, et plus particulièrement les mères qui sont responsables de la transmission des valeurs fondatrices de l'ethnicité. Chez les musulmanes, elle prend la forme d'une éducation des enfants à la religion musulmane en utilisant comme support les outils fournis par la communauté musulmane (mosquée, cours d'arabe, fêtes et rituels). Dans le cas des femmes de la Société Saint-Jean-Baptiste, c'est l'apprentissage du français et la transmission de la mémoire historique et symbolique (religion) qui sont effectués par les mères.

Les deux communautés constituent aussi des groupes ethniques minoritaires et connaissent le même type de naissance de leur conscience ethnique. Pour les femmes musulmanes, insatisfaites de la reconnaissance matérielle et symbolique du groupe musulman, l'auto-affiliation sur la base de la religion favorise la création d'une conscience ethnique minoritaire. Chez les membres de la SSJB, cette conscience ethnique minoritaire se construit en opposition avec les « Anglais », sur la base d'événements historiques et de la langue française en perte de vitesse.

Autre différence importante : les musulmanes vivent dans un contexte post-migratoire. Plusieurs changements personnels les poussent à recomposer leur identité. La production d'une identité axée principalement sur l'islam est nouvelle pour elles. Elles sont

issues d'un pays où elles avaient une identité forte de majoritaires. Elles arrivent dans un nouveau pays où on les classe dès l'arrivée dans la catégorie « musulmane ». Elles réagissent à cela en puisant dans leur réservoir culturel une caractéristique qui les définissaient déjà dans leur pays d'origine pour s'affilier à un groupe plus large que leur communauté nationale. C'est-à-dire que nous avons affaire à des femmes qui étaient déjà croyantes et pratiquantes avant la migration.³²⁰ Les membres de la SSJBM quant à elles ont vécu toute leur vie au Québec. Elles héritent d'une ethnicité minoritaire dont les frontières sont en construction depuis près de deux siècles et demi, d'où l'importance de l'histoire et du « Je me souviens » dans les entretiens avec des répondantes. Leur conscience ethnique majoritaire est cependant plus jeune, et de ce fait plus sensible aux nouveaux événements. Elle se construit sur des caractéristiques plus nouvelles au Québec : l'égalité entre les sexes et l'anglicisation de Montréal.

En résumé, l'ethnicité arabo-musulmane et l'ethnicité québécoise telles que vécues par les répondantes partagent la caractéristique d'être des ethnicités minoritaires et d'être construites, dans la famille, par les mères. Cependant, elles divergent par le contenu des frontières ethniques : religion chez les musulmanes ; langue, histoire et égalité des sexes chez les membres de la SSJBM. Elles se différencient aussi par le fait que l'ethnicité québécoise est majoritaire sur le territoire du Québec. De plus, les femmes musulmanes sont en processus de recomposition identitaire dû à leur migration, alors que les Québécoises de la SSJBM n'ont pas eu à vivre ce même type de grand changement, même si l'ethnicité est, par nature, toujours en mouvement.

4.1.10 Conclusion

En conclusion, on peut observer à travers cette analyse comparative que, souvent, les convergences entre les musulmanes maghrébines et les membres de la SSJBM rencontrées se trouvent au niveau des structures, et les divergences au niveau du contenu. En effet, on

³²⁰ Comme ce phénomène de recomposition identitaire est récent, il est difficile d'affirmer que cette conscience ethnique se transmettra à leurs enfants. De plus, nous ne savons pas comment réagissent des personnes de culture musulmane, mais non-croyante.

remarque la présence chez les deux groupes, de rapports sociaux de sexe et d'une division sexuelle du travail. Chez les informatrices musulmanes, les rapports entre les hommes et les femmes sont nourris par la religion musulmane. Cette manière de comprendre les rapports sociaux de sexe est même transmise, comme l'affirme Juteau³²¹, par le travail des mères dans la sphère domestique. Ethnicité et rapports sociaux de sexe se nourrissent mutuellement puisque c'est l'ethnicité qui fournit le contenu des identités de sexe-genre (et donc les rôles à accomplir pour chaque sexe), et c'est à travers ces rôles qu'est transmise l'ethnicité. La situation de femmes membres de la SSJBM est plus compliquée. Les rapports sociaux de sexes et leur contenu culturel sont moins directement attachés à l'ethnicité québécoise.³²² Selon les répondantes, ceux-ci font tout de même partie du bagage transmis au sein de la famille : les femmes sont ici les principales responsables de l'éducation des enfants et des tâches domestiques. Elles doivent aussi faire face à une perception stéréotypée dans la sphère publique. Toutefois, parce que les musulmanes sont en contexte minoritaire et qu'elles se placent en position défensive, il semble qu'elles soient moins enclines que les femmes d'ethnicité québécoise à contester les rapports sociaux de sexe basés sur la complémentarité.

Du côté de l'ethnicité, il est clair que les processus de construction des frontières ethniques se répondent dans les deux groupes. On y observe la formation de deux ethnicités minoritaires fondées sur la valorisation de caractéristiques culturelles spécifiques : islam chez les Maghrébines, langue et histoire chez les Québécoises. La divergence majeure est le fait que les membres de la SSJBM font partie d'un groupe ethnique majoritaire sur le territoire du Québec et que de par cette situation, elles possèdent un pouvoir d'assignation identitaire sur les minorités issues de l'immigration.

³²¹ Danielle Juteau, « La part réelle de l'idéal ».

³²² Les majoritaires ont la tendance à identifier leurs propres caractéristiques culturelles comme étant universelles. Voir Colette Guillaumin, « Une société en ordre. De quelques unes des formes de l'idéologie raciste ».

4.2 IDENTITÉS DE SEXE-GENRE CHEZ DES FEMMES MUSULMANES MAGHRÉBINES ET CHEZ DES FEMMES MEMBRES DE LA SSJBM À MONTRÉAL

Nous voulons comparer la place de l'ethnicité et de la religion dans la manière dont les répondantes des deux groupes conçoivent leur identité de sexe-genre. Rappelons tout d'abord les grandes lignes de la théorie de Nicole-Claude Mathieu.³²³

À partir des trois catégorisations de Mathieu, il est possible de rendre compte du continuum des positions prises par une seule et même personne. On peut mettre au jour la présence d'un ordre symbolique qui nourrit les conceptions des identités sexuées ou de sexe à travers la distance prise par rapport à ce cadre de référence. On peut surtout comparer les discours de deux groupes de femmes par rapport aux modes identitaires où elles se situent et explorer quels référents identitaires les poussent à parler à partir de telle ou telle position. Bref, il s'agit d'un schéma qui rend compte du déploiement des modes de conceptualisation des rapports sociaux de sexe.

L'identité sexuelle est un mode de conceptualisation qui se base sur une conscience individualiste du sexe, où il est considéré que le genre traduit le sexe et vice-versa. Ainsi, une femme est vue comme un être féminin et femelle, un homme comme un être masculin et mâle. « La différence biologique des sexes, ancrée dans la nature, est conçue comme fondatrice de l'identité personnelle, de l'ordre social et de l'ordre symbolique.³²⁴ ». L'identité sexuée est un mode de conceptualisation qui caractérise une personne qui ne se situe pas seulement individuellement par rapport à son sexe biologique, mais qui lie également son identité à une forme de conscience de groupe. Ici, le genre est ressenti comme un mode de vie collectif marqué par la conscience de l'imposition de comportements sociaux sur la base du sexe. Si les deux groupes sociaux sexués continuent d'être pensés comme clos sur le biologique, on s'intéresse dans ce mode à l'élaboration culturelle et sociale de cette différenciation, c'est-à-dire à la manière dont les identités sont *sexuées*. Dans cette catégorie, il est désormais question de féminité et de virilité, soit des féminité et masculinité à parfaire, à accomplir dans un contexte de culture de groupe. La conscience de groupe mène

³²³ Nicole-Claude Mathieu, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? ».

³²⁴ *Ibid.*, p. 232.

dans certains cas à une contestation dont l'objet spécifique est la hiérarchie entre les groupes de sexe. L'identité de sexe (ou de classe de sexe) conçoit les catégories de sexe comme résultant d'un processus de différenciation sociale où le biologique n'est pas la raison de la séparation des sexes. Ici c'est le genre, c'est-à-dire les rôles sociaux rattachés aux catégories sexuelles, qui détermine et construit le sexe.

Ce modèle permet d'effectuer une comparaison entre différentes femmes dans leur manière de penser les rapports sociaux de sexes. Il favorise une compréhension nuancée de la « navigation » des individus sur le continuum des positions possibles. Il fournit aussi une grille de comparaison claire pour mieux saisir où se situent les répondantes.

Nous avons jusqu'à maintenant voulu saisir les processus et les mécanismes à l'œuvre dans construction des frontières ethniques et des rapports sociaux de sexes. Avec une analyse des identités de sexe-genre, nous pouvons mieux comprendre les subtilités des réalités vécues par les femmes puisque nous pouvons montrer comment celles-ci modifient leurs façons de voir les identités de sexe-genre selon les thèmes abordés.

Une minorité de répondantes promeut une vision du monde s'inscrivant dans l'identité sexuelle. Aucune répondante ne se situe entièrement dans cette identité de sexe-genre. Cependant, deux thèmes sont plus propices à voir émerger des affirmations où le biologique détermine les comportements des personnes : la religion et la sphère familiale. Les questions touchant la force physique nous amènent aussi souvent de ce côté. Pour des informatrices, les femmes sont moins fortes que les hommes, elles ne peuvent pas toujours occuper les mêmes emplois. L'identité sexuelle se retrouve plutôt chez les femmes musulmanes maghrébines interrogées, mais aussi chez une membre de la SSJBM. Par exemple, la répondante SSJB-01 souligne à plusieurs reprises que la capacité de femmes à engendrer les oriente vers certaines tâches et les empêche d'occuper quelques fonctions comme la prêtrise ou des postes de pouvoir. D'autres femmes de la SSJBM mettent de l'avant le rapport privilégié des femmes avec leurs très jeunes enfants. Chez les musulmanes rencontrées, l'identité sexuelle se manifeste sous la forme d'arguments basés sur le biologique et la nature. Celles-ci justifient l'exclusion des femmes de la fonction d'imam, mais aussi des autres règles discriminatoires envers les femmes dans l'islam : les femmes ont

une voix envoûtante (Musulmane-06), elles sont responsables des enfants (Musulmane-05), elles représentent une tentation pour les hommes (Musulmane-06), etc. Ces affirmations sont présentes à différents niveaux chez toutes les répondantes musulmanes maghrébines, surtout en ce qui concerne la place des femmes dans l'islam, mais aussi à certaines reprises en ce qui a trait à la sphère domestique.

La majorité des répondantes des deux groupes perçoivent les identités de sexe-genre comme une identité sexuée. Ce type de compréhension des identités de sexe-genre est présent chez toutes les répondantes des deux groupes. On voit très bien que les femmes sont conscientes des comportements féminins véhiculés dans la société. Certaines des répondantes valorisent ces rôles sexués, d'autres les contestent, mais elles perçoivent toutes la différenciation des sexes comme construite sur une différence biologique. Les répondantes musulmanes considèrent que les hommes et les femmes ont la même valeur, mais qu'ils ont des rôles et des qualités différenciés. Certaines d'entre elles souhaiteraient une plus grande reconnaissance de la valeur des femmes : meilleur partage des tâches ménagères (Musulmane-07), abolition du double standard dans les questions d'honneur familial (Musulmane-02), reconnaissance des droits des femmes dans le divorce (Musulmane-06), etc. La majorité des femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste s'inscrivent dans la contestation de la place qu'occupent les hommes et les femmes dans la société québécoise. Elles revendiquent une meilleure reconnaissance des particularités féminines dans l'espace public, entre autres dans la manière de gouverner (SSJB-03). Elles veulent plus de femmes dans l'espace public, et plus d'implication des hommes dans le privé. Elles ne veulent cependant pas changer ce qu'est un homme ou une femme, elles veulent une représentation égale du féminin et du masculin dans toutes les sphères de la société.

Une minorité de femmes ont des éléments de l'identité de classe de sexe dans leurs réponses. Ce sont deux femmes de la SSJBM. Une d'entre elles affirme que le ménage n'est pas inscrit dans les gènes (SSJB-02), réfutant ainsi le caractère biologique ou naturel de la division sexuelle du travail. Une autre a complètement refusé d'adhérer au modèle de la famille nucléaire pour échapper à cette même division sexuelle du travail (SSJB-04). Ces

deux informatrices font cependant figure d'exception puisque la majorité des répondantes se situe dans le mode de l'identité sexué.

En résumé, on trouve des éléments des trois identités de sexe-genre chez les répondantes. Les femmes musulmanes maghrébines naviguent entre l'identité sexuelle et l'identité sexuée. Elles utilisent des arguments reliés à la nature lorsqu'elles abordent les thèmes de la religion, de la famille et de la force physique. Dans tous les autres cas, elles revendiquent une égalité basée sur la complémentarité entre les sexes. Les femmes de la Société Saint-Jean-Baptiste naviguent quant à elles entre les trois modes identitaires. Cependant, elles se situent en grande majorité dans le mode de l'identité sexuée puisqu'elles contestent la hiérarchie entre les qualités associées aux femmes et celles associées aux hommes sans cependant nier l'apport du biologique. Une seule des informatrices de la SSJB utilise des arguments associés à l'identité sexuelle, alors que deux autres penchent à quelques reprises du côté de l'identité de classe de sexe.

4.3 CONCLUSION

À travers ce dernier chapitre nous avons exploré les diverses manières de vivre les rapports sociaux de sexe chez les femmes musulmanes maghrébines et chez les femmes membres de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal rencontrées ainsi que les identités de sexe-genre adoptées par les répondantes.

Nous avons pu voir que l'islam influence fortement le contenu des frontières ethniques et des rapports sociaux de sexe chez les musulmanes maghrébines. Chez les membres de la SSJBM, ce sont la langue et l'histoire du Québec qui jouent ce rôle. Il ressort donc de l'analyse que les mécanismes de construction de l'ethnicité et des rapports sociaux de sexe sont les mêmes dans les deux groupes de répondantes. Cependant, le contenu qui sert de base et de signification pour les personnes diffère grandement.

L'étude des identités de sexe-genre chez les informatrices nous permet d'avoir un point de vue plus nuancé. En effet, nous avons vu que malgré la présence de rapports sociaux

de sexe dans la vie de toutes les femmes interrogées, la manière dont les répondantes réagissent face à cette situation varie selon le groupe ethnique d'appartenance *et* des individus. L'appartenance de la personne n'est pas le seul déterminant dans la manière d'aborder les identités de sexe-genre et les rapports sociaux de sexe.

CONCLUSION

Ce mémoire a été directement inspiré par diverses expériences vécues lors de recherches sur le terrain réalisées dans le cadre du GRIMER et du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes. Nous avons élaboré un cadre théorique qui pouvait répondre à la réalité observée autant chez les musulmanes maghrébines que chez les femmes d'ethnicité québécoise avec lesquelles l'équipe Diversité religieuse travaillait.³²⁵ Il était essentiel pour nous de prendre en compte la question de la coconstruction de l'ethnicité et des identités de sexe-genre. Nous avons emprunté Albert Bastenier et Danielle Juteau au cadre théorique du GRIMER. Nicole-Claude Mathieu et Danièle Kergoat appartiennent aux théories classiques du féminisme matérialiste et ont été utilisées dans les analyses de Diversité religieuse. Claire Mitchell nous a été utile pour cerner le rôle de la religion dans le contenu des frontières ethniques. Nous avons ensuite consacré deux chapitres à la description des deux groupes de femmes à l'étude. Premièrement, une revue de la littérature a permis d'explorer les grands thèmes qui nourrissent l'ethnicité et les rapports sociaux de sexe dans les deux communautés. Ensuite, nous avons présenté une analyse thématique des entretiens réalisés pour terminer sur l'examen des processus de création des frontières ethniques. Le dernier chapitre propose une étude comparative des rapports sociaux de sexe et des identités de sexe-genre ainsi que de la place que prennent la religion et l'ethnicité dans les deux ensembles d'entrevues.

Les données recueillies et l'analyse que nous en avons tirée nourrissent la réflexion sur la construction et le contenu des frontières ethniques au Québec. Il ne s'agit cependant que d'une enquête exploratoire. Les résultats obtenus ne peuvent en aucun cas être généralisés à l'ensemble des populations musulmane maghrébine et d'ethnicité québécoise résidant à Montréal. Ils peuvent cependant être utilisés pour susciter un débat et projeter un éclairage différent sur les relations entre les populations migrantes et la société d'accueil

³²⁵ Je ne pourrai jamais assez bien exprimer tout ce que je dois aux chercheur.se.s du GRIMER et du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes, et plus particulièrement à Marie-Andrée Roy, entre autres pour m'avoir engagée comme assistante de recherche. Cette expérience de recherche a été enrichissante à tous points de vue. Ce mémoire n'aurait pas existé sans eux et elles.

québécoise. En effet, rares sont les recherches qui comparent les processus de construction de l'ethnicité d'une population majoritaire à celle d'un groupe minoritaire.

Il était important pour nous, dès le dépôt du projet, de faire un retour vers la communauté. Comme l'idée d'interroger des femmes d'ethnicité québécoise est née lors de rencontres avec des femmes du mouvement des femmes québécois, il nous semble naturel d'y revenir en fin de parcours. De plus, le mouvement des femmes est préoccupé, depuis le début des années 1990, par la question de l'inclusion des préoccupations des femmes issues des communautés culturelles. Le dernier évènement en liste est la prise de position de la FFQ sur le port de signes religieux dans la fonction publique.³²⁶ Des ateliers de transfert des connaissances, la publication en ligne d'un résumé de ce mémoire, ou de simples conférences midi données dans certains organismes féministes constitueraient de bons moyens de nourrir la réflexion des groupes de femmes sur les questions de l'ethnicité, de la religion et des rapports sociaux de sexe au Québec. Ceci répondrait à un besoin identifié par certaines intervenantes rencontrées dans le cadre des activités du Projet Diversité religieuse et solidarités féministes. Ces communications pourraient provoquer une autocritique de la part des femmes d'ethnicité québécoise tout en favorisant une meilleure compréhension du rapport à la religion chez les femmes musulmanes à Montréal. Le même type de démarche pourrait être entreprise auprès de femmes musulmanes. Nous espérons que les résultats de cette recherche pourront favoriser l'identification de pistes de dialogue par les femmes elles-mêmes. Les thèmes de la complémentarité, de la transmission de valeurs dans la famille, du partage des tâches domestiques et de l'accès des femmes aux mêmes droits que les hommes pourraient être un point de départ pour une meilleure compréhension mutuelle.

La fin de ce mémoire ne constitue que le début d'une réflexion plus large sur le rapport des Québécois.e.s à la religion et à l'ethnicité. Elle annonce aussi une collaboration plus étroite avec le mouvement des femmes québécois. En effet, notre projet de doctorat s'intéressera au rapport qu'entretient le mouvement des femmes québécois à la religion de 1966 à nos jours. Nous y étudierons, à travers l'acteur social qu'est le mouvement des femmes, comment la société québécoise est passée d'une conception de la religion qui définit

³²⁶ Voir : www.ffq.qc.ca/communiqués/2009-05-09-Signes_religieux.html

le groupe ethnique québécois à une conception de la religion qui est pensée comme diversité culturelle. Nous approfondirons donc notre réflexion sur les mécanismes de construction de l'ethnicité au Québec et ses liens avec les rapports sociaux de sexe.

BIBLIOGRAPHIE

- Agen, Marie-Catherine. 1999. « Politics of the Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal ». *American Review of Canadian Studies*, vol 29, no 3, p. 495-510.
- Allaire, Gratien. 2001. « Le triangle canadien-français au tournant des années 1960. Le Conseil de la vie française en Amérique, la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal et l'Ordre de Jacques Cartier ». Communication présentée lors du colloque « Francophonie plurielle » dans le cadre de l'Année francophone internationale (Paris, 19 mai 2001). En ligne. www.ulaval.ca/afi/colloques/colloque2001/actes/textes/allaire.htm, consulté le 6 octobre 2009.
- Alvi, Sajida Sultana, Homa Hoodfar et Sheila McDonough (dir.). 2003. *The Muslim Veil in North America, Issues and Debates*. Toronto: Women's Press, 306 p.
- Amirmokri, Vida, Homa Arjomand, Éline Audet, Micheline Carrier et Fatima Houada-Pépin. 2005. *Des tribunaux islamique au Canada ?*. Coll. Contrepoint, Montréal: Éditions Sisyphé, 96 p.
- Bardin, Laurence. 2007. *L'analyse de contenu*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 291 p.
- Bastenier, Albert. 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*. Paris: Presses Universitaires de France, 246 p.
- Beaulieu, Nicole et Mélanie St-Hilaire. 2005. « Sexistes, les lois d'immigration ? », *La Gazette des femmes*, vol. 26, mars-avril, p.25-28.
- Belleau, Josée. 1994. «Le féminisme "tricoté serré" en question : Le renouvellement des pratiques organisationnelles féministes d'après les perspectives de femmes de minorités ethnoculturelles». Mémoire de maîtrise en intervention sociale, Montréal, Université du Québec à Montréal, 156 p.
- Bendriss, Naïma. 2004. « De la place des immigrantes dans le milieu de la recherche : Le cas des femmes arabes ». In *Conditions d'insertion dans le milieu de la recherche au Québec, Trois études de cas sur les chercheuses d'origines diverses*, sous la dir. de Anita Caron et Maria Elisa Montejo, p. 39-94. Montréal, Alliance de Recherche IREF/Relais-femmes dans le cadre des travaux du Réseau québécois des chercheuses féministes, UQAM.
- _____, Naïma. 2005. « Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : le cas des femmes arabes du Québec ». Thèse de doctorat en sociologie, Montréal: Université de Montréal, 501 p.

- Bergeron, Josée et Jane Jenson. 1999. « Nation, natalité, politique et représentation des femmes ». *Recherches féministes*, vol. 12, no 1, p. 83-101.
- Blain, Jean-Pierre. 1964. « L'idéologie nationaliste de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal », Mémoire de maîtrise, Montréal: Université de Montréal.
- Bouchard, Nicole, Claude Gilbert et Marielle Tremblay. 2002. « Prendre en charge des proches dépendants-es ou quand on n'en finit plus d'être mères », In *Espaces et temps de la maternité*, sous la dir. de Francine Descarries et Christine Corbeil, p. 305-334. Montréal: Les éditions du remue-ménage.
- Bouchard, Pierrette et Jean-Claude St-Amand. 1998. « Profils contrastés d'un groupe de garçons québécois de 15 ans », *Recherches féministes*, vol. 11, no 2, p. 23-42.
- Boyd, Marion. 2004. *Résolution des différends en droit de la famille: pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*. Rapport de la Commission Boyd, Ontario, 203 p.
- Cardou, Hélène et Mélanie Vallée. 2002. « Les femmes et la migration : des représentations identitaires et les stratégies devant les obstacles à l'insertion socio-professionnelle à Québec ». *Recherches Féministes*, vol. 15, no 2, p. 87-122.
- Caron, Caroline. 2005. « Dis-moi comment être la plus belle ! Une analyse du contenu photographique de la presse féminine pour adolescente ». *Recherches féministes*, vol. 18, no 2, p. 109-136.
- Caron, Nicole. 2000. « Comment peut-on être Québécois ? ». *Recherches sociographiques*, vol. 41, no 3, p. 545-566.
- Castel, Frédéric. 2002. « La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec: un portrait de la communauté musulmane ». Mémoire de maîtrise en sciences des religions, Montréal, Université du Québec à Montréal, 180 p.
- Charland, Sarah-Danielle. 1999. « L'intégration des immigrantes d'origine algérienne, marocaine et tunisienne au Québec ». Mémoire de maîtrise en sciences sociales, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 588 p.
- Cohen, Yolande. 2000. « Chronologie d'une émancipation. Questions féministes sur la citoyenneté des femmes ». *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, no 2, p.43-64.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. 1995. *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique social*. Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 30 p.
- Conseil canadien des femmes musulmanes. *Site du Conseil canadien des femmes musulmanes*. En ligne. < www.cmw.com >. consulté le 6 février 2006.

- Conseil du statut de la femme. 2005. *Des nouvelles d'elles - Les femmes immigrées du Québec - Document d'information*. Québec: Conseil du statut de la femme, No. 205-09-I, 104 p.
- Cyr, Marie-France. 2005. « Les modèles de relations homme-femme dans les images publicitaires de quatre magazines féminins québécois de 1993 et de 2003. Du couple Harlequin au couple égalitaire menacé ». *Recherches féministes*, vol. 18, no 2, p. 79-107.
- Daher, Ali. 1998. « La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders ». Thèse de doctorat en sociologie, Montréal, Université du Québec à Montréal, 400 p.
- Dallaire, Louise. 2007. *D'égal à égal ? Un portrait statistique des femmes et des hommes*, Québec: Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine. 262 p.
- Descarries, Francine et Christine Corbeil. 2002. « Articulation famille/travail : quelles réalités se cachent derrière la formule ? ». Chap. in *Espaces et temps de la maternité*. Montréal: Les éditions du remue-ménage. p. 456-477.
- _____. 2002. « Des mots pour dire la maternité ». Chap. in *Espaces et temps de la maternité*. Montréal: Les éditions du remue-ménage, p. 456-477.
- Dionne, Louise. 2006. « Le combat des femmes ». *Relations*, no 706 (février), p.23-27.
- Eid, Paul. 2002. « Ethnic and religious identity retention among second-generation Arab youths in Montreal ». Thèse de doctorat, Toronto, University of Toronto, 312 p.
- _____. 2003. «The Interplay between Ethnicity, Religion, and Gender among Second-Generation Christian and Muslim Arabs in Montreal». *Canadian Ethnic Studies*, vol. 35, vol 2 (avril) p.30-60.
- _____. 2007. *La ferveur religieuse et les demandes d'accommodements religieux : une comparaison intergroupe*. Québec: Commission des droits de la personne et de la jeunesse, 81 p.
- El Haïli, Saïda et Jean-Claude Lasry. 1998. « Pouvoir conjugal, rôles sexuels et harmonie maritale chez les couples marocains à Montréal ». *Revue québécoise de psychologie*, vol.19, no 3, p. 233-250.
- El Haïli, Saïda. 1999. « Adaptation post-migratoire des couples marocains à Montréal : Satisfaction maritale et stress psychologique ». Thèse de doctorat en psychologie, Montréal, Université de Montréal, 144 p.

- Fillaud, Laurence. 2001. « Socialisation au quotidien de femmes immigrées maghrébines à Montréal : État, acteurs et trajectoires biographiques ». Thèse de doctorat en sciences sociales, Québec, Université Laval, 521 p.
- Fortin, Andrée. 1988. « L'observation participante : au cœur de l'altérité ». In *Les méthodes de la recherche qualitative*, sous la dir. de Jean-Pierre Deslauriers, p. 23-33. Sillery: Presses de l'Université du Québec.
- Galerand, Elsa. 2007. « Les rapports sociaux de sexe et leur (dé)matérialisation. Retour sur le corpus revendicatif de la marche mondiale des femmes de 2000 », Paris/Montréal. Thèse de doctorat, Université Versailles Saint-Quentin/Université du Québec à Montréal.
- _____. 2008. « Contradictions de sexes et de classe : La Marche Mondiale des Femmes de 2000 », In *Le sexe du militantisme*, sous la dir. Olivier Fillieule et Patricia Roux, Paris: Presses de Sciences politiques, 2008, p. 225-242.
- Geadah, Yolande. 1996. *Femmes voilées, intégrismes démasqués*. Montréal: VLB éditeur, 293 p.
- Girard, Magali. 2008. « Résumé de résultats de sondages portant sur la perception des Québécois relativement aux accommodements raisonnables, à l'immigration, aux communautés culturelles et à l'identité canadienne-française ». Montréal: Rapport d'expert présenté à la Commission Bouchard-Taylor. En ligne. www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-6-girard-magali.pdf, consulté le 8 octobre 2009, 115 p.
- Glacier, Osire et Uzma Jamil. 2006. «Le féminisme musulman». *Relations*, vol 706 (Février), p.24- 25.
- Guillaumin, Colette. 1992. «Une société en ordre. De quelques unes des formes de l'idéologie raciste». *Sociologie et sociétés*, vol. 24, no 2 (automne), p.13-23.
- _____. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir : L'idée de nature*. Paris: Côté-femmes, 239 p.
- Hachimi Alaoui, Myriam. 1997. « L'exil des algériens au Québec ». *Revue Européenne d'immigration internationale, Femme, genre, migration et mobilité*, vol 13, no 2, p. 197-215.
- Hamdani, Daood. 2004. Muslim women : Beyond the perceptions, A Demographic Profile of Muslim Women in Canada. Conseil Canadien des femmes musulmanes. En ligne. <www.ccmw.com/publications/Reports/Beyond_the_Perceptions.pdf>, consulté le 15 juin 2006.

- _____. 2004. Triple Jeopardy : Muslim Women Experience of Discrimination, Conseil Canadien des femmes musulmanes. En ligne. <www.ccmw.com/publications/Reports/Triple_Jeopardy.pdf>, consulté le 15 juin 2006.
- Hébert, Karine. 1999. « Une organisation maternaliste au Québec : la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et la bataille pour le vote des femmes ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 52, no 3, p. 315-344.
- Helly, Denise. 2004. « Flux migratoire des pays musulmans et discrimination des communautés islamique au Canada », In *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, sous la dir. de Ural Manço, Paris: L'Harmattan, p. 257-281.
- Houda-Pépin, Fatima. 2005. « L'Assemblée nationale contre les tribunaux islamiques ». *L'annuaire du Québec 2006*, Montréal: Fides, p. 213-221.
- Jodelet, Denise. 1989. « Représentation sociales : un domaine en expansion », In *Les représentations sociales*, sous la dir. de Denise Jodelet, Paris: Presses universitaires de France, p.31-61.
- Jonas, Irène. 2007. « "Psy", "coach" et travail d'amour dans "l'entreprise couple" : les femmes en première ligne ». In *Famille et rapports de sexe: T.2 des Actes du 4^e Congrès international des recherches féministes dans la francophonie plurielle* (Ottawa, 5-50 juillet 2005), p. 141-157.
- Juteau, Danielle. 1983. « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal ». *Sociologie et sociétés*, vol 15, no 2, p.39-53.
- _____. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 226 p.
- _____. 2000. « Ethnicité et nation », In *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^e éd., sous la dir. de Helena Hirata et al., p. 66-71. Paris: Presses universitaires de France.
- _____. 2000. *Ambiguïté de la citoyenneté au Québec*. Conférence Desjardins. Montréal: Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, 24 p.
- _____. 2003. « Introduction à la différenciation sociale », In *La différenciation sociale : modèles et processus*, p. 9-30. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- _____. 2004. « "Pures laines Québécois" The concealed ethnicity of dominant majorities ». In *Rethinking Ethnicity, Majority groups and dominant minorities*, sous la dir. de Eric P. Kauffman, p. 84-100. Londres et New York: Routledge.

- _____. 2005. « Ethnicity ». In *Routledge Encyclopedia of Social Theory*, sous la dir. A. Harrington, B. Marshall et H.P. Müller, p. 175-179. Londres et New-York: Routledge.
- _____. 2007. *Rapports sociaux de sexe, frontières ethniques et identités nationales*. Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 58 p.
- Kelly, Patricia Lynn. 1997. « Integrating Islam: A Muslim school in Montreal ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université Mc Gill, 135 p.
- Kergoat, Danièle. 1984. « Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux. De l'analyse critique des catégories dominantes à la mise en place d'une nouvelle conceptualisation », In *Le sexe du travail : structures familiales et système productif*, Collectif, p. 207-220. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- _____. 1998. « La division du travail entre les sexes », In *Le monde du travail*. Coll. « Textes à l'appui », sous la dir. de Jacques Kergoat, Josiane Boutet, Henri Jacot et Danièle Linhart, p. 319-327. Paris: La Découverte.
- _____. 2000. « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », In *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^e éd., sous la dir. de Helena Hirata et al., p. 35-44. Paris: Presses universitaires de France.
- _____. 2001. « Le rapport social de sexe : De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion ». *Actuel Marx*, no 30, p. 85-100. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 2005. « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes ». In *Femmes, genre et société : L'état des savoirs*, sous la dir. de Margaret Maruani, p. 93-101. Paris: La Découverte.
- Khan, Shanaz. 1993. « Canadian Muslim Women and Shari'a Law : a Feminist Response to "Oh! Canada" ». *Canadian Journal of Women and Law*, vol 6, no 1, p.52-65.
- _____. 1995. «The Veil as a Site for Struggle, The Hejab in Quebec». *Canadian Women Studies*, vol. 15, no 2, p.146-152.
- _____. 1998. «Muslim Women : Negotiation in the Third Space». *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, vol. 23, no 2, p.463-494.
- Lamoureux, Diane. 2001. *L'amère patrie : Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*. Montréal: Les Éditions remue-ménage, 181 p.

- _____. 2007. « Le mouvement pour l'égalité politique des femmes au Québec », In *Les femmes entre la ville et la cité* : T. 3 des *Actes du 4^e congrès des recherches féministes dans la francophonie plurielle* (Ottawa, 5-10 juillet 2005). Montréal: Les Éditions remue-ménage, p.145-163.
- Lavallée, Diane. 2006. « L'égalité entre les femmes et les hommes... une réalité? ». Discours prononcé le 1er mars 2006 dans le cadre des dîners conférences SVP de Centraide. En ligne.
<www.csf.gouv.qc.ca/telechargement/publications/Discours_Presidente_Centraide_01-03-2006.pdf>, consultée le 22 avril 2008, 14 pp.
- Lavigne, Marie, Yolande Pinard et Jennifer Stoddard. 1975. « La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du XX^e siècle ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 29, no 3, p. 353-373.
- Le Gall, Josianne. 2003. « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », vol 27, no 1, p. 131-148.
- Lepage, Francine. 2007. *Maintenir le cap sur l'égalité de fait : réflexion sur certains enjeux en matière de politique familiale*. Québec: Conseil du Statut de la femme, 17 p.
- Létourneau, Anne. 2006. *Les femmes dans l'Islam maghrébin*. Montréal: Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), Cahier no 6, 35 p.
- Löwy, Ilana. 2006. *L'emprise du genre. Masculinité, Féminité, inégalité*. Coll. « Le Genre du Monde », Paris: La Dispute, 227 p.
- Malenfant, Romaine. 2002. « Concilier travail et maternité : un sens, des pratiques, des effets ». In *Espaces et temps de la maternité*, sous la dir. de Francine Descarries et Christine Corbeil, p. 478-500. Montréal: Les éditions du remue-ménage.
- Mathieu, Nicole-Claude. 1991. *L'anatomie politique : Catégorisation et idéologie du sexe*. Paris: Indigo et Côté-femmes éditions, 291 pp.
- Mayer, Robert et Francine Ouellet. 1991. *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*. Boucherville: gaëtan morin éditeur, 537 p.
- Ministère de l'immigration et des communautés culturelles. 2005. *Portraits statistiques de la population immigrée recensée en 2001 : ville de Montréal et ses arrondissements*. Québec : Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, 165 p.
- Ministère des relations avec les citoyens et Immigration. 2004. *Population immigrée et recensée au Québec et dans les régions en 2001 : caractéristiques générales*. Québec : Ministère des relations avec les citoyens et Immigration, 136 p.

- Mitchell, Claire. 2004. «Is Northern Ireland Abnormal? An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain ». *Sociology*, vol. 28, no 2, p. 237-254.
- _____. 2005. « Behind the Ethnic Marker : Religion and Social Identification in Northern Ireland ». *Sociology of Religion*, vol. 66, no 1, p. 3- 21.
- _____. 2005. *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland : Boundaries of Belonging and Belief*. Aldershot: Asgate, 178 p.
- _____. 2006. « The Religious Content of Ethnic Identities ». *Sociology*, vol. 40, no 6, p. 1135-1152.
- Moisan, Marie. 1995. *Réflexion sur la question du port du voile à l'école*, Québec: Conseil du statut de la femme, 54 p.
- Poiret, Christian. 2005. « Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques : quelques enseignements du débat Nord-américain ». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, no 1, p.1-26.
- Québec, ministère de l'immigration et des communautés culturelles. 1991. *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Québec: Direction des communications du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, 104 p.
- Québec, ministère de l'immigration et des communautés culturelles. 2005. *Portraits statistiques de la population immigrée recensée en 2001 : ville de Montréal et ses arrondissements*. Québec: Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, 165 p.
- Québec, ministère des relations avec les citoyens et Immigration. 2004. *Population immigrée et recensée au Québec et dans les régions en 2001 : caractéristiques générales*. Québec: Ministère des relations avec les citoyens et Immigration, 136 p.
- Quéniart, Anne. 2002. « La paternité sous observation : des changements, des résistances mais aussi des incertitudes ». In *Espaces et temps de la maternité*, sous la dir. de Francine Descarries et Christine Corbeil, p. 501-522. Montréal: Les éditions du remue-ménage.
- Riikonen, Tanja. 2007. « Analyse discursive de l'identité et du voile islamique : Études de cas des étudiantes musulmanes de Montréal ». Mémoire de maîtrise en études françaises, Université de Turku (Finlande), 121 p.
- Rousseau, Louis. 2006. « La construction religieuse de la nation ». In *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, no 3, p. 411-452.

Rumilly, Robert. 1947. « Quand la Société Saint-Jean-Baptiste a-t-elle été fondée ? ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 1, no 2, p. 237-242.

Saint-Martin, Lori. 2001. « Papa a-t-il encore raison ? La famille dans les magazines populaires ». *Possibles*, vol. 25, no 2 (Printemps), p. 33-48.

Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal. 2007. « Pour un Québec francophone, fier de son passé, laïque et tolérant ». Mémoire déposé à la Commission Bouchard-Taylor. En ligne. <www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/societe-saint-jean-baptiste.pdf>

Surprenant, Marie-Ève. 2005. « L'égalité entre les sexes chez les jeunes femmes et les jeunes hommes au sein du couple et de la famille au Québec : des représentations aux pratiques ». Mémoire de maîtrise en sociologie, Montréal, Université du Québec à Montréal, 200 p.