

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

REPRÉSENTATIONS FÉMINISTES DE « LA RELIGION » ET DE « LA
LAÏCITÉ » AU QUÉBEC (1960-2013) : REPRODUCTIONS ET
CONTESTATIONS DES FRONTIÈRES IDENTITAIRES

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
CAROLINE JACQUET

MARS 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

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

REMERCIEMENTS

La réalisation de cette thèse de doctorat est le résultat d'un long parcours, au cours duquel j'ai bénéficié de nombreux soutiens.

Je remercie les organismes qui m'ont aidé financièrement à un moment ou un autre de ces huit années de doctorat : la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes, le Fonds à l'accessibilité et à la réussite des études, le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec, l'Association des étudiants et étudiantes des cycles supérieurs en science politique de l'UQAM, le Département de science politique et la Faculté de science politique et de droit de l'UQAM.

Je remercie toutes les personnes qui m'ont soutenue intellectuellement. En premier lieu ma directrice de thèse, Geneviève Pagé, pour sa confiance, sa disponibilité, son patient et précis travail de relecture, ses conseils pertinents et ses indéfectibles encouragements. Ces recherches ont aussi été discutées lors de la soutenance de la proposition de thèse et lors de colloques universitaires : je remercie pour les opportunités données et les conseils avisés Micheline Milot, Sirma Bilge, Leïla Benhadjoudja et Danielle Juteau. La formulation même du sujet de cette thèse a émergé lors de discussions avec Jonathan Lalande-Bernatchez, que je remercie aussi pour toutes les pistes de lecture données. Anne Plourde a été mon recours méthodologique et intellectuel lors des moments de doutes et d'interrogations : merci pour tes conseils et ta disponibilité !

Réaliser ce doctorat, ce fut indissociablement un parcours intellectuel, personnel et militant. Ces recherches sont donc le résultat de multiples rencontres, mobilisations,

discussions, tant avec des ami.e.s très proches, des collègues, des connaissances que lors de rencontres plus ponctuelles mais non moins déterminantes. Je remercie donc tous les militants et militantes de l'Association des étudiants et étudiantes des cycles supérieurs en science politique, du Syndicat des étudiants et étudiantes employées de l'UQAM, de *FéminÉtudes* et plus récemment de l'équipe *Des sorcières comme les autres*. Merci aussi à tous les étudiants et toutes les étudiantes qui ont participé activement à discuter de laïcités, de féminismes, de multiculturalisme et de racismes dans les charges de cours que j'ai données. Merci à toute la promotion du doctorat 2008-2009. Merci enfin à tous ceux et celles qui interviennent dans l'espace public pour déconstruire au quotidien les rapports de pouvoir et qui sans le savoir ont alimenté ces réflexions.

Depuis mon arrivée au Québec, j'ai eu la chance de rencontrer des personnes extraordinaires, sans l'amitié profonde desquelles je n'aurais jamais eu le courage de poursuivre : Anne Plourde, Cynthia Tanguay, Andréanne Martel, Janie Beauchamp, Sarah St-Denis, Kathy Meilleur, Philippe Langlois, David Sanschagrin, Béatrice Châteauvert-Gagnon, Thomas Lafontaine, Jérôme Xavier-Mainville, Stéphanie Mayer. Merci pour votre confiance, vos encouragements et nos discussions à bâtons rompus ! Merci aussi à Mickael Viglino pour nos innombrables conversations et notre amitié qui se poursuit à des kilomètres de distance. Le travail de rédaction est aussi un travail épuisant physiquement : je remercie les troupes de Danse Toujours et de L'Espace du mouvement qui m'ont permis de conserver mon équilibre !

Merci à toute ma famille et en particulier à mon père, qui a toujours gardé confiance, et à ma « petite » sœur, Alice Jacquet, pour ces heures hebdomadaires au téléphone à *ne pas* parler du doctorat !

Enfin et surtout, je remercie mon conjoint, Eduardo Ramos : il a tellement contribué à cette recherche de mille manières différentes qu'elle aurait *littéralement* été

impossible sans lui. Merci pour ton amour infailible, tes idées toujours si pertinentes, ton humour dans les moments de découragement, ta présence au quotidien, ton soutien indéfectible et ta confiance en tout temps. Merci pour toutes ces innombrables relectures et ces minutieuses corrections jusqu'à la fin !

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	i
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	xv
RÉSUMÉ	xix
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE	
PENSER « LA RELIGION » ET « LA LAÏCITÉ ».....	9
CHAPITRE I	
LES REPRÉSENTATIONS FÉMINISTES DE LA RELIGION ET DE LAÏCITÉ AU QUÉBEC : UNE HISTOIRE À ÉCRIRE	11
1.1 Revue de littérature.....	11
1.1.1 Penser la laïcité et la religion.....	11
1.1.2 Écrire l’histoire de la laïcité au Québec.....	22
1.1.3 Perspectives féministes sur la laïcité	33
1.2 Délimiter la recherche.....	43
1.2.1 Les discours féministes.....	43
1.2.2 Au Québec	45
1.2.3 Depuis les années 1960 jusqu’à nos jours	47
1.3 Conclusion	49

CHAPITRE II	
UN CADRE D'ANALYSE FÉMINISTE POSTSTRUCTURALISTE ET ANTIRACISTE	51
2.1 Situer.....	52
2.1.1 Les féminismes antiracistes et postcoloniaux.....	52
2.1.2 Le féminisme poststructuraliste	58
2.2 Définir.....	61
2.2.1 L'imbrication du racisme, du sexisme et du nationalisme	61
2.2.2 Quelques caractéristiques contemporaines du racisme.....	67
2.3 Représenter	72
2.3.1 Un récit séculariste	73
2.3.2 Un récit féministe « blanc ».....	78
2.3.3 L'autonomie des femmes croyantes	83
2.3.4 Un récit nationaliste.....	86
2.4 Conclusion	88
CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE.....	91
3.1 La méthodologie en théorie	91
3.1.1 L'histoire.....	91
3.1.2 Le discours.....	96
3.1.3 La critique.....	100
3.2 La méthodologie en pratique	103
3.2.1 Retour sur la problématique.....	103
3.2.2 Critères de sélection du corpus	104
3.2.3 Corpus.....	106

DEUXIÈME PARTIE
« NOTRE » HISTOIRE (1960-2000) 111

CHAPITRE IV
LES ANNÉES SOIXANTE
LA « RÉVOLUTION TRANQUILLE » (1960-1966) 113

4.1	Les réformes des années 1960	114
4.1.1	Débattre du système éducatif.....	114
4.1.2	Débattre des conditions des femmes	117
4.1.3	Intervenir en tant que femmes	119
4.2	Les représentations des groupes de femmes (1962-1964).....	125
4.2.1	La professionnalité scolaire.....	125
4.2.2	Le christianisme.....	128
4.2.3	L'identité.....	134
4.3	La Révolution tranquille : laïque et égalitaire ?.....	139
4.3.1	Le Rapport Parent.....	139
4.3.2	Christianisme et inégalités des femmes (1963-1966).....	143
4.3.3	La mémoire.....	147
4.4	Conclusion	151

CHAPITRE V
LES ANNÉES SOIXANTE-DIX
LES LUTTES POUR LE DROIT À L'AVORTEMENT (1969-1982)..... 155

5.1	Dans une perspective radicale (1969-1975)	157
5.1.1	Des groupes féministes autonomes	157
5.1.2	Une lutte laïque ?.....	161

5.1.3	L'autonomie collective des femmes	165
5.1.4	Religion et sécularisme.....	169
5.1.5	Définir un nouveau féminisme	173
5.1.6	Conclusion.....	179
5.2	Dans une perspective radicale (1976-1982)	181
5.2.1	Diversification des groupes féministes autonomes.....	182
5.2.2	Une lutte laïque ?	184
5.2.3	Concrétiser l'autonomie des femmes.....	190
5.2.4	La religion et le patriarcat.....	192
5.2.5	« Nous-Québécoises »	194
5.2.6	Conclusion.....	198
5.3	Dans une perspective libérale (1969-1982)	200
5.3.1	Des féministes libérales.....	200
5.3.2	Liberté de conscience et christianisme	203
5.3.3	Séparation de l'Église et de l'État et antireligion	206
5.4	Conclusion.....	210

CHAPITRE VI

LES ANNÉES QUATRE-VINGT

LES LUTTES POUR LE DROIT À L'AVORTEMENT (1983-1988)

	LA VISITE DU PAPE JEAN-PAUL II AU QUÉBEC (1984)	215
6.1	Les luttes pour le droit à l'avortement (1983-1988).....	216
6.1.1	Pluralisation de la lutte pour le droit à l'avortement	217
6.1.2	Lutte laïque et luttes féministes	219
6.1.3	Indifférence à la religion.....	222
6.1.4	Frontières des féminismes	225
6.1.5	Conclusion.....	227
6.2	La visite du pape Jean-Paul II au Québec (1984).....	228

6.2.1 Une mobilisation féministe d'ampleur	229
6.2.2 La séparation de l'Église et de l'État	231
6.2.3 Les critiques de la religion.....	234
6.2.4 Frontières des féminismes	239
6.2.5 Conclusion	245
6.3 Conclusion	246
CHAPITRE VII	
LES ANNÉES QUATRE-VINGT-DIX	
LE FOULARD ET L'ISLAM (1994)	
LA DÉCONFESSIONNALISATION SCOLAIRE (1992-1999).....	247
7.1 Le foulard, l'islam et la diversité culturelle et religieuse	249
7.1.1 Intervenir sur le port du foulard.....	249
7.1.2 Représentations de l'islam.....	251
7.1.3 Laïcité et tolérance.....	264
7.1.4 Production du « nous »	267
7.1.5 Conclusion	279
7.2 La déconfectionnalisation scolaire (1992-1999)	280
7.2.1 Contextualisation	281
7.2.2 Laïcité	282
7.2.3 Religion.....	288
7.2.4 Nous-féministes	290
7.2.5 Conclusion	293
7.3 Conclusion	294
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	297

TROISIÈME PARTIE	
DÉBATS FÉMINISTES SUR LA LAÏCITÉ (2007-2013)	307
CHAPITRE VIII	
CONTEXTUALISATIONS DU DÉBAT	313
8.1 Les débats sur la laïcité.....	314
8.1.1 Le modèle actuel de laïcité au Québec	314
8.1.2 La « crise », la diversité religieuse et l’immigration	317
8.1.3 Les consultations publiques.....	322
8.2 Le féminisme moniste : un débat aujourd’hui urgent.....	324
8.2.1 De nouvelles menaces à l’égalité des sexes.....	325
8.2.2 Un contexte politique et législatif relativiste	329
8.2.3 L’inconfort de la majorité.....	334
8.2.4 Conclusion.....	337
8.3 Le féminisme antiraciste : un faux débat.....	338
8.3.1 Un processus de backlash	338
8.3.2 Renverser le récit dominant.....	341
8.3.3 La montée de l’islamophobie.....	344
8.3.4 Conclusion.....	346
8.4 Le féminisme intermédiaire : un débat à réorienter.....	346
8.4.1 De multiples menaces à l’égalité des sexes	347
8.4.2 Un débat sur la laïcité pertinent et légitime	348
8.4.3 Conclusion.....	350
8.5 Conclusion : l’appel au débat	351
CHAPITRE IX	
LES SIGNES RELIGIEUX	355

9.1	Le féminisme moniste : des signes problématiques	357
9.1.1	Les signes religieux majoritaires et minoritaires	358
9.1.2	« Le voile », symbole sexiste et intégriste	365
9.1.3	Conclusion	375
9.2	Le féminisme antiraciste : des vêtements choisis	376
9.2.1	Neutralité et racisme	377
9.2.2	L'exclusion réelle	380
9.2.3	Le libre choix	383
9.2.4	Conclusion	388
9.3	La tendance intermédiaire : l'exceptionnalisme des voiles faciaux	388
9.3.1	La « catho-laïcité »	389
9.3.2	Les voiles faciaux	391
9.3.3	Conclusion	397
9.4	Conclusion	398
CHAPITRE X		
RELIGIONS, INTÉGRISMES, LAÏCITÉS		
10.1	Le féminisme moniste : la laïcité comme « valeur-rempart »	402
10.1.1	Les religions, toutes les religions.....	402
10.1.2	L'intégrisme, tous les intégrismes	406
10.1.3	La nouvelle laïcité.....	409
10.1.4	Conclusion	413
10.2	Le féminisme antiraciste : critique de la laïcité	414
10.2.1	La diversité religieuse	414
10.2.2	Fondamentalismes religieux et séculiers	416
10.2.3	Une approche critique des laïcités	419
10.2.4	Conclusion	421

10.3	Le féminisme intermédiaire : vers la laïcité sans domination	421
10.3.1	Des traditions religieuses et des féministes croyantes	422
10.3.2	Les fondamentalismes religieux	425
10.3.3	Une laïcité de non-domination.....	427
10.3.4	Conclusion.....	429
10.4	Conclusion	430
CHAPITRE XI		
RACISMES, INTÉGRATIONS, FÉMINISMES		433
11.1	Le féminisme moniste : l'occultation du racisme.....	434
11.1.1	Le racisme et le libéralisme identitaire	434
11.1.2	Multiculturalisme versus interculturalisme	438
11.1.3	Le « féminisme inclusif ».....	442
11.1.4	Conclusion	445
11.2	Le féminisme antiraciste : penser le racisme	446
11.2.1	Le racisme et l'intersectionnalité	446
11.2.2	Problématiser l'intégration	450
11.2.3	Le féminisme et l'égalité entre les femmes	454
11.2.4	Conclusion	456
11.3	Le féminisme intermédiaire : vers l'intersectionnalité	457
11.3.1	L'intersectionnalité revendiquée	457
11.3.2	Vers l'interculturalisme critique	459
11.3.3	Un féminisme en redéfinition	463
11.3.4	Conclusion	464
11.4	Conclusion	466
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE		469

CONCLUSION.....	475
ANNEXE A GROUPES DE FEMMES AYANT DÉPOSÉ UN MÉMOIRE À LA COMMISSION PARENT	485
ANNEXE B GROUPES FÉMINISTES RETENUS LORS DES CONSULTATIONS À LA CBT ..	487
ANNEXE C GROUPES FÉMINISTES RETENUS LORS DES CONSULTATIONS SUR LE PL94	489
ANNEXE D GROUPES FÉMINISTES RETENUS LORS DES CONSULTATIONS SUR LE PL60	491
BIBLIOGRAPHIE	493

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ADC	Accommode donc ça
AEQ	Assemblée des évêques du Québec
AFDU	Association des Femmes diplômées des universités
Aféas	Association féminine d'éducation et d'action sociale
Aféas-QCA	Aféas régionale de Québec-Chaudière-Appalaches
AFIM	Association des femmes iraniennes de Montréal
AR	Accommodement raisonnable
AREQ	Association des religieuses enseignantes du Québec
ATF	Action travail des femmes
CAR	Comité sur les affaires religieuses
CAT	Comités d'avortement thérapeutique
CBT	Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ou Commission Bouchard Taylor
CCB	Groupe de professeures associées à la Chaire Claire-Bonenfant de l'Université Laval
CCFM	Conseil canadien des femmes musulmanes
CCFM-Q	Conseil canadien des femmes musulmanes (Québec)
CCFSA	Centre communautaires des femmes sud-asiatiques
CDPDJ	Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse
CEDEF	<i>Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes</i>
CIC	Citoyenneté et Immigration Canada
CNALG	Coordination nationale pour l'avortement libre et gratuit
Coalition	Coalition Non au Bill 94
Collective	Collective des féministes musulmanes du Québec

Comité de lutte	Comité de lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit
Commission Bird	Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada
Commission Parent	Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec
CQDALG	Coalition québécoise pour le droit à l'avortement libre et gratuit
CRI	Conseil des relations interculturelles
CSF	Conseil du statut de la femme
<i>DLDRF</i>	<i>Des luttes et des rires de femmes</i>
FAEJ	Fonds d'Action et d'Éducation Juridiques pour les Femmes
FFQ	Fédération des femmes du Québec
FLF	Front de libération des femmes du Québec
FMHF	Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec
FQPN	Fédération du Québec pour le planning des naissances
INM	Idle No More
Intersyndicale	Intersyndicale des femmes
ISB	Institut Simone de Beauvoir
Janette	Mouvement des Janette
Le FAR	Maison d'hébergement Le FAR
LFQ	Ligue des femmes du Québec
MCCC	Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine
MCCI	Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration
MLF	Mouvement laïque de langue française
MLQ	Mouvement laïque québécois
MWQ	Muslim Women of Quebec
PDF-Q	Pour les droits des femmes du Québec
PL60	Projet de loi 60 <i>Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes</i>

	<i>d'accommodement</i>
PL94	Projet de loi 94 <i>Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements</i>
PQ	Parti Québécois
<i>QD</i>	<i>Québécoises debouttes !</i>
RAIF	Réseau d'action et d'information pour les femmes
RGF-03	Regroupement des groupes de femmes de la région de Québec (03) Portneuf-Québec-Charlevoix
ROF	Réseau œcuménique des femmes du Québec
SAAQ	Société de l'assurance automobile du Québec
SSUW	South Shore University Women's Club
Sisyphe	Guilbault, Diane, Micheline Carrier et Éline Audet
TCGF-M	Table de concertation des groupes de femmes de la Montérégie
TCLCF	Table de concertation de Laval en condition féminine
TCRI	Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes
TGFM	Table des groupes de femmes de Montréal
TRPOCB	Table des regroupements provinciaux d'organismes communautaires et bénévoles
UL	Professeures et chercheuses de l'Université Laval
WWG-Q	Women's welcome group – Quebec

RÉSUMÉ

Cette thèse a comme origine la question suivante : comment la laïcité est-elle devenue un enjeu majeur pour les féministes au Québec ? Alors que les débats publics sur la laïcité se sont succédé durant la dernière décennie, ils ont été l'occasion de reformuler les frontières identitaires de l'appartenance nationale. La problématique de cette recherche peut être formulée en deux temps. D'une part, comment les féministes « blanches » francophones au Québec se sont représenté « la religion » et « la laïcité », des années 1960 aux années 1990, et quels ont été les effets de ces représentations sur les (re)définitions des frontières identitaires de leur féminisme ? D'autre part, comment les féministes dans leur diversité se représentent actuellement « la religion » et « la laïcité » et quels sont les effets de ces représentations sur les (re)définitions des frontières identitaires de leur féminisme ? Pour y répondre, la thèse est divisée en trois parties.

La première partie est introductive. À travers une revue de la littérature scientifique pertinente, elle revient sur différentes conceptions sociologiques et philosophiques des religions et de la laïcité, parcourt l'historiographie québécoise sur la laïcisation et la laïcité au Québec et balise le nouveau champ de recherche féministe sur l'articulation entre féminismes et laïcités. Elle explicite ensuite le cadre théorique choisi, soit celui du féminisme poststructuraliste et du féminisme antiraciste, ainsi que les outils théoriques qui seront mobilisés dans l'analyse : intersectionnalité, racisme, nationalisme, mythe d'une société postraciale, islamophobie et blanchité. Elle présente trois grands récits modernes, déconstruits par les féministes poststructuralistes et antiracistes : un récit séculariste opposant des religions dépassées à la modernité progressiste, un récit féministe « blanc » opposant des religions patriarcales à la laïcité égalitaire et un récit nationaliste racontant l'avènement d'une nation moderne, laïque et égalitaire au Québec. Enfin, cette partie se clôt avec l'approche méthodologique structurant la recherche. Il s'agit d'une approche généalogique des problématisations, c'est-à-dire une histoire contextualisée de la construction comme problème de « la religion » et de « la laïcité », entre continuités et discontinuités. Il s'agit aussi d'une analyse critique du discours, considérant les représentations discursives comme un domaine du pouvoir. Critique, cette recherche ne vise ni à repérer le meilleur féminisme, ni à fonder un programme féministe laïque, mais à mettre en évidence les effets politiques des représentations féministes se posant comme discours de vérité. Dans cette perspective, la recherche ne vise pas la neutralité axiologique et reconnaît que la chercheuse est située au sein des rapports de pouvoir analysés.

La seconde partie analyse les représentations de « la religion » et de « la laïcité » par les féministes « blanches » francophones au Québec, des années 1960 aux années 1990, ainsi que les effets de ces représentations sur les (re)définitions des frontières

identitaires de leur féminisme. Quatre chapitres portent chacun sur une des quatre décennies parcourues. Ils reviennent sur un certain nombre d'événements féministes aujourd'hui régulièrement remémorés comme « nos » luttes féministes contre la religion : la Commission royale d'enquête sur l'enseignement (1961-1966); la loi sur la capacité juridique de la femme mariée (1964); les luttes pour le droit à l'avortement (1969-1988); la visite du pape Jean-Paul II au Québec (1984); la première affaire du foulard à l'école (1994); les consultations sur la déconcessionnalisation scolaire (1999). La pluralité des féminismes et des contextes analysés permet de briser la binarité opposant religions et féminismes, ainsi que l'association entre féminismes et laïcités. Cela ne signifie pas pour autant que l'opposition entre les couples religion/patriarcat et féminisme/laïcité n'est pas reprise par les féministes elles-mêmes durant ces quatre décennies. La recherche met en outre en évidence la production d'un « nous-Québécoises » aux frontières ethniques.

La troisième partie analyse les représentations de « la religion » et de « la laïcité » et les effets de ces représentations sur les (re)définitions des frontières identitaires des féministes dans leur diversité, au cours des débats qui ont scandé la dernière décennie, soit lors des consultations publiques de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2007), du projet de loi 94 (2010) et du projet de loi 60 (2013). Je distingue trois grandes tendances féministes : féministe moniste, féministe antiraciste et féministe intermédiaire. Quatre chapitres reviennent sur quatre aspects de ces débats laïques : la construction du contexte actuel comme contexte de crise et ses contestations; la construction des signes religieux comme problème féministe et ses contestations; la construction des religions, des intégrismes et de la laïcité comme problème féministe et ses contestations; les représentations du racisme, de l'intégration et du féminisme. Cette troisième partie permet d'avancer que les débats actuels sur la laïcité sont structurés racialement et que les représentations de « la religion » et de « la laïcité » sont *indissociables* de la (re)production et de la contestation des frontières de l'appartenance nationale.

La thèse se conclut en soulignant notamment deux apports majeurs de cette recherche. D'une part, l'histoire des problématisations de « la religion » et de « la laïcité » ainsi réalisée permet d'avancer que les débats féministes actuels sur la laïcité ne s'inscrivent pas d'abord au sein de l'histoire des critiques féministes de la religion mais bien plutôt de l'histoire de la (re)production et de la contestation des frontières de l'identité nationale et de l'identité féministe. D'autre part, la recherche permet de montrer que ces deux histoires ne sont pas pour autant complètement distinctes, car les représentations de « la religion » sont aussi situées et traversées par des rapports de pouvoir.

Mots-clés : Religion. Laïcité. Féminisme. Racisme. Identité nationale.

INTRODUCTION

Ce qui m'amène à rappeler que la reconnaissance de l'importance de la laïcité de l'État pour les femmes et la critique de la place du religieux au sein des institutions de l'État ne doivent pas se lire comme de nouveaux enjeux liés à la multiplication des allégeances religieuses en sol québécois ou à la diversification des flux migratoires. Ces enjeux doivent être jaugés à la lumière même des luttes féministes menées dans le passé [...]
(Descarries, 2013, p. 100-101).

Je crois que nous devons nous demander pourquoi la question de la laïcité est soudainement devenue si impérative. [...]. On peut proposer quelques remarques de caractère historique qui démontrent que l'inégalité entre les hommes et les femmes ne dépend pas exclusivement de la mainmise de l'Église sur l'État, ou a contrario, que l'égalité soit due à la laïcité
(Dumont, 2013a, [s.p.]).

Au plus fort des débats sur le projet de Charte de la laïcité au Québec en 2013, Francine Descarries et Micheline Dumont, deux chercheuses féministes, convoquaient l'histoire des femmes au Québec pour soutenir des projets laïques considérablement opposés. Toutes deux revenaient sur l'imposant avis, *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, déposé deux ans plus tôt par le Conseil du statut de la femme (CSF), en particulier sur la chronologie corrélant la dissociation de l'État québécois et de « la religion » avec le progrès de l'égalité entre les femmes et les hommes (CSF, 2011, p. 29-44). Francine Descarries abondait dans le sens du CSF : les « leçons de l'histoire » devraient mettre en garde les féministes contre toute « réintroduction du religieux dans l'espace civique » qui serait dommageable aux droits des femmes (2013, p. 100; 108). Elle soutenait donc la revendication du CSF d'interdire le port de signes religieux dans la fonction publique, se défendant de cibler l'islam plus que toute autre religion. À

l'inverse, Micheline Dumont (2013) s'indignait que la laïcité puisse être considérée, au regard de l'histoire québécoise, comme garante de l'égalité des sexes, parce cela revenait à taire l'ensemble des inégalités d'origine non-religieuse. Elle se positionnait contre l'interdiction des signes religieux et critiquait la récente focalisation dans les débats publics sur l'islam. L'histoire des luttes féministes au Québec était devenue un enjeu des débats actuels, ce qui menait à poser la question suivante : les féministes se sont-elles battues *pour la laïcité* ? Selon ces féministes, s'il y avait *continuité* entre les luttes passées et les enjeux actuels, la limitation des signes religieux ne pouvait être considérée comme islamophobe. S'il y avait *rupture*, le nouveau tournant laïque pouvait en être soupçonné.

Relisant quelques mois plus tard les interventions de ces deux chercheuses féministes, ce sont les similitudes entre leurs positions qui m'ont davantage frappée que leurs divergences. Opposées quant à leur lecture historique de l'articulation entre les luttes laïques et les luttes féministes et quant à leurs conceptions de la laïcité, elles s'accordent toutefois pour considérer que les religions (en particulier les « trois monothéismes ») se caractérisent d'abord et avant tout par le patriarcat. Toutes deux considèrent que le voile constitue un « signe de l'infériorisation des femmes » (Dumont, 2013b, p. 176). Leur différend vient de ce que pour l'une les luttes féministes québécoises passées ont eu à affronter de manière déterminante « la religion » : les luttes féministes étaient *contre la religion* plus que *pour la laïcité*. Tandis que pour l'autre, les féministes se battaient contre le patriarcat, « l'ennemi principal », dont la religion n'est qu'une des composantes (Dumont, 2013a, [s.p.]). C'est donc un autre questionnement historique qu'elles soulèvent : les féministes québécoises se sont-elles battues principalement contre la religion ou contre le patriarcat ?

Une autre similitude entre ces deux perspectives historiques apparemment opposées peut être relevée. Les textes de Dumont et Descarries se réfèrent aux mêmes

événements historiques composant « notre histoire » (Dumont, 2013a, [s.p.]), que ce soit pour réfuter ou prouver le rôle de la religion dans le patriarcat canadien-français puis québécois. Toutes deux parlent des personnes musulmanes comme liées à « la diversification des flux migratoires » (Descarries, 2013, p. 101). Toutes deux critiquent aussi le racisme et l'islamophobie qui alimentent « la stigmatisation des femmes appartenant à certains groupes minoritaires » (*Ibid.*, p. 106), alors même qu'il n'y a « pas beaucoup » de musulmans au Québec (Dumont, 2013a, [s.p.]). Leur différend vient de ce que pour l'une, le féminisme ne doit pas tomber dans le « relativisme culturel et religieux » en cherchant à éviter de reproduire l'islamophobie (Descarries, 2013, p. 108), tandis que pour l'autre, le nouveau tournant laïque détourne du véritable objet du féminisme, la lutte contre le patriarcat. Bien qu'elles défendent des politiques opposées, le schéma identitaire qui sous-tend leurs argumentations est fort similaire. D'une part, il construit un *sujet national* d'ascendance catholique et canadienne-française discutant de la gestion de nouveaux *objets nationaux*. D'autre part, il construit un *sujet féministe* au sein de ce sujet national, centré sur la lutte contre le patriarcat (celui-ci étant plus ou moins déterminé par la religion), discutant des nouveaux *objets féministes*, les femmes « minoritaires »¹. C'est donc aussi la question des continuités et ruptures dans la constitution des identités nationales et féministes que ces débats historiques soulèvent.

Laïcités, religions, féminismes : tels sont les trois enjeux au cœur de ces relectures de l'histoire. C'est la comparaison de ces deux perspectives de théoriciennes féministes québécoises qui est à l'origine de la problématique de cette thèse, dans un aller-retour entre les débats féministes actuels sur la laïcité (depuis une décennie) et l'histoire de

¹ Ghassan Hage (2000) opère cette distinction entre sujets nationaux et objets nationaux, sur laquelle je reviens plus loin (voir 2.3.4). À travers les discours sur la diversité culturelle, il met en évidence la positionnalité des *sujets* nationaux qui s'octroient « the power to position the other as an *object* within a space that one considers one's own, within limits one feels legitimately capable of setting » (Hage, 2000, p. 90, je souligne).

« nos » luttes féministes contre « la religion » (du début des années 1960 à la fin des années 1990). La référence aux « luttes féministes que nous avons menées » n'est d'ailleurs pas propre aux féministes et est au contraire très présente dans les débats sur la laïcité (Bilge, 2010a, p. 214). Ces retours historiques ne relèvent pas tant d'une interrogation sur *le passé*, mais plutôt d'un débat sur la légitimité du *présent* et la construction de l'*avenir*. Comme l'écrit l'historien Ira Berlin :

History is not about the past. It's only incidentally about the past. History is about arguments we have about the past. Because it is about arguments we have about the past, it is really about us, our times, and our problems (Berlin, 2015, cité dans Zellars, 2016).

En ce sens, la problématique de cette thèse est ancrée dans le présent, elle est issue de l'interrogation suivante : quand et comment la laïcité est-elle devenue un enjeu féministe majeur ? Cette problématique peut alors être formulée en deux temps : d'une part, comment les féministes « blanches » francophones au Québec se sont représenté « la religion » et « la laïcité », depuis les années 1960 jusqu'aux années 1990, et quels ont été les effets de ces représentations sur les (re)définitions des frontières identitaires de leur féminisme ? D'autre part, comment les féministes dans leur diversité se représentent actuellement « la religion » et « la laïcité » et quels sont les effets de ces représentations sur les (re)définitions des frontières identitaires de leur féminisme ?

Pour y répondre, cette recherche se tourne vers le passé, mais non pour y dégager « les leçons de l'histoire ». En effet, le débat que j'ai mis en scène entre Descarries et Dumont semble traiter l'histoire comme une nécessité : si les féministes ont toujours été pour la laïcité et contre les religions, elles devraient l'être aujourd'hui. Ou, si les féministes ont toujours été contre le patriarcat, critiques à la fois de la laïcité et des religions, elles devraient l'être aujourd'hui. Dans une perspective poststructuraliste, l'histoire n'est pas « là » pour que nous en tirions des leçons. L'histoire est construite et l'étude des constructions de l'histoire permet de dégager « de la contingence qui a fait naître ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que

nous sommes, faisons ou pensons » (Foucault, 2004, p. 81). Il s'agirait donc plutôt d'identifier d'autres manières de penser et d'agir à propos de la religion et de la laïcité.

Pour répondre à cette problématique, la thèse se divise en trois parties. La première partie est introductive. Le premier chapitre s'ouvre sur une revue de la littérature scientifique sur les différentes conceptions théoriques de la religion et la laïcité, sur l'histoire de la laïcité au Québec et sur les recherches féministes sur la laïcité. L'histoire des représentations féministes de la religion et de la laïcité demeure largement inexplorée, bien que l'articulation entre féminisme et laïcité constitue un champ de recherche en développement. Le deuxième chapitre explicite par la suite le cadre théorique qui soutient l'analyse, à la croisée du féminisme poststructuraliste et du féminisme antiraciste. Dans cette perspective critique, « la religion » et « la laïcité » ne sont pas analysées à l'aune de définitions normatives préalables, que les féministes auraient plus ou moins bien saisies, mais en tant que productions discursives situées. Le cadre théorique fournit les outils analytiques pour analyser les effets de ces représentations en termes de (re)production ou de contestation de processus racistes, outils tels que l'intersectionnalité, l'islamophobie ou encore la blanchité. Enfin, cette partie se clôt avec le troisième chapitre, qui précise la méthodologie retenue. Cette recherche se veut ainsi une généalogie des problématisations de « la religion » et de « la laïcité », c'est-à-dire de leur construction ou de l'absence de leur construction comme problème féministe. Au cœur de l'analyse critique du discours se trouve en outre la déconstruction des binarités qui peuvent structurer des processus de racisation : nous/non-nous, laïcité/religion, modernité/tradition, Occident/reste du monde, égalité/patriarcat.

La seconde partie propose un retour sur plusieurs luttes féministes, régulièrement remémorées dans les débats actuels comme exemples de « nos » luttes féministes contre la religion ou pour la laïcité. Les sources primaires sont constituées des

interventions publiques de groupes féministes « blancs » francophones. Il s'agit de rechercher si « la religion » et « la laïcité » ont été pensées comme problème féministe. Leurs représentations de « la religion » et de « la laïcité », ainsi que les effets de ces représentations sur la (re)production du « nous-féministes » et du « nous-Québécoises », sont analysés dans quatre chapitres, chacun revenant sur une des quatre décennies parcourues. Le chapitre quatre, portant sur les années 1960, revient sur la Commission royale d'enquête sur l'enseignement (1961-1966) et la loi sur la capacité juridique de la femme mariée de 1964. Le chapitre cinq, sur les années 1970, porte sur les luttes pour le droit à l'avortement (1969-1982). Le chapitre six, concernant les années 1980, analyse les luttes pour le droit à l'avortement (1983-1988) et la visite du pape Jean-Paul II au Québec en 1984. Enfin, le chapitre sept, sur les années 1990, examine l'affaire du foulard de 1994 et les débats sur la déconfessionnalisation scolaire.

La troisième partie porte sur les débats féministes actuels sur la laïcité. Les sources primaires retenues sont constituées des interventions de l'ensemble des groupes féministes lors de trois consultations publiques : la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2007), le projet de loi 94 portant notamment sur la règle du visage découvert dans les services publics (2010) et le projet de loi 60 proposant entre autres une limitation des signes religieux dans la fonction publique (2013). Les sources primaires sont analysées de manière transversales à travers quatre chapitres, abordant chacun un angle central des débats. Le chapitre huit recherche comment les féministes ont analysé le contexte dans lequel se sont déroulés ces débats. Le chapitre neuf se focalise sur les représentations féministes des signes religieux en général et des vêtements portés par les femmes musulmanes en particulier. Le chapitre dix analyse plus généralement les représentations féministes de « la religion », de « l'intégrisme » et de « la laïcité ». Le chapitre onze se tourne vers les représentations féministes d'enjeux incontournables dans les débats actuels : le racisme, l'intégration et le féminisme. Dans chacun de ces

chapitres, sont analysés à partir du cadre d'analyse féministe poststructuraliste et antiraciste les effets de ces problématisations et représentations en termes de (re)production ou contestation des frontières identitaires du « nous-Québécoises » et du « nous-féministes ».

PREMIÈRE PARTIE

PENSER « LA RELIGION » ET « LA LAÏCITÉ »

CHAPITRE I
LES REPRÉSENTATIONS FÉMINISTES DE LA RELIGION ET DE LAÏCITÉ AU
QUÉBEC :
UNE HISTOIRE À ÉCRIRE

Cette thèse recherche notamment comment « la laïcité » et « la religion » sont construites à travers leurs représentations. Dans un premier temps, je reviens sur les différentes définitions de la laïcité et de la religion dans la littérature scientifique, afin de situer mon approche anti-essentialiste (1.1.1). Dans un second temps, je brosse un portrait historiographique des différentes manières d’aborder l’histoire de la laïcité au Québec, afin de situer ma propre approche historique (1.1.2). Dans un troisième temps, je reviens sur les recherches *féministes* portant sur les manières dont les féministes pensent la laïcité, au Québec et ailleurs, afin de situer la spécificité de ma contribution à ce nouveau champ de recherche (1.1.3). Suite à cette revue de littérature, l’objet de la recherche peut davantage être délimité (1.2).

1.1 Revue de littérature

1.1.1 Penser la laïcité et la religion

Cette section propose une brève revue de littérature des conceptions de la laïcité tout d’abord, de la religion ensuite, de leur co-construction enfin.

1.1.1.1 Laïcité, laïcités

Une première approche de la laïcité consiste à la définir à partir d'un idéal normatif. Cette perspective est adoptée par les « néo-républicains »² français, définissant à partir de l'« exception française » une laïcité universalisable. Selon David Koussens (2011), ce courant de pensée est alimenté par Henri Pena-Ruiz, Régis Debray, Catherine Kintzler ou encore Guy Coq. Ces différents auteurs ont en commun de définir l'idéal laïque à partir de l'idéal démocratique ou républicain. Est ainsi mobilisée l'origine étymologique du mot « laïcité », le mot grec *laos* pouvant désigner le peuple assemblé. Catherine Kintzler écrit : « Ma thèse est donc la suivante : le concept de laïcité est une manière originale par laquelle la pensée française a contribué à la formation d'un concept politique du peuple » (1998, p. 20). Souveraineté populaire, laïcité et démocratie se confondent : dans cette perspective, la laïcité ne saurait être réduite à un courant de pensée parmi d'autres puisqu'elle est constitutive du politique. Afin que la République soit celle de tout le *laos*, il est nécessaire que l'État garantisse la liberté de conscience et l'égalité de droit et ne privilégie aucune confession. La loi de séparation des Églises et de l'État de 1905 incarne cet idéal, garant de « l'émancipation laïque » qui doit à terme transformer les *religions elles-mêmes* : « Une évolution des trois grands monothéismes vers une spiritualisation pleinement compatible avec la laïcisation des sociétés et des États peut être espérée, et escomptée selon des rythmes divers » (Pena-Ruiz, 2005, p. 194).

Une seconde approche est développée par Baubérot et Milot (2011), qui récusent la précédente, en ce qu'elle essentialise la laïcité française, sans tenir compte de son histoire complexe et de ses différents aspects, et en ce qu'elle méconnaît les laïcités ailleurs dans le monde. Cette approche « pluraliste » (Maclure, 2015) à l'inverse montre comment différents types de laïcité organisent deux principes, la liberté de

² Expression empruntée à Baubérot (Baubérot, 2006) et à Koussens (2011, p. 47-54).

conscience (qui implique généralement la liberté d'expression religieuse) et l'égalité de droits, à l'aide de deux moyens, la neutralité de l'État et la séparation des religions et de l'État. Ces quatre éléments fondamentaux prennent des configurations variées selon le temps et le lieu : « On ne saurait donc définir une conception substantielle de l'un ou de l'autre de ces principes sans verser dans une philosophie normative qui ferait abstraction complète des situations empiriques » (Baubérot et Milot, 2011, p. 85). David Koussens (2011) précise que la laïcité est polymorphe, temporellement (ainsi la loi française de 2004 qui interdit le port de signes religieux dans l'enseignement public préuniversitaire vient modifier la laïcité française), spatialement (ainsi la Loi de 1905 de séparation des Églises et de l'État ne s'applique pas dans tous les départements français), et matériellement, c'est-à-dire que les mêmes normes ne seront pas toujours interprétées de la même manière dans toutes les institutions.

Baubérot et Milot (2011) discernent six idéaux-types de laïcité, selon la méthode wébérienne, illustrés à partir des laïcités réelles. Si un pays tend à se rapprocher à un moment donné d'un de ces idéaux-types, il se peut également que plusieurs logiques soient à l'œuvre en même temps. Ces idéaux-types ne cartographient pas les idées laïques, mais bien les concrétisations *socio-historiques* des deux principes et des deux moyens, bien que les deux soient profondément liés. De telles approches permettent d'analyser les processus de laïcisation, en lien avec différentes religions, même dans les pays qui ne se qualifient pas officiellement de « laïques », notamment au Canada et au Québec (Baubérot et Milot, 2011; Baubérot *et al.*, 2014). Les six idéaux-types sont les suivants :

1) La laïcité *séparatrice* fait de la séparation des Églises et de l'État une fin en soi, primant sur la liberté de conscience et l'égalité de droits, et repose sur une distinction très stricte entre un espace public neutre et la sphère privée.

2) La laïcité *autoritaire* repose sur une interprétation de la neutralité de l'État non comme impartialité de l'État mais comme effacement du religieux, tout en affaiblissant la séparation puisque l'État est appelé à intervenir pour déterminer le religieusement acceptable.

3) La laïcité *anticléricale* émerge dans les contextes où les autorités religieuses ont longtemps encadré la vie sociale et légitimé le pouvoir, confondant pouvoirs spirituel et temporel. L'anticléricisme peut toutefois se transformer en laïcité antireligieuse.

4) La laïcité *de foi civique* définit la laïcité comme une valeur politique associée à d'autres valeurs fondamentales auxquelles les citoyens et citoyennes doivent loyauté : « Interdiction du voile ou du niqab comme signe de loyauté à la République ici, obligation de les porter dans tel autre pays pour une raison identique, on pourrait dire, paraphrasant un ancien dicton, que "l'habit fait le citoyen" » (Baubérot et Milot, 2011, p. 107).

5) La laïcité *de reconnaissance* priorise la liberté de conscience et l'égalité des droits sur la séparation et la neutralité. L'obligation d'accommodements raisonnables en matière religieuse découle de cette logique.

6) Enfin, la laïcité *de collaboration* confère des rôles institutionnels aux religions, par exemple en subventionnant publiquement des écoles privées ou en accordant des places aux représentants religieux sur des comités d'éthique. Elle risque de porter atteinte à chacun des quatre principes laïques.

On peut distinguer une troisième approche de la laïcité, fondée sur les discours et représentations laïques. John Bowen par exemple, analysant les débats laïques en France, ne propose pas une définition préalable de la laïcité, mais prend comme point de départ le fait que ce qui constitue « la laïcité » est contesté :

Laïcité remains one of those “essentially contested concepts” that is politically useful precisely because it has no agreed-on definition. Or rather, it is useful for political debates because its use conveys the double illusion that everyone knows what *laïcité* means and that this meaning has long been central to French Republicanism. It is not that the historical

accounts are “wrong” [...]. It is that they provide a narrative framework that permits public figurers – politicians, journalists, or public intellectuals – to speak *as if* there is an historical object called “laïcité” that emerged from bitter struggles (...), led to the forming of a social contract (...), and was enshrined in law (...) and constitutions (...). In this account, laïcité represents the General Will and indicates the Common Good. It is a Historical Actor (Bowen, 2007, p. 32-33).

Bowen réfute que l’histoire puisse servir à prouver l’existence de « la laïcité ». En revanche « la laïcité » est construite *au sein de discours* comme un objet historique. Dans la même perspective, Joan Scott étudie les récents débats laïques en France en distinguant quatre récits imbriqués dans le discours laïque républicain : le colonialisme, la laïcité, l’individualisme et la liberté sexuelle. La laïcité est étudiée en tant que discours, plutôt que comme processus socio-historique.

La première approche tend à répondre à la question « qu’est la laïcité ? » et s’oppose donc à la perspective de cette thèse, anti-essentialiste et centrée sur les manières dont les féministes se représentent et construisent « la laïcité ». La seconde approche ne prend pas non plus comme point de départ le point de vue des actrices à un moment donné, actrices qui peuvent par exemple se mobiliser pour la liberté de conscience sans qualifier leur approche de « laïque ». Si elle ne correspond donc pas à l’approche d’analyse du discours retenue dans cette thèse, elle permet toutefois d’un point de vue analytique de caractériser *a posteriori* certaines interventions comme laïques. C’est bien au sein de la troisième approche, centrée sur la production discursive de la laïcité, que se situe cette recherche. L’historien des concepts Reinhart Koselleck avance en outre que l’histoire des concepts (ici les représentations des actrices) doit tenir compte de l’histoire extra-langagière, soit l’histoire sociale (ici, les processus socio-historiques de laïcisation): « il arrive que la réalité ait changé bien avant que son évolution ne soit conceptualisée » (1997, p. 117). On verra plus loin que c’est la thèse soutenue par Micheline Milot (2002) : on peut analytiquement parler de laïcité au Québec bien avant les années 2000, moment où le concept de laïcité est massivement investi.

L'approche socio-historique de la laïcité nourrit l'approche discursive de la laïcité. S'il sera donc régulièrement fait référence aux idéaux-types de laïcité, ce ne sera que subsidiairement, la thèse étant d'abord centrée sur les représentations des actrices.

1.1.1.2 Religion, religions et sécularisation

Le sociologue des religions Yves Lambert (1991) distingue trois types classiques de définitions de la religion. Les premières cherchent à saisir l'essence du religieux et tentent d'établir des listes de critères permettant de définir l'ensemble des religions, comme la croyance dans l'existence d'un ordre surnaturel. Les deux autres types de définitions sont fonctionnalistes, recherchant les fonctions sociales remplies par la religion. Une des plus connues est celle de Clifford Geertz :

La religion est un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel (1972, p. 23).

Parmi les définitions fonctionnalistes, un premier type tend vers l'annexionnisme, c'est-à-dire qu'il annexe tout système de sens à du religieux. Le second type est réductionniste, c'est-à-dire qu'il réduit la religion à n'être qu'une idéologie parmi d'autres. Ces définitions fonctionnalistes n'échappent toutefois pas à la recherche du bon critère substantif, afin de distinguer, dans le premier cas, religions séculières et religions non séculières, dans le deuxième cas, idéologies religieuses et idéologies non religieuses.

La sociologie des religions a pris son essor au 19^e siècle. Or durant les dernières décennies, la discipline a été étudiée et critiquée en raison d'au moins quatre biais imbriqués. Les conceptions mêmes de « la religion » en sont affectées. Il y a un biais

séculariste tout d'abord, prenant pour acquis que les religions perdront en pertinence avec l'avènement de la modernité (Tschannen, 1992; Monod, 2007). Lambert (1992) montre ainsi comment les définitions de la religion ont été construites au sein du paradigme séculariste, par exemple en la représentant comme irrationnelle. La perspective d'analyse change :

Alors que les [partisans de la thèse de la sécularisation] se concentrent sur la baisse des formes instituées de pratiques et d'adhésions croyantes, les [opposants] insistent au contraire sur la dissémination des croyances dans les sociétés contemporaines et les reconfigurations de pratiques religieuses et/ou spirituelles (Willaime, 2006, p. 767).

Tous les aspects du paradigme sont problématisés et révisés : le pluralisme religieux loin de miner la force des croyances peut engendrer la vitalité religieuse; la privatisation de la religion est largement relativisée et n'équivaut plus à sa marginalisation (Jose Casanova (1994) parlant ainsi de « déprivatisation »); sciences et religions ne s'opposent pas nécessairement; la différenciation institutionnelle varie énormément d'un pays à l'autre.

Un autre biais de la sociologie des religions, c'est sa prétention à l'universalisme. C'est notamment ce que critique Talal Asad en revenant sur la définition de la religion proposée par Geertz : « My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes » (Asad, 1993, p. 29). Ces définitions génériques masquent la diversité des croyances, pratiques, institutions, émotions, visions du monde, etc. qui sont arbitrairement liées entre elles sous le terme « religion ». Elles masquent de plus le fait que la définition de ce qui compte comme « religieux » non seulement change selon le contexte, les personnes et les institutions mais fait aussi l'objet de contestations. James Beckford propose, à l'encontre des approches transhistoriques décontextualisées de « la religion », de développer une approche constructiviste :

From a social scientific point of view, it would be better to abandon the search for and the assumption that there are, generic qualities of religion and, instead, to analyse the various situations in which religious meaning or significance is constructed, attributed or challenged (2003, p. 16).

Ces approches non seulement contextualisent l'étude des religions, mais également elles analysent les rapports de pouvoir qui produisent les définitions du religieux.

Un troisième biais de la sociologie des religions aujourd'hui remis en question est son eurocentrisme et son christianocentrisme. Le paradigme de la sécularisation tendait ainsi à faire des États-Unis une exception en raison de l'importance privée et publique des religions. Grace Davie parle désormais plutôt d'exception européenne (2002). Plus profondément, Tomoko Masuzawa (2005) met en évidence comment les sciences des religions ont « inventé » et classé les religions, à partir d'une pensée évolutionniste centrée sur la supériorité du christianisme, et en lien avec des conceptions racistes du monde. L'idée que l'Occident se sécularisait est allée de pair avec l'idée que le reste du monde demeurait essentiellement religieux :

Meanwhile, the two new sciences pertaining to non-Europeans worlds, anthropology and Orientalism, promoted and bolstered the presumption that this thing called « religion » still held sway over all those who were unlike them : non-Europeans, Europeans of the premodern past, and among their own contemporary neighbors, the uncivilized and uneducated bucolic populace as well as the superstitious urban poor, all of whom were something of « savages within » (Masuzawa, 2005, p. 19).

Le discours sociologique sur les religions non chrétiennes s'est construit au cœur du dispositif colonial produisant ainsi une représentation des religions qu'il prétendait découvrir (Said, 2005 [1978]; Büttgen *et al.*, 2009), ce qui a eu un impact majeur sur leur développement (Pennington, 2005)³. Dans la même perspective critique, Raphaël Liogier (2007) compare les processus par lesquels le bouddhisme est aujourd'hui

³ Brian Pennington réfute donc que le colonialisme ait « inventé » l'hindouisme, sans agentivité de la part des Hindous. Il précise son analyse ainsi : « Hinduism, as it is now practiced and conceived, is best regarded as the result of continuous historical processes that include but by no means are reducible to interventions by Orientalists, missionaries, and British administrators » (2005, p. 6).

représenté comme une religion d'ouverture et de tolérance, à l'inverse de l'islam généralement représenté comme une religion d'intolérance.

Le quatrième biais concerne l'androcentrisme du paradigme de la sécularisation : apparemment aveugle aux différences entre les pratiques religieuses des hommes et des femmes, il explicite surtout la désaffiliation religieuse des hommes (Woodhead, 2008). Leur expérience devient ainsi le point de référence, alors que les normes sociales et religieuses font souvent en sorte que l'expérience religieuse des femmes ne peut se « mesurer » de la même manière que celle des hommes :

Modern men's experiences are taken as the norm and model for the future of religion : when men leave religion, religion is said to be dying, regardless of its continuity in women's lives. [...] Often women's continued religiosity is viewed as marginal to the « main event » of male secularization; evoking a series of binary oppositions that feminist theorists have long critiqued, women are positioned as the irrational others of secularizing modernity (Vincett, et *al.*, 2008, p. 5-6).

La « mesure » de la religiosité, au cœur du paradigme classique de la sécularisation qui postule son déclin, a en outre été pensée pour les personnes chrétiennes, ce qui biaise les critères pour les femmes non chrétiennes : la présence dans un lieu de culte n'est peut-être par pertinente par exemple. Ou encore, les vêtements des religieuses catholiques, identifiant des femmes se consacrant à la vie religieuse, sont difficilement comparables aux vêtements portés par des femmes musulmanes (entre autres) dans de nombreux pays pour de multiples raisons (pouvant ou non être religieuses).

Si la sociologie des religions a longtemps cherché à définir « la religion », cette quête est aujourd'hui critiquée pour ses biais séculariste, universaliste (décontextualisant), christianocentriste, voire raciste, et androcentrique. En ce sens, l'étude des représentations sociales de « la religion » permet plutôt de mettre à jour différents rapports de pouvoir.

1.1.1.3 Laïcités et religions

Approchées de manière essentialiste, laïcité et religion sont pensées comme relevant de deux ordres complètement différents : la première relevant de l'organisation du politique, la seconde de la vie privée des citoyens et citoyennes. Dans une perspective anti-essentialiste, les différents processus de laïcisation non seulement se construisent toujours en interaction avec les religions (et différemment selon les religions), mais cette imbrication transforme à la fois les laïcités et les religions. Par exemple, Scott, qui analyse le cas de la laïcité française, remarque que dans les faits, l'effort de privatisation de la religion n'est pas exigé de la même manière selon qu'il s'agit de la religion de la majorité ou des religions minoritaires :

In those nations [the Christian nations of Western Europe], the principle of secularism might be described historically as one which protects the political sphere from the determining influence of a dominant religion while recognizing religion's public (social, cultural) importance – it is not only a private, individual matter (2007, p. 97).

C'est ainsi que la laïcité française finance uniquement l'entretien des lieux de culte catholiques, et non ceux des autres religions, reproduisant leur marginalisation. Parmi d'autres exemples, Anthony Gill (2008) analyse la liberté de religion en tant qu'objet de réglementations gouvernementales, plutôt qu'en tant que principe ou idée générique. En Angleterre, James Beckford (1999) étudie comment les pouvoirs publics délimitent ce qui compte comme religieux dans les prisons.

Revenant sur la construction de la liberté de religion au Canada, Lois Sweet (2005) met en évidence que la liberté de religion doit être considérée non pas en tant que principe abstrait mais dans ses concrétisations historiques. Par exemple, à la fin du 18^e et au début du 19^e siècle, la colonisation du territoire constituait une des priorités gouvernementales, se traduisant par l'organisation des missions chrétiennes auprès des Autochtones et l'interdiction de leurs « religions » propres (les guillemets soulignent le caractère christianocentré de la catégorie religion). Mais l'impératif de

colonisation s'est aussi accompagné de la construction d'une liberté de religion très large pour d'autres minorités religieuses chrétiennes, certaines refusant la propriété privée, l'enrôlement militaire ou le paiement de taxes :

There can be little doubt that one reason why Mennonites, Hutterites, and Doukhobors were initially promise broad liberties was that they immigrated in periods when governments in Canada wanted to attract agricultural settlers to frontier areas (Janzen, 1990, p. 289).

Cette liberté collective fut par la suite révisée à leur désavantage, une fois que la priorité gouvernementale fut devenue l'intégration nationale canadienne (excluant les Autochtones). Dans la construction coloniale canadienne, visant à produire deux peuples fondateurs, les catholiques et les protestants obtinrent des libertés religieuses spécifiques, notamment en matière scolaire.

L'adoption de la Charte canadienne des droits et libertés en 1982 ne change pas en soi le fait que le Canada a été construit comme pays chrétien :

Canada as a country was formed and informed by Christian presumptions. And when a group is in the majority, members don't have to worry about their rights. They get to do what they want when they want. Sunday becomes a day of rest because it is their day of worship. Christmas and Easter become holidays because they are compelled to religiously observe them (Sweet, 2005, p. 133).

Conséquemment, la liberté de religion des personnes non chrétiennes est pensée comme un « accommodement ». En outre, Lori Beaman a mis en évidence que l'interprétation de la liberté de religion par la Cour suprême reproduit le colonialisme envers les Autochtones :

I argue that Aboriginal spirituality is legally constructed outside of the boundaries of religious freedom. [...] First, the religious landscape is dominated by mainstream Christianity, resulting in a narrow interpretation of religion and religious freedom. Secondly, legal claims are framed in the rhetoric of individual rights that ignores the systemic disadvantages suffered by Aboriginal peoples. [...] Finally, the legal construction of Aboriginal spirituality continues the legacy of European colonizers that treats first nations peoples as an “abnormal” group to be

either tolerated or accommodated by the benevolent “normal” majority (2002, p. 136).

Dans cette perspective, la liberté de religion se construit différemment au Canada selon qu’il est question de la religion majoritaire, des religions minorisées ou des religions colonisées. Ces quelques exemples tirés de l’histoire canadienne illustrent comment laïcités et religions se co-construisent si bien que « la laïcité » et « la religion » doivent être contextualisées dans leurs dimensions historique et nationale.

Si la laïcité et la religion ont longtemps été pensées de manière essentialiste, en opposition l’une à l’autre, plusieurs approches proposent de déconstruire leur universalisme supposé, mettant en évidence la construction *située* de ces concepts (situé dans l’Occident chrétien). Il devient alors possible d’écrire l’histoire des *représentations imbriquées* de la laïcité et des religions, dans un contexte spécifique, ici le Québec des années 1960 à nos jours. La section suivante propose un bref panorama de la manière dont a généralement été écrite l’histoire de la laïcité au Québec.

1.1.2 Écrire l’histoire de la laïcité au Québec

On peut distinguer trois moments critiques dans l’histoire récente du Québec : la Révolution tranquille, dont l’interprétation fait l’objet de débats historiographiques (1.1.2.1) ; les années 1990 durant lesquelles on note la présence de références à la laïcité dans certains contextes spécifiques (1.1.2.2); et les années 2000, enfin, durant lesquelles la laïcité devient un prisme d’interprétation central de l’histoire et de l’actualité québécoises (1.1.2.3).

1.1.2.1 Interpréter la Révolution tranquille, entre rupture et continuité

Dans les débats sur la laïcité au Québec, par des féministes ou non, la référence historique à la « grande noirceur » comme passé d’oppression religieuse et à la Révolution tranquille comme rupture laïque et modernisatrice est régulièrement mobilisée (Bilge, 2010a). Ce « mythe » historique alimentant des « fictions identitaires » est au cœur de querelles interprétatives au sein de la discipline historique (Bouchard, 2005). Trois tendances historiographiques peuvent être distinguées (Rudin, 1995; Gagnon et Sarra-Bournet, 1997). L’histoire des femmes y est généralement marginalisée.

La première tendance insiste sur la rupture. Elle rend l’Église et le catholicisme, considérés comme un bloc, responsables du retard du Québec (Bélanger, 1974; Dion, 1987; Ouellet, 1990). Dans une société d’Ancien Régime qui s’essouffle, seuls quelques intellectuels avant-gardistes méritent une attention particulière, par leur anticléricalisme. L’histoire des idées laïques prend la forme d’une histoire de *l’anticléricalisme* au 19^e siècle et dans la première moitié du 20^e siècle puisque le terme « laïcité » n’est guère utilisé (Bernard, 1971; Racine 1972, Lamonde 1990). L’Institut canadien de Montréal (1844-1880) constitue un lieu de débats, d’échanges et de mobilisation pour la liberté de conscience, pour la séparation de l’Église et de l’État ou encore pour l’instruction publique accessible. L’anticléricalisme vise non pas tant la religion elle-même que l’utilisation du pouvoir politique à des fins religieuses. Par son *Refus global* de la chrétienté, le manifeste des Automatistes détonne en 1948. L’équipe de la revue *Cité libre* (1950-1966) participe d’une autre forme d’anticléricalisme chrétien, inspirée du personnalisme⁴. La rupture est opérée

⁴ Le personnalisme correspond à un mouvement catholique, né en France dans les années 1930 autour d’Emmanuel Mounier, et très répandu au Québec dans les mouvements de jeunesse d’action catholique, s’exprimant notamment dans les revues suivantes : *La Relève*, *La Nouvelle Relève*, *Cité libre* (Angers et Fabre, 2004). Au Québec, le personnalisme prend surtout la forme d’un appel à une révolution spirituelle et à l’instauration d’une nouvelle chrétienté.

par la Révolution tranquille des années 1960. Le terme de « laïcité » lui-même n'est revendiqué qu'à partir des années 1960, par le Mouvement laïque de langue française (MLF, 1961-1968) (Rochon, 1971; Tessier, 2008; Lamonde, 2010) puis par le Mouvement laïque québécois (MLQ) fondé en 1981 (Geoffroy, 2007). Ces deux mouvements, au départ centrés sur la question scolaire, développent des conceptions englobantes et diversifiées de la laïcité (Blain, 1967; Maheu, 1983). Au cœur du mythe de la grande noirceur, cette tendance a une déclinaison féministe très récente et encore peu développée : le patriarcat religieux reposait sur le contrôle des femmes, dont la condition s'est considérablement améliorée après la Révolution tranquille et la laïcisation de l'État (CSF, 2011, Descarries, 2013).

La deuxième tendance interprétative abandonne la critique d'une Église catholique omnipotente et archaïque, pour la présenter comme un appareil d'État parmi d'autres (Bourque *et al.*, 1994; Linteau, 2000). L'effondrement de l'Église s'explique simplement par le passage à l'État-providence, qui décide de prendre désormais en main les enjeux sociaux auparavant confiés au clergé. Micheline Milot (2002) discerne un processus de laïcisation à l'œuvre dès la Conquête, puisque la liberté de culte est accordée aux catholiques et qu'est aboli le serment du Test (abjuration de la foi catholique pour accéder aux charges publiques). Le dernier seuil de laïcisation, à partir des années 1960, se caractérise par l'instauration d'une « laïcité incertaine » (*Ibid.*, p. 150), certes jamais explicitée comme telle, mais dont les quatre principes (liberté de conscience, égalité de droits, neutralité de l'État et séparation de l'État et des religions) sont juridiquement garantis. La thèse originale de Milot avance que c'était uniquement en éducation que l'État québécois n'était pas laïque :

L'Église catholique n'a jamais été organiquement liée au pouvoir. Malgré sa puissance d'encadrement social et son tenace lobby auprès des gouvernants, il n'y a que dans le domaine de l'éducation où l'Église catholique (et les Églises protestantes) faisait partie des structures étatiques (2008, p. 73).

La lente déconfectionnalisation ou laïcisation du système d'éducation publique a finalement abouti en 2008⁵.

Quelques auteures féministes ont problématisé les effets de la Révolution tranquille pour les femmes, avançant que la laïcisation des institutions et l'égalisation des conditions ne sont pas nécessairement corrélées (Dumont, 2013). Danielle Juteau et Nicole Laurin, dans une des rares publications sur la laïcité des années 1990, analysent la réorganisation du système hospitalier à partir de la perspective des religieuses qui en avaient la gestion : « la seule véritable bataille qui sera livrée, opposera non pas l'Église à l'État, mais plutôt l'Église aux communautés de femmes qui ont la propriété et la direction des hôpitaux », dont elles sont progressivement exclues (1990, p. 43). La laïcisation des institutions publiques, hôpitaux et écoles, permet aux femmes de travailler sans avoir à devenir religieuses, mais le discours dominant, même au sein des syndicats qui se sont laïcisés, considère que le travail des femmes est un travail d'appoint qui ne saurait altérer la nature des femmes.

La troisième approche historiographique fait apparaître la pluralité idéologique interne au catholicisme québécois (Meunier et Warren, 2002; Gauvreau, 2008). La Révolution tranquille est préparée de l'intérieur bien avant les années 1960, par des transformations profondes de la conception de la religion, dans toutes les strates de la société. Ces auteurs insistent sur le fait que l'anticléricalisme s'acharne contre le pouvoir politique du clergé et jamais contre la religion elle-même. La sécularisation, plus qu'une sortie hors de la religion, correspond alors à la mutation du catholicisme en « catholicisme culturel » : une grande majorité des Québécois et Québécoises s'identifiant au catholicisme lors des recensements et ayant recours aux rites de passages catholiques (baptêmes, mariages, enterrements), sans que leurs croyances ni

⁵ 1995-1996 : États généraux sur l'éducation; 1997 : modification de l'article 93 de la Loi constitutionnelle de 1867; 1997-1999 : Groupe de travail sur la place de la religion à l'école; 2000 : Loi 118 (déconfectionnalisation des structures) et recours à la clause dérogatoire pour 5 ans; 2005 : Loi 95 (annonce d'un cours d'éthique et de culture religieuse à partir de 2008) et recours à la clause dérogatoire pour 3 ans.

leurs pratiques ne correspondent pour autant aux dogmes ecclésiastiques (Charron, 1996; Mager et Cantin, 2010). Michael Gauvreau s'intéresse au rôle des femmes catholiques dans la transformation des conceptions chrétiennes de la famille avant même les années 1960. Gauvreau nomme le militantisme catholique féminin autour des mouvements d'action catholique, durant la longue période 1930-1970⁶, de « féminisme personnaliste », un féminisme par ailleurs profondément différentialiste (2008, p. 182). Si leurs homologues masculins rejettent la « vieille religion de bonne femme », traditionnaliste, au nom d'une « spiritualité virile et héroïque » (*Ibid.*, p. 185), les femmes recherchent également une spiritualité nouvelle. Elles réfléchissent la maternité, non plus comme rôle biologique et sexuel, mais spirituel. Dans les cours de préparation au mariage, elles revendiquent un égal accès au plaisir sexuel et font de l'ignorance des hommes la première responsable des malheurs du couple. Elles articulent espacement des naissances, méthodes contraceptives et pensée chrétienne.

La rupture opérée par les années 1960, parfois représentée comme moment inaugural de la laïcité, a été largement relativisée par d'autres courants historiographiques. Parmi les recherches sur la Révolution tranquille, très peu de travaux portent sur les liens entre la laïcisation et les luttes féministes, omission que cette thèse cherche notamment à combler.

1.1.2.2 Les années 1990 : émergence des débats

Si à partir des années 1960 des groupes tels que le MLF portent des combats explicitement laïques, notamment pour la laïcisation scolaire, ils demeurent relativement marginalisés dans l'espace public jusque dans les années 1990. Or, à cette marginalité politique de la question de la laïcité correspond également la

⁶ Périodisation qui lui permet de relativiser la rupture opérée par les années 1960.

marginalité de l'étude de la laïcité dans la littérature scientifique⁷. Selon l'étude de Milot (2009) sur l'émergence de la notion de laïcité au Québec, les transformations de l'école sont au cœur de l'émergence d'une littérature sur la laïcité dans les années 1990. Milot (1997) et Racine (2008) montrent que l'usage du terme tend à qualifier à la fois l'ouverture des écoles francophones au pluralisme religieux et l'aménagement de la perte des privilèges scolaires catholiques et protestants. Ce sont les recherches consacrées au pluralisme religieux à l'école qui abordent les enjeux aujourd'hui associés à la laïcité comme la liberté de conscience, l'aménagement de la diversité religieuse, la déconfessionnalisation, les modèles philosophiques d'intégration, sans nécessairement utiliser le terme de « laïcité » (par exemple : Gagnon *et al.*, 1997; Milot et Ouellet, 1997; McAndrew, 2001). Les organismes-conseils du gouvernement introduisent des recommandations en faveur d'une affirmation officielle de la laïcité. Ainsi, le rapport en 1999 du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école propose une *nouvelle* perspective pour l'école publique, celle de la laïcité. Cette « laïcité ouverte » se veut ouverte à une présence des religions, notamment par un enseignement culturel des religions et un « service commun d'animation de la vie religieuse et spirituelle ». Selon Milot (2009), le terme de « laïcité » était toutefois évité même par les groupes partisans de la déconfessionnalisation, car encore socialement associé à une interprétation négative de la laïcité comme antireligieuse. Par la suite, d'autres organismes-conseils portent l'option de la « laïcité ouverte » auprès du gouvernement (CDPDJ, 1999; CAR, 2003; CRI, 2004).

En dehors des études sur l'école, la laïcité comme concept est peu mobilisée dans la littérature scientifique des années 1990. L'étude classique de Woehrling (1998) sur l'obligation d'accommodement raisonnable, tout comme d'ailleurs les différents avis de la CDPDJ (1995; 1999), apportent des balises sur la place des religions à l'école et dans la société tout en précisant bien que le droit canadien ne repose pas sur la notion

⁷ À l'exception des études précitées en histoire des idées, centrées sur l'anticléricisme, et bien sûr en histoire du catholicisme (Hamelin, 1984).

de laïcité (contrairement à la France) mais sur les droits individuels. En sociologie des religions, des études sur les transformations contemporaines du croire problématisent la sécularisation (Caulier, 1996; Baum, 2000), mais en 1996, Solange Lefebvre peut encore regretter que l'idée de laïcité demeure trop marginale dans les débats autour de la religion et de la sécularisation (1996, p. 193). Quelques publications se démarquent en se consacrant *directement* à la question de la laïcité. En 1990, la revue laïque belge *La pensée et les hommes* publie un numéro spécial sur « La laïcité en Amérique du Nord », afin de briser le « silence sur la laïcité américaine », notamment québécoise (1990, p. 8). Même constat, huit ans plus tard, dans le numéro spécial sur la laïcité de la revue *Théologiques* : « Celle-ci [la laïcité] demeurait une problématique surtout européenne, mais pourtant le mot surgissait ça et là dans l'actualité, dans certains écrits, sans trop d'explicitation » (1998, p. 4). Ces deux revues compilent des articles très diversifiés, tant sur la forme que sur l'interprétation de la laïcisation québécoise, mais il faut attendre 2002 pour que soit publiée l'étude systématique de Milot sur la laïcisation au Québec.

Peu étudié dans les années 1990, peu utilisé dans les débats sur la déconfessionnalisation scolaire, le concept de laïcité est en revanche mobilisé dans les débats portant sur *les religions minoritaires*, si l'on considère par exemple un des « antécédents » de la crise des accommodements raisonnables qui a soulevé *en même temps* les idéaux de laïcité et d'égalité des sexes, soit l'exclusion de l'école Louis-Riel à la rentrée d'automne 1994 d'une élève musulmane portant un foulard. L'intensité du débat surprend les « observateurs du monde de l'éducation et des relations ethniques au Québec », dont certains avaient même affirmé « qu'une affaire du hijab au Québec était peu probable » (McAndrew et Pagé, 1996, p. 151). Alors que la France est secouée par la même controverse, et que la référence française est adoptée par les partisans de l'interdiction du foulard au Québec (Ciceri, 1998; Leservot, 2009), la littérature scientifique est quasi unanime à distinguer la laïcité

française des logiques canadiennes et québécoises d'aménagement du pluralisme religieux (CDPDJ, 1995; McAndrew et Pagé 1996; Bosset, 2005) :

Au Québec, la dynamique des rapports entre l'État et les religions évolue dans un cadre juridique atypique, qui interdit le recours direct à des concepts comme celui de la laïcité. Bien au contraire, divers privilèges scolaires accordés aux catholiques et aux protestants existaient toujours au moment où la controverse du *hidjab* faisait rage (Bosset, 2005, p. 310-311).

Si l'argument de l'égalité des sexes est utilisé tant pour justifier l'expulsion que l'inclusion des filles portant un foulard, les groupes féministes sont relativement absents du débat (Ciceri, 1996, p. 95). Le Conseil du statut de la femme (CSF) (1995) fait exception, puisqu'il se prononce publiquement contre l'exclusion des filles portant un foulard, d'ailleurs sans se référer au concept de laïcité (voir 7.1.3).

En résumé, la laïcité demeure un enjeu relativement marginal dans la littérature scientifique dans les années 1990, malgré des débats publics qui s'intensifient lorsqu'il est question des religions minoritaires (en particulier des femmes dans les religions minoritaires). On remarque alors tout particulièrement la quasi-absence d'analyses portant sur les liens entre féminismes et laïcités.

1.1.2.3 Les années 2000 : multiplication des débats

À partir du milieu des années 2000, on observe une intensification des débats publics sur la laïcité. Selon le rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles en 2007 (CBT⁸), les cas controversés se multiplient à partir du jugement de la Cour supérieure du Québec en mai 2002, permettant à un jeune sikh, G.S. Multani, de porter un kirpan à l'école selon certaines conditions. En octobre 2003 est annoncée en Ontario la fondation de l'*Islamic Institute of Civil Justice*, proposant des services d'arbitrage familial selon le

⁸ Ci-après CBT pour Commission Bouchard-Taylor, du nom de ses deux co-présidents.

droit musulman. Suite à une campagne contre les « tribunaux de la sharia » et malgré les recommandations du rapport de Marion Boyd, mandatée par le gouvernement ontarien, l'arbitrage religieux exécutoire en matière familiale est aboli en 2005. Cette affaire est largement suivie au Québec. C'est le jugement de la Cour suprême dans l'affaire Multani, en mars 2006, qui précipite la « crise des accommodements », caractérisée par l'intensité des cas soulevés dans les médias, mais également par une inflexion du débat :

[P]récédemment, les sujets de controverse portaient essentiellement sur le problème de la place de la religion dans l'espace public et l'accommodement des pratiques religieuses minoritaires; le débat englobe désormais la question beaucoup plus générale de l'intégration de la population immigrante et des minorités (Bouchard et Taylor, 2008, p. 53).

La CBT est annoncée en février 2007 et la consultation publique invite à se prononcer sur le modèle de laïcité souhaité. Neuf cents mémoires ont ainsi été déposés. Selon Milot, la « crise des accommodements raisonnables », dont la période de plus forte intensité se situe entre mars 2006 et mai 2007, constitue le moment charnière où la « laïcité » fait pour la première fois l'objet d'un débat public majeur au Québec, c'est-à-dire précisément en lien avec l'irruption publique du « problème » du pluralisme religieux (2009, p. 56). Plusieurs consultations publiques relancent par la suite ces débats : consultation générale à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale sur le projet de loi n° 94⁹ balisant les accommodements raisonnables en 2010, puis sur le projet de loi n° 60¹⁰ avançant une charte de laïcité en 2013.

Dans le sillage de la « crise des accommodements raisonnables », ce sont également les sciences sociales qui s'approprient les débats sur la laïcité au Québec. Le spectre est large car les enjeux soulevés par la crise des accommodements religieux ne

⁹ *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements.*

¹⁰ *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.*

concernent pas seulement la laïcité et la place de « la » religion dans l'espace public, mais bien « des » religions, notamment minoritaires, ainsi que l'imbrication des discriminations : études sur les pratiques d'accommodements raisonnables et d'ajustements concertés (Jouve et Gagnon, 2006; Rioux et Bourgeois, 2008); analyses critiques de la couverture médiatique de la crise des accommodements raisonnables (Baubérot, 2008; Potvin, 2008; Quérin, 2008; Giasson et *al.*, 2010; Jedwab et Potvin, 2013); recherches sur les différents modèles d'intégration de la diversité et leurs concrétisations historiques (Lefebvre, 2005; Rocher et *al.* 2007; Labelle, 2008; Eid et *al.*, 2009; Gagnon, 2010); comparaison des modèles de reconnaissance du pluralisme religieux français et canadien/qubécois (Koussens, 2008; Hardy-Dussault, 2009; Laborde, 2009; Adelman, 2011); recherches auprès des minorités religieuses (Sharify-Funk, 2010; Meintel, 2014); études sur les nouvelles formes du racisme au Québec (Potvin, 2008; Mahrouse, 2010); recherches sur la capacité de la justice à prendre en compte différents types de discriminations (Jézéquel, 2007; Bosset, 2009); études sur la place des religions à l'école (McAndrew et *al.*, 2008); recherches en histoire des idées laïques au Québec (Koussens, 2009; Lamonde, 2010; Mancilla, 2011); etc. Des numéros spéciaux de revues scientifiques sont consacrés aux différents aspects de ces débats¹¹.

Au cœur de la controverse se trouve la définition même de la laïcité. Deux perspectives peuvent être distinguées. La première approche, développée dans les années 1990 durant le processus de la déconfessionnalisation scolaire, s'articule autour de la notion de « laïcité ouverte ». Le rapport de la CBT se situe dans cette perspective privilégiant les libertés et l'égalité sur la neutralité et la séparation. Par exemple, cette perspective est ouverte à l'expression publique d'une appartenance religieuse, notamment pour la majorité des fonctionnaires, et considère que la

¹¹ Par exemple : *Éthique publique*, « L'aménagement de la diversité culturelle et religieuse », vol. 9, no 1, printemps 2007; *Archives des sciences sociales des religions*, « Les laïcités dans les Amériques », no 146, 2009; *Recherches sociographiques*, « Catholicisme et laïcité au Québec », vol. 52, no 3, septembre-décembre 2011.

définition jurisprudentielle de l'obligation d'accommodement raisonnable garantit la liberté de conscience et constitue un outil parmi d'autres de lutte contre les discriminations. (Bouchard et Taylor, 2008; Milot, 2008; Maclure et Taylor, 2010; Leroux, 2011; Lévesque, 2014).

Une seconde perspective se positionne en faveur d'un nouveau tournant laïque, d'une laïcité « sans adjectifs » ou « intégrale », que l'on peut qualifier de « néo-républicaine » (Weinstock, 2007). Elle privilégie la neutralité de l'État et de ses fonctionnaires et considère que la laïcité devrait être protégée par une loi établissant ses balises. Elle tend notamment à se méfier des valeurs antidémocratiques et patriarcales qui seraient portées par les religions ou du moins par certaines interprétations fondamentalistes des religions (Gedah, 2007; Baril et Lamonde, 2013; Beauchamp, 2011; Mailloux, 2011). Il s'agit bien sûr de deux perspectives larges, contenant chacune un vaste spectre de positions et d'approches, dont l'étude reste à écrire. Par exemple, parmi les partisans et partisanses de la laïcité ouverte, l'opposition à l'interdiction du port du foulard peut être soutenue par une approche libérale individualiste ou par une approche féministe antiraciste (Eid, 2009). Certains ouvrages mettent en dialogues ces deux perspectives sur la laïcité (Baillargeon et Pottie, 2011; Demers et Lamonde, 2013). La laïcité devient un enjeu politique majeur en lien avec la question des minorités religieuses, suite à la crise des accommodements raisonnables. Désormais, la laïcité est articulée avec l'égalité des sexes : elle est devenue un problème féministe.

À travers ce retour sur les différentes étapes d'interprétations de la Révolution tranquille et de la laïcité, il apparaît que l'histoire de la laïcité constitue un intérêt récent au Québec. Elle a pu prendre la forme d'une histoire des idées anticléricales et laïques (Lamonde, 2010) ou des processus socio-historiques de laïcisation (Milot, 2002), ces deux approches marginalisant les dimensions féministes de l'histoire de la laïcité. L'histoire de la représentation de la religion et de la laïcité par les féministes

demeure à écrire. La section suivante se penche alors spécifiquement sur les recherches féministes portant sur les liens entre féminismes et laïcité.

1.1.3 Perspectives féministes sur la laïcité

Cette section s'ouvre sur une revue de littérature des analyses féministes des discours laïques au Québec, c'est-à-dire une revue de la littérature féministe scientifique sur les discours laïques dominants dans l'espace public et sur les discours féministes militants. Ces analyses sont centrées exclusivement sur les discours de la dernière décennie (1.1.3.1). Elles rejoignent un corpus féministe analysant une dynamique transnationale d'articulation entre laïcité et égalité des sexes au sein même des discours féministes (1.1.3.2).

1.1.3.1 Au Québec : laïcités, féminismes et racismes.

La défense de l'égalité entre les hommes et les femmes et le recours à l'histoire des luttes féministes constituent l'un des thèmes majeurs des débats sur la laïcité, bien au-delà des cercles féministes. Sirma Bilge rappelle cependant que « l'égalité hommes-femmes était déjà un enjeu d'importance dans les débats sur l'immigration antérieurs au déclenchement de la controverse sur les accommodements religieux » (2010a, p. 207). La littérature scientifique féministe problématise non seulement la politisation soudaine de la laïcité, mais surtout sa politisation *en lien* avec la question des minorités. Plusieurs études portent sur le discours majoritaire, discours soutenant que la laïcité et l'égalité des sexes constituent des valeurs québécoises indissociables, d'autres portent sur les discours féministes militants.

Les études portant sur le *discours laïque majoritaire* déconstruisent les binarités qui le structurent : la laïcité serait garante de l'égalité des sexes dans un Québec aujourd'hui moderne, après des années de grande noirceur religieuse, tandis que les religions minoritaires ou les religions des minorités « ethnoculturelles » se caractériseraient par un patriarcat traditionnel voire immuable (Quérin, 2008; Bilge, 2010a; Deschâtelets, 2013). Laïcité/religion, modernité/tradition, universalisme/particularisme, nous/non-nous : autant de dichotomies mobilisées autour du couple égalité/patriarcat. Dans le contexte mondial de l'après 11 septembre 2001, l'islam est particulièrement visé par ce processus d'altérisation, comme l'illustre l'affaire du code de vie d'Hérouxville, annonçant aux non-nous que la lapidation est interdite au Québec : la lapidation devient ainsi la métonymie de l'islam selon l'expression de Karine Côté-Boucher et Ratiba Hadj-Moussa (2008, p. 76). Denise Helly (2010) diagnostique là une sorte « d'orientalisme populaire », qui repose sur quelques stéréotypes confortant la supériorité de l'« Occident », et sans cesse reproduits dans les médias : la figure de la musulmane victime des hommes musulmans, l'incapacité des musulman.e.s à « privatiser » ou « laïciser » leur religion. Leïla Benhadjoudja (2014a) avance alors que la laïcité constitue le nouveau nom d'une controverse bien plus ancienne portant sur les femmes musulmanes, participant à la racisation des musulmans.

Plusieurs recherches récentes portent directement sur *les discours féministes militants* sur la laïcité au Québec, à des moments ponctuels ou sur des enjeux particuliers. Par exemple, ces études portent sur les discours féministes pendant l'affaire des « tribunaux de la sharia » (Juteau, 2008; Razack, 2011), lors de la crise des accommodements raisonnables (Maynard et Le-Phat Ho, 2009; Ramachandran, 2009; Chew, 2009; Leroux, 2011; Benhadjoudja, 2014b), au moment du projet de loi 63, visant à prioriser l'égalité des sexes dans la Charte des droits et libertés de la personne du Québec (Langevin, 2009), du projet de loi 94 (Hong, 2011) ou de la Charte de la laïcité (Fournier, 2014; Tahon, 2014), ou encore sur « le voile » des

femmes musulmanes (Larouche, 2012; Mercier, 2013). D'une part, ces recherches mettent en évidence la diversité des féminismes. D'autre part, elles introduisent la question du racisme et des redéfinitions de l'identité nationale au cœur de l'articulation entre laïcité et égalité des sexes.

À partir de perspectives différentes, elles constatent tout d'abord la *diversité* des conceptions féministes de la laïcité. Certaines féministes participent à la constitution du discours majoritaire, reprenant les binarités soulignées ci-dessus. Tanisha Ramachandran (2009) analyse de manière critique le rapport du CSF, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse* (2007), qui participe de ce discours majoritaire en priorisant l'égalité entre les hommes et les femmes sur la liberté de religion. À l'opposé, d'autres féministes s'organisent sur une base intersectionnelle et antiraciste. Par exemple, Robyn Maynard et Sophie Le-Phat Ho (2009), analysent le féminisme antiraciste de la coalition « Accommode donc ça ! », formée à l'automne 2007. Ces auteures montrent que, selon la coalition, la crise des accommodements raisonnables n'était pas une simple crise de perception, mais s'inscrivait dans un contexte politique et électoraliste où l'identité nationale fut systématiquement présentée comme menacée par l'immigration, et où les personnes migrantes ou racisées furent considérées comme distinctes de la population « de souche ».

Leïla Benhadjoudja revient quant à elle sur l'émergence d'un féminisme musulman au Québec : « [Les femmes musulmanes] soulignaient que ni l'islam ni le port du voile ne contrevenaient à ce principe [de l'égalité des sexes]. Dans leurs témoignages [à la CBT], plusieurs se sont revendiquées aussi musulmanes que québécoises » (2014b, p. 157). Selon Élisabeth Mercier c'est la définition même du « bon féminisme » qui est en jeu, dans un contexte où le féminisme des personnes s'identifiant comme féministes est lui-même contesté « tant dans les médias et la population qu'au sein des mouvements féministes : on leur reprochera, par exemple,

leur ethnocentrisme ou alors de cautionner un symbole de l'oppression des femmes » (2013, p. 23).

Au-delà du constat de la diversité des conceptions féministes de la laïcité, ces textes ont en commun de placer la *question du racisme et de la racisation du religieux* au cœur des débats féministes sur la laïcité. Selon Ramachandran (2009), les débats sur les accommodements raisonnables ont reproduit une forme de racisme culturel, ciblant la différence religieuse, en particulier l'islam. Or cette racisation religieuse est profondément sexiste, participant à la construction des femmes des minorités religieuses, notamment musulmanes, comme des victimes de leur culture/religion barbare. Sherene Razack écrit à propos de l'affaire des tribunaux islamiques :

Je soutiens ici que, dans leur volonté de contrer les autorités conservatrices et patriarcales de la communauté musulmane, les féministes canadiennes, tant musulmanes que non-musulmanes d'ailleurs, emploient des grilles qui, séparant religion et laïcité, tracent une frontière raciale entre un Occident éclairé, blanc, moderne, et les peuples de couleur, notamment les Musulmans (2011, p. 239).

Dolores Chew (2009) ajoute à cette perspective féministe antiraciste une critique de la participation de féministes à la construction d'une identité nationale reproduisant l'exclusion. Pour plusieurs, ces débats féministes s'inscrivent dans la lignée des débats sur la compatibilité entre le multiculturalisme et les droits des femmes, lancés par Susan Okin (2008[1997]) : ces binarisations occultent les réalités et les luttes menées par les femmes racisées et les femmes croyantes (Juteau, 2008; Chew, 2009; Hong, 2011).

Les études féministes sur les représentations féministes de la laïcité et des religions au Québec constituent un champ en émergence, bien que centré uniquement sur les débats de la dernière décennie.

1.1.3.2 Une dynamique transnationale

Revenant sur la multiplication à travers le monde des débats portant sur l'articulation entre les droits des femmes, la liberté de religion, l'islam et les vêtements des femmes musulmanes, dans un contexte mondial marqué par l'après-11-septembre, Niamh Reilly avance que les féministes « occidentales » doivent se confronter d'une part à la mise en place de féminismes non-oppressifs et d'autre part à la reformulation des liens entre religions, égalité des sexes et pouvoir (2011)¹². Selon elle, ces débats transnationaux *sur féminismes et laïcité* sont relativement nouveaux, justement parce qu'ils sont en lien avec la montée de l'islamophobie et la guerre contre le terrorisme. Étant donné l'importance de la référence française dans les débats sur la laïcité au Québec (Weinstock, 2007; Milot, 2008), il est important de souligner les recherches féministes sur la laïcité en France. Par la suite, je présenterai un rapide survol de quelques travaux portant sur d'autres régions du monde.

Des historiens et historiennes ont en effet récemment interrogé d'un point de vue féministe l'histoire de la laïcité en France, dans un contexte d'instrumentalisation de l'histoire dans le débat public assez similaire au contexte québécois (Baubérot, 1996; 2006; 2008; Rochefort 2004; 2005; 2007a; 2007b; 2007c; Rochefort et Zancarini-Fournel 2007; Scott, 2007; 2012). L'historienne Florence Rochefort a ainsi développé toute une réflexion théorique sur le genre et la laïcisation. Elle propose la notion de « pacte de genre » articulée à celle de « pacte laïque », forgée par Jean Baubérot. Selon ce dernier, on peut discerner en France à différentes époques une sorte de consensus, toujours provisoire, autour d'une forme de laïcisation. Ces compromis laïques se sont construits laborieusement, sans satisfaire tous les acteurs en présence et sans annuler les conflits. S'appuyant sur la notion de « contrat sexuel » développée

¹² Il s'agit bien d'une *reformulation* des représentations féministes « occidentales » des religions : Niamh Reilly (2011) critique ainsi leur sécularisme implicite, soit l'idée de la non-pertinence de la religion dans la modernité (voir 2.3).

par Carole Pateman (2010 [1988]), pour qui tout « contrat social » s'appuie sur une organisation patriarcale préalable, Florence Rochefort avance que les différents pactes laïques qui se sont formés en France viennent consolider des dynamiques de genre inégalitaires. Selon elle :

L'enjeu d'une telle démarche n'est bien sûr ni de valoriser ni de dévaloriser un processus historique, mais de le cerner dans son épaisseur de genre afin de montrer en quoi les femmes, mais aussi les normes de féminité et de masculinité et la régulation des mœurs, sont des enjeux majeurs dans un processus de laïcisation ambivalent (Rochefort, 2007b, p. 66).

Ces recherches tendent à montrer que lorsqu'il s'agit des droits des femmes, les camps ne sont pas nettement tranchés entre laïques versus catholiques et que les repères politiques de la « guerre des deux France » sont brouillés.

Les travaux de Baubérot, Rochefort et Christine Delphy explicitent comment se sont *progressivement* construits les liens entre laïcité, foulard et égalité des sexes, dénaturalisant ainsi leur récente imbrication. En revenant sur les prises de positions des féministes françaises contre le port du foulard en 1989 (lors de la première affaire du foulard) et en 2004 (lors des débats sur la Loi visant à interdire le port du foulard dans l'enseignement public primaire et secondaire), ces auteur-e-s montrent que l'interprétation de l'interdiction du port du foulard comme mesure à la fois laïque et féministe ne fut ni immédiate, ni unanime. Delphy explicite le malaise que provoquent les débats sur le foulard pour de nombreuses féministes : il faut protéger les filles forcées de porter le foulard, mais sans tomber dans la stigmatisation de l'ensemble des musulmans et musulmanes. Delphy propose d'analyser les termes de ce faux dilemme pour proposer une analyse intersectionnelle (Delphy, 2006). Plusieurs auteures replacent de plus ce débat au sein de l'histoire coloniale française, notant l'instrumentalisation du féminisme pour servir la « mission civilisatrice », notamment par le dévoilement des femmes colonisées (Dot-Pouillard, 2007; Scott, 2007; Hancock, 2011).

Ce bref parcours de la littérature sur féminismes et laïcités au « pays de la laïcité » dessine les liens ambivalents entre mouvements laïques et mouvements féministes, et analyse le rôle de l'islamophobie dans leurs nouvelles alliances. Cette réflexion sur les liens entre laïcité et féminisme s'inscrit dans le développement récent de ce champ de recherche un peu partout dans le monde. Rochefort (2007a) regroupe dans *Le pouvoir du genre* de nombreuses recherches sur les laïcités en Europe et dans le monde, tout comme Janet Jakobsen et Anne Pellegrini dans *Secularisms* (2008). Ne sont ici survolées, de manière non exhaustive, que des études qui portent directement sur la manière dont *les féministes se sont approprié les débats laïques* (et non sur l'articulation générale de la laïcité et des droits des femmes).

Par exemple, en Angleterre, Ranu Samantrai (2008) étudie la coalition « Women against fundamentalism », formée en 1989 par l'alliance des Southall Black Sisters et de la Ealing Labour Party Women's Section. Ces féministes antiracistes se prononcent pour que l'Église anglicane perde ses privilèges, pour que les politiques auprès des femmes se fondent sur les demandes des groupes de femmes, et non sur celles des « représentants » des groupes religieux, et dénoncent les différents types de racismes structurels. En Europe, il faut aussi souligner une recherche sur la recomposition du mouvement féministe belge suite aux propositions de loi contre le port du foulard : de nouvelles associations de femmes musulmanes belges, qu'elles soient ou non en faveur de l'interdiction du foulard, réalisent leurs propres enquêtes auprès des femmes portant un foulard et des groupes féministes majoritairement blancs s'interrogent sur leur propre représentativité (Coene et Longman, 2008¹³). Des alliances ont été créées entre des organisations féministes blanches et des organisations féministes minoritaires, comme avec le mouvement « Notre tête nous appartient ». Aux États-Unis, Kathleen Sands (2008) problématise l'histoire

¹³ Sur la problématisation croisée de l'histoire féministe et laïque belge, voir Jacquemain, 2012; Jacques, 2012.

féministe : la religion n'ayant pas eu le même impact émancipateur pour toutes les féministes de la première vague (la religion ou la « couleur » étant un obstacle pour l'accès à l'espace public pour les féministes non blanches ou non protestantes). Tracy Fessenden (2008) met en évidence comment la transition entre un féminisme chrétien et un féminisme laïque peut reposer sur un évolutionnisme religieux et raciste à partir de l'œuvre de Charlotte Gilman (1860-1935).

En Amérique latine, plusieurs auteur.e.s déconstruisent l'idée que la laïcité s'oppose à la religion (Arriada Lorea, 2007) ou que le féminisme s'oppose nécessairement à la religion, à partir de l'exemple de luttes de féministes chrétiennes pour la laïcisation des États. C'est le cas par exemple de Louisa Acciari qui étudie des mouvements syndicalistes au Brésil :

Dans le cas des syndicalistes brésiliennes, il apparaît qu'à travers le processus de mobilisation, les femmes redéfinissent et renégocient leur identité, trouvant des compromis entre leur foi et leur engagement militant. L'intersection genre / religion peut amener à la création de nouvelles pratiques, produisant des effets aussi bien sur le mouvement féministe que sur les croyances religieuses (Acciari, 2012, [s.p.]).

Juan Marco Vaggione analyse le mouvement des catholiques pour le libre-choix présent dans six pays d'Amérique latine, revendiquant des droits sexuels et reproductifs, la dépénalisation de l'avortement et sa légalisation (2006). Le développement de la théologie féministe leur permet de conjuguer féminisme, religion et laïcité.

Dans les pays à majorité musulmane, ces enjeux sont également débattus dans un contexte où la colonisation et l'impérialisme occidental ont construit l'idée que l'islam était rétrograde et sexiste. Des mouvements politiques ont parfois repris à leur compte cette représentation (par exemple en interdisant le port de foulards et voiles aux femmes) et, d'autres fois, ont inversé le contenu de ces catégories binaires (par exemple en obligeant les femmes à porter des foulards et voiles) (Göle, 1993;

Yeğenoğlu, 1998; Imam, *et al.* 2004). Selon Margot Badran (2005), les mots « laïque » et « islamique » ont pris des sens différents au cours du temps. À partir des années 1970, des militants islamistes élaborent un contre-discours dans lequel le « laïque » qualifie le non-islamique ou l'anti-islamique et est identifié à l'Occident : « This was a moment of fierce identity politics *within* Islam, when secular feminists re-asserted their secularism and Islamists hurled the word secular as an epithet of condemnation » (Najmabadi, 2000, p. 11). Margot Badran n'oppose pas féminismes laïques et islamiques mais relève plutôt leurs convergences : « I argue that secular feminism is Islamic and Islamic feminism is secular, the way Islam as *dīn wa dunyā*, to translate the phrase, joins "religion and the world" » (2005, p. 12). Ainsi, des féministes développent des interprétations féministes de l'islam (Badran, 2005; 2007; Latte Abdallah, 2010; Ali 2012).

Enfin, la laïcité indienne et l'évolution des revendications féministes à l'égard de la laïcité sont particulièrement étudiées (Rajan, 2008; Tawa Lama-Rewal, 2007; Govinda, 2013). La définition indienne de la laïcité s'organise autour de la neutralité de l'État et de l'égal traitement des différentes religions. Mais, si le droit civil et pénal est unifié et centralisé, le droit de la famille, ou « statut personnel », est codifié par chacun des quatre différents groupes religieux (hindou, musulman, chrétien, parsi), les groupes religieux minoritaires étant englobés dans la catégorie hindoue. Ces droits confiés aux autorités religieuses régulent mariage, divorce, adoption, tutelle et succession. Si l'État est légalement neutre, il n'en reste pas moins que la majorité de la population étant hindoue, la religion majoritaire tend à être assimilée à l'identité nationale laïque, tandis que les religions minoritaires demeurent en marge de la nationalité (Govinda, 2013, p. 618). La revendication d'un code civil uniforme et laïque, portée à partir des années 1970 par les groupes de femmes, est profondément remise en cause à partir de 1985 et de l'affaire Shah Bano : la Cour suprême donnant raison à une plaignante musulmane contre son ex-conjoint, les représentants de la communauté musulmane protestent et, dans un contexte de tensions inter-religieuses,

le gouvernement change la loi en cause (pension alimentaire en cas de répudiation) au détriment des femmes. Le mouvement nationaliste hindou se saisit de l'affaire, revendique à son tour un Code civil unifié au nom de la laïcité, stigmatisant l'islam. De nombreuses féministes se distancient alors de la revendication d'un code civil unifié. Cette instrumentalisation du féminisme et de l'idéal laïque s'ajoute à un problème bien réel au sein des groupes de femmes, soit le biais culturel hindou du féminisme majoritaire. Des organisations de femmes musulmanes se créent d'ailleurs après 1985, obligeant la catégorie « femmes » à se pluraliser.

Au terme de cette revue de littérature, il apparaît dans un premier temps que les approches essentialistes de la laïcité et de la religion sont aujourd'hui largement remises en question. Laïcités et religions sont construites en interaction et les définitions de ce qui compte comme laïque ou comme religieux sont sans cesse contestées et transformées. Dans un second temps, notons que l'intérêt pour l'histoire des représentations féministes de la religion et de la laïcité est lui-même récent et l'historiographie peu développée. Les études portant sur la Révolution tranquille, généralement considérée comme un moment décisif de redéfinition des liens entre religion et politique, relativisent considérablement la rupture. Ce n'est qu'à partir des années 1990 puis surtout 2000 que la laïcité est devenue un enjeu de débats publics, notamment à propos des religions minoritaires. Dans un troisième temps, les recherches sur la manière dont les féministes pensent les religions et la laïcité s'inscrivent dans un nouveau courant de recherche transnational qui déconstruit les binarités entre religion/laïcité, patriarcat/égalité, privé/public, tradition/modernité, particularisme/universalisme et qui étudie les transformations de l'islamophobie dans les pays à minorités musulmanes. Au Québec, ces recherches se sont surtout penchées sur les débats de la dernière décennie et n'ont donc pas encore inclus de perspective historique.

1.2 Délimiter la recherche

La problématique de cette thèse, on l'a vu, s'énonce ainsi : *comment les féministes ont-elles pensé « la religion » et « la laïcité » au Québec depuis les années 1960 jusqu'à nos jours ?* Bien que l'histoire « des luttes féministes que nous avons menées » soit désormais régulièrement invoquée dans les débats sur la laïcité, généralement pour légitimer un nouveau tournant laïque réduisant la visibilité des religions minoritaires (Bilge, 2010a), aucune étude ne retrace donc encore ni la manière dont les féministes se sont représenté la laïcité et la religion au Québec, ni les effets de ces représentations sur leurs (re)définitions du féminisme. Les délimitations de ce sujet de recherche portent sur trois points : limites de l'objet (les discours féministes), limites temporelles (de 1960 à nos jours) et limites spatiales (au Québec).

1.2.1 Les discours féministes

Cette recherche porte sur les discours des *féministes* sur la laïcité et les religions, ce qui soulève au moins trois questions. Premièrement, pourquoi seulement les féministes ? En effet, les féministes sont loin d'être les seules dans l'espace public à parler de laïcités et de religions. Des mouvements laïques ont porté des idéaux laïques à partir des années 1960, et aujourd'hui de nombreuses interventions sur la laïcité se réclament de « nos luttes féministes » sans être pourtant féministes. Par exemple, Sirma Bilge a analysé une de ces interventions faites au nom de l'égalité des sexes, intervention qui associait la visibilité des femmes par les hommes à l'égalité des sexes de manière à « renforce[r] l'hétéronormativité de l'ordre national » (2010a, p. 220). Or c'est justement en raison de la centralité du thème de l'égalité des sexes dans les débats sur la laïcité qu'il est intéressant de s'en tenir aux discours de

féministes. En effet, on peut s'attendre à ce que celles-ci contestent l'idée de l'égalité-déjà-là au Québec ou critiquent l'instrumentalisation du féminisme, c'est-à-dire qu'on peut s'attendre de leur part à un discours plus réflexif sur le féminisme et l'égalité des sexes.

Deuxièmement, quelles féministes sont retenues dans l'analyse ? La thèse se divise en une partie historique (partie II) et une partie actuelle (partie III). Le *retour sur l'histoire* est issu des questionnements de féministes produisant « notre histoire » comme une histoire centrée sur le rapport des Canadiens-français et Canadiennes-françaises au catholicisme. Il s'agit donc pour moi d'interroger ce « notre histoire » tel qu'il est parfois remémoré et c'est pourquoi la partie historique se concentre sur les mobilisations féministes « blanches » francophones¹⁴. Les mobilisations féministes historiques qui sont aujourd'hui mises en débat (étions-« nous » laïques, antireligieuses ou encore antipatriarcales ?) sont en outre les mobilisations féministes portées principalement (mais pas uniquement) par des féministes francophones appartenant au groupe dominant au Québec. En revanche, la *partie actuelle* (partie III) revient sur les débats de la dernière décennie, auxquels participent des groupes féministes diversifiés, anglophones ou francophones, et notamment des féministes musulmanes, racisées ou immigrantes. Si une telle distinction entre les périodes vient de la problématique elle-même (problématiser « notre histoire » telle qu'elle est remémorée aujourd'hui dans certaines interventions féministes), elle ne doit toutefois pas aboutir à occulter l'organisation et l'action de femmes des minorités religieuses, racisées ou immigrantes, au Québec, bien avant la dernière décennie. Il y sera donc régulièrement fait référence, bien que cette histoire ne soit pas étudiée en tant que tel dans le cadre de cette thèse (sauf dans la partie actuelle).

¹⁴ Pour une définition de la blancheur, voir 2.2.1.2.

Troisièmement, quels discours féministes sont retenus ? Cette thèse a comme objet d'étude des discours féministes *militants* et non les discours féministes *scientifiques*. Précisons que cette distinction, relativement arbitraire, ne repose pas sur le contenu des discours ni sur le statut des auteures, mais plutôt sur le statut de ces discours. Ainsi, la thèse étudie les discours issus de groupes féministes intervenant sur des *enjeux politiques* ponctuels *dans l'espace public*, s'adressant à un public large (les autres féministes ou la population du Québec par exemple). Parmi ces discours militants, seront donc pris en compte des discours de féministes universitaires lorsqu'ils constituent une prise de position politique publique, comme les mémoires de l'Institut Simone de Beauvoir de l'Université Concordia. En revanche, les discours féministes scientifiques, dont certains constituent le cadre d'analyse de cette thèse, ne sont pas l'objet d'étude de cette thèse¹⁵. Cette distinction est issue de la problématique elle-même : la partie historique (partie II) revient sur l'histoire de « nos » luttes militantes vis-à-vis de la religion et la laïcité et la partie actuelle (partie III) sur les débats publics sur la laïcité. Précisons enfin que, tout au long des périodes étudiées, les féministes sont variées (plus que divisées) dans leurs modes d'organisation, leurs modes d'action, leurs analyses, leurs statuts (militantes, intervenantes, universitaires, etc.) et leurs projets.

1.2.2 Au Québec

Le cas du Québec est particulièrement pertinent pour répondre à une telle problématique pour au moins trois raisons. Premièrement, le processus de laïcisation a suivi un parcours spécifique caractérisé par une laïcisation « silencieuse » de longue durée, sauf en ce qui concerne le système éducatif resté confessionnel jusqu'en 2008 (Milot, 2002). En même temps, l'Église catholique a occupé une place prépondérante, l'État la laissant prendre en charge de nombreux services comme la santé et la

¹⁵ Il ne s'agit donc pas non plus de hiérarchiser discours militants et scientifiques.

« charité » en plus de l'éducation. Jean Baubérot résume ainsi cette situation originale :

On peut dire qu'un certain degré de laïcité, marqué par l'indépendance réciproque entre pouvoir politique et autorités religieuses, existait au sein d'une société qui se trouvait dans un régime dominant de chrétienté, donc fort peu sécularisée (2008, p. 182).

Le maintien de la confessionnalité scolaire a longtemps eu comme effet de reproduire par l'école catholique francophone une identité canadienne-française en excluant les minorités non catholiques, dont les juifs. Au recensement de 2011, 74,7% de la population se déclarait catholique (MIDI, 2015)¹⁶. Cette déclaration est qualifiée par des sociologues de « catholicisme culturel », puisque peu sont par ailleurs pratiquants (Charron, 1996). Le catholicisme, pris dans ces processus de lente laïcisation, rapide sécularisation et récente déconfessionnalisation, a donc été central dans la construction des identités nationales, que ce soit pour en affirmer la centralité ou pour la réfuter.

Deuxièmement, parce que les frontières de l'identité nationale non seulement se sont considérablement modifiées mais sont en outre ouvertement et régulièrement débattues au Québec. Cela ne signifie pas d'ailleurs que ces identités nationales ne se sont pas aussi construites sur des non-dits, tels que la colonisation des Autochtones¹⁷. Darryl Leroux parle à ce sujet de double-colonisation : « not only did French Settlers colonize what is now Québec [...], but they were also later colonized by British and American settlers, who treated New France quite like many overseas British colonies » (2013, p. 54). La constitution (toujours complexe et multiforme) d'une identité canadienne-française aux 18^e et 19^e siècles ne se fait donc pas uniquement par rapport aux Anglais, mais aussi par rapport aux autres « races » pour reprendre le

¹⁶ Au recensement de 2001, ce taux était de 83,4%. La différence s'explique surtout par la montée des déclarations de « aucune appartenance religieuse » (de 5,8% à 12,1%), ensuite par celle des déclarations comme « musulman » (de 1,5% à 3,1%).

¹⁷ Il y a aussi des discours sur l'identité nationale qui présentent la colonisation en tant que métissage entre populations canadienne-française et autochtones. Voir Bouchard (2015) pour la déconstruction de ce discours.

vocabulaire de l'époque (Gay, 2004). Il est généralement considéré qu'au tournant de la Révolution tranquille, se réalise une transformation de l'identité canadienne-française en identité Québécoise, identités en réalité complexes et contestées (Charland, 1987). Cette transformation correspond aussi au passage du statut de groupe dominé (du moins par rapport au Canada anglais) à celui de groupe dominant au sein de la nation québécoise (Stasiulis, 1999; Juteau, 2004). La transformation d'une identité nationale ethnique exclusive à une identité nationale civique inclusive fait, depuis la fin des années 1970, l'objet de débats récurrents, autour des notions de « culture de convergence », « culture publique commune » ou encore d'« interculturelisme » (Juteau, 2002; Salée, 2007; Labelle, 2008).

Troisièmement, les mouvements féministes au Québec, surtout à partir de la fin des années 1960, sont nombreux et diversifiés dans leurs analyses comme dans leurs objets de militantisme. Ces mouvements sont traversés par la question de l'identité nationale, mais aussi par la remise en question des frontières du « nous-femmes », notamment (mais non exclusivement) par des mouvements de femmes immigrantes, de femmes racisées ou de femmes autochtones. Ceux-ci contestent la reproduction des systèmes d'exclusion comme le racisme et le colonialisme. Ces contestations sont loin d'être nouvelles, mais ce n'est que récemment qu'elles semblent sérieusement prises en compte au sein même de mouvements féministes « blancs » (Hamrouni et Maillé, 2015). Les débats sur la laïcité ont justement été l'occasion de nouvelles prises de positions, mais aussi de création de nouveaux groupes féministes, notamment de femmes musulmanes.

1.2.3 Depuis les années 1960 jusqu'à nos jours

Trois précisions doivent être apportées quant à la trame temporelle choisie. Premièrement, depuis le début de ce chapitre, je fais une distinction entre les débats

féministes « actuels » sur la laïcité et « l'histoire » des luttes féministes. Apparemment évidente, cette distinction apparaît pour le moins arbitraire dès que l'on tente de délimiter quand se termine l'histoire et quand commence l'actuel. Par exemple, si ce n'est qu'à la fin des années 2000 que la laïcité est massivement saisie comme un problème féministe (Milot, 2009), c'est déjà en partie le cas au moment de la première affaire du foulard à l'école en 1994¹⁸. En outre, le passé est saisi par certains discours historiques féministes à partir de questions actuelles afin de construire une continuité historique, dans d'autres pour construire une discontinuité (Descarries, 2013; Dumont, 2013). C'est cette dis/continuité qui est explorée dans cette thèse.

Deuxièmement, pourquoi commencer la recherche à partir des années 1960 ? Descarries, Dumont et le CSF regardent aussi l'histoire québécoise du 19^e siècle. La rupture de la Révolution tranquille est remise en question, notamment par l'histoire de la laïcisation. L'histoire féministe suggérerait plutôt la fin des années 1960 comme « début », avec les premiers groupes féministes radicaux (Clio, 1992; Dumont et Toupin, 2003; Gauvreau, 2008). En outre, la constitution d'un « début » n'est pas anodine, elle tend souvent à délégitimer ou occulter des mouvements antérieurs et à surévaluer ou légitimer des mouvements considérés comme nouveaux ou modernes. C'est parce que la Révolution tranquille, et en particulier la période 1960-1966, est saisie dans les débats sur la laïcité comme une rupture significative qu'elle est reprise ici (et ce bien qu'elle ne constitue une révolution ni pour l'histoire des idées laïques ni pour l'histoire féministe).

Enfin, les études féministes sur les débats laïques actuels suggèrent qu'il aurait aussi été possible de répondre à la question à l'origine de la problématique, « de quoi la laïcité est-elle le nom ? », en explorant non pas le passé québécois, mais les

¹⁸ L'articulation de la laïcité et du féminisme en 1994 est présente dans les débats publics auxquels participent toutefois peu les *groupes* féministes (voir 7.1).

dynamiques transnationales actuelles au sein desquelles laïcités, féminismes et islamophobie sont articulés (Benhadjoudja, 2014a). Le retour sur l'histoire ne cherche pas à minimiser cette perspective, au nom d'une spécificité *a priori* inhérente au Québec, mais plutôt à la compléter à partir du cas du Québec. En outre, si les vêtements des femmes musulmanes peuvent servir aujourd'hui à redéfinir les identités nationales, c'est justement pour cette raison qu'ils sont saisis dans des récits historiques et identitaires *propres à chaque contexte national*.

1.3 Conclusion

Au Québec, depuis au moins la dernière décennie, la laïcité a été constituée dans les débats publics comme un enjeu féministe. Plusieurs féministes se sont alors tournées vers les luttes féministes passées pour y chercher les « leçons de l'histoire » : les féministes ont-elles toujours été pour la laïcité et contre la religion ? Les féministes sont-elles devenues laïques contre l'islam ? L'histoire féministe est ainsi devenue un enjeu du débat lui-même. C'est dans ce contexte que s'est construite la problématique de cette thèse : *comment les féministes se sont-elles représenté « la religion » et « la laïcité » au Québec depuis les années 1960 ?* Il ne s'agit donc pas simplement de rechercher la présence (ou l'absence) du champ lexical de la religion et de la laïcité dans les luttes féministes, mais bien les idées qui le sous-tendent. Dans cette perspective, « la religion » et « la laïcité » ne sont pas comprises comme des réalités essentialisées plus ou moins bien saisies par les actrices, mais comme co-construites à travers leurs représentations. Or, l'histoire de la laïcité au Québec est relativement récente et a eu tendance à marginaliser les enjeux féministes. Plusieurs chercheuses féministes ont analysé certains discours féministes laïques portés dans les dix dernières années : la question du racisme et du racisme religieux est au cœur de ces débats. Cette thèse propose donc de combler un vide historiographique en analysant

comment « la religion » et « la laïcité » sont produites dans les discours féministes depuis les années 1960, et quels féminismes sont ainsi (re)construits.

CHAPITRE II

UN CADRE D'ANALYSE FÉMINISTE POSTSTRUCTURALISTE ET ANTIRACISTE

Le cadre d'analyse choisi pour analyser la manière dont les féministes ont (re)construit, à travers leurs représentations, la laïcité, la religion et le féminisme, s'inscrit au sein de deux grands courants féministes : le féminisme antiraciste et le féminisme poststructuraliste. Le féminisme poststructuraliste se révèle particulièrement intéressant par sa critique de l'essentialisme et sa critique de la représentation. Dans cette perspective, plutôt que de rechercher ce que *sont* la laïcité, la religion et le féminisme, il s'agit de rechercher les *mécanismes* par lesquels la laïcité, la religion et le féminisme sont produits d'une part et d'autre part sont produits comme discours *vrais*. Le féminisme antiraciste, par son analyse des différents rapports de pouvoir imbriqués, permet d'analyser les *effets* de ces discours, soit d'analyser comment ces discours participent à renforcer, transformer ou contester le sexisme, le racisme et le nationalisme au sein même des féminismes. Des chercheuses issues de ces deux grands courants féministes problématisent l'articulation récente de la laïcité et du féminisme.

Dans un premier temps, je situerai ces deux grands courants théoriques et en dégagerai quelques-uns des principaux éléments. Cette démarche est particulièrement importante dans le cadre du féminisme antiraciste afin d'éviter l'invisibilisation des féministes racisées qui le construisent. Dans un second temps, je définirai plusieurs concepts centraux : l'intersection des oppressions, le racisme, le mythe de la société post- raciale, l'islamophobie genrée, la blancheur et la nation. Je ne définirai donc pas ici la laïcité, la religion et le féminisme. En effet, l'approche poststructuraliste retenue

ainsi que la problématique adoptée consistent, on l'a vu, non pas à rechercher si les représentations de ces trois objets sont *justes* (si elles correspondent à la *vraie laïcité* par exemple), mais plutôt à rechercher comment ils sont produits et contestés ainsi que les effets (par exemple les effets racistes) de ces représentations¹⁹. Dans un troisième temps, je reviendrai sur trois grands récits déconstruits par les féministes poststructuralistes et antiracistes : le récit séculariste, le récit féministe « blanc » et le récit nationaliste. Ces récits ont un angle mort : l'autonomie des femmes croyantes. Il est essentiel de présenter ici ces trois récits car, déclinés de différentes manières, ils structurent les débats actuels sur la laïcité et les religions.

2.1 Situer

2.1.1 Les féminismes antiracistes et postcoloniaux

Si c'est bien au sein des pensées féministes « de couleur »/racisées des années 1970 et 1980 que l'intersectionnalité a été systématisée, d'ailleurs à partir de perspectives théoriques variées (socialiste ou poststructuraliste par exemple), cela ne signifie pas que l'imbrication des oppressions n'ait pas été pensée et dénoncée auparavant, par exemple au sein du féminisme « de couleur »/racisé du 19^e siècle (Guy-Sheftall, 1995; Brah et Phoenix, 2004). Les écrits des féministes « de couleur »/racisées, antiracistes et postcoloniales forment un corpus théorique extrêmement large, dont toute tentative d'en dessiner les frontières historiques ou géographiques prend le risque de la simplification, l'homogénéisation ou l'occultation. C'est ainsi que le schéma classique de l'histoire du féminisme occidental en trois vagues (qui présente l'émergence de ces féminismes dissidents en réaction critique à la deuxième vague

¹⁹ Pour les liens entre les approches socio-historique et discursive de la laïcité, voir 1.1.1.

féministe blanche des années 1960), fait l'impasse sur la présence et la vitalité de féminismes « de couleur »/racisés et antiracistes dès le 19^e siècle, en interaction critique constante avec les féminismes blancs. Ce schéma tend également à situer le cœur légitime du féminisme en « Occident », oblitérant ou minimisant la diversité des trajectoires féministes « ailleurs », souvent méconnues (Sandoval, 2002 [1991]; Thompson, 2002; Haase-Dubosc et Lal, 2006). Avant de revenir sur les définitions de l'intersectionnalité, il est important de situer ces divers courants féministes, critiques de l'universalisme d'un féminisme « blanc ». C'est d'autant plus nécessaire, qu'une des critiques majeures de ces féministes concerne la réappropriation de leur travail *et* l'occultation de leur présence par les féministes blanches.

Le féminisme postcolonial s'inscrit au sein des études postcoloniales, inaugurées par la publication de *Orientalism* d'Edward Saïd qui dépeint le discours de l'« Occident » sur l'« Orient » comme un discours de *domination*, qui fait exister l'« Occident » et légitime les différentes formes de colonisation sur l'« Orient » qu'il invente : « Connaître ainsi un tel objet, c'est le dominer, c'est avoir autorité sur lui et autorité ici signifie que "nous" "lui" refusons l'autonomie (au pays oriental), puisque nous le connaissons et qu'il existe, en un sens, tel que nous le connaissons » (Saïd, 2005 [1978], p. 75). Or ce discours, tout comme la colonisation, est toujours traversé par des rapports de genre (Abu-Lughod, 2001). Dans *Colonial Fantasies : Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Meyda Yeğenoğlu (1998) analyse la dimension sexuée du discours colonial sur l'« Orient » à partir de la représentation du voile et du harem. La colonisation organise les divers rôles des femmes colonisées, jusque dans leur sexualité et leurs corps (Paris et Dorlin, 2006; Frader, 2011). Ainsi Ann Laura Stoler, dans *La chair de l'empire*, aborde la sexualité non comme une « métaphore des injustices coloniales », mais comme étant au fondement des « conditions matérielles » du projet colonial (2013 [2002], p. 31). La diversification des études postcoloniales passe également par l'histoire complexe des multiples résistances à l'impérialisme, mais aussi d'autres formes d'interactions (mimétisme, appropriation,

etc.) (Bhabha, 1994). Les mouvements anticoloniaux eux-mêmes sont problématisés, lorsqu'ils recourent à l'essentialisation culturelle pour légitimer leurs luttes, produisant de nouvelles formes de patriarcat (Yeğenoğlu, 1998; Narayan, 1997). Dans *Burdens of History*, Antoinette Burton (1994) met en lumière le rôle des féministes blanches des pays colonisateurs dans la légitimation de la colonisation, au nom de la mission des femmes blanches de civiliser les femmes inférieures.

Le féminisme postcolonial participe aussi aux études subalternes indiennes. À partir des années 1980, un collectif d'historiens et d'historiennes se forme autour de Ranajit Guha en réaction à la fois aux récits historiques bourgeois et marxistes d'anticolonialisme et de construction de la nation indienne, trop élitistes et minimisant l'importance de la culture et de la conscience religieuse (Pouchepadass, 2000). Il s'agit de focaliser les études sur le peuple, ses croyances et idéologies, son rôle actif et ses résistances, soit une histoire par le bas, une histoire des subalternes. Le texte fondateur de Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak ?*, explore les dilemmes des femmes subalternes à travers la représentation du *sati* selon deux perspectives, celle des colonisateurs (crime) et celle de l'essentialisme nationaliste (action héroïque) :

Between patriarchy and imperialism, subject-constitution and object-formation, the figure of the woman disappears, not into a pristine nothingness, but into a violent shuttling which is the displaced figuration of the « third-world woman » caught between tradition and modernization (Spivak, 1988, p. 306).

Elle pose ainsi la question centrale de la *représentation* des femmes subalternes, à la fois au sens d'une description toujours biaisée et de procuration (parler au nom de) risquant la confiscation de la parole.

Enfin, les féministes états-uniennes *blacks*, *chicanas*, asiatiques, juives, arabes, autochtones ou antiracistes participent également de cette critique du féminisme *mainstream*. Leurs anthologies sont nombreuses à partir des années 1970 : *The Black*

Woman : An Anthology (Cade, 1970), *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (Moraga et Anzaldúa, 2002 [1981]), ou encore *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology* (Beck, 1982). Elles mettent en lumière la construction sociale de la « race », la centralité du racisme dans l'expérience des femmes racisées et leur invisibilisation tant au sein des mouvements antiracistes que féministes : *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave* énonce ainsi le titre d'une anthologie du féminisme *black* (Hull et al., 1982). En plus de l'imbrication complexe et mouvante de systèmes sociaux racistes et sexistes, contextuellement situés (Rich, 2003 [1984]) et aux « effets imprévisibles » (Bilge, 2010b, p. 45, n.12), elles montrent leur imbrication avec les rapports sociaux inégalitaires organisés selon l'orientation sexuelle, la situation de handicap, la classe, l'âge ou encore la religion (Hong Kingston, 1977; bell hooks, 1981; Davis, 2007 [1981]). C'est la reconnaissance de ces différences de positionnement social qui rend possible une alliance politique des « femmes de couleur »²⁰ ou « Third World women ». Chandra Mohanty définit ces deux termes comme des catégories politiques :

This term [women of color] designates a political constituency, not a biological or even sociological one. It is a socio-political designation for people of African, Caribbean, Asian, and Latin American descent, and native peoples of the United States. It also refers to “new immigrants” to the United States in the last three decades: Arab, Korean, Thai, Laotian, and so on. What seems to constitute “women of color” or “Third World women” as a viable oppositional alliance is a common context of struggle rather than color or racial identifications. Similarly, it is Third World women's oppositional political relation to sexist, racist, and imperialist structures that constitutes our potential commonality (Mohanty, 1991a, p. 7).

En ce sens, leur travail théorique est pensé comme étant indissociable de luttes politiques.

²⁰ Le terme « femmes de couleur », s'il est souvent affirmé et revendiqué, peut également être contesté, par exemple par Himani Bannerji, qui considère qu'il efface les autres oppressions, notamment de classe, qu'il essentialise et reproduit les termes d'un pluralisme libéral dépolitisant (Bannerji, 2000).

Une telle présentation des courants critiques du féminisme universaliste « blanc » est aujourd'hui relativement bien présente dans les départements d'études féministes.

C'est cependant au risque de leur neutralisation :

Point crucial : lorsque ces savoirs réussissent à percer (comme cela semble être le cas de l'intersectionnalité), c'est au prix fort d'un double blanchiment : les productrices de savoir racialisées sont écartées et le cœur du champ est occupé par les théoriciennes blanches qui vont travailler pour faire du champ une science respectable (blanche) en recourant même aux « pères fondateurs » disciplinaires, blancs ... (Bilge, 2015, p. 19).

Un des mécanismes de ce blanchiment consiste à invisibiliser le travail et les mobilisations des féministes racisées à l'échelle locale. En France par exemple, Fatima Ait Ben Lmadani et Nasima Moujoud montrent comment la réception du *Black feminism* états-uniens a occulté les luttes féministes antiracistes françaises passées et présentes et reproduit une déconnection entre théorie et *praxis* (2012). Or, au Canada et au Québec aussi les femmes racisées et les femmes autochtones ont développé dans leurs luttes et leurs écrits théoriques une critique du féminisme blanc, ce qui constitue une histoire généralement occultée. Enakshi Dua ajoute : « Moreover, as the majority of anti-racist writers have been women of colour, such omissions make it appear as if women of colour were politically inactive in this period » (1999, p. 11).

Ainsi, les femmes autochtones analysent l'imbrication du colonialisme (passé et présent) et du patriarcat, au Canada et au Québec (Stevenson, 1999; Arnaud, 2014).

Joyce Green présente ainsi le féminisme autochtone :

As a body of intellectual work, Aboriginal feminism is demonstrably a liberatory critical theoretical approach, fitting comfortably with feminist and post-colonial thought and critical race theory. As a set of political analyses and practices, Aboriginal feminism is a part of the broad and deep stream of feminist activism; wherein theory fuses with strategic action and solidarities (2007, p. 30).

Dernièrement, le mouvement *Idle No More* participe de ces luttes contre les différentes facettes du colonialisme, dont la destruction du territoire et les violences faites aux femmes (Larivière et Mollen-Dupuis, 2013). La catégorie « féministes racisées » tend à effacer leur diversité et la multiplicité des luttes menées, par exemple contre les politiques d'immigration, la racisation du marché du travail ou l'islamophobie (Zine, 2006a; Razack, 2011; Benhadjoudja, 2015a). Enakshi Dua souligne que le féminisme universitaire continue de marginaliser le travail des féministes antiracistes, comme dans cette citation relevant leurs nombreuses recherches :

Anti-racist feminist academics found it difficult to challenge the pedagogical paradigms and canons of various disciplines, including feminist theory (Carty, 1991; Bannerji et al. 1995; Das Gupta, 1996; Millar, 1993). As many writers have repeatedly pointed out, most disciplines, including women's studies, have largely ignored anti-racist feminist thought (Mukherjee, 1992; Carty, 1993; Stevenson, 1992; 1995; Jhappan, 1996) (Dua, 1999, p. 17).

Et Daiva Stasiulis (1999) revient sur l'imbrication du nationalisme, du racisme et du colonialisme au sein même des mouvements féministes au Canada et au Québec. Naïma Hamrouni et Chantal Maillé posaient alors la question, dans le cas des mouvements et études féministes au Québec : « le sujet du féminisme est-il blanc ? » (2015). Elles soulignaient ainsi la reproduction de processus racistes au sein même des féminismes au Québec.

L'adoption d'un cadre d'analyse féministe antiraciste se révèle donc particulièrement pertinente pour analyser les différents effets des constructions féministes de la laïcité et des religions sur des processus racistes comme l'islamophobie ainsi que sur la construction des frontières nationales.

2.1.2 Le féminisme poststructuraliste

Le poststructuralisme se définit difficilement, au point où Johannes Angermüller écrit : « si ce paradigme a trouvé une place dans l’imaginaire intellectuel, l’étiquette de poststructuralisme se caractérise toujours par un flou non-négligeable » (2007, p. 20). Ce paradigme, souvent associé au postmodernisme, est au confluent de plusieurs courants théoriques. Le terme est constitué dans les départements de critique littéraire aux États-Unis, dans les années 1970, au moment de la réception des travaux d’auteurs aussi différents que Michel Foucault, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou Louis Althusser, dont aucun ne se réclame effectivement du « poststructuralisme ». Selon Eleni Varikas, leurs œuvres ne forment pas un courant théorique unifié, le poststructuralisme consistant ainsi en « une appropriation sélective » et « une réélaboration par certains cercles universitaires américains » de leurs écrits (1993, p. 2). Il en est notamment retenu une critique de toute pensée essentialiste (la crise de la représentation) et téléologique (la fin des grands récits), une conception de la subjectivité comme produite dans des pratiques discursives sans cesse contestées (le décentrement du sujet). Le développement des *cultural studies*, notamment autour de Stuart Hall à Birmingham, et des études postcoloniales à la suite des recherches d’Edward Saïd, participent de ce mouvement théorique par la critique des rapports de pouvoir qui traversent la « culture » sous toutes ses formes.

L’association entre le féminisme et le poststructuralisme est issue des travaux de Judith Butler, Joan Scott ou encore Gayatri Spivak. Malgré l’absence d’une théorie unifiée, il est possible de distinguer plusieurs critiques communes des postulats caractéristiques des pensées féministes « modernes ». Selon Varikas, le féminisme poststructuraliste est critique de :

- la perception de la réalité comme une structure que la raison perfectionnée peut découvrir par le moyen d’une recherche scientifique;
- la notion d’un sujet rationnel et unifié susceptible d’agir de manière consciente et cohérente pour sa propre libération;
- la conceptualisation

souvent homogénéisante et ethnocentrique de la catégorie *femmes* et [l]a tendance à minimiser voire effacer la diversité (sociale, culturelle, historique, individuelle); la prétention à un point de vue critique qui englobe l'ensemble des rapports sociaux injustes; la vision d'une temporalité linéaire se référant implicitement ou explicitement à une philosophie de l'histoire; l'idée même d'émancipation comme aboutissement d'une marche progressive du progrès ou de la raison (1993, p. 1-2).

Par exemple, Judith Butler non seulement dénaturalise le corps, mais avance que le corps n'est appréhendable qu'à travers ses représentations : « Il n'est pas possible d'avoir une expérience directe et vécue du corps sans passer par les structures culturelles qui le rendent intelligible » (2000, p. 29, citée dans Baril, 2007, p. 67). Elle participe ainsi (à côté d'autres mouvements féministes) à la critique de la catégorie « femmes » en montrant son caractère construit, ses effets normatifs et excluant, tout en reconnaissant que cette catégorie est également *productive*, qu'elle façonne les corps et les identités.

Critique du positivisme, le féminisme poststructuraliste s'inscrit dans une perspective *constructiviste*, considérant que le sens des choses n'existe pas en soi mais est toujours saisi (et contesté) à travers ses représentations. Dans la lignée de Foucault, la vérité n'est pas considérée comme une essence à découvrir, mais davantage comme étant *produite, construite, créée* au sein de discours de vérité, c'est-à-dire au sein d'un ensemble de pratiques (langagières et non-langagières) prétendant à la vérité. Ces discours de vérité sont ainsi *historicisés* : ils sont contingents et non nécessaires. Il s'agit alors de s'intéresser aux mécanismes par lesquels sont produites ces « vérités », ces représentations, ou encore de « s'interroger sans cesse sur la manière dont opèrent certaines catégorisations, sur ce qu'elles accomplissent et sur les relations qu'elles créent, plutôt que sur ce qu'elles signifient essentiellement » (Sedgwick, 2008, p. 47, citée dans Mercier, 2013, p. 9). Si cette perspective permet d'éviter la question du vrai et du faux (qui était centrale dans les analyses en termes d'idéologie par exemple), elle n'en soulève pas moins la question du *pouvoir* de

rendre vrai un discours : « Knowledge does not operate in a void. It is put to work, through certain technologies and strategies of application, in specific situations, historical contexts and institutional regimes » (Hall, 1997a, p. 49). En ce sens, le féminisme poststructuralisme est aussi une théorie critique des relations de pouvoir.

Si de nombreuses féministes postcoloniales utilisent les outils du poststructuralisme, et si le poststructuralisme a des affinités certaines avec les féminismes antiracistes et postcoloniaux, notamment par la critique de l'essentialisme et des analyses unidimensionnelles et par l'analyse critique des discours, les deux courants ne se recourent pas systématiquement. Sirma Bilge souligne ainsi : « Associer étroitement l'intersectionnalité à la conception foucauldienne du pouvoir me semble discutable dans la mesure où Foucault a toujours refusé d'identifier un principe de domination quel qu'il soit (classe, race ou genre) [...] » (2009, p. 76). Selon elle, leur association peut cependant être particulièrement fructueuse, en ce qu'une analyse intersectionnelle permet de contextualiser et historiciser les analyses poststructuralistes de la subjectivité, de l'agentivité et des rapports de pouvoir (2010c, p. 23-24).

Un cadre d'analyse poststructuraliste s'avère donc particulièrement pertinent pour analyser les discours féministes en tant que *producteurs* de sens (et non comme reflétant plus ou moins bien une réalité préexistante). Fondé sur une historicisation radicale, il permet d'éviter la décontextualisation des discours sur la laïcité, la religion et le féminisme.

2.2 Définir

Plusieurs définitions, issues du cadre d'analyse féministe antiraciste et poststructuraliste, permettent de mieux saisir les différents mécanismes par lesquels des processus inégalitaires peuvent être reconduits *au sein même* des discours féministes sur la laïcité et la religion. Dans un premier temps, je reviendrai sur l'imbrication du sexisme, du racisme et du nationalisme. Dans un second temps, je m'attarderai sur trois éléments caractéristiques importants pour saisir les processus racistes actuellement au Québec : le mythe de la société post- raciale, l'islamophobie genrée et la construction de la blancheur.

2.2.1 L'imbrication du racisme, du sexisme et du nationalisme

2.2.1.1 Définir l'intersectionnalité

En 1977, le collectif de Combahee River, formé de féministes noires de Boston, énonce les éléments constitutifs du paradigme intersectionnel (Bilge, 2010b, p. 49). Il peut se décliner en cinq points. Premièrement, les systèmes d'oppression ne sont *pas séparables* : « Women don't live their lives like, "Well this part is race, and this is class, and this part has to do with women's identities", so it's confusing. » (Smith et Smith, 2002 [1981], p. 126). Deuxièmement, ils ne sont *pas pour autant équivalents* ou réductibles l'un à l'autre (Bilge, 2015, p. 16). Troisièmement, une approche intersectionnelle considère que les rapports sociaux ne font pas juste « s'additionner », mais se renforcent, *se co-construisent* (Bilge, 2010b, p. 61), ou encore sont consubstantiels. Danielle Kergoat définit la consubstantialité comme « l'entrecroisement dynamique complexe de l'ensemble des rapports sociaux, chacun

imprimant sa marque sur les autres; ils se modulent les uns les autres, se construisent de façon réciproque » (2009, p. 119-120).

Quatrièmement, de par cette imbrication, les rapports sociaux ne sont *pas hiérarchisables*, du moins *pas a priori* : en effet, selon Bilge, la non-hiérarchisation, centrale dans les conceptualisations théoriques jusque dans les années 1990, s'explique surtout par le rejet des approches unidimensionnelles des rapports sociaux, alors dominantes : « Aujourd'hui, l'orientation dominante laisse les relations entre les catégories de différenciation comme une question ouverte devant être vérifiée empiriquement. » (Bilge, 2009, p. 77, n.8). Enfin l'intersectionnalité, comme de nombreuses approches féministes, se situe au confluent de la *pensée et de l'action*. Le collectif de Combahee River déclare :

The most general statement of our politics at the present time would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression and see as our particular task the development of integrated analyses and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking (2002 [1977], p. 234).

Cette précision est particulièrement importante en contexte universitaire, où l'intersectionnalité peut faire l'objet d'une dépolitisation (Bilge, 2015).

Cette contextualisation systématique des femmes au sein de rapports sociaux imbriqués oblige à affronter les différences des femmes entre elles, démarche se situant ainsi à l'opposé d'une conception moniste de l'oppression des femmes comme commune et similaire, créant une sororité universelle. Audre Lorde écrit ainsi : « As women, we have been taught either to ignore our differences or to view them as causes for separation and suspicion rather than as forces for change » (2003 [1983], p. 26). Il ne s'agit donc pas tant de tolérer les différences, mais d'en faire le point de départ de l'analyse et de l'action. Cette contextualisation permet aussi d'éclairer que nous faisons tous et toutes partie du problème. Sherene Razack précise :

In focusing on our subordination and not on our privilege, and in failing to see the connections between them, we perform [...] “the race to innocence”, a belief that we are uninvolved in subordinating others. More to the point, we fail to realize that we cannot undo our own marginality without simultaneously undoing all the systems of oppression (1998, p. 14, citée dans Dhruvarajan, 2002, p. 117).

Une telle approche suppose de dépasser le stade de la culpabilité ou de la concurrence des situations d’oppression ou dans les mots d’Audre Lorde : « Devide and conquer, in our world, must become define and empower » (2003 [1983], p. 27).

Si une analyse intersectionnelle souligne l’imbrication de l’ensemble des rapports de pouvoir (sur la base de la classe, la « race », le sexe, le genre, l’orientation sexuelle, l’identité trans, la capacité, la religion, l’âge, le statut migratoire par exemples), dans le cadre de cette thèse ce sont surtout l’imbrication du racisme, du sexisme et du nationalisme qui sera prise en considération.

2.2.1.2 Sexe, race, nation, ethnicité : des vecteurs du pouvoir

Comprenant l’intersectionnalité comme une « analytique du pouvoir » (ainsi que comme une *praxis*), Sirma Bilge propose de considérer la race, le genre, la nation et l’ethnicité comme des vecteurs du pouvoir (2015). Les féministes matérialistes et poststructuralistes ont montré que « le sexe », les corps et les genres, loin de constituer des données naturelles, sont produits par les sexismes (toujours à contextualiser en tenant compte de l’imbrication des oppressions) : « C’est la division hiérarchique des humains en deux genres qui construit la différence sexuelle et celle-ci est remise en question par le paradigme constructiviste » (Baril, 2007, p. 63). De la même manière, la race n’existe pas comme fait biologique, elle est générée comme fait social : des groupes sociaux font l’objet d’un processus de racisation, au cours duquel leur différence culturelle, religieuse, ethnique ou autre est *construite* : « Race, in other words, is a product, not a cause, of racism » (Kobayashi et Fuji Johnson,

2007, p. 5). Cette différence est en outre construite *comme irréductible et inassimilable*. Didier Fassin définit ainsi ce racisme, ou « racisme sans races » :

[O]n pourra parler de racisme lorsqu'on a affaire à un rapport à l'égard d'autres dont la différence est à la fois réifiée et radicalisée : réifiée signifiant qu'il existe des traits définis comme une essence de l'altérité; radicalisée supposant une surdétermination de ces traits par rapport à toute autre forme possible de caractérisation (2009, p. 40).

Le racisme n'est donc pas une réaction à une différence culturelle ou ethnique réelle, mais désigne les processus par lesquels des groupes sont *essentialisés, altérisés et hiérarchisés*. C'est en ce sens qu'on peut parler de groupes « racisés ».

Le racisme peut donc prendre la forme d'un racisme culturel ou religieux, ce qui est régulièrement contesté par l'affirmation qu'il existe bel et bien de *réelles* différences culturelles et religieuses. Uma Narayan explicite la critique de l'essentialisme culturel, en mettant en évidence comment chaque culture est traversée de multiples rapports sociaux de sorte que ses frontières sont fluides, mouvantes et contestées (2007). Elle précise ainsi :

It would be foolish to deny that there are practices in certain contexts that are absent in others, and values that are endorsed in some quarters that are not endorsed in others. Rather, the position I endorse denies that "actual cultural differences" correspond very neatly to the "packages" that are currently individuated as "separate cultures" or manifest themselves as evenly distribute across particular "cultures". It insists that virtually all contemporary contexts are full of political debate and dissension about their practices and values, and it refuses to grant any of these perspectives the status of being the sole "authentic representative" of the views and values of a particular culture (2000, p. 96).

Opérant une critique de la manière souvent réifiée dont « la culture » est traitée dans les débats sur le multiculturalisme, Anne Phillips précise aussi : « But while I think that cultures have been reified and cultural conflict exaggerated, it is not part of my argument to deny that people are cultural beings. Culture matters to people in many different ways » (2007, p. 52). Il pourrait en être dit de même de la « différence religieuse ». Le racisme culturel ou religieux prend souvent la forme d'un discours

sur l'incompatibilité culturelle. Il s'articule avec une monoculturalisation (Goldberg, 1994), soit la construction du groupe dominant comme partageant une histoire et des valeurs communes²¹.

Si la « race » n'existe que construite par le racisme, elle n'en demeure pas moins une réalité sociale structurante aux effets bien réels. C'est en ce sens que Colette Guillaumin écrit : « la race n'est certes pas ce qu'on dit qu'elle est, mais elle est néanmoins la plus tangible, réelle, brutale des réalités » (1992, p. 216). Le fait que ce racisme ne repose pas sur une hiérarchisation biologique, mais sur les « différences culturelles », ne devrait pas conduire à son euphémisation : « That the discourse employs the language of culture rather than race does not ensure its innocence » (Phillips, 2007, p. 56). Afin justement d'analyser les différentes manières par lesquelles se concrétisent ces *vecteurs* de pouvoir (la « race », le genre, la nation), Sirma Bilge distingue, en s'inspirant des travaux de Patricia Hill Collins, cinq *domaines* de pouvoir (2009, p. 80 et 2015, p. 17) : les domaines structurel (en référence aux lois et institutions), disciplinaire (en lien avec la gestion administrative et bureaucratique), représentationnel ou hégémonique (soit la naturalisation culturelle et idéologique des vecteurs de pouvoir), interpersonnel (dans les relations quotidiennes) et enfin « psychique et incorporé » (soulevant les enjeux de l'affect, la corporéité, l'expérientiel). Ceux-ci sont profondément imbriqués et ce n'est qu'analytiquement qu'on peut les distinguer. Dans le cadre d'une recherche sur les discours féministes sur la laïcité, c'est le domaine *représentationnel* qui sera surtout étudié, bien qu'il soit aussi fait référence aux autres domaines de pouvoir.

Les théories du nationalisme ont longtemps tenté de répondre à la question « qu'est-ce qu'une nation ? », souvent en prenant pour acquis que la nation *existait* par elle-même ou que ses éléments essentiels étaient naturels (la langue, le territoire, la

²¹ Revenant sur l'histoire raciste des politiques d'immigration au Canada, Sunera Thobani (2007, p. 91) précise que c'est bien le racisme qui crée la monoculturalisation et non l'inverse.

parenté, la religion) (Özkirimli, 2000). Cette thèse se situe davantage dans une perspective poststructuraliste, considérant que le nationalisme construit la nation comme « communauté imaginée » (Anderson, 2002), et recherchant les différents mécanismes par lesquels « la nation » est (re)produite :

[W]e should focus on nation as a category of practice, nationhood as an institutionalized cultural and political form, and nationness as a contingent event or happening, and refrain from using the analytically dubious notion of “nations” as substantial, enduring collectivities (Brubaker, 1996, p. 21).

En ce sens, Rogers Brubaker recherche comment sont reproduites les identités nationales. En outre, comme l'a montré Michael Billig dans *Banal nationalism* (1995), le nationalisme ne prend pas seulement la forme de mouvements nationalistes qu'ils soient de gauche ou de droite, mais est reproduit dans la vie quotidienne de manière banale, par exemple dans les médias ou dans les discours politiques. Étienne Balibar va dans le même sens lorsqu'il écrit : « Une formation sociale ne se reproduit comme nation que dans la mesure où l'individu est institué comme *homo nationalis*, de sa naissance à sa mort, par un réseau d'appareils et de pratiques quotidiennes » (Balibar et Wallerstein, 1988, p. 126).

Il peut arriver que dans leurs processus de construction, les identités nationales prennent la forme d'identités « ethniques ». Dans ce cas, « les liens qui rassemblent les membres d'un groupe ethnique servent à fonder la communauté nationale » (Juteau, 1996, p. 53). Il peut aussi arriver que dans le processus nationaliste de construction de la nation, celui-ci construise les frontières de l'identité nationale en excluant des groupes considérés comme « ethniques ». Selon Juteau (2004), la spécificité de la construction des identités « ethniques » par rapport à la nation ou la race (dont l'ethnicité peut être une modalité), tient en ce que l'ethnicité repose sur l'idée d'ancêtres communs, d'une trajectoire historique commune et d'une culture commune. Elle ajoute que, tout comme la race ou la nation, « l'ethnicité est construite et non naturelle, mais elle est réelle et non imaginaire; elle demeure concrète tout en

étant imaginée » (Juteau, 1996, p. 104). Les identités nationales ou ethniques sont également traversées par les autres vecteurs de pouvoir, tels que la race ou le genre (Bhabha, 1994; Yuval-Davis, 1997; Juteau, 2000).

Dans cette perspective, les « différences » de genre, de race, de nation, de culture, de religion ou d'ethnicité sont constituées et produites à travers divers processus d'essentialisation, d'altérisation, de hiérarchisation et ce dans de multiples domaines de pouvoir dont la représentation.

2.2.2 Quelques caractéristiques contemporaines du racisme

Les racismes dits culturels ou religieux sont parfois minimisés ou même niés (2.2.2.1). C'est le cas notamment de l'islamophobie (2.2.2.2). Ce mythe d'une société post-raciale participe à l'invisibilité de la « blanchité » de la nation (2.2.2.3).

2.2.2.1 Le mythe de la société post-raciale

Le racisme sur la base de la culture ou de la religion est parfois présenté comme un nouveau racisme : après un racisme fondé sur la différence biologique ayant connu son paroxysme pendant la seconde guerre mondiale, celui-ci aurait été discrédité, et le racisme se serait transformé en racisme culturel (ou religieux), fondé sur l'essentialisme culturel et la non-compatibilité des cultures. Par exemple, Balibar (qui relativise par ailleurs sa nouveauté) explicite ce nouveau racisme différentialiste :

De la théorie des races ou de la lutte des races dans l'histoire humaine, qu'elle soit fondée sur des bases biologiques ou psychologiques, on passe à une théorie des « relations ethniques » (ou des *race relations*) dans la société, *qui naturalise non pas l'appartenance raciale mais le comportement raciste*. Le racisme différentialiste est, du point de vue

logique, un méta-racisme, ou ce que nous pourrions appeler un racisme de « seconde position », qui se présente comme ayant tiré les leçons du conflit entre racisme et antiracisme, comme une théorie, politiquement opératoire, de l'agressivité sociale (Balibar et Wallerstein, 1988, p. 35).

D'autres auteur.e.s en revanche contestent l'opposition entre racisme biologique et culturel. Par exemple, Alana Lentin et Gavan Titley écrivent : « Race and culture have always been intertwined or, as Robert Young puts it, “the racial was always cultural” » (2011, p. 51). L'inverse peut aussi être vrai, le racisme culturel pouvant s'articuler avec du racisme biologique. David Theo Goldberg propose une autre distinction que celle opposant biologie/culture, et distingue deux courants racistes dans l'histoire occidentale : un racisme naturaliste, postulant une infériorité inhérente et immuable, et un racisme historiciste ou progressiste, postulant une infériorité circonstancielle, pouvant être surmontée (2002, p. 74). Il précise par ailleurs que l'un n'est pas « meilleur » que l'autre (*Ibid.*, p. 79).

Cependant, ce qui est intéressant dans la citation sus-citée de Balibar, c'est l'idée que désormais, le nouveau racisme se présente sous la forme d'un antiracisme ou d'un post-racisme en réduisant le « vrai » racisme au racisme biologique. Le mythe d'une société post-raciste, ayant dépassé le « vrai » racisme biologique, contribue ainsi à occulter et à maintenir les différents racismes (culturels, ethniques ou religieux par exemple). Lentin et Titley résume ainsi cette posture : « Cultures are incompatible, races, officialy, do not exist. Hence neither does racism » (2011, p. 52). Anne Phillips explicite comment le fait de « parler culture » peut être considéré comme une nouvelle formulation du racisme :

Culture is now widely employed in North America and Europe as the acceptable way of referring to race, such that people describe a society as multicultural when previously they would have said multiracial or talk about there being many cultural minorities when really they mean many people who are black (2007, p. 53).

Le mythe de la fin du racisme, fondé sur cette distinction nature/culture, contribue à délégitimer les mouvements antiracistes. C'est aussi en ce sens que Bilge écrit : « the

nature/culture dichotomy is more a problem than a solution for a better understanding and dismantling of racism » (2013, p. 161). En outre, le mythe de la société post-raciale s'articule aussi avec l'ignorance et l'occultation du caractère colonial de la société canadienne et québécoise (Leroux, 2014).

Plutôt que de distinguer entre racisme biologique, culturel ou religieux, il est plus intéressant d'analyser différents processus d'essentialisation, altérisation, hiérarchisation à l'œuvre, prenant des formes différentes selon les contextes. Hall propose de concevoir ainsi la « race » :

[...] *race works like a language*. And signifiers refer to the systems and concepts of the classification of a culture to its *making meaning* practices. And those things gain their meaning, not because of what they contain in their essence, but in the shifting relations of difference, which they establish with other concepts and ideas in a signifying field. Their meaning, because it is relational, and not essential, can never be finally fixed, but is subject to the constant process of redefinition and appropriation. To the losing of old meanings, and the appropriation and collection on contracting new ones, to the endless process of being constantly re-signified, made to mean something different in different cultures, in different historical formations, at different moments of time (Hall, 1997b, p. 9).

Justement parce que construite socialement, la race est un « signifiant flottant » : une analyse des racismes doit donc non seulement les contextualiser, mais aussi tenir compte de ces constants processus de « redéfinition et appropriation ».

2.2.2.2 L'islamophobie genrée

L'un des discours racistes au cœur des débats sur laïcité et féminisme prend la forme de l'islamophobie ou racisme antimusulman. Ce processus d'altérisation de l'islam n'est pas nouveau, Saïd en fait la démonstration dans *L'orientalisme*, mais il prend une consistance et une ampleur nouvelles depuis 2001. Par ce concept d'islamophobie,

il s'agit d'analyser le long processus historique – contingent, non naturel, arbitraire – de racialisation qui *assigne* à des individus une identité religieuse (« origine musulmane », « musulman d'apparence ») et qui est *en train* de faire passer les musulmans d'un groupe religieux hétérogène (socialement, politiquement, nationalement, géographiquement, spirituellement, ethniquement, etc.) à un groupe homogène et marqué du signe de la permanence (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 96).

Ce processus d'essentialisation, d'altérisation et de hiérarchisation, s'accompagne de diverses pratiques racistes d'exclusion. L'islamophobie peut viser à la fois l'islam comme religion et les personnes musulmanes comme groupe imaginé. Le terme d'islamophobie est contesté, notamment parce que la « phobie » fait davantage référence à un problème individuel qu'à un processus social d'altérisation inégalitaire et excluante, qui serait mieux décrit par « racisme antimusulman » (Asal, 2014). Hajjat et Mohammed (2013) continuent toutefois d'utiliser le terme, malgré ces critiques, en raison de sa prévalence dans les sphères politiques et universitaires.

Cette représentation de la différence religieuse se co-construit avec une différenciation genrée, pour former ce que Jasmin Zine nomme l'islamophobie genrée :

This can be understood as specific forms of ethno-religious and racialized discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform individual and systemic forms of oppression. Various forms of oppression, for example, racism, sexism, and classism, are rooted within specific ideological/discursive processes and supported through both individual and systemic actions. In the case of gendered Islamophobia, the discursive roots are historically entrenched within Orientalist representations that cast colonial Muslim women as backward, oppressed victims of misogynist societies [...] (2006a, p. 240).

La surdétermination du patriarcat au sein des groupes minoritaires devient l'un des critères principaux pour évaluer le degré d'écart entre « nous » et « eux » et ériger la hiérarchie raciale, tandis que le patriarcat au sein de la société majoritaire demeure largement sous-examiné (Razack, 2011). Il s'imbrique également avec l'hétérosexisme, lorsqu'il prétend que les libertés sexuelles caractérisent

l'« Occident » non-musulman. Cette imbrication du racisme, du sexisme et de l'hétérosexisme concourt à représenter, jusqu'au sein du mouvement féministe, *le* musulman comme dangereux, violent, sexiste et homophobe, et *la* musulmane comme soumise, voilée et à émanciper (Guénif-Souilamas et Macé, 2006; Delphy, 2006; Razack, 2011).

2.2.2.3 La blanchité

L'un des autres effets du racisme auquel je ferai référence, c'est la constitution de la « blanchité »²² (*whiteness*). Ne relevant pas davantage de la biologie que « la race », la blanchité est d'abord un fait social construit au sein de rapports de pouvoir. Ainsi Adrienne Rich, féministe blanche, peut-elle écrire : « I was located by color and sex as surely as a Black child was located by color and sex – thought the implications of white identity were mystified by the presumption that white people are the center of the universe. » (2003 [1984], p. 32). Plus précisément, Ruth Frankenberg définit ainsi la blanchité :

First, whiteness is a position of structural advantage, of race privilege. Second, it is a 'standpoint,' a place from which white people look at ourselves, at others, and at society. Third, whiteness refers to a set of cultural practices that are usually unmarked and unnamed (Frankenberg, 1994, p. 1).

La blanchité, tout comme « la race », est contextuelle (changeante selon le moment et le lieu) et traversée par les différents vecteurs du pouvoir (classe, genre, nation, etc.). France Winddance Twine et Charles Gallagher soulignent que de nombreuses recherches regardent comment blanchité et nationalisme interagissent pour construire

²² Horia Kebabza explique pourquoi elle préfère la traduction « blanchité » à « blanchitude » : « Comme le fait remarquer Judith Ezekiel, blanchitude est calqué sur le mot négritude, mouvement littéraire et artistique qui cherchait à valoriser les aspects positifs de la culture ou de l'identité noire. [...] La blanchitude dans cette logique, ne pourrait être qu'une affirmation de ce qui serait positif dans une culture « blanche », ce qui est parfaitement contradictoire avec le concept développé ici » (2007, p. 155).

les « minorités » ou les personnes immigrantes comme de perpétuelles étrangères à la nation (2008, p. 6). La monoculturalisation de la nation peut passer par son « blanchiment ». Geneviève Pagé (2015) montre aussi comment la marginalisation (ou l'occultation) du racisme au sein des féminismes participe à la reproduction de la blancheur de mouvements féministes au Québec.

Dans le cadre de cette thèse, il s'agira d'analyser les effets des représentations féministes de la laïcité et des religions sur leurs (re)définitions du féminisme, en particulier la production ou la contestation des différences de « race » et de nation, par exemple par la reproduction du mythe de la société post-raciale, la reproduction de l'islamophobie genrée, ou la nationalisation de la blancheur.

2.3 Représenter

Les recherches féministes sur les discours laïques au Québec, on l'a vu (1.1.3), mettent en évidence plusieurs dichotomies structurantes : laïcité/religion, modernité/tradition, Occident/reste du monde, nous/non-nous, liberté/soumission, égalité/patriarcat, tolérance/intégrisme. Elles rejoignent ainsi les analyses de plusieurs féministes poststructuralistes, postcoloniales et antiracistes (Abu-Lughod, 2006; Scott, 2007; Butler, 2008; Braidotti, 2008; Jakobsen et Pellegrini, 2008; Brown, 2012; Mahmood, 2009 [2005]). Si certaines analyses critiques du « discours dominant » ne sont guère contextualisées (qui le porte ? où ? quand ?) et tendent à surestimer sa cohérence interne, elles mettent néanmoins en évidence un certain nombre de postulats implicites au cœur de la problématisation actuelle de la laïcité, où celle-ci est saisie comme un *problème féministe*. C'est ainsi que Wendy Brown explicite sa démarche :

My aim is to surface key assumptions within contemporary iterations of specifically modern Western secularism such that the questions, “can liberal societies tolerate Islam?” or “should the burqa be legally banned?” emerge as wholly reasonable questions for liberals who ought to be astonished by them (2012, [s.p.]).

À plusieurs égards, on peut considérer que ces chercheuses mettent en évidence quelques grands « mythes » ou récits libéraux. Par exemple, la question « la burqa peut-elle être tolérée ? » suppose, pour être comprise, de faire référence à plusieurs récits sur les femmes musulmanes, la laïcité, l’Occident et le progrès²³. On peut dégager trois grands récits mobilisés dans la problématisation actuelle de la laïcité : un récit séculariste (2.3.1), un récit féministe « blanc » (2.3.2) et un récit nationaliste (2.3.4). Les deux premiers produisent un angle mort, celui de l’autonomie des femmes croyantes (2.3.3). Chacun de ces trois récits est traversé de deux dimensions imbriquées, le temps et l’espace. Le temps y est représenté de manière linéaire et progressiste (axe tradition/modernité). L’espace y est représenté de manière binaire et inégalitaire (axe Occident/reste du monde). Imbriquées, ces dimensions délimitent les frontières du « nous » et des « non-nous ».

2.3.1 Un récit séculariste

Selon Janet Jakobsen et Ann Pellegrini (2008), le récit séculariste raconte le processus historique de l’émancipation de la raison par rapport aux dogmes religieux, de l’individualisation des croyances, de la différenciation des sphères de savoir et de pouvoir, de la conquête de l’autonomie comprise comme liberté et comme idéal moral, de la privatisation des religions à mesure que s’étend la démocratie, de

²³ Stuart Hall explique que Roland Barthes comprend le mythe comme un méta-langage (Hall, 1997a) : à un premier niveau de signification se trouve la question « la burqa peut-elle être tolérée ? », à un second (« méta ») niveau de signification, la question peut être reformulée ainsi : « Notre civilisation occidentale progressiste et laïque peut-elle tolérer des pratiques culturelles et religieuses étrangères, barbares, régressives et intégristes ? ».

l'avènement d'un universalisme de la raison transcendant les particularismes des religions. Dans ce récit, soit la religion est rejetée en bloc comme traditions opprimantes et irrationnelles, soit la religion doit subir une transformation pour être compatible avec la modernité séculière : elle doit devenir une foi purement intérieure (c'est-à-dire considérant les signes extérieurs, les pratiques et les textes religieux comme accessoires et non essentiels), volontairement choisie (c'est-à-dire reposant sur l'autonomie individuelle et l'interprétation subjective, et non sur la tradition par exemple) et universellement acceptable (c'est-à-dire promouvant la paix, la tolérance et le dialogue rationnel) (Abu-Lughod, 2006).

Issu des Lumières et du libéralisme, ce récit lie désormais également l'émancipation des femmes à cette longue marche séculariste vers l'égalité universelle. Brown résume ainsi ce postulat, que Scott (2012) dénonce par le néologisme « *sexularism* » :

This equation, however, has a number of subparts. Secularism is presumed to generate women's freedom and equality a) as part of its historical purpose and project; b) as a dimension of its universalization of justice; c) through its subordination of religious or cultural inequality to legal equality; d) through freedom formulated as individual choice; e) through the elimination of sex segregation in economic and public life; and f) through replacements of modesty with transparency, cover with exposure, replacements themselves presumed indexical of women's sexual autonomy (Brown, 2012, *s. p.*).

Est généralement aussi postulé que la laïcité protège les minorités sexuelles (Butler, 2008). Son corollaire avance que les religions sont essentiellement hétéropatriarcales. Selon Rosi Braidotti, ce sécularisme implicite a caractérisé une partie importante du féminisme européen de la deuxième vague : « Like other emancipatory philosophies and political practices, the feminist struggle for women's rights in Europe has historically produced an agnostic, if not downright atheist position » (2008, p. 3). Le récit séculariste n'est donc pas uniquement extérieur au féminisme, mais a pu aussi en faire partie. Il est traversé par une trame temporelle et une trame spatiale.

Premièrement, ce récit s'articule autour d'une trame temporelle progressiste. Scott relève la force de la binarité modernité/tradition qui sous-tend ce schéma :

Typically, secularism is equated with modernity and religion with tradition. Both as history and principle, secularism is taken to be a sign of modernity, the opening to democracy, the triumph of reason and science over superstition, sentiment, and unquestioned belief. The state becomes modern, in this view, by suppressing or privatizing religion because it is taken to represent the irrationality of tradition, and obstacle to open debate and discussion. Religion is associated with the past; the secular state with the present and future (2007, p. 95).

Cette trame progressiste donne sa force et sa persistance à ce récit : « To give up on the idea of secularization is to raise the specter of abandoning the concepts of freedom, universalism, modernization, and progress » (Jakobsen et Pellegrini, 2008, p. 6). Le récit séculariste permet ainsi de requalifier « ce qui, dans l'histoire du libéralisme, a souvent été décrit comme l'exclusion politique des femmes, des pauvres (non-propriétaires) et des sujets coloniaux » en marche universelle et inéluctable vers l'émancipation de tous et toutes (Asad, 2003, p. 59, cité dans Scott, 2012, p. 128).

Selon Judith Butler (2008), cette trame temporelle progressiste participe directement à rendre possible et à légitimer la violence d'État envers certaines catégories de la population considérées comme archaïques, prémodernes ou antimodernes. Reprenant le cas des tests d'immigration aux Pays-Bas imposant de réagir à des photos de deux hommes s'embrassant (tests mis en place dans un contexte islamophobe et dont sont exempts nombre d'Occidentaux), Butler refuse de l'analyser uniquement comme un conflit de droits entre les libertés sexuelles et les libertés religieuses. Elle écrit ainsi : « it seems to me that something more fundamental is occurring, namely, that liberal freedoms are understood to rely upon a hegemonic culture, one that is called « modernity » and relies on a certain progressive account of increasing freedoms » (2008, p. 6). Parce que les « libertés » libérales sont construites à travers une temporalité linéaire, un récit moderne téléologique et impérialiste, il est possible

d'exclure et de discriminer *au nom de la liberté moderne*. En outre, ce récit séculariste occulte et donc permet de reproduire les inégalités séculières modernes (Scott, 2012, p. 134).

Deuxièmement, le récit séculariste s'articule sur une trame spatiale, profondément imbriquée à la première comme l'indique l'exemple des tests d'immigration ci-dessus. En effet, le lieu où se déroule ce progrès séculariste est l'Occident. L'une des caractéristiques de l'orientalisme selon Said c'est justement la répétition de l'idée de « la supériorité européenne par rapport à l'arriération orientale » (2005, p. 38). Le récit séculariste raconte l'émancipation *occidentale* par rapport à la religion et déplore l'incapacité *orientale* (et en particulier l'incapacité de l'islam) à se séculariser. Dans sa version féministe, le récit séculariste se désintéresse de la religion chrétienne en Occident (considérée comme non pertinente en contexte sécularisé), mais critique le poids ou l'influence de la religion pour les femmes non-occidentales, et en particulier pour les femmes musulmanes : « Religion is rarely seen as a problem in the same way for western « religious women » who are more likely to be understood as complex subjects negotiating contradictory identities and demands » (Reilly, 2011, p. 20). En plus d'invisibiliser les femmes croyantes et de participer à la marginalisation des féministes croyantes en Occident (Llewellyn et Trzebiatowska, 2013), ce récit construit les femmes croyantes ailleurs comme soumises et à émanciper.

Selon Brown, ce récit séculariste recoupe également la binarité Occident/reste du monde, parce qu'il est issu d'une transformation au sein même du christianisme. Le récit séculariste, qui se prétend universel et neutre à l'égard de la religion, universalise en réalité une conception chrétienne particulière de la religion. Brown souligne ainsi l'affinité entre la transformation progressive au sein du protestantisme

de la compréhension de la religion comme pure foi intérieure et la religion telle qu'elle est protégée par la liberté de religion²⁴. Jakobsen et Pellegrini précisent :

[...] this is not to say that secularism is somehow religion in disguise; it is a separate social formation. But it is a formation that develops in relation to religion. [...] Not only does secularism develop in relation to religion but it also has an impact on the development of religious formations (2008, p. 12).

Certaines formes religieuses sont alors disqualifiées, en comparaison avec l'interprétation sécularisée du christianisme (notamment les normes religieuses passant par la discipline du corps : alimentaires ou vestimentaires). Selon Abu-Lughod (2006), c'est ce type de conception située de la religion ("socially eviscerated notion of religion"), définissant le religieux acceptable ("religion should not guide the behavior of believers or have authority over them"), qui caractérise le féminisme libéral et qui soutient sa critique des droits des minorités culturelles et religieuses (critique notamment portée par Susan Okin, voir 2.3.2).

L'articulation hégémonique actuelle de la laïcité (ou de la modernité séculière) avec l'égalité des sexes actualise le récit séculariste libéral. Certains courants féministes tendent à renforcer ce récit en opposant de manière binaire les couples religion/patriarcat et laïcité/égalité. Ce récit participe à la représentation de l'Occident comme lieu du progrès universel, entouré de lieux prémodernes (ou antimodernes) et inégalitaires. En ce sens, il est profondément imbriqué avec un discours féministe « blanc », articulant l'opposition patriarcat/égalité autour des binarités traditions/modernité et reste du monde/Occident.

²⁴ Pour une analyse contextualisée dans le cas des États-Unis, voir Fessenden, 2007: « This book seeks to demonstrate, then, how particular forms of Protestantism emerged as an "unmarked category" in American religious and literary history, in order also to show how a particular strain of post-Protestant secularism, often blind to its own exclusions, became normative for understanding that history » (p. 6).

2.3.2 Un récit féministe « blanc »

Le récit féministe « blanc » repose sur l'idée que les femmes imaginées comme occidentales sont plus libres, plus égalitaires que les femmes imaginées comme non-occidentales. Chandra Mohanty a justement mis en évidence comment la représentation des femmes « de couleur » et du « tiers-monde » au sein des études féministes occidentales essentialise la catégorie de « la femme du tiers-monde » comme une catégorie homogène, anhistorique et décontextualisée. « La femme du tiers-monde », à la fois *ailleurs* et *en retard*, est alors dépeinte comme la figure inversée de « la féministe occidentale »²⁵ :

[...] third world women as a group or category are automatically and necessarily defined as religious (read “not progressive”), family-oriented (read “traditional”), legal minors (read “they-are-still-not-conscious-of-their-rights”), illiterate (read “ignorant”), domestic (read “backward”), and sometimes revolutionary (read “their-contry-is-in-a-state-of-war; they-must-fight!”) (Mohanty, 1991b, p. 72).

Cet essentialisme culturel s'articule d'ailleurs avec l'ignorance de l'intersectionnalité des oppressions : considérée comme *victime*, « la femme moyenne du tiers-monde » n'est constituée qu'à travers les rapports sociaux de genre (*victime des hommes « du tiers-monde »*), sans considération de l'imbrication des multiples rapports sociaux, dont l'impérialisme, ni de la diversité des contextes géopolitiques. Et puisque seules les féministes « occidentales » ont accès à l'autonomie, la capacité d'action, la diversité et la réflexivité, elles s'établissent comme le *sujet* de l'émancipation de ces femmes *objectivées*. La production d'un savoir féministe occidental sur les « autres femmes » concourt à la reproduction d'une domination impérialiste (Thobani, 2007, p. 228). La figure de la « femme voilée », avec celle de la « veuve immolée »,

²⁵ Il est important de préciser que l'opposition « Occident »/« tiers-monde » à laquelle font référence les féministes « du tiers-monde » comme Mohanty ne reproduit pas à son tour l'essentialisme culturel, puisque le recours à cette opposition binaire est d'abord *analytique et critique* : « as a matter of fact, my argument holds for any discourse that sets up its own authorial subjects as the implicit reference, i.e., the yardstick by which to encode and represent cultural Others. It is in this move that power is exercised in discourse » (Mohanty, 1991b, p. 55).

représente d'ailleurs l'un des archétypes du fantasme impérialiste énoncé ainsi par Spivak : « white men saving brown women from brown men » (1988, p. 296), parfois avec la complicité des femmes blanches.

Ce récit a été réactivé dans les deux dernières décennies, sous la forme d'une opposition entre d'une part les droits des minorités culturelles et religieuses et d'autre part les droits des femmes. Cette reformulation du récit féministe « blanc » a été propulsée par la publication de l'article de la féministe libérale Susan Okin « Is Multiculturalism Bad for Women ? », en 1997. Dans cet article²⁶, Okin repère des tensions entre multiculturalisme et droits des femmes, d'une part parce que « la sphère de la vie personnelle, sexuelle et reproductrice est un noyau essentiel pour beaucoup de cultures », d'autre part parce que « bien des cultures ont parmi les buts principaux d'assurer le contrôle des femmes par les hommes » (2008 [1997], p. 15). Elle distingue les sociétés libérales, garantissant l'égalité des droits entre les hommes et les femmes, des autres cultures : « Tandis que pratiquement toutes les cultures du monde ont un passé clairement patriarcal, certaines – surtout, mais pas exclusivement, des cultures occidentales libérales, s'en sont beaucoup plus éloigné que d'autres » (*Ibid.*, p. 18). Polygamie, clitoridectomie, mariages forcés, utilisation de l'argument culturel lors de procès de violences et meurtres conjugaux, autant d'exemples qu'Okin mobilise pour soulever les tensions entre féminisme et multiculturalisme : les femmes des minorités « pourraient bien voir leur sort amélioré si la culture dans laquelle elles sont nées soit vient à s'éteindre [...], soit, mieux, est encouragée à évoluer pour renforcer l'égalité des femmes – au moins au degré permis par la culture majoritaire » (*Ibid.*, p. 24).

Ce récit féministe « blanc » est profondément imbriqué avec le récit séculariste, notamment en ce qu'il postule la *neutralité* culturelle et religieuse de l'Occident.

²⁶ Okin fait autant référence à la religion qu'à la « culture », de manière interchangeable (Brown, 2008, p. 192).

Brown énonce ainsi cette représentation séculariste : « In Western secular orders, Western individuals are understood to have a uniquely optional (or « free ») relationship with culture insofar as their individual moral agency is facilitated by culturally neutral liberal legalism » (2012, [s.p.]), présupposé dont le corollaire soutient que les non-occidentaux n'ont pas cette relation libre à leurs cultures et religions. À l'opposé, Butler considère que le libéralisme séculariste n'est pas culturellement neutre et que cette culture libérale séculariste est imposée par la coercition et l'exclusion. Cette absence de neutralité culturelle devient d'ailleurs évidente lors des débats publics sur la reconnaissance des religions minoritaires, au cours desquels des lois ou règlements d'exclusion (interdiction du port de signes religieux, tests d'immigration, etc.) sont soutenus au nom de la défense de « nos valeurs » occidentales, la liberté et l'égalité (Bilge, 2010a pour le Québec)²⁷. Ces deux récits reposent sur des dimensions temporelle (axe tradition/modernité) et spatiale (axe Occident/reste du monde) imbriquées.

Bien que le récit féministe « blanc » ait largement été critiqué par les féministes postcoloniales, celles-ci ont été ignorées au sein des débats de philosophie politique sur l'aménagement du pluralisme culturel et religieux. Ces féministes proposent pourtant une analyse de *l'intersection* des oppressions. Sirma Bilge écrit ainsi :

Force est de constater que ce corpus scientifique riche et diversifié en fonction des réponses préconisées pour régler la situation des « segments vulnérables des minorités », précisément les femmes, les mineurs, les homosexuels, les dissidents religieux ou politiques et tout sous-groupe stigmatisé ou discriminé au sein de son groupe, ne fait aucunement référence à une tradition de pensée qui est trois fois plus ancienne : à savoir les théories féministes *black*, antiracistes et postcoloniales (2006, p. 8).

En effet, une approche intersectionnelle reconnaît les tensions entre les accommodements de la diversité religieuse et le féminisme, mais elle met en évidence

²⁷ Wendy Brown précise : « Both the autonomy and the universality of liberal principles are myths, crucial to liberalism's reduction of questions about its imperial ambitions or practices to questions about whether forcing others to be free is consonant with liberal principles » (2008, p. 23).

un ensemble d'autres « tensions » occultées, dues à l'imbrication des rapports sociaux de genre, de sexe, de race, de religion. En outre, elle critique les termes dans lesquels se déroule ce débat, en ce qu'ils tendent à placer les femmes des minorités dans une situation intenable : la reconnaissance de leur religion *ou* le respect de leurs droits. Ayelet Shachar (2007) résume en trois temps les critiques adressées à Okin, étayées ici de plusieurs contributions féministes intersectionnelles.

Premièrement, l'argumentation d'Okin repose sur une conception *essentialisée* de la culture et de la religion : en les concevant uniquement sous l'angle du contrôle des femmes, elles sont homogénéisées et figées. Non seulement, elles ne peuvent apparaître comme un lieu de refuge pour les femmes minoritaires face au racisme de la société majoritaire (Juteau, 2008, p. 21), mais elles sont considérées en dehors de tout contexte politique et social : contestations internes, négociations avec le pouvoir majoritaire, historique de discriminations, etc. Lila Abu-Lughod (2006) reproche ainsi à Okin d'ignorer le contexte large de la colonisation et de l'impérialisme, et de méconnaître la complexité des relations inégalitaires *entre* les sociétés et *en* leur sein, soit l'intersectionnalité des oppressions. Deuxièmement, Okin ne représente les femmes des minorités que sous l'angle de la *victimisation*, invisibilisant leur capacité d'action et de réflexion, ce qui lui permet d'énoncer que ces femmes devraient préférer l'extinction²⁸ de leur culture à son maintien. Okin tend à considérer que seules les femmes de la société majoritaire sont capables de critiquer et de lutter contre le patriarcat. Selon Leti Volpp, « The insistent focus on immigrant and Third World women as victims also leads to deny the existence of *agency within patriarchy*, ignoring that these women are capable of emancipatory change on their own behalf » (2001, p. 1201). Troisièmement et indissociablement, la réflexion

²⁸ Dans un texte subséquent, Okin relativise cette affirmation en précisant bien qu'elle n'a évidemment jamais été en faveur de l'extermination culturelle (Okin, 2005, p. 70). Elle précise d'ailleurs également que le titre de son essai « Is Multiculturalism Bad for Women? » lui a été imposé par la revue, et qu'elle souhaite uniquement mettre en évidence les tensions possibles entre multiculturalisme et féminisme.

d'Okin met en scène une *binarité* indépassable entre « nous », l'Occident éclairé et égalitaire, et « eux », les barbares patriarcaux, instrumentalisation à nouveau le féminisme à des fins coloniales²⁹. Volpp écrit ainsi : « The idea that « other » women are subjected to extreme patriarchy is developed in relation to the vision of Western women as secular, liberated, and in total control of their lives » (2001, p. 1198).

À partir d'une approche intersectionnelle, Sarah Song (2007) propose une étude de quelques cas semblables à ceux dénoncés par Okin (polygamie, défense culturelle, etc.) : elle montre ainsi l'importance de prendre en compte les interactions entre les normes des majoritaires et celles des minorisés dans le débat entre multiculturalisme et droits des femmes. Premièrement, l'assimilation aux normes majoritaires peut avoir comme effet de renforcer les traditions patriarcales minoritaires : « We need to be careful not to equate the actual process of Americanization with ineluctable progress toward gender equality » (Song, 2007, p. 6). Deuxièmement, les accommodements culturels peuvent être accordés parce que (et non malgré que) ils renforcent les normes patriarcales majoritaires : c'est le cas des défenses culturelles et religieuses dans les cas de procès de violence conjugale, qui renforcent les stéréotypes genrés des juges (pour le Québec, voir Bilge, 2005). Troisièmement, la polémique autour d'un accommodement culturel ou religieux, même si celui-ci est refusé, détourne l'attention de problèmes similaires au sein du patriarcat majoritaire : la norme majoritaire ne recevant jamais la même attention scrupuleuse que les pratiques minoritaires. Sarah Song analyse ainsi les mécanismes par lesquels les patriarcats minoritaires et majoritaires se co-construisent, plutôt que d'opposer l'égalité majoritaire au patriarcat minoritaire.

²⁹ Abu-Lughod cible notamment cette phrase de Okin : « Am I the silencer of such voices, talking into account that hundreds of millions of women are rendered voiceless or virtually so by the male-dominated religions with which they live? » (Okin, 1999, p. 123 citée dans Abu-Lughod, 2006, p. 1622).

Profondément imbriqués, les récits séculariste et féministe « blanc » comportent un même angle mort, soit celui de l'autonomie des femmes croyantes.

2.3.3 L'autonomie des femmes croyantes

Les recherches sur l'autonomie des femmes musulmanes portant un foulard ou un voile cherchent à dépasser ce récit séculariste³⁰. Dans les débats sur la laïcité, de nombreuses féministes ont en effet tendance à représenter la capacité d'action (« agency ») des femmes musulmanes à travers le prisme de l'oppression (Bilge, 2010c). Elles conceptualisent l'implication religieuse de ces femmes sous le mode de l'absence de choix et de la contrainte ou encore de la fausse conscience, bien que ce type d'analyse ait été largement discrédité notamment au sein des études postcoloniales³¹. À travers ce prisme de l'oppression, la parole des femmes croyantes est déconsidérée comme non-pertinente, voire même dangereuse, car elles sont considérées comme manipulées par les pouvoirs patriarcaux (religieux ou culturels). Ce sont donc les féministes non-musulmanes qui ont accès au vrai sens des pratiques religieuses des femmes musulmanes, et qui peuvent dessiner les contours de la liberté religieuse. À l'opposé de cette représentation de certaines femmes croyantes comme victimes à sauver, les féministes postcoloniales ont tendance à les représenter sous l'angle de la résistance. Orit Avishai (2008) identifie trois types d'objection à l'énoncé « les femmes qui croient de manière non libérale sont opprimées » : l'obéissance et l'appartenance religieuses atténuent les effets du patriarcat en rendant les femmes plus autonomes; les femmes se réapproprient les dogmes en les

³⁰ Les études sur la conceptualisation de la capacité d'action des femmes croyantes sont surtout centrées sur les femmes musulmanes (Bracke, 2008, p. 59; Dayan-Herzbrun, 2008) : « Because of the terms in which Muslim women's lives are represented and debated in the West, no book about women in the Muslim world can avoid confronting the question of how to think about choice and what it means to assert freedom as the ultimate value » (Abu-Lughod, 2013a, p. 18).

³¹ Sarah Bracke remarque ainsi : « False consciousness is an exhausted mode of thinking about agency and subjectivity, yet it is nevertheless widely resurrected in relation to pious women in general, and (pious) Muslim women in particular » (2008, p. 61).

subvertissant à leur avantage; elles instrumentalisent leur religion à des fins extra-religieuses. Ici, c'est l'agentivité comme résistance qui prime.

La recherche innovatrice de Saba Mahmood (2009 [2005]) sur les femmes égyptiennes engagées dans les mouvements de piété³², durant les années 1990 en Égypte, a ouvert la voie à une autre manière de penser l'autonomie des femmes croyantes, en dehors de l'alternative soumission-résistance. Si Saba Mahmood se distancie des recherches postcoloniales, elle reconnaît leur importance : « À l'aune de ces travaux, les femmes sont apparues comme des agents qui façonnent leur propre vie, laquelle est bien plus complexe et riche que celle que décrivaient les recherches antérieures » (2009, p. 19). Mais selon Mahmood, ces recherches tendent à assimiler la capacité d'action ou l'autonomie à la *résistance* : résistance contre le patriarcat, contre l'impérialisme, mais aussi contre l'objectivation du corps des femmes ou contre le racisme islamophobe. Même lorsque les femmes croyantes n'explicitent pas en ces termes leurs motivations religieuses, elles seront réinterprétées à la lumière d'une stratégie d'émancipation plus ou moins consciente, comme s'il leur était attribué une conscience féministe malgré elles :

Comment peut-on parler de résistance féminine sans pour autant « attribuer aux femmes de façon erronée une forme de conscience ou de revendication politique qui ne fait pas partie de leur expérience, une sorte de conscience féministe ou de projet politique féministe? (Abu-Lughod, 1990, p. 43) » (Mahmood, 2009, p. 22).

Mahmood cherche à prendre au sérieux les motivations et finalités religieuses de ces femmes qui peuvent par exemple considérer que l'obéissance à une doctrine

³² Mouvement au sein du revivalisme musulman, à partir des années 1970, se caractérisant notamment pour les femmes par l'organisation de cours de religion et de lectures du Coran dans les mosquées : « Concrètement, il ne s'agit pas seulement d'enseigner aux musulmanes la bonne façon d'accomplir les obligations religieuses et les actes de foi mais, surtout, de leur apprendre la manière d'organiser leur conduite quotidienne conformément aux principes de la piété islamique et du comportement vertueux » (Mahmood, 2009, p.15). Il n'a donc rien à voir avec les féminismes islamiques.

religieuse, avant que d'être stratégique (afin d'atteindre un but non-religieux), soit un mode de vie en soi. À partir d'un cadre d'analyse poststructuraliste, Mahmood considère les femmes croyantes à *la fois* comme sujets *constitués* (produits et situés) et *constituants* (agissants, habitant les normes). Contrairement à Butler, qui a également tendance à mettre l'accent sur la subversion des normes, elle écrit : « Or, à mon avis, les normes ne sont pas seulement renforcées ou subverties, mais elles sont aussi mises en acte, habitées et vécues de différentes façons » (Mahmood, 2009, p. 43). En ce sens, la capacité d'action des femmes impliquées dans les mouvements de piété égyptiens peut se comprendre en termes de construction choisie de la religiosité, de la docilité et de la soumission, comparable à la discipline que s'impose une pianiste professionnelle. Étudiant la diversité des raisons données par les filles portant le foulard, lors du débat français de 2004, Scott relève que pour un grand nombre d'entre elles, la notion de « choix » est plus complexe que la vision libérale :

This choice could emanate from individual will, or it could be the kind of choice Asad describes as creating an individual who is "self-governing, but not autonomous". Here the self is produced, as Mahmood describes it, through a series of ethical practices whose authority emanates from divine command (2007, p. 141).

Au-delà de l'opposition entre choix ou soumission, ici la soumission apparaît comme une norme habitée.

Le récit séculariste et le récit féministe « blanc » en revanche construisent les femmes croyantes comme non-autonomes, en particulier celles dont la religiosité ne correspond pas au modèle chrétien sécularisé (foi uniquement intérieure, rationnelle, « librement choisie »). Resituée au sein de ces deux grands récits, la problématisation actuelle de la laïcité et du féminisme n'apparaît plus si *nouvelle* : bien que leur articulation soit récente, elle s'inscrit au sein de représentations modernes depuis longtemps contestées. Portés actuellement dans de nombreux pays dits occidentaux « confrontés » à un islam imaginé comme un bloc monolithique, patriarcal, rétrograde et violent, ces récits s'inscrivent au sein de différents récits nationalistes.

2.3.4 Un récit nationaliste

Homi Bhabha propose de penser la nation en tant que *narration* (1994), c'est en ce sens qu'on peut parler de récits nationalistes. Les récits nationalistes dont il est question ici sont ceux qui construisent une représentation de la nation à travers le récit de l'histoire progressiste de leur nation. Certes, il peut s'agir d'inventer une continuité historique entre des décisions présentes et une histoire passée, ce que critique John Bowen dans le cas du récit historique français néo-républicain : « By framing the many concerns surrounding headscarves in terms of the history of laïcité, for example, French public figures can claim to speak for a France of long-term structures to which newcomers must adapt » (Bowen, 2007, p. 5-6). Mais il s'agit surtout d'inscrire « notre nation » dans la modernité séculière progressiste en opposition aux non-nous ne partageant pas, ou pas encore, nos valeurs. En ce sens, ces récits nationalistes participent à « l'exaltation » d'un sujet national ainsi construit d'une part et d'autre part construit comme légitime. C'est ce que décrit Sunera Thobani dans le cas du récit nationaliste canadien :

The national is law-abiding where the outsider is susceptible to lawlessness; the national is compassionate where the outsider has a tendency to resort to deceit to gain access to valuable resources; the national is tolerant of cultural diversity where the outsider is intolerant, placing loyalty to ties of kin and clan above all else; and, more recently, the national is supportive of gender equality where the outsider is irremediably patriarchal. Exalted through such narrations, which are inscribed into the juridical order and shape state policies and practices, the national subject is not only existentially but also institutionally and systematically defined in direct relation to the outsider. Such exaltations function as a form of ontological and existential capital that can be claimed by national subjects in their relations with the Indian, the immigrant, and the refugee (Thobani, 2007, p. 5).

Les récits nationalistes, bien que de l'ordre de la narration et de la représentation, ne sont pas inoffensifs : ils ont des *effets* dans les différents domaines de pouvoir (comme des privations de liberté ou des discriminations systématiques).

Aujourd'hui, ces récits nationalistes racontent notre histoire de progrès à l'égard des droits des femmes et des minorités sexuelles, et tendent à raciaiser particulièrement (mais pas uniquement) les personnes musulmanes, renforçant ainsi l'islamophobie. Jasbir Puar a proposé de qualifier ces récits, dans le cas des discours portant sur « notre » égalité sexuelle, d'homonationalisme :

The narrative of progress for gay rights is thus built on the back of racialized others, for whom such progress was once achieved, but is now backsliding or has yet to arrive. I have thus theorized homonationalism as an assemblage of de- and reterritorializing forces, affects, energies, and movements (2013, p. 337).

À partir de ce néologisme, Sarah Farris en a construit un autre, le fémonationalisme, pour désigner « les tentatives des partis européens de droite (entre autres) d'intégrer les idéaux féministes dans des campagnes anti-immigrés et anti-Islam » (2013, [s.p.]). L'homonationalisme et le fémonationalisme sont des variantes nationalistes du récit séculariste et du récit féministe « blanc » : ce sont les mêmes représentations binaires qui les structurent. La spécificité du récit nationaliste est d'inscrire le nous/non-nous au sein d'une histoire spécifique nationale. Ces récits nationalistes *créent* ou inventent l'histoire et *produisent* les identités nationales, de telle sorte que cette histoire naturalisée « n'est plus vue comme *constitutive* de la conscience nationale, mais comme sa *révélatrice* » (Bilge, 2008, p. 51).

Au Québec comme ailleurs, plusieurs récits nationalistes coexistent. Celui qui s'articule avec le récit séculariste et féministe « blanc », c'est celui qui reproduit le mythe d'une grande noirceur catholique opprimante pour les femmes, à laquelle suit la Révolution tranquille comme entrée inaugurale dans la modernité progressiste, égalitaire, sécularisée et laïque, aujourd'hui menacée d'un retour en arrière par les

non-nous ne partageant pas, ou pas encore, les valeurs québécoises d'égalité entre les sexes et de laïcité (Chew, 2009; Ramachandran, 2009; Bilge, 2010a; Mahrouse, 2010; Leroux, 2013). Le nous national est ainsi produit en référence à une origine commune, une histoire commune, des valeurs communes, soit une « ethnicité fictive » (Balibar et Wallerstein, 1988, p. 130). Ce récit nationaliste constitue ce « nous » en opposition aux non-nous, ainsi racialisés. Sirma Bilge explicite ce récit, à partir d'une analyse du discours porté par l'un des chefs de parti, Mario Dumont³³, lors de la crise des accommodements raisonnables au Québec :

The white entitlement to govern religious others relies on a combination of racial and colonial dividends, using an ethno-religious lexicon (“from European stock”, “our religious traditions”), a whitewashed colonial history (“our ancestors founded Québec”, “our belonging to North American continent”) as well as a civilizational belonging, albeit belated (we are modern now: “our common values have been updated and form now part of the great currents of thoughts of the western world”, our institutions secularized, our values clearly European – equality, democracy, freedom of expression) (2013, p. 172).

Ce récit nationaliste produit ainsi des sujets-nationaux-légitimes s'imaginant posséder le pouvoir de gouverner des objets-nationaux-illégitimes (Hage, 2000). C'est ce récit nationaliste que la partie historique de la thèse (partie II) entend interroger.

2.4 Conclusion

Dans une perspective à la fois antiraciste et poststructuraliste, je comprends donc le racisme, le sexisme et le nationalisme comme des rapports de pouvoir. Ceux-ci produisent « la race », le genre, la nation à travers différents processus imbriqués d'essentialisation, d'altérisation, de hiérarchisation. Le racisme peut être dit culturel ou religieux, dans la mesure où il crée une *différence* culturelle ou religieuse, produite

³³ Chef de l'Action démocratique du Québec durant la crise des accommodements raisonnables.

comme essentielle, autre, inférieure et (au moins partiellement) incompatible. C'est le cas de l'islamophobie (toujours genrée) par exemple. La construction des identités nationales peut passer par la construction d'une identité monoculturalisée : les « blancs » sont produits comme appartenant naturellement à la nation, tandis que l'appartenance des groupes racisés est produite comme posant problème. Ces différents vecteurs de pouvoir (race, sexe, nation) s'exercent dans toutes les sphères de la société, même les plus personnelles comme le corps. Trois grands récits modernes participent à la problématisation récente de la laïcité comme enjeu féministe : un récit séculariste opposant des religions dépassées à la modernité progressiste, un récit féministe « blanc » opposant des religions patriarcales à la laïcité égalitaire, un récit nationaliste enfin, racontant l'avènement d'une nation moderne laïque et égalitaire au Québec.

En étudiant les mécanismes par lesquels les discours féministes construisent la laïcité et la religion, je regarderai les manières dont les *représentations féministes*, dans leur diversité, participent (ou non) à la reproduction du racisme, du sexisme et du nationalisme dans leurs diverses redéfinitions du féminisme. Je regarderai notamment comment les trois grands récits sont actualisés ou contestés. C'est-à-dire que je regarderai comment les axes temporel (tradition/modernité) et spatial (Occident/reste du monde) s'imbriquent pour construire un « nous-féministe ». La partie historique (partie II), consacrée aux représentations féministes « blanches » entre le début des années 1960 et la fin des années 1990, recherche ainsi les différentes constructions de la blancheur au sein des féminismes. La partie actuelle (partie III), consacrée aux débats de la dernière décennie, s'intéresse davantage à ses différentes contestations.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

L'approche méthodologique suivie repose sur un cadre d'analyse féministe poststructuraliste et antiraciste choisi afin de répondre de manière cohérente à la problématique. Dans ce chapitre, j'explicité dans un premier temps les dimensions théoriques de l'approche méthodologique retenue : il s'agit d'une généalogie des problématisations, s'appuyant sur l'analyse du discours, dans une perspective critique. Dans un deuxième temps, je justifierai les critères de sélection que j'ai utilisés, à la fois pour choisir les moments les plus pertinents à analyser et pour délimiter les sources primaires appropriées.

3.1 La méthodologie en théorie

L'approche méthodologique retenue doit être précisée dans ses dimensions diachronique (3.1.1), synchronique (3.1.2) et normative (3.1.3).

3.1.1 L'histoire

Cette recherche constitue une recherche historique dans le sens d'une généalogie (3.1.1.1), et plus spécifiquement une généalogie des problématisations (3.1.1.2).

3.1.1.1 La généalogie

Ce projet de recherche étudie « l'histoire » des conceptions féministes de la laïcité. Mais l'utilisation de ce terme repose sur une compréhension de l'histoire comme « généalogie », telle que définie par Foucault, c'est-à-dire comme histoire du « discontinu ». La généalogie récuse un certain nombre de concepts, liés au « postulat de continuité » qui a pu caractériser l'histoire des idées (Foucault, 2001 [1968], p. 729). « La tradition », « l'influence », « le développement », « l'évolution », « l'esprit d'une époque » : ces notions « magiques » servent à créer une cohérence, à regrouper à partir d'un même principe organisateur un ensemble d'événements pourtant uniques et disparates. Ces formules postulent que toute idée a une origine préalable, empêchant de penser l'irruption d'un événement discursif, et corrélativement que tout discours reformule un « déjà dit » préalable, garantissant « l'infinie continuité du discours » (*Ibid.*, p. 733). Selon Foucault,

Il faut abandonner ces synthèses toutes faites, ces groupements qu'on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est admise d'entrée de jeu; chasser les formes et les forces obscures par lesquelles on a l'habitude de lier entre elles les pensées des hommes [*sic*] et leur discours; accepter de n'avoir affaire en première instance qu'à une population d'événements dispersés (*Ibid.*, p. 729).

Une fois le postulat de continuité abandonné peut alors se construire une généalogie.

Or Foucault emprunte cette approche à Nietzsche et en retient également une critique fondamentale de tout essentialisme : refuser de rechercher l'origine de concepts tels que « la laïcité », c'est aussi réfuter que « la laïcité » possède une essence et que l'histoire de « la laïcité » devrait consister à reconstituer son déploiement progressif :

Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques,

histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes (Foucault, 2001 [1971], p. 1014).

Ainsi une contribution à la généalogie de l'idéal de la « laïcité » ne doit rechercher ni son essence, ni son origine, ni sa cohérence *malgré* la dispersion de ses sens, mais bien s'attarder sur la pluralité et les contradictions. En tant que tel, l'objet « laïcité » n'existe pas : « C'est que l'objet, loin d'être ce par rapport à quoi on peut définir un ensemble d'énoncés, est bien plutôt constitué par l'ensemble de ces formulations » (Foucault, 2001 [1968], p. 738-739). Ainsi, « la laïcité » est reconstituée dans chacune de ses formulations, plutôt que de constituer l'objet unique et essentialisé d'une diversité de discours.

De la même manière, une généalogie du féminisme devrait donc abandonner la recherche d'une « origine » et le postulat de continuité qui la sous-tend, ainsi qu'accepter la pluralité de son objet « féminisme ». À partir de l'exemple spécifique de l'écriture de l'histoire des féminismes aux États-Unis, Katie King montre justement comment les historiennes du mouvement, en délimitant le « début » du féminisme, tendent à chaque fois à *créer* leur objet. Selon elle, cette approche historique efface la pluralité et la singularité des féminismes.

Origin studies about the women's movement [...] construct the present moment, and a political position in it, by invoking a point in time out of which that present moment unfolds – if not inevitably, then at least with a certain coherence (1994, p. 124).

La tentation est d'autant plus forte que l'histoire des féminismes participe à la construction d'une identité féministe dans le présent : « Our erasure and creation of historical memory constructs who we are, our political – and momentary or ephemeral – identity » (*Ibid.*, p. 136). Clare Hemmings recommande alors de rechercher « how inequalities in the present allow certain stories to flourish and not others, allow certain alliances to be made and not others » (2005, p. 118). C'est ce que permet l'approche généalogique.

3.1.1.2 Les problématisations

Une histoire généalogique de « la laïcité » et de « la religion » peut prendre la forme d'une histoire de leurs *problématisations* :

Par « problématisation », Foucault n'entend pas la re-présentation d'un objet préexistant ni la création par le discours d'un objet qui n'existe pas, mais « l'ensemble des pratiques discursives ou non-discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.) » (Foucault, 2001[1984a], p. 1489). L'histoire de la pensée s'intéresse donc à des objets, à des règles d'action ou à des modes de rapport à soi dans la mesure où elle les *problématise* : elle s'interroge sur leur forme historiquement singulière et sur la manière dont ils ont représenté à une époque donnée un certain type de réponse à un certain type de problème (Revel, 2004, p. 6).

C'est-à-dire que l'histoire des problématisations recherche comment sont constitués en problèmes certains objets ou certaines pratiques. En ce sens, l'histoire des problématisations de la laïcité ne recherche pas *pourquoi* une pratique religieuse (par exemple le port d'un foulard) pose problème, mais recherche les mécanismes par lesquels elle est *constituée* comme problème, par exemple comme problème laïque et féministe.

Une conséquence d'une approche historique des problématisations tient en ce qu'elle ne cherche pas à *répondre au problème*, en cherchant des solutions : « Il s'agit au contraire d'un mouvement d'analyse critique par lequel on essaie de voir comment ont pu être construites les différentes solutions à un problème; mais aussi comment ces différentes solutions relèvent d'une forme spécifique de problématisation » (Foucault, 2001 [1984b], p. 1417). En ce sens une histoire des problématisations féministes de la laïcité et des religions ne recherche pas la *solution*, soit la bonne conception de la laïcité ou la bonne manière de croire en tant que féministe. Elle recherche plutôt comment les féministes constituent la laïcité et les religions comme

problème féministe. Foucault oppose ainsi l'histoire des problématisations à une histoire en termes de polémique :

la polémique se donne pour tâche de déterminer le point de dogme intangible, le principe fondamental et nécessaire que l'adversaire a négligé, ignoré ou transgressé; et dans cette négligence, elle dénonce la faute morale; à la racine de l'erreur, elle découvre la passion, le désir, l'intérêt, toute une série de faiblesses et d'attachements inavouables qui la constituent en culpabilité (2001[1984b], p. 1411).

La polémique considère qu'un problème (le port d'un foulard par exemple) existe en soi et met en scène différentes solutions à ce même problème, « modifiant seulement quelques-uns des postulats ou des principes sur lesquels on appuie les réponses qu'on donne » (*Ibid.*, p. 12). Tandis que l'analyse en termes de problématisation recherche par quels mécanismes un problème en est venu à être communément considéré comme un enjeu politique et quels en sont les effets de sa problématisation, « notamment sur le plan de la régulation » (Mercier, 2013, p. 12).

L'approche généalogique et l'approche en termes de problématisation se complètent. À l'opposé de l'histoire classique des idées, ces approches n'appréhendent pas comme une *histoire continue* répondant à un *même problème* la longue histoire de l'idée laïque, depuis la constitution du *laos* (peuple) dans la Grèce antique jusqu'aux débats sur le foulard musulman au 21^e siècle. Au contraire, l'approche poststructuraliste s'attend à des *discontinuités* dans la *problématisation* de la laïcité et des religions par les féministes au Québec depuis les années 1960 jusqu'à nos jours. En outre, elle se distingue aussi d'une histoire socio-historique des processus de laïcisation, puisqu'elle ne recherche pas une laïcisation à l'œuvre, que celle-ci soit problématisée *ou non* par les acteurs et actrices de l'époque. L'approche retenue ici se concentre sur les représentations et problématisations féministes, et sur leurs effets *non pas sur les processus de laïcisation* mais sur les (re)définitions des féminismes.

3.1.2 Le discours

Cette recherche constitue une analyse du discours (3.1.2.1), s'appuyant sur une méthode déconstructionniste (3.1.2.2).

3.1.2.1 L'analyse du discours

Plusieurs éléments de l'analyse du discours sont précisés dans cette sous-section : la singularité de l'événement discursif, le mythe de la cohérence, le discours comme action politique, la recherche des effets politiques du discours.

Une approche généalogique postule donc la discontinuité et la singularité des discours féministes sur la laïcité et les religions. Plus précisément, en quoi consiste une telle analyse de « l'événement discursif » ? Il s'agit de restituer chaque discours dans « l'étroitesse et la singularité de son événement » (Foucault., 2001 [1968], p. 754), ce qui ne signifie pas qu'il doit être analysé indépendamment des autres. À l'inverse, c'est en le comparant aux autres événements discursifs que son unicité apparaît, en montrant ce qu'il dit autrement, mais aussi ce qu'il ne dit pas : « La question propre à l'analyse du discours, on pourrait la formuler ainsi : quelle est donc cette irrégulière existence, qui vient au jour dans ce qui se dit – et nulle part ailleurs ? » (*Ibid.*). Le discours est donc traité comme un événement en soit, un événement discursif, événement qui peut être ensuite l'objet d'autres interprétations dans d'autres discours (ce qui constitue l'intertextualité). Par exemple, les discours féministes sur le catholicisme dans les années 1970 peuvent être réinterprétés au sein des discours féministes de la dernière décennie.

Foucault distingue l'analyse de la pensée de celle du discours, dans le sens que l'histoire traditionnelle de la pensée cherche à construire une cohérence et une unicité

à « l'œuvre » d'un auteur. Au contraire, l'analyse du discours ne doit postuler ni l'unité ni l'homogénéité. Quentin Skinner dénonce également la tentation en histoire des idées de succomber à la mythologie de la cohérence, qui consisterait à oblitérer les changements dans la pensée d'une auteure ou encore à surestimer sa capacité à penser « sur tous les sujets » (1988, p. 39). Cela est encore plus évident dans le cas d'auteurs institutionnelles (comme le Conseil du statut de la femme) ou associatives (comme la Fédération des femmes du Québec). Il ne s'agira donc pas de mettre en évidence des *incohérences* dans les interventions du CSF ou de la FFQ au fil des années par exemple, mais bien d'analyser les changements et continuités dans les problématisations des religions et de la laïcité. Il est toutefois important de restituer la chaîne de raisonnement des auteures dans tout exercice interprétatif.

Selon Skinner, la recherche du « sens » d'un concept risque plusieurs écueils. Non seulement, on l'a vu, cette recherche risque de tomber dans l'essentialisme, mais également dans l'anachronisme en confondant le « sens » d'un concept pour *nous* et son sens pour l'auteur.e :

It is rather that as soon as we see there is no determinate idea to which various writers contributed, but only a variety of statements made with the words by a variety of different agents with a variety of intentions, then what we are seeing is equally that there is no history of the idea to be written, but only a history necessarily focused on the various agents who used the idea, and on their varying situations and intentions in using it (*Ibid.*, p. 56).

En recentrant l'analyse sur les auteur.e.s, il est alors possible de considérer les discours comme des actions, des « speech-acts » (Austin, 1973 [1962]). Katie King écrit ainsi : « Rhetoric is action, verbal action. It is not opposed to action, a substitution for action, an ornamentation on action, or a pale double of action. It is because it *is* action that it matters; it has political effects and so is necessarily called to political accountability » (1994, p. 135). Considérer les textes comme des actions, c'est donc aussi s'interroger sur leurs effets ou conséquences politiques (ici sur les redéfinitions du féminisme).

C'est en cela que cette analyse du discours s'inscrit au sein de l'analyse *critique* du discours. Alors que Skinner cherche à retrouver les « intentions premières » des auteurs³⁴, il me semble plus prudent de rechercher les « effets » de l'action. Frances Henry et Carol Tator, revenant sur leur usage de l'analyse critique du discours, écrivent ainsi : « racism should not be defined by intent, but rather by consequences and by its impact on racialized population » (2007, p. 127). Selon Sirma Bilge, l'analyse critique du discours permet ainsi de prendre en compte « tout élément d'information pertinent qui se rapporte au cadre historique » dans lequel s'inscrit le discours (2010a, p. 201), afin de contextualiser les discours. Cependant, la recherche des effets du discours demeure ici au niveau des représentations : il ne s'agit pas de rechercher comment ces discours sont reçus, ni quels sont leurs impacts respectifs que ce soit au sein des féminismes, au sein de la société, ou dans la formulation de politiques publiques. Il n'en demeure pas moins que la représentation constitue un domaine de pouvoir, profondément imbriqué avec les autres domaines de pouvoir (Bilge, 2015).

L'analyse des discours féministes sur la laïcité devra donc tenir compte de la *singularité* de chaque discours et retracer leur *rationalité* interne sans tomber dans le mythe de la cohérence doctrinale absolue. Plutôt que de chercher le *sens* d'un concept, il s'agit de considérer les discours comme des actions politiques, qui construisent des concepts, des histoires, des idéaux, des identités et qui ont des effets.

³⁴ Skinner distingue les causes de l'action (intention *de* faire quelque chose), qui sont extérieures à l'action, et les intentions premières de l'agent (intention *en* faisant quelque chose), qui caractérisent l'action.

3.1.2.2 La déconstruction

L'un des ressorts des processus d'essentialisation, altérisation, hiérarchisation, c'est-à-dire des processus sexiste, raciste et éventuellement nationaliste, c'est la mise en binarité. La déconstruction de la mise en binarité constitue ainsi une méthode critique.

Joan Scott, historienne féministe, introduit la méthode déconstructionniste à partir d'une lecture de l'œuvre de Jacques Derrida. Cette perspective étudie les binarités dans lesquelles les concepts sont définis : « meaning is made through implicit or explicit contrast, [...] a positive definition rests on the negation or repression of something represented as antithetical to it » (Scott, 1990, p. 137). Ces binarités, ou différences (homme-femme, laïque-religieux, tradition-modernité, public-privé, Occident-reste du monde), peuvent prendre la forme de métaphores. La déconstruction du sens ne suppose pas seulement de retracer ces binarités, mais bien de les déconstruire, c'est-à-dire de montrer comment les deux termes présentés comme opposés et égaux sont en réalité *interdépendants et hiérarchisés* :

Deconstruction involves analyzing the operations of difference in texts, the ways in which meanings are made to work. The method consists in two related steps: the reversal and displacement of binary oppositions. This double process reveals the interdependence of seemingly dichotomous terms and their meaning relative to a particular history. It shows them to be not natural but constructed oppositions, constructed for particular purposes in particular contexts (*Ibid.*)

Une méthode déconstructionniste ne se contente donc pas seulement d'explicitier les binarités à l'œuvre dans un discours, mais montre aussi quelles hiérarchies elles construisent et naturalisent entre deux concepts posés comme différents. En déconstruisant une binarité, cette méthode fait aussi apparaître la co-construction de chacun des termes.

La déconstruction est donc d'abord une approche *critique*, complémentaire à une histoire des problématisations, évitant la recherche de solutions aux problèmes, préférant interroger les présupposés et récits à l'œuvre dans la constitution d'un enjeu particulier comme problème. C'est ainsi que Gayatri Spivak précise :

Deconstruction cannot found a political program of any kind. Deconstruction points out that in constructing any kind of an argument we must move from implied premises, that must necessarily obliterate or finesse certain possibilities that question the availability of these premises in an absolutely justifiable way. Deconstruction teaches us to look at these limits and questions. It is a corrective and a critical movement. It seems to me, also, that because of this, deconstruction suggests that there is no absolute justification of *any* position (1990, p. 104).

Elle considère que la méthode déconstructionniste n'est pas *fondatrice* d'un projet politique, mais qu'elle constitue plutôt « a political safeguard » (*Ibid.*). C'est en ce sens que cette recherche ne vise ni à repérer le meilleur féminisme historique auquel se référer aujourd'hui, ni à fonder un programme féministe laïque, mais à mettre en évidence les effets politiques de certaines représentations se posant comme discours de vérité. Cela signifie aussi qu'en tant que processus critique, se caractérisant par le fait qu'il n'est jamais *fini*, cette recherche ne se veut pas *définitive* : elle devra elle aussi être soumise à la critique et à la déconstruction.

3.1.3 La critique

Dans cette sous-section, j'explicité les dimensions normatives de cette recherche et je me positionne en tant que chercheure.

L'approche méthodologique retenue ici *ne prétend pas à la neutralité* (même si elle ne propose pas de solutions ni de programmes) : elle est d'abord *critique*, en l'occurrence ici inscrite dans un cadre d'analyse féministe poststructuraliste et

antiraciste. Or, on l'a vu, l'intersectionnalité, comme de nombreuses autres approches féministes, peut être pensée à la fois comme une analyse du pouvoir et comme une *praxis*, ou comme indissociablement analytique et à visée transformatrice (Bilge, 2015). De la même manière, l'analyse critique du discours vise à lutter contre les injustices sociales (Van Dijk, 1998). Alexandre Baril reprend à son compte la notion d'activisme universitaire, en réfutant l'opposition entre théorie et pratique, en ce qu'elle est soutenue par des binarités opposant d'un côté réalité/pratique et de l'autre théorie/discours, pour valoriser l'un de ces termes et délégitimer l'autre (2013, p. 14). Il écrit que l'activisme universitaire « postule que la "pratique théorique", pour reprendre les termes de Butler³⁵, constitue en elle-même une condition nécessaire et suffisante pour faire advenir du changement social en vue d'atteindre une plus grande justice globale » (*Ibid.*). C'est en ce sens que cette recherche sur les représentations féministes de la laïcité ne se veut ni neutre, ni « purement théorique », bien qu'elle ne mène pas sur un programme féministe laïque.

En outre, Spivak précise que la personne qui effectue la déconstruction n'est pas elle-même en terrain solide, puisque la déconstruction suggère que *toute* position peut être contestée :

Deconstruction, also insistently claims that there cannot be a fully practicing deconstructor. For, the subject is always centered as a subject. You cannot *decide* to *be* decentered and inaugurate a politically correct deconstructive politics. What deconstruction looks at is the limits of this centering, and points at the fact that these boundaries of the centering of the subject are indeterminate and that the subject (being always centred) is obliged to describe them as determinate (1990, p. 104).

C'est ainsi que je vais me situer à partir de catégories fixées, tout en comprenant ces catégories comme construites et contextuelles. Je me limiterai ici aux catégories construites par les rapports de pouvoir analysés dans cette recherche : je suis une femme, blanche, athée de culture catholique. Je suis citoyenne et immigrante au

³⁵ Il fait ici référence à Butler (2006).

Canada, mais en tant qu'immigrante française blanche athée, je suis rarement renvoyée à mon statut de migrante. Me situer au sein des différents rapports de pouvoir dont j'étudie la reproduction implique plusieurs conséquences.

Premièrement, me situer implique la reconnaissance qu'une très large partie des analyses soutenues ici ont été rendues possibles grâce aux recherches et aux militantismes de féministes racisées, musulmanes ou immigrantes. Cela signifie que ces recherches et militantismes ont transformé ma propre vision du monde, m'obligeant à reconnaître et à agir sur mon propre racisme, mon sécularisme, ma blanchité. Cependant, comme le remarque Spivak, il ne suffit pas de *décider* de se décentrer pour opérer un décentrement : il s'agit là de processus critiques *non finis* et soumis ici à la critique. Deuxièmement, en reconnaissant cette dette, il ne s'agit pas de me déresponsabiliser des résultats de recherche, mais de reconnaître que ces savoirs minoritaires (ou « assujettis ») ont fait et font l'objet de divers processus d'appropriation notamment par des féministes blanches, dont le pillage, l'occultation ou la sélectivité. Sirma Bilge (2015) met à cet égard en évidence le phénomène de « blanchiment de l'intersectionnalité » au sein de ce qu'elle nomme le féminisme « disciplinaire », en ce qu'il s'approprie l'intersectionnalité de manière à renforcer et non à contester les savoirs hégémoniques. Troisièmement, il s'agit de reconnaître mes privilèges en tant que chercheure athée (étudiant les représentations de la laïcité et de la religion) et en tant que chercheure blanche et citoyenne canadienne (étudiant les effets de ces représentations sur la reproduction du racisme et du nationalisme). C'est ainsi qu'au sein d'institutions hiérarchisant les savoirs, je ne risque pas la discréditation de mes recherches *en raison de mon positionnement*, contrairement aux femmes racisées ou croyantes (Benhadjoudja, 2015b).

3.2 La méthodologie en pratique

3.2.1 Retour sur la problématique

Avant d'explicitement concrètement le corpus retenu dans cette recherche, il est important d'en résumer la problématique. La problématique peut être formulée de manière générale ainsi : comment les féministes, dans leur diversité, se sont-elles représenté « la religion » et « la laïcité », au Québec, depuis les années 1960 jusqu'à nos jours ? Elle peut désormais être *précisée* en trois points. Premièrement, cette problématique recherche comment les féministes ont constitué « la religion » et « la laïcité » comme problème féministe, ou comment elles ont contesté leur problématisation comme enjeu féministe. Les guillemets soulignent que les catégories de religion et de laïcité ne sont pas comprises comme des essences abstraites mais comme des représentations spécifiques situées. Dans cette perspective, il sera particulièrement porté attention à la manière dont ces représentations sont ou non traversées par les dimensions temporelle (axe tradition/modernité) et spatiale (axe Occident/reste du monde). Deuxièmement, cette problématique recherche les effets politiques de ces représentations sur les (re)définitions de leurs féminismes, c'est-à-dire ici leurs effets sur la (re)production ou la contestation du racisme et du nationalisme au sein même des féminismes. Troisièmement, ces questions de recherche sont elles-mêmes situées, puisqu'elles sont issues d'une part d'un questionnement sur le présent (de quoi la laïcité est-elle le nom ?), et d'autre part des relectures actuelles de « notre histoire féministe ». La formule « depuis les années 1960 jusqu'à nos jours » masque donc une discontinuité temporelle dans la problématique elle-même, entre une partie *actuelle* (partie III), de laquelle elle est issue, et une partie *historique* spécifique (« notre » histoire) sur laquelle elle se penche (partie II).

3.2.2 Critères de sélection du corpus

Afin de répondre à cette problématique, j'ai sélectionné une série d'événements dans l'histoire de la laïcisation et l'histoire des féminismes. Ces « événements » n'ont pas tous la même nature (adoption de lois, commissions d'enquête, luttes pour la décriminalisation de pratiques), ni la même temporalité (participation à des consultations ponctuelles, luttes de plusieurs décennies). Pour chaque événement, et en raison de la diversité des groupes féministes et de leur transformation dans le temps, les groupes féministes ne seront pas les mêmes, et les sources utilisées varieront en quantité (tous ces enjeux n'ont pas toujours été saisis par un grand nombre de féministes) et en qualité (mémoires, articles de revues, etc.). Ils couvrent des thèmes divers (éducation, reproduction, liberté de religion). Ces différents événements ne sont donc pas comparables, ils sont des points d'entrée pour analyser des discours féministes sur la religion et la laïcité.

La sélection des événements s'appuie de manière générale sur un critère : ils doivent avoir donné lieu à des discours féministes sur la religion ou la laïcité. Puis, la sélection des événements s'est faite à partir de sous-critères différents selon les périodes. En ce qui concerne le retour sur « notre histoire féministe », le premier critère est que ces événements soient construits *aujourd'hui* par certaines féministes comme des moments importants articulant féminismes et laïcité. Dans une chronologie cherchant à montrer la forte corrélation entre laïcisation et égalisation des conditions des femmes, le CSF revient par exemple sur neuf événements marquants entre 1964 et 1997 (2011, p. 3)³⁶. Le deuxième critère consiste en ce que ces

³⁶ Les neuf événements retenus par le CSF sont : la modification du statut juridique de la femme mariée en 1964, la création du ministère de l'Éducation du Québec en 1964, la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada de 1967 à 1970, la décriminalisation de la contraception en 1969, la création du Conseil du statut de la femme en 1973, l'adoption de la Charte

événements aient une dimension laïque³⁷ et aient été investis, dans une certaine mesure, par des féministes. Il n'est pas nécessaire que les deux critères soient remplis. En effet, il arrive que seul le premier critère soit rempli, et il est alors intéressant de mettre en évidence l'absence de problématisation féministe des religions et de la laïcité, *alors même* qu'un événement est remémoré comme laïque et féministe. Il arrive également que seul le second critère soit rempli : certains moments ont été l'occasion pour les féministes de problématiser la religion et la laïcité, alors même qu'ils n'ont pas été retenus comme tels dans la reconstitution de « notre histoire ». En ce qui concerne le retour sur les débats actuels, la sélection des événements ne retient que le deuxième critère : les événements doivent avoir une dimension laïque et être investis par des féministes.

En ce qui concerne le choix des sources, les critères retenus sont surtout limitatifs, permettant de circonscrire un corpus autrement trop volumineux. Je m'en suis tenue aux sources produites par des *groupes* (associations ou organismes) féministes francophones, et qui ont été *écrites* et rendues *publiques*. Tout d'abord, la sélection de sources issues de groupes élimine de cette recherche toutes les interventions individuelles, sans pour autant limiter l'accès à une diversité de féminismes. Ces sources sont en outre intéressantes en ce qu'elles sont souvent issues de réflexions collectives ou validées collectivement. Deuxièmement, je me suis limitée aux sources écrites et rendues publiques. Cela signifie que je n'analyse ni les interventions orales, ni les réflexions et débats internes aux groupes féministes, pour me concentrer sur les documents soumis par écrit au débat public par les féministes, par exemple sous forme de revues ou de mémoires en commission parlementaire.

québécoise en 1975, les modifications au *Code civil* visant l'égalité durant le mariage et lors de la rupture entre 1980 et 1997, la décriminalisation de l'avortement en 1988 et enfin la déconfectionnalisation des écoles entre 1997 et 2008.

³⁷ Les années qui précèdent la décennie 1990 se caractérisent par la marginalité de l'usage du terme « laïcité ». Afin de déterminer si un événement a une dimension « laïque », je me suis tournée vers les approches socio-historiques de la laïcité : on retrouve là *l'aller-retour nécessaire entre une perspective socio-historique de la laïcité et une perspective discursive de la laïcité* (voir 1.1.1.1).

3.2.3 Corpus

C'est ainsi que j'ai sélectionné deux événements durant les années 1960. Le premier est la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. Il remplit le premier critère de sélection (il a été construit *a posteriori* comme un moment féministe laïque), et dans une moindre mesure le deuxième (peu de groupes de femmes se revendiquant au début des années 1960 du féminisme). Les sources retenues sont les mémoires déposés lors des audiences de la Commission. Je reviendrai seulement brièvement sur un second événement, soit la modification du statut juridique de la femme mariée en 1964, parce qu'il est très présent dans les reconstitutions historiques féministes actuelles de la Révolution tranquille. Il remplit uniquement le premier critère de sélection. En effet, il n'y eut pas de consultations publiques en 1964. Les sources seront donc exceptionnellement constituées des interventions à l'Assemblée nationale de la ministre Marie-Claire Kirkland-Casgrain et non de groupes féministes.

Durant les années 1970 et 1980, j'ai retenu deux événements. Le premier est constitué des luttes pour la décriminalisation de l'avortement entre 1969 et 1988 (décriminalisation fédérale de l'avortement). Il remplit les deux critères de sélection. Les luttes pour le droit à l'avortement sont particulièrement intéressantes puisque les féministes s'opposent alors frontalement à l'Église catholique et à son influence politique et sociale. Les sources utilisées sont les revues et mémoires féministes du CSF, de la FFQ, du Réseau d'action et d'information pour les femmes (RAIF), des féministes pour le droit à l'avortement libre et gratuit, ainsi que des féministes chrétiennes radicales du groupe L'autre parole. Le deuxième est la visite du pape Jean-Paul II à Montréal en 1984. Il remplit le second critère de sélection : la visite du

pape fut l'occasion de réflexions féministes sur la religion et sa place dans l'espace public. Les sources utilisées sont les mêmes que pour l'événement précédent.

Durant les années 1990, j'ai retenu deux événements. Le premier correspond à la première « affaire du foulard » à l'école suite à l'expulsion d'une élève portant un foulard. Il correspond surtout au premier critère de sélection. Peu de féministes se sont exprimées publiquement, au moment où les débats publics allient laïcité et féminisme (Cicéri, 1996). Les sources retenues sont formées des interventions publiques de groupes féministes. Le second événement revient sur une étape clé de la déconfessionnalisation scolaire, soit le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, en 1999. Il répond surtout au premier critère de sélection. Le rapport du Groupe de travail entame une importante réflexion sur la laïcité scolaire, et quelques groupes féministes y participent. Les sources retenues sont les mémoires déposés lors de la consultation parlementaire, ainsi que les recherches préalables du CSF (1997a et 1997b), prises en compte par le Groupe de travail. J'ai ajouté le bilan du forum *Pour un Québec féminin pluriel*, tenu en 1992, parce qu'en plus de constituer un moment important du féminisme au Québec, le forum est l'un des rares moments où les féministes se sont collectivement prononcées en faveur de la confessionnalité scolaire.

Durant les années 2000 et 2010, j'ai retenu trois événements. Le premier correspond à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, tenue en 2007. J'ai analysé les dix-neuf mémoires déposés par des organismes féministes, mais aussi la déclaration de l'Institut Simone de Beauvoir (ISB), publiée après la période de dépôts à la CBT et celle de la Coalition « Accommode donc ça! », coalition mixte boycottant la CBT à laquelle participent des féministes à titre individuel ou collectif, notamment des féministes immigrantes, racisées ou croyantes (Maynard et Le-Phat Ho, 2009). Le second événement revient sur le projet de loi 94, déposé en 2010, qui s'intitule *Loi établissant les balises*

encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements. J'ai retenu les onze mémoires soumis par des organismes féministes lors des consultations sur le PL94³⁸.

Le troisième événement revient sur le projet de loi 60, déposé en 2013, intitulé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.* À chaque fois, les sources retenues sont les mémoires déposés lors des consultations publiques. J'ai retenu les six mémoires soumis par des organismes féministes lors des consultations sur le PL60³⁹, ainsi que l'avis sur la laïcité du CSF déposé en 2011, la déclaration de la Collective des féministes musulmanes du Québec boycottant la consultation et celle du mouvement autochtone mixte Idle No More⁴⁰. Ce sont en tout 41 mémoires et déclarations provenant de 30 organismes différents qui ont donc été retenus pour l'ensemble des débats s'étendant de 2007 à 2013. Comme la laïcité, on l'a vu (1.1.2.2), devient un enjeu de débats publics majeur durant cette dernière décennie, les sources féministes sont beaucoup plus volumineuses durant cette période.

³⁸ Deux des mémoires déposés lors des consultations sur le PL94 proviennent de groupes féministes ontariens (Coalition et FAEJ), et un par un groupe pan-canadien (CCFM). Ils ont toutefois été retenus pour l'analyse puisqu'ils ont contribué au débat féministe *au Québec*. Enfin, le mémoire des éditrices et collaboratrice du site et des éditions Sisyphé a été retenu comme s'il s'agissait d'un groupe, bien que les trois auteures signent leur mémoire à titre individuel et non au nom de Sisyphé. Non seulement, leur mémoire reprend la ligne éditoriale du site, mais celui-ci est une plate-forme de diffusion importante de leur conception spécifique de la laïcité féministe.

³⁹ Parmi ces mémoires, j'ai retenu celui de PDF-Q bien que cet organisme soit mixte, en raison de l'importance de sa position au sein des débats féministes. De nombreux organismes communautaires et bénévoles formant la Table des regroupements provinciaux d'organismes communautaires et bénévoles (TRPOCB) ont signé ou déposé un même mémoire, centré sur la remise en question des articles 10 et 37 du PL60 et défendant principalement l'autonomie de ses membres par rapport au PL60. L'ont notamment signé plusieurs maisons d'hébergement pour femmes victimes de violence conjugale, le Regroupement des centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel, l'R des Centres de femmes du Québec et la FQPN (TRPOCB, 2013). Il n'a pas été retenu car les enjeux féministes y sont marginaux.

⁴⁰ L'inclusion de ce mémoire me paraît importante car le mouvement Idle No More a été initié par des femmes et avance une perspective décoloniale sur le PL60.

Les neuf événements retenus permettent donc de couvrir cinq décennies ainsi que divers enjeux politiques et sociaux (comme l'éducation, la reproduction, les signes religieux dans la fonction publique). Ils laissent toutefois de côté d'autres enjeux articulant potentiellement religions, égalité des sexes et laïcisation, comme les luttes contre l'hétérosexisme. Celles-ci n'ont pas été prises en compte parce qu'elles n'ont généralement pas été mobilisées dans les reconstitutions actuelles de « notre histoire féministe ». L'homonationalisme, *sans être absent*, est toutefois moins présent que le fémonationalisme au sein des interventions actuelles de féministes. Enfin, si je n'ai pas retenu l'affaire dite des tribunaux de la sharia en 2005, c'est parce qu'il s'agit d'abord d'une affaire ontarienne : même si des féministes au Québec s'en sont saisies, elle ne fut pas l'objet d'une vaste consultation publique contrairement aux trois événements retenus pour cette période.

DEUXIÈME PARTIE

« NOTRE » HISTOIRE (1960-2000)

Les féministes au Québec ont-elles été pour la laïcité et contre la religion, du moins depuis les années 1960 ? Cette question a été posée avec un sous-texte durant les débats récents sur la laïcité : si les féministes ont toujours été critiques des religions, on ne peut leur reprocher de cibler aujourd'hui une religion en particulier, l'islam. Point de départ de ma réflexion, cette question doit pourtant être reformulée car elle laisse de côté un aspect fondamental : de quelles féministes est-il question et quelles religions ont-elles critiquées ? C'est ainsi que cette seconde partie tente plutôt de répondre à la question suivante : comment les féministes « blanches » francophones, dans leur pluralité idéologique, se sont-elles représenté « la religion » et « la laïcité » entre les années 1960 et les années 1990 et quels en sont les effets sur la (re)définition des frontières « raciales » et nationales de leur féminisme ?

En outre, le sous-texte est désormais plus complexe. En effet, les débats *actuels* sur la laïcité peuvent être jugés en eux-mêmes (et non au regard de l'histoire féministe « blanche » passée) ce que propose la troisième partie. Le retour historique, plutôt que d'instaurer l'histoire en juge du présent, vise davantage à produire une histoire des problématisations : il s'agit de comprendre comment des phénomènes sociaux sont construits comme problèmes et d'autres tellement naturalisés qu'ils en sont invisibilisés. Ce ne sont donc pas des solutions qui sont recherchées dans « notre » histoire : c'est plutôt le travail de recherche historique lui-même qui, en montrant le caractère construit de « nos » identités et de « nos » problèmes, permet d'inventer de nouvelles manières de penser la religion, la laïcité et le féminisme.

Cette deuxième partie est structurée chronologiquement, chacun des quatre chapitres revenant sur un ou deux événements au sein d'une décennie. Les événements débordent parfois d'une décennie à l'autre, la classification par décennie étant par définition artificielle. Le chapitre quatre revient sur la période de la « Révolution tranquille » (1960-1966) et plus spécifiquement sur la Commission royale d'enquête sur l'enseignement et l'adoption de la loi sur la capacité juridique de la femme mariée. Le chapitre cinq porte sur les années soixante-dix à partir du prisme des luttes féministes pour le droit à l'avortement (1969-1982). Le chapitre six, sur la décennie quatre-vingt, se poursuit sur les luttes pour le droit à l'avortement (1983-1988) et sur la visite du pape Jean-Paul II au Québec (1984). Enfin, le chapitre sept revient sur la décennie quatre-vingt-dix et plus spécifiquement sur la première affaire du foulard en 1994 et sur la déconfessionnalisation scolaire.

CHAPITRE IV

LES ANNÉES SOIXANTE

LA « RÉVOLUTION TRANQUILLE » (1960-1966)

Les élections provinciales de juin 1960 portent un gouvernement libéral au pouvoir, avec comme premier ministre Jean Lesage et avec son « équipe du tonnerre ». La période des réformes des années 1960-1966 est généralement qualifiée de « Révolution tranquille » : l'État prend en charge des institutions jusqu'alors laissées à l'Église catholique en santé, dans les affaires sociales et en éducation. Deux moments en particulier ont été constitués en étapes importantes articulant à la fois la laïcisation de l'État et l'égalisation des conditions des femmes : la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, aboutissant à la création du Ministère de l'éducation en 1964, et l'adoption de la *Loi 16* mettant fin à l'incapacité juridique de la femme mariée, en 1964 également.

Ce chapitre revient sur ces deux événements, à partir des interventions des groupes de femmes. Il s'agit de rechercher d'une part comment ces groupes se sont représenté la religion et la laïcité et d'autre part quels en sont les effets en termes de racisme et nationalisme. Dans un premier temps, je contextualiserai précisément ces deux événements et les interventions de groupes de femmes et de féministes retenues (4.1). Dans un second temps, j'analyserai leurs conceptions de la confessionnalité scolaire, du christianisme et de l'identité canadienne-française ou québécoise (4.2). Dans un troisième temps, je problématiserai la mémoire de la Révolution tranquille comme moment corrélant laïcisation et égalisation des conditions des femmes avec celles des hommes (4.3).

4.1 Les réformes des années 1960

Afin d'analyser les représentations des femmes et féministes, les réformes des années 1960 doivent être contextualisées, tant en ce qui concerne la déconfessionnalisation scolaire (4.1.1), qu'en ce qui concerne les conditions des femmes (4.1.2). Les interventions des groupes de femmes dans ces débats, bien qu'elles ne se revendiquent pas du féminisme, soulèvent de nombreux enjeux liés à l'égalisation des conditions (4.1.3).

4.1.1 Débattre du système éducatif

Au début des années 1960, les débats sur la responsabilité étatique en éducation ne remettent pas nécessairement en cause la confessionnalité scolaire.

La Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec est créée en mars 1961. Cette promesse électorale du Parti libéral du Québec était une décision largement consensuelle et attendue depuis longtemps (Tremblay et Simard, 1989; Corbo, 2002). Lors de la précédente Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels, ou Commission Tremblay (de 1953 à 1956), l'éducation avait été au cœur des débats (Dufour, 1997; Corbo, 2002). Le ministre de la Jeunesse (il n'existait justement pas encore de ministère de l'éducation), Paul Gérin-Lajoie, est responsable de la nouvelle Commission, dont il nomme les membres. Présidés par Monseigneur Alphonse-Marie Parent, et incluant deux femmes⁴¹, les commissaires

⁴¹ Président : Monseigneur Alphonse-Marie Parent, vice-recteur de l'Université Laval. Vice-président : Gérard Fillion, directeur général du journal *Le Devoir*. Membres : Jeanne Lapointe, professeure à la Faculté des Lettres à l'Université Laval; Ghislaine Roquet (Sœur Marie-Laurent de Rome) de la Congrégation de Sainte-Croix, professeure de philosophie au Collège Basile-Moreau; Paul Larocque, secrétaire-adjoint d'Aluminium Ltd.; David Munroe, directeur de l'Institut d'éducation à l'Université McGill; John McIlhone, directeur-adjoint des études à la Commission des Écoles catholiques de Montréal; Guy Rocher, directeur du Département de sociologie à l'Université de

débutent leurs travaux en mai 1961, à partir d'un mandat très large : « étudier l'organisation et le financement de l'enseignement dans la province de Québec, faire rapport de ses constatations et opinions et soumettre ses recommandations quant aux mesures à prendre pour assurer le progrès de l'enseignement dans la province » (cité par Corbo, 2002, p. 27). Initialement prévu pour le 31 décembre 1962, le rapport de la Commission comporte finalement plusieurs volumes, dont la publication s'échelonne de 1963 à 1966.

Au moment où s'ouvrent les travaux de la Commission, le système scolaire québécois est entièrement confessionnel, de la maternelle à l'université, à l'exception des écoles techniques créées par le gouvernement. Micheline Milot explique cette situation par le désengagement de l'État durant la première moitié du 20^e siècle (2002, p. 137). Durant les années 1950, se met en place l'idée que l'État provincial a désormais le devoir de jouer un rôle en éducation, notamment par le financement public, la coordination des autorités éducatives, l'instauration de l'obligation scolaire et de la gratuité scolaire (Tremblay et Simard, 1989). L'idée de la responsabilité étatique en éducation ne remet pas pour autant en cause ni le principe des droits primaires de la famille et de l'Église en éducation (c'est-à-dire la confessionnalité), ni celui de la participation des représentants de l'Église au sein d'un éventuel ministère de l'éducation. Ainsi, le rapport de la Commission Tremblay conclut-il :

L'État est évidemment appelé à une action plus étendue et plus directe qu'à aucune époque antérieure. Mais encore cette action doit-elle s'exercer selon des modes qui respectent les droits de la famille, ceux de l'Église et tendent à renforcer à tous les niveaux de la société le sens de la responsabilité personnelle et de la solidarité commune (cité dans Corbo et Couture, 2000, p. 234).

L'historien Claude Gauvreau précise d'ailleurs que les débats autour de la Commission Tremblay se déroulent d'abord entre catholiques (2008, p. 251). Ces

débats portent davantage sur la *décléricalisation*, c'est-à-dire une plus grande place aux laïcs et une moindre aux clercs, que sur la déconfessionnalisation de l'éducation. Pour beaucoup, c'est même afin que la société soit davantage *authentiquement* chrétienne qu'il est important que la société se décléricalise.

Le gouvernement Lesage introduit une série de réformes en éducation en 1961 : allongement de la scolarité obligatoire jusqu'à 15 ans, gratuité jusqu'à la 11^e année, augmentation des subventions publiques. Gauvreau relativise ainsi l'ampleur de ces premiers changements :

À plusieurs égards, on aurait dit que la réforme libérale de 1961 ne faisait que perpétuer le caractère semi-public du système éducatif : les grands corps religieux gardaient toutes leurs prérogatives et se voyaient financièrement mieux dotés par l'État (2008, p. 252).

Le débat sur la confessionnalisation scolaire est en fait introduit suite à la création en avril 1961 du Mouvement laïque de langue française (MLF), très actif dans sa mobilisation (Tessier, 2008). Gauvreau souligne ainsi sa fondation : « Pour la première fois dans le Québec du XX^e, se posait la question de savoir si le christianisme était compatible avec la démocratie, et si la foi devait toujours jouer un rôle central dans un système public d'éducation » (2008, p. 255). Cette remise en cause de l'éducation comme éducation *chrétienne* est loin d'être largement partagée. En juin 1961, réagissant à la fondation du MLF, Jean Lesage déclare publiquement : « Au Canada français, la liberté des cultes est garantie par la loi mais l'État est officiellement chrétien ». Il précise sa pensée ainsi : « Qu'on ne vienne pas demander à l'État un traitement de faveur, en marge de toutes nos lois, pour la création d'écoles athées qu'il prendrait à sa charge, en violant les droits et les responsabilités que le Canada français reconnaît aux parents » (Lesage, 1961).

La modernisation de l'éducation prend plusieurs formes, dont sa décléricalisation. Mais au tout début des années 1960, alors que s'ouvrent les travaux de la Commission Parent, la confessionnalisation scolaire, la responsabilité de l'Église en

éducation et la mission chrétienne de l'éducation ne sont que marginalement remises en question.

4.1.2 Débattre des conditions des femmes

Durant les années 1950-1965, « le militantisme féministe est pour ainsi dire muet » (Clio, 1992, p. 417), en ce sens qu'il est alors généralement considéré que le féminisme n'a plus de raisons d'être après l'obtention du droit de vote des femmes en 1940, et que peu d'associations se disent féministes. Mais deux enjeux sont débattus dans les associations féminines : l'éducation des filles et les droits civils des femmes.

L'éducation des filles s'est construite au Québec grâce à la fois aux luttes féministes et aux congrégations religieuses féminines (Dumont, 1995). Elles n'ont accès au cours primaire supérieur public qu'à partir de 1941, au cours secondaire public qu'en 1956 (Clio, 1982). Si le premier collège privé de filles ouvre en 1908, c'est surtout à partir des années 1930 que ceux-ci se multiplient, sans aucune subvention étatique jusqu'en 1961. Les collèges privés sont concurrencés par le réseau des « écoles du bonheur », les Instituts familiaux, préparant aux « arts domestiques » et largement soutenu par l'État au moyens de subventions et de publicités (Thivierge, 1983). Durant les années 1950, des femmes participent aux débats sur l'éducation, revendiquant notamment une éducation similaire pour les filles et pour les garçons (Dumont et Toupin, 2003). Ces débats se déroulent surtout au sein du christianisme et plus spécifiquement au sein de ce que Gauvreau (2008) a nommé le « féminisme personnaliste » des mouvements d'Action catholique. Sans remettre en question la vocation différenciée de chacun des sexes, ce féminisme s'oppose à la réduction de la « personne humaine » à son rôle biologique et exalte à l'inverse le perfectionnement

intellectuel et surtout spirituel des femmes⁴². La maternité charnelle doit être complétée ou peut même être remplacée par la « maternité spirituelle » (Spilvogel, 1990; Gauvreau, 2008). La célèbre phrase d'Emmanuel Mounier, « la femme aussi est une personne » (1936, 1961 [1949])⁴³, est approfondie par les partisans catholiques d'une éducation complète pour les filles.

La question des droits civils des femmes est très loin d'apparaître subitement en 1964. Il s'agit d'une lutte de plusieurs décennies, portée notamment par Marie Gérin-Lajoie dans son *Traité de droit civil*, par Éva Circé-Côté ou encore Idola St-Jean. Le *Code civil* prévoit en effet, à son article 174, que « la femme doit obéissance à son mari ». Les Commissions s'enchaînent sans remettre en cause l'inégalité sexuelle⁴⁴. Préparée par la première femme députée et ministre à l'Assemblée nationale du Québec, Marie-Claire Kirkland-Casgrain, la *Loi 16* met enfin fin à l'incapacité juridique de la femme mariée : les femmes mariées ont désormais le droit de choisir un autre domicile que celui du mari, d'exercer une profession différente de celle du mari, d'intenter un procès, etc. La *Loi 16* est votée à l'unanimité à l'Assemblée nationale en 1964 : pour beaucoup, elle ne fait que mettre à jour le droit par rapport

⁴² Cela ne signifie évidemment pas que toutes les chrétiennes se retrouvaient dans ce féminisme personnaliste. Les écrits de Gina Lombroso, inscrivant la différence des sexes dans la biologie, étaient alors assez populaires (Gauvreau, 2008).

⁴³ Le personnalisme construit « la personne » comme un idéal opposé à la figure de l'individu (bourgeois déspiritualisé). « La femme aussi est une personne » est le titre d'un numéro spécial de la revue *Esprit* (revue personnaliste) en juin 1936. Dans l'éditorial, Emmanuel Mounier propose une réflexion emprunte de différentialisme (et de paternalisme) avançant qu'il est probable que la femme aussi puisse se spiritualiser : « Plusieurs générations seront sans doute nécessaires pour éveiller et mettre au point les facultés intellectuelles et civiques de la femme » (1936, p. 297). Le numéro comporte plusieurs articles écrit par des femmes, dont un sur le statut civique des femmes mariées. Selon Gauvreau (2008), ce numéro circula beaucoup parmi les mouvements féminins de jeunesse chrétienne. Mounier reprend par la suite cette idée dans ses livres sur le personnalisme (1961 [1949]).

⁴⁴ En 1929, la Commission d'enquête sur les droits civiques des femmes au Québec réfute le principe de l'égalité entre les sexes et ne propose que quelques réformes (dont l'augmentation de l'âge du mariage ou encore le droit de toucher leur salaire pour les femmes mariées sous le régime de la communauté de biens). En 1946, suite aux démarches de Thérèse Casgrain, une autre commission, la Commission Méthot, est mise en place, à laquelle participent plusieurs groupes de femmes et plusieurs féministes (Perrault, 1946). En 1954 est aboli le double standard en cas d'adultère et la catégorie « femme mariée » est retirée de celle des « incapables », des mineurs et des « fous ».

aux mœurs⁴⁵. En fait, les critiques viennent du côté de plusieurs associations, dont deux associations de femmes (l'Association des Femmes diplômées des universités (AFDU) et la Voix des femmes). Dans une pétition initiée par la Ligue des droits de l'homme, elles demandent de retarder l'adoption de la *Loi 16* afin qu'elle inclue une importante révision des régimes matrimoniaux : « Les signataires [...] reconnaissent que des pouvoirs nouveaux jusqu'ici niés à la femme mariée lui sont accordés par le projet de loi, mais le texte est loin de présenter les signes ordinaires de cohérence et d'efficacité » (Pétition, 1964). L'AFDU (1964) publie aussi sa propre demande de révision de la *Loi 16*, pour les mêmes raisons.

Au moment où s'ouvre la Commission Parent, l'éducation des filles est surtout organisée vers la préparation des femmes à leur rôle de mère et d'épouse, ce qui est contesté par de nombreuses femmes. La *Loi 16* participe au mouvement de « rattrapage » du retard accumulé, tel que les acteurs et actrices des réformes des années 1960-1966 se le représentaient (Linteau et al, 1989, p. 422). Au regard des nombreuses revendications concernant le *Code civil* et les régimes matrimoniaux, elle demeure limitée dans sa portée.

4.1.3 Intervenir en tant que femmes

C'est dans ce contexte que s'ouvre la Commission Parent en 1961. L'analyse des représentations des féministes au début des années 1960 prend en fait la forme d'une

⁴⁵ Outre les différentes interventions des députés à l'Assemblée nationale, c'est aussi comme ça que l'interprète la féministe chrétienne Hélène Pelletier-Baillargeon : « La présentation et l'adoption du récent *Bill 16* sur le statut juridique de la femme mariée témoigne d'un rajeunissement nécessaire, dans un système où la loi est écrite une fois pour toutes et où la coutume n'épouse pas nécessairement l'évolution de la société » (1964, p. 1 28). Tout comme lors de la Commission Dorion, le fait que le *Code civil* en France ait été amendé quelques années plus tôt, mettant fin à l'incapacité juridique de la femme mariée, facilite encore plus l'adoption de ces modifications (Clio, 1982, p. 336; Rochefort, 2005).

analyse des représentations de groupes de femmes ne se revendiquant pas du féminisme (4.1.3.1). Leurs conceptions de l'éducation des filles s'insèrent dans une réflexion sur le rôle des femmes dans la société (4.1.3.2).

4.1.3.1 En tant que femmes, non que féministes

La Commission Parent reçoit 310 mémoires, issus de tous les secteurs de la société (1966c, p. 5-10), dont seulement 14 viennent de groupes exclusivement composés de femmes (annexe A)⁴⁶. En plus d'être issus de groupes de femmes très différents les uns des autres (associations d'anciennes étudiantes, associations de métiers, congrégations religieuses enseignantes, etc.), ces mémoires n'ont pas tous la même envergure (certains sont issus de vastes enquêtes auprès des membres de l'association, d'autres ne font que quelques pages). Les enjeux abordés sont très diversifiés et dépassent largement les thèmes retenus pour cette recherche : méthodes de pédagogie active; adaptation de l'enseignement au milieu rural; critique de la qualité de l'enseignement ou encore l'accessibilité financière de l'éducation. Il faut également souligner que plusieurs femmes s'impliquent activement dans des associations mixtes, dont les mémoires ne font pas partie de ce corpus. C'est le cas au MLF, avec par exemple Judith Jasmin qui en devient une des deux vice-présidentes dès sa fondation en 1961, Mireille Fortier, secrétaire-archiviste, ou encore Solange Chaput-Rolland, membre du comité consultatif (Monet-Chartrand, 1990, p. 262; Tessier, 2008).

Aucun de ces mémoires ne se revendique du féminisme. Le mot lui-même n'apparaît que deux fois, à chaque fois assimilé à une critique de la famille. Ainsi, le Club des femmes universitaires de Sainte Anne de Bellevue écrit :

⁴⁶ Plusieurs femmes produisent également des mémoires individuels, qui ne seront pas étudiés ici (voir 3.2.2). L'AFDU dépose deux mémoires.

Nous aimerions expliquer au commencement que ceci n'est pas une brochure féministe. Nous croyons qu'il n'y a rien de plus important que la famille et que le service le plus précieux que nous puissions accomplir dans la vie est l'éducation des enfants, qu'ils soient responsables, moraux et réfléchis (1962, p. 1-2).

L'AFDU est plus nuancée, et ne rejette pas directement le titre de « féministe » :

Comme le jeune garçon, la jeune fille peut maintenant faire son choix entre différentes professions et différents métiers. Les féministes s'en réjouissent et n'y voient que des avantages : utilisation de chacune selon ses talents, service à la société, rayonnement dans la famille, sécurité personnelle, etc. Les antiféministes, pour leur part, prennent évidemment la position opposée et n'y cherchent que les mauvais côtés : esprit d'indépendance trop poussé, perte de féminité de la femme avec ses conséquences, complication dans l'organisation du foyer, etc. Loin de nous l'intention de faire le procès de la femme moderne et de considérer toutes les conséquences de son émancipation sur la société. Une réalité, selon nous, demeure, en dépit de toutes les transformations sociales : la femme joue un rôle important dans la vie familiale (1964, p. 29).

En général, ces groupes justifient leur intervention auprès de la Commission Parent non pas au nom d'un idéal politique féministe, mais de par leur statut de mères de famille ou d'enseignantes (l'école étant généralement considérée comme le prolongement de la famille). Soulignons que le mémoire du MLF (1962) à la Commission Parent ne se revendique pas non plus du féminisme et n'aborde pas la question de l'éducation des femmes.

Dans le cadre de cette recherche portant sur les représentations *des féministes*, il aurait donc pu être possible de conclure à l'abandon de ce corpus. Si j'ai décidé toutefois de poursuivre l'analyse, c'est parce que plusieurs de ces mémoires s'appuient sur divers idéaux d'égalité et de justice pour les femmes. En outre, pour contrebalancer l'absence d'un corpus de *groupes* se disant féministes, je reviendrai brièvement par la suite sur quelques problématisations du christianisme de la part de féministes s'exprimant en leur nom propre (4.3.2). En ce qui concerne les mémoires déposés à la Commission Parent, il s'agit à la fois d'éviter d'imposer à ces femmes une étiquette féministe malgré elles *et* de les disqualifier comme *encore* engoncées

dans une vision familialiste et différentialiste dont les femmes ne se débarrasseraient que progressivement selon un schéma linéaire. Il me semble plus pertinent de prendre au sérieux la complexité, la diversité et les nuances de la réflexion des groupes de femmes sur la maternité et la famille, au cœur de leurs réflexions sur l'éducation des femmes. C'est pourquoi je vais rapidement présenter leurs conceptions de l'éducation des femmes (les mémoires abordent d'autres enjeux comme le travail salarié ou la participation des femmes dans les structures administratives par exemple). Parce qu'elle est la seule à plus ou moins s'affilier au féminisme, et parce qu'elle dépose deux mémoires imposants issus de consultations de ses membres et de réflexions en comités, les analyses de l'AFDU ont une place prépondérante dans les sections suivantes. Il ne faudrait pas cependant en conclure que l'AFDU est « représentative » des autres groupes de femmes, très diversifiés. Surtout, il ne faudrait pas en conclure que les groupes de femmes qui déposent un mémoire à la Commission Parent représentent l'ensemble des femmes au Québec : ils ne représentent qu'eux-mêmes.

4.1.3.2 Représentations du rôle des femmes

Quelques mémoires se portent à la défense d'un enseignement féminin spécifique, d'abord orienté selon le rôle maternel et domestique des femmes. C'est le cas de l'Association des techniciennes en sciences familiales (1962), composée des diplômées des Instituts familiaux, selon qui ce rôle domestique constitue « une mission apostolique et patriotique. » (*Ibid.*, p. 3). D'autres groupes de femmes, recommandant vivement le développement des « arts ménagers », ciblent les femmes qui vivent en milieu rural et qui ne feront pas selon eux d'études universitaires. Les Cercles des fermières (1962) et le Québec Women's Institutes (1963) cherchent ainsi à améliorer la qualité de l'enseignement en milieu rural, ce qui passe par le développement des travaux manuels pour les garçons et des arts ménagers pour les filles, futures maîtresses de maison.

Pour d'autres groupes de femmes, le rôle familial spécifique des femmes se décline autrement que par l'apologie des seuls arts ménagers. L'Association des religieuses enseignantes du Québec (AREQ), dans son imposant mémoire, prend certes la défense des Instituts familiaux, mais recommande de manière générale le développement et la promotion de tous les cours qui préparent aux métiers féminins, spécifiquement pour les filles qui ne sont pas « douées pour les études ». L'AREQ se positionne en outre fermement en faveur de l'accès à l'éducation supérieure des filles : « Loin de s'opposer à la formation du caractère féminin, la vie intellectuelle projette plus de lumière sur la mission particulière de la femme dans son foyer, dans son milieu et dans le monde » (1962, p. 73). Le mémoire de l'AREQ peut ainsi paraître *a posteriori* empreint de « contradictions »⁴⁷ : valorisation de l'éducation des filles, mais au sein de structures éducatives séparées des garçons; valorisation de leur développement intellectuel et spirituel, mais tant que cet épanouissement vise le don de soi. Ce raisonnement contient toutefois une logique interne, ancrée dans les débats sur l'éducation des femmes qui ont eu cours dans les années 1950.

L'AFDU, qui dépose deux mémoires, se démarque au sein de ce corpus (1962 ; 1964). Non seulement elle ne rejette pas directement le titre de « féministe », sans toutefois s'y rallier, mais en plus elle se prononce explicitement pour un enseignement « sans distinction de classe ou de sexe » (1964, p. 3), sans toutefois parler de « coéducation » (c'est-à-dire de mixité scolaire). L'un de leur mémoire est

⁴⁷ Micheline Dumont écrit ainsi dans *Les religieuses sont-elles féministes ?* : « L'ensemble des contradictions qui ont caractérisé l'activité des religieuses enseignantes se situent au cœur des revendications des femmes. Les religieuses ont contribué à construire les structures discriminatoires de l'éducation des filles. Elles ont démontré de manière presque caricaturale que l'expertise des femmes devait être gratuite. Elles ont été la preuve vivante que les responsabilités familiales semblaient incompatibles avec l'exercice d'une profession. Elles ont maintenu envers et contre tout le discours sociétal sur la "mission de la femme dans la société". Mais en même temps, elles ont permis les premières générations de femmes instruites; elles ont développé les principales professions féminines; elles ont démontré les grandes capacités intellectuelles et administratives des femmes; elles ont préparé le terrain qui donnerait naissance aux revendications des femmes » (1995, p. 128).

consacré à une critique des Instituts ménagers, en ce qu'ils « déshumanisent la femme en la réduisant à cette féminité sociologique traditionnelle qui ne place pas encore la maternité sur le même plan que la paternité » (1964, p. 8). Selon les auteures, l'esprit des programmes des Instituts familiaux relève de la même logique que celle du *Code civil*, logique exprimée dans la lettre sur l'éducation des filles de Napoléon 1^{er} :

La faiblesse du cerveau des femmes, la mobilité de leurs idées, leur destination dans l'ordre social, la nécessité d'une constante et perpétuelle résignation et d'une sorte de charité indulgente et facile, tout cela ne peut s'obtenir que par la religion (Napoléon, *De l'éducation des filles. Note sur l'établissement d'Ecouen*, Finkenstein, 15 mai 1807, cité dans AFDU, 1964, p. 7).

En citant cette lettre, il faut bien préciser que l'AFDU ne critique pas la religion en tant que telle, mais bien plutôt une pensée dépassée du rôle des femmes et de la religion, en complet décalage avec la réalité vécue des femmes modernes qui travaillent, s'éduquent, s'émancipent. Les Instituts mènent « une lutte stérile contre les tendances sociologiques de notre civilisation » (1964, p. 17).

L'AFDU préconise à l'inverse de revaloriser les sciences domestiques auprès des hommes, au nom d'une conception égalitaire des rôles parentaux dans la famille :

Si la vocation naturelle de la fille est la maternité, celle du garçon est la paternité. À quoi sert de former des femmes parfaites dans les « écoles du bonheur », si les futurs maris sont incapables de les apprécier à leur juste valeur et qu'ils se désintéressent de la vie interne de leur foyer et de l'éducation de leurs enfants. À plus forte raison, si la mère doit travailler à l'extérieur, le couple comme tel doit voir à l'organisation du foyer et y réaliser son plein épanouissement (1964, p. 65).

Selon Gauvreau, l'importance de la paternité, de l'implication des pères dans la vie familiale, était centrale au sein des mouvements de jeunesse catholique et plus spécifiquement du « féminisme personnaliste » qui considérait le mariage comme un partenariat spirituel entre les époux (hétérosexuels) (2008, p. 110-124). Pour l'AFDU, l'éducation supérieure doit en outre être autant accessible aux filles qu'aux garçons.

Quant à la formation professionnelle, elle doit être orientée vers le marché du travail et préparer aux métiers féminins.

Les mémoires déposés par des groupes de femmes à la Commission Parent, entre 1962 et 1964, sont déposés par les femmes à titre de mères ou d'enseignantes, non de féministes. Certains revendiquent, de manière différencialiste, une modernisation de l'enseignement et une égalisation de l'éducation des filles avec celle des garçons. Suite à cette contextualisation des réformes et des débats des années 1960-1966, ainsi que des groupes de femmes qui y participent, la section suivante analyse les représentations de la confessionnalité scolaire et de « la religion », soit à la fois les représentations de ces groupes à la Commission Parent et celles de la ministre lors du dépôt de la *Loi 16*.

4.2 Les représentations des groupes de femmes (1962-1964)

Dans leurs différentes interventions, les femmes se prononcent sur la confessionnalité scolaire (4.2.1) et, pour certaines, proposent une modernisation du christianisme (4.2.2). À travers ces prises de position, se dégage une conception particulière de l'identité canadienne-française (4.2.3).

4.2.1 La confessionnalité scolaire

Tous ces groupes de femmes ne font pas référence à la place de la religion à l'école⁴⁸.

⁴⁸ Certains mémoires ne font aucune référence à la religion, c'est le cas de l'Association des femmes universitaires de Québec, du University Women's Club de Ste Anne de Bellevue, du Quebec Women's Institutes Inc., de l'Association des infirmières de la province de Québec et de l'Association des techniciennes en sciences familiales de la province de Québec.

Toutefois, lorsqu'ils le font, tous sont en faveur du maintien de la confessionnalité du système scolaire public. Tous ne l'envisagent cependant pas sous le même angle.

Le Cercle des Fermières inscrit le maintien de la confessionnalité scolaire en tête de ses revendications :

La confessionnalité des écoles de la province de Québec est un droit majoritaire; les Cercles de Fermières s'opposeront énergiquement à toute mesure qui en violera ou en altèrera le caractère, car ils ne conçoivent pas d'éducation complète sans enseignement religieux (1962, p. 8).

Dans la lignée de la représentation majoritaire de l'éducation au début du 20^e siècle, pour le Cercle des Fermières, l'éducation relève à la fois de la famille, de l'Église et de l'État. La Fédération féminine des amicales de Ste-Croix, à partir d'une conception similaire des responsabilités familiale, ecclésiale⁴⁹ et étatique en éducation, introduit toutefois le droit des « neutres » à des écoles privées subventionnées, à côté du réseau public confessionnel :

Nous reconnaissons donc aux parents le droit d'exiger que leur enfant reçoive une saine éducation catholique et française dans les écoles d'expression française et de religion catholique. Dans le même ordre d'idée, nous reconnaissons aux neutres le droit d'avoir leurs écoles privées subventionnées par le gouvernement, per capita, au même titre que les écoles catholiques ou protestantes (1962, p. 9).

Ce sont les seules à proposer une solution concrète au « droit des neutres », qui est sinon l'objet de vœux pieux :

La majorité des membres catholiques de notre Association estime que l'école confessionnelle doit être maintenue. Cependant, nous souhaitons que tous soient traités avec justice et charité, et que l'école confessionnelle, s'il y a lieu, s'ouvre à une juste tolérance (AFDU, 1962, p. 164).

Plus loin, l'AFDU envisage que la division par « culture » dans les écoles soit plus pertinente que la division par religion (*Ibid.*, p. 203). Ou encore l'AREQ souhaite que

⁴⁹ « Il est indéniable que l'Église a reçu de son Divin Fondateur la mission d'enseigner qui suppose le droit de fonder des écoles, de déterminer l'enseignement religieux et de veiller à la valeur des maîtres qui doivent donner cet enseignement dans les écoles catholiques » (Fédération féminine des amicales de Ste-Croix, 1962, p. 10).

« l'on continue de respecter les convictions des élèves non-catholiques » (1962, p. 20). La St Vincent's Council Catholic Women's League of Canada (1962) envisage que dans l'avenir il puisse être nécessaire d'abandonner le système confessionnel, en raison du matérialisme de la société et de la pénurie de clercs qui en découle (et non en raison d'une réflexion sur le pluralisme).

Il faut ici préciser qu'au moment où ces groupes de femmes déposent leurs mémoires, la déconfessionnalisation scolaire ne fait pas encore l'objet de débats publics d'ampleur. C'est surtout le MLF qui lance le débat, proposant notamment dans son mémoire (1962) la création d'écoles publiques « neutres » ou non-confessionnelles, pour les juifs, les protestants francophones, les incroyants et les agnostiques, ainsi que pour les catholiques mal à l'aise au sein de l'école confessionnelle. Ce réseau d'écoles neutres cohabiterait, dans leur proposition, avec un réseau public confessionnel. Selon le sociologue Léon Dion, ce n'est qu'à partir de 1963, au moment de la sortie du premier tome du Rapport Parent recommandant la création d'un Ministère de l'éducation et du dépôt du *Bill 60* le créant, que les débats publics se resserrent autour de deux enjeux majeurs au cœur de la question de la confessionnalité, soit le rôle de l'État en éducation et l'éducation chrétienne. Les mémoires déposés en 1962 ne se prononcent donc pas d'abord ni principalement sur la confessionnalité⁵⁰. Au moment des débats sur le *Bill 60*, au moins deux groupes de femmes appuient publiquement la création d'un Ministère de l'éducation par de brefs communiqués de presse : la Voix des femmes (1963) et le Cercle des femmes journalistes (1963). Précisons que la création d'un tel ministère ne remet pas en cause la confessionnalité scolaire, tout en diminuant considérablement les pouvoirs religieux en éducation.

⁵⁰ « En d'autres termes, le débat sur le bill 60 va produire une image de la société tout autre que celle que les mémoires avaient esquissée » (Dion, 1967, p. 24).

4.2.2 Le christianisme

Au sein de ces groupes de femmes, les femmes interviennent en tant que chrétiennes dans une société chrétienne. L'AFDU est la seule qui se présente comme « pluraliste » *et* « composée d'une majorité de "croyantes" » (1962, p. 160). Les mémoires de l'AFDU s'inscrivent toutefois au sein d'une pensée chrétienne, comme les mémoires des autres groupes. Le problème central du christianisme, pour plusieurs de ces mémoires, c'est sa modernisation (4.2.2.1) plus que l'inégalité entre les femmes et les hommes (4.2.2.2).

4.2.2.1 Une société chrétienne

Dans leurs revendications sur l'éducation, plusieurs de ces groupes de femmes critiquent une méthode dépassée d'enseigner les matières profanes et religieuses et proposent une modernisation de l'enseignement, même religieux.

L'AFDU se démarque par une critique de l'enseignement canadien-français. Dans une analyse des manuels scolaires, elle critique une mauvaise conception de la religion comme morale fondée sur la peur, la superstition, la répétition, la sélectivité proche du mensonge, la tradition, qui envahit l'ensemble des matières profanes :

Nos livres à nous sont affligeants de moralisme hors de propos. La présence même d'un certain vocabulaire moral et religieux devient vraiment pénible : ces mots très précieux gagneraient à être « privilégiés » et réservés aux classes de religion. Leur emploi trop fréquent produit une véritable crispation et l'enfant finit par se boucher intérieurement les oreilles, comme pour se protéger d'une publicité agressive et indiscreète (1962, p. 16).

Dans le même ordre d'idée, la Fédération féminine des amicales de Sainte-Croix, dans un vocabulaire typique du personnalisme, critique un enseignement qui crée une « absence d'inquiétude et de sens critique » (1962, p. 21). Pour l'AFDU, non

seulement toutes les disciplines profanes doivent être débarrassées de ce type de références religieuses, mais l'enseignement de la religion lui-même doit être révisé :

On ne tient pas compte, non plus, des méthodes modernes d'enseignement de la religion, encore moins des données de la psychothérapie moderne. On culpabilise beaucoup trop l'enfant et on l'habitue au masochisme. On croit que la religion peut servir de substitut à la psychothérapie (1964, p. 13).

Cette critique de l'usage de la religion à l'école s'articule donc avec une critique de la pédagogie traditionnelle (un « gavage » selon l'AFDU, 1962, p. 163) et une valorisation de la pédagogie moderne.

Ainsi, il est clair que la critique de l'enseignement par « gavage » vise une manière de concevoir l'enseignement et la religion, considérée comme *en retard et inférieure* par rapport à une manière humaniste d'enseigner et de croire : « Nous restons au bord du folklore; nous sommes psychologiquement en retard » (AFDU, 1962, p. 4). L'opposition ne se fait donc pas en termes de religion/confessionnalité *versus* laïcité, mais plutôt retard *versus* modernisation. Par exemple, l'AFDU compare les manuels scolaires en France et au Québec, sans faire référence au fait que la France soit laïque. Elle écrit plutôt : « Une chose nous a frappées : c'est la supériorité culturelle indéniable du petit Français à la fin de son cours primaire, sur le petit Canadien du même âge » (1962, p. 10). L'AFDU s'inquiète de ce qu'elle considère comme de l'infériorité culturelle et du retard civilisationnel, mais sans faire une critique du christianisme en soi. Elle inscrit plutôt le christianisme au sein d'un humanisme : « La religion divinise l'homme [*sic*] et l'humanise en même temps dans toutes ses facultés. C'est pourquoi nous croyons qu'indépendamment de sa transcendance, elle possède une haute valeur de civilisation » (1962, p. 163). Cette modernisation et ce rattrapage sont pensés au sein de l'école confessionnelle et d'une civilisation chrétienne.

C'est d'ailleurs bien parce que le christianisme est un humanisme ou encore que « l'homme » comprend une dimension spirituelle, que l'école doit demeurer confessionnelle : « l'école confessionnelle est la seule capable de donner à la vie de l'enfant son sens plénier parce qu'elle tient compte de la dimension et de la destinée surnaturelle de l'homme » (Fédération féminine des amicales de Sainte-Croix, 1962, p. 24). En ce sens, l'enseignement de la religion a toute sa place à l'école publique (il doit être inclus dans l'horaire normal des cours), mais il doit aussi se moderniser :

L'enseignement de la religion, lorsqu'il est bien fait, apporte à l'enfant une *formation humaine sans prix*. Il donne du poids à son être. Il ouvre son intelligence aux dimensions spirituelles, forme son cœur et apporte des réponses ou des indices de réponse, ou des jalons de recherche aux plus profonds problèmes qui se posent à l'homme (AFDU, 1962, p. 160, elle souligne).

L'Association des institutrices de classes enfantines (1962) et l'Association canadienne des Jardinières d'enfants (1962) recommandent d'ailleurs le développement de l'éveil religieux à partir des nouvelles méthodes d'éducation pour les enfants des classes maternelles.

Pour plusieurs de ces groupes de femmes, le problème c'est donc la *modernisation* de la religion et non sa privatisation. Cette conception du christianisme s'inscrit dans une forme particulière de *sécularisme* : un sécularisme chrétien qui, plutôt que de postuler la perte de pertinence de la religion en modernité, cherche à moderniser la religion *de sorte qu'elle demeure pertinente* dans la société. Cette modernisation est comprise comme l'opposition entre une vieille religion sclérosée (fondée sur les rituels, la pratique, l'autorité) et une religion moderne spiritualisée (fondée sur l'intériorité, l'individualité, la liberté), opposition au cœur du personnalisme chrétien très présent au Québec depuis deux décennies (Meunier et Warren, 2002; Gauvreau, 2008). L'AREQ s'inspire de *Pour une philosophie de l'éducation* du philosophe

personnaliste Jacques Maritain (p. 10)⁵¹. L'AFDU s'inquiète du fait que l'enseignement traditionnel risque de « « déspiritualiser » l'idée de Dieu » (1962, p. 112)⁵².

Il est clair que ce n'est pas le cas pour *tous* ces groupes : on ne retrouve pas ces réflexions dans les mémoires des Cercles des fermières et de l'Association des techniciennes en sciences familiales par exemple. En outre, plusieurs femmes militent au sein du MLF, qui regroupe notamment des anciens catholiques devenus athées ou agnostiques. Il faut aussi préciser que la volonté de modernisation de la religion s'inscrit au sein d'un vaste courant international, lui-même pluriel, se concrétisant au cœur même de la hiérarchie ecclésiale lors du Concile de Vatican II (1962-1965) et de l'*aggiornamento* (littéralement « mise à jour ») de l'Église catholique (Hamelin, 1984; Routhier, 2010)⁵³.

Les groupes de femmes s'expriment au sein du christianisme de manière plurielle. Certains s'inscrivent au sein d'une forme de sécularisme chrétien, ce qui a pour effet de transformer le christianisme de l'intérieur en dévalorisant des formes dites dépassées de religion et en valorisant une religion d'intériorité et de liberté.

⁵¹ Notons également, du côté des religieuses, la lettre de « Sœur Une Telle » au célèbre Frère Untel, critiquant de l'intérieur des ordres religieux des comportements formalistes, désuets ou périmés, et appelant à une maturité et à l'intelligence (Desbiens, 1960, p. 60-64).

⁵² Bien que ce ne soit pas le cas dans les mémoires des groupes de femmes, il est important de souligner que plusieurs catholiques soutenaient *pour cette raison* les projets des écoles neutres : « L'accueil positif du projet d'écoles non confessionnelles du [MLF] par certains membres de l'élite catholique reposait sur l'espoir qu'on pourrait ainsi revigorer le catholicisme québécois » (Gauvreau, 2008, p. 259).

⁵³ Dans une entrevue, la commissaire Ghislaine Roquet dira plus tard : « En même temps, l'Église était en période de réforme. Le Concile a beaucoup joué pour convaincre les évêques qu'on était dans le temps de changements profonds et de les apprivoiser à ce changement. Monseigneur Parent nous a toujours dit que cela n'avait pas été si difficile de les convaincre » (Baudoux, 1994, p. 55).

4.2.2.2 L'égalité des femmes et le christianisme

Il est remarquable que les réflexions critiques des méthodes traditionnelles d'apprentissage et d'interprétation de la religion ne soient guère traitées en lien avec la question de l'inégalité des femmes dans le christianisme. Ce n'est pas le cas non plus lors de la présentation de la *Loi 16* sur la capacité juridique de la femme mariée.

L'AFDU dans sa critique des Instituts familiaux, on l'a vu, associe la conception dépassée des Instituts à une vision napoléonienne de la place des femmes. Mais c'est surtout l'opposition tradition/modernité qui irrigue leur critique :

On est d'abord frappé, en lisant ces manuels [de psychologie], par la confusion qui y règne entre religion et psychologie, entre âme et intelligence, entre cerveau et âme, entre croyances religieuses et données scientifiques de la connaissance, entre endoctrinement, éducation religieuse et éducation de l'enfant; les théories psychanalytiques modernes et les travaux de Piaget y sont systématiquement ignorés. On ne tient pas compte, non plus, des méthodes modernes d'enseignement de la religion, encore moins des données de la psychothérapie moderne (1964, p. 13).

En outre, un des mémoires de l'AFDU (1962) se termine par une citation de plusieurs pages du livre *Simone de Beauvoir ou l'échec d'une chrétienté*, du dominicain A.M. Henry (1961). À partir d'une analyse des œuvres biographiques de Simone de Beauvoir, Henry cherche à diagnostiquer comment une jeune femme élevée dans une famille chrétienne a pu devenir athée, afin d'éviter que ce processus ne se généralise au Québec. Dans la lignée du personnalisme, il blâme la routinisation et l'institutionnalisation d'une religion ritualiste et moraliste qui étouffe la foi, la liberté intérieure, la recherche personnelle et « l'inquiétude »⁵⁴ :

On remplace la conviction de la foi et la transmission de cette foi par les institutions chrétiennes : foyers chrétiens, écoles confessionnelles, syndicats chrétiens, concordat, lois chrétiennes, etc. En dernier lieu, les

⁵⁴ L'inquiétude est une disposition d'esprit positive pour les personnalistes : il s'agit d'une constante remise en question de soi, condition nécessaire au dépassement de soi et à la spiritualisation de l'être.

institutions chrétiennes servent d'alibi à la foi (1961, p. 50, cité dans AFDU, 1962, p. 168).

Ni dans ce livre, ni dans le mémoire de l'AFDU, il n'ait fait référence aux critiques qu'adresse Simone de Beauvoir aux représentations religieuses des femmes.

De son côté, la ministre Kirkland-Casgrain présente la *Loi 16* au nom d'une vision *chrétienne moderne* du mariage, vision fondée sur l'égalité des époux (hétérosexuels est-il sous-entendu) : « nous avons voulu insuffler à notre législation la philosophie moderne du mariage, telle qu'exprimée d'ailleurs par Jean XXIII, et qui veut que les époux soient considérés comme égaux au sein de la famille » (Kirkland-Casgrain, 1964, p. 895)⁵⁵. Plus précisément, elle oppose deux conceptions de la famille. Du mauvais côté, il y a la « famille patriarcale » (modèle qui a inspiré Napoléon au moment de la rédaction du *Code civil*), du bon côté, il y a la « famille conjugale », issue du christianisme :

Nous avons d'abord hérité de la conception patriarcale de la famille : c'est la conception primitive du droit romain et celle du droit germanique ; elle consiste dans la réunion de tous les descendants autour de l'auteur commun : « le paterfamilias ». Dans ce type de famille, tous les membres, femmes et enfants, tombent sous la dépendance du chef qui possède une autorité, des pouvoirs considérables, presque absolus, à la fois sur les personnes et les biens de la famille. Mais, à côté de ce type de famille, fondée sur le pouvoir du chef, le christianisme a proposé une autre conception : celle de la famille conjugale. Ce type de famille est plus restreint que celui de la famille patriarcale, puisque cette dernière ne comprend que le mari, la femme et les enfants par opposition à l'auteur commun qui pouvait être le grand-père ou l'arrière-grand-père (*Ibid.*, p. 891)⁵⁶.

Cette opposition sera reprise d'ailleurs par plusieurs députés⁵⁷. Elle est en fait relativement répandue à cette époque. On la retrouve par exemple deux ans plus tard

⁵⁵ Jean XXIII est pape de 1958 à 1963. Il convoque le Concile Vatican II en 1962.

⁵⁶ Marie-Claire Kirkland-Casgrain reprend le même discours, quasiment mot pour mot, dans sa présentation écrite de la loi (Office d'information et de publicité du Québec, 1964).

⁵⁷ Par exemple, Paul Gérin-Lajoie dit : « la chrétienté était à l'origine de la libération de la femme par rapport à l'esclavage dans lequel elle se trouvait dans l'antiquité » (1964, p. 907).

dans le mémoire de la FFQ sur les régimes matrimoniaux⁵⁸. Précisons que les pétitions demandant le report de la *Loi 16*, afin d'en améliorer l'impact pour les femmes, ne font aucune référence à la religion, la loi n'étant pas considérée comme une loi antireligieuse et ne touchant pas aux prérogatives de l'Église catholique.

À travers ces représentations, plusieurs de ces groupes de femmes tendent à produire une vision égalitaire du christianisme. Le christianisme n'est pas posé comme un *problème* pour les femmes, mais plutôt comme une source d'inspiration pour la construction d'une société moderne.

4.2.3 L'identité

Parmi les quatorze mémoires déposés à la Commission Parent par des groupes de femmes, deux sont anglophones (l'un catholique, l'autre protestant) et les autres francophones. Dans ces derniers, la plupart ne réfléchissent pas aux contours de l'identité collective, naturalisant le « nous Canadiens-français ». Les mémoires de l'AFDU sont plus précis : ils inscrivent le nous au sein d'une ascendance française (4.2.3.1) et produisent une altérisation des « non-nous » (4.2.3.2).

⁵⁸ « Le droit romain avait imprégné les principes par son formalisme en partie tempéré par l'influence chrétienne, mais Napoléon avait, entre temps, imposé son veto pour forcer les codificateurs à maintenir la femme mariée dans un état de sujétion [...] » (citée dans Dumont et Toupin, p. 343). On retrouve aussi cette représentation, des années plus tôt, en 1946, dans la conférence de Jacques Perrault à la Ligue des droits de la femme : « Presque tous les pays civilisés, inspirés comme nous par les principes chrétiens ont émancipé les femmes mariées et les ont rendues libres d'agir selon les exigences modernes de la vie sociale et économique » (Perrault, 1946).

4.2.3.1 Le « nous »

L'AFDU se représente les Canadiens-français comme les descendants des colons français, et écrit par exemple : « On ne se rend pas assez compte que l'Histoire de France avant 1789 est notre histoire autant que celle des Français » (1962, p. 71). Au-delà de la France, l'AFDU s'inscrit dans un « héritage » chrétien, français et humaniste :

Il faut parler de patrimoine et d'héritage culturels. Le chrétien d'aujourd'hui a deux mille ans; le Français d'aujourd'hui a mis trois mille ans à se réaliser, le citoyen du monde en a mis encore bien davantage et c'est tout cela que l'homme [*sic*] d'aujourd'hui doit porter au-dedans de lui (*Ibid.*, p. 9-10).

Plus loin, elle précise que cette culture est celle de « l'Occident chrétien » (*Ibid.*, p. 162). La référence à cette identité chrétienne, française et humaniste s'accompagne d'une valorisation de l'avancement de la culture française opposé au retard canadien-français engoncé dans une « culture pauvre, dans une langue lourde, approximative et incertaine » (*Ibid.*, p. 43). Pour l'AFDU, les Canadiens-français doivent rattraper un retard *civilisationnel* et éviter l'influence nocive du matérialisme états-unien. On retrouve également cette conception dans le mémoire de la Fédération féminine des amicales de Sainte-Croix, valorisant l'héritage culturel français, la pureté de la langue et la grandeur de la civilisation. L'AFDU s'inquiète par ailleurs de l'anglicisation « de notre groupe » (*Ibid.*, p. 220). On retrouve là les différents éléments de la construction de l'ethnicité : « a collectivity that defines itself in terms of a subjective belief in a community of origin, real or putative, sharing a common historical trajectory (migration or colonisation), a common language, culture, and organisational structures » (Juteau, 2004, p. 76).

Selon Gauvreau, il n'est guère original au début des années 1960 de coupler le thème du rattrapage culturel, éducatif et linguistique avec celui du renouveau du christianisme. Par exemple, les fameuses *Insolences* du Frère Untel fustigent le joul

comme une dégradation de la langue française, condamnent la culture de masse et l'américanisation des jeunes, tout autant que leur déchristianisation⁵⁹. Résumant les mémoires déposés à la Commission Parent, Gauvreau remarque que le début des années 1960 ne marque pas de rupture claire quant aux marqueurs de l'identité nationale : « Ce qui peut étonner, au début des années 1960, c'est que le consensus, si consensus il y avait, portait uniquement sur l'importance de lier harmonieusement langue française, catholicisme et unité de la nation » (2008, p. 269). Alors que certains hommes catholiques de gauche avaient tendance à rendre les femmes (associées à la conception ritualiste et routinière de la religion) responsables du retard canadien-français, ce qui dénote dans ces mémoires de femmes, c'est l'accent mis sur le rôle des femmes dans le progrès de la « civilisation ». Par exemple, l'AREQ déclare que « le niveau intellectuel d'un peuple se juge au nombre de ses femmes cultivées » (1962, p. 68), puisque les « mères » éduquent la famille.

La naturalisation d'une identité ethnique canadienne-française et l'idée de modernisation de la société canadienne-française et du christianisme s'inscrivent dans cette représentation d'une société en retard par rapport à la « civilisation ». Qui sont les non-civilisé.e.s ?

4.2.3.2 Les « non-nous »

Pour plusieurs de ces groupes, l'école confessionnelle doit être ouverte aux « néo-Canadiens », terme qui recouvre en fait les personnes identifiées comme n'appartenant pas aux deux groupes majoritaires (descendants des Français ou

⁵⁹ « Les choses sont déjà gâtées au-delà de toute apparence. Les jeunes gens à qui nous faisons la classe sont aussi loin qu'on peut l'être, sans bruit, du christianisme. Leurs idées, leurs sentiments, leurs sentiments surtout, sur l'argent, les femmes [*sic*], le succès, l'amour, sont aussi étrangers au christianisme qu'il est possible. Échec de notre enseignement religieux. Et pourtant, quel est le Canadien français qui n'a pas vécu au moins quelques années sous l'influence (ou en tout cas, sous le gouvernement) d'une soutane, homme ou femme ? » (Desbiens, 1960, p. 55).

d'Angleterre)⁶⁰. La Fédération féminine des amicales de Sainte-Croix fait découler « la bienveillance envers les néo-Canadiens et tous les étrangers (de quelque race ou religion qu'ils soient) » de « la vertu fondamentale de charité envers le prochain » (1962, p. 28-29). Si l'AFDU se prononce pour le maintien de la division scolaire par confession et ne reprend donc pas la proposition du MLF d'une division linguistique, elle introduit toutefois l'idée que la langue française pourrait rassembler ce que la religion divise, lorsqu'elle recommande que des efforts soient fournis en vue de rattacher

[...] à notre groupe les immigrants de langue et de culture latine (v.g. Français, Italiens, Espagnols, Sud-Américains, Roumains, et quelque fois Russes, Polonais, Baltes, Syriens, Grecs, Juifs de langue française), qui auraient le goût de se joindre à nous, si des barrières sociales et religieuses ne semblaient les tenir à l'écart (1962, p. 219).

Ce type de liste est assez incohérent en ce qu'il regroupe des catégories de pays, de zones géographiques et de religions. Ce qui fait sa cohérence, c'est qu'il constitue un premier cercle de personnes altérisées mais considérées comme compatibles, puisque « de langue et de culture latine ». Elles sont représentées assez proches culturellement pour être admises à l'école canadienne-française catholique francophone. Elles n'en demeurent pas moins distinctes : la naturalisation de l'ethnicité canadienne-française va de pair avec la naturalisation « de race » ou « ethnique » des groupes considérés en bloc comme immigrants. La « charité » chrétienne ressemble à cet égard à la tolérance libérale, comme « substitut à l'égalité » (Brown, 2008).

⁶⁰ Dès l'arrivée des premiers colons, les non-Autochtones sont d'origines variées, suite à des migrations volontaires ou forcées (esclavage). En ce qui concerne l'immigration durant les années 1960, voici quelques chiffres issus de Linteau *et al.* (1989). Entre 1946 et 1982, 965 075 personnes immigrèrent au Québec. Les Québécois et Québécoises nés à l'étranger passent de 5,6% en 1951 à 8,3 % en 1981. Dans les années 1950, alors que les politiques d'immigration canadiennes, racistes, limitent l'immigration non européenne, il s'agit surtout (mais pas exclusivement) de personnes originaires (par ordre décroissant) d'Italie, d'Angleterre, d'Allemagne, d'Autriche, de France, de Grèce et de Hongrie. Ce sont surtout des chrétiens et des juifs. Durant les années 1960, suite à l'abandon des critères racistes dans les politiques d'immigration en 1962 et 1967, les personnes immigrantes sont originaires d'Italie, France, Royaume-Uni, Grèce, États-Unis, Portugal, ainsi que « des Antilles, d'Égypte et d'autres pays du Tiers monde » (Linteau *et al.*, 1989, p. 580).

Un deuxième cercle est formé par les *autres exotiques et sauvages*, dont il n'est en fait quasiment pas question, sauf au détour d'une proposition sur l'enseignement de la géographie. L'AFDU propose d'élargir les horizons historiques et géographiques des enfants canadiens-français : « les enfants adorent entendre parler des nègres, des Chinois, des Esquimaux, de la jungle, des océans, des montagnes et des volcans » (AFDU, 1962, p. 93-94). L'énumération cette fois inclut des catégories de personnes et d'éléments naturels, renvoyant ces personnes à la nature exotique et sauvage, à l'absence de civilisation. Au même moment, le Comité de survivance indienne (1962), dans son mémoire à la Commission Parent, critique les manuels scolaires pour leurs représentations des « Indiens » et demande à ce que les noms des nations remplacent le mot « sauvage ». On retrouve dans cette représentation de soi et des autres (« immigrants » compatibles d'une part, autres exotiques et sauvages d'autre part), une caractéristique d'une ethnicité *coloniale*, se posant comme sujet national légitime (par rapport aux « immigrants ») et occultant la colonisation⁶¹ (Juteau, 2004, p. 77).

De manière générale, les groupes de femmes qui s'expriment au moment de la Commission Parent ne sont donc pas unanimes et proposent différentes conceptions du rôle des femmes et du christianisme. Parmi ces groupes, l'AFDU se démarque en ce qu'elle ne rejette pas clairement le titre de féministe. Si tous se prononcent pour le maintien de la confessionnalité scolaire, la confessionnalité peut être pensée de pair avec une modernisation profonde du christianisme, dans un mouvement de sécularisation interne au christianisme valorisant une spiritualité individuelle et un humanisme, et favorisant ce qui est considéré comme un rattrapage civilisationnel. Le christianisme, dans ces mémoires, n'apparaît pas comme un obstacle mais comme une ressource égalitaire pour les femmes canadiennes-françaises. Si la plupart des

⁶¹ Dans ce mémoire, la référence aux « Esquimaux » est située dans un chapitre sur les cours de géographie. Nulle part ailleurs, alors que le mémoire passe en revue l'ensemble des matières scolaires, n'est-il fait référence à la colonisation et aux personnes autochtones.

mémoires ignore la question de la diversité dans une société pourtant plurielle, plusieurs recommandent, par esprit de charité chrétienne, l'ouverture des écoles confessionnelles francophones catholiques aux personnes considérées comme immigrants compatibles.

4.3 La Révolution tranquille : laïque et égalitaire ?

La Révolution tranquille est régulièrement représentée comme un moment de laïcisation et d'égalisation des conditions des femmes. Cette section revient plus spécifiquement sur le Rapport Parent en tant que tel (4.3.1), ainsi que sur plusieurs réactions de féministes au Rapport Parent et à la loi 16 (4.3.2), de manière à problématiser les représentations de la Révolution tranquille (4.3.3).

4.3.1 Le Rapport Parent

Le Rapport Parent est ambigu tant en ce qui concerne ses représentations de la laïcité et de la confessionnalité, qu'en ce qui concerne l'égalité entre les femmes et les hommes.

Le Rapport Parent ne constitue pas un document en faveur de la *laïcité*, ni même de la *déconfessionnalisation* du système scolaire public. Micheline Milot (2009) a bien montré que les rares occurrences au vocabulaire de la laïcité consistent à rejeter le « laïcisme militant » et à défendre le « droit de la majorité » à l'école confessionnelle. Il recommande cependant « que le système d'enseignement public du Québec respecte la diversité des options religieuses des parents et des élèves et offre le choix

entre un enseignement catholique, un enseignement protestant et un enseignement non-confessionnel [...] » (1966b, p. 102). Selon le Rapport, cet enseignement ne devrait être donné que là où les effectifs le justifient au nom du respect du pluralisme religieux⁶². Si le Rapport introduit bien une réflexion sur le pluralisme religieux et la liberté de religion, il n'introduit pas de réflexion en termes de laïcité. Le Ministère de l'Éducation est finalement créé en 1964, suite à un compromis avec l'Assemblée des évêques sur le maintien de la confessionnalité scolaire et de la prépondérance des comités catholiques et protestants en ce qui concerne l'enseignement religieux⁶³. Gauvreault qualifie les réformes de l'éducation entre 1960 et 1964 de « dernier Concordat » (2008, p. 246). Sans donc nier la profonde transformation du système scolaire durant les années 1960 (transformation qui dépasse d'ailleurs largement la question de la confessionnalisation), il ne s'agit pas dans les représentations des principaux acteurs et actrices d'un moment *laïque*, et encore moins d'un moment contre la religion ou contre la religion à l'école publique (Rapport Parent, 1966a)⁶⁴.

⁶² En 1961, au Québec, 87,5% se déclarent catholiques, 8,7% protestants, 2% juifs, 0,6% orthodoxes, 0,1% sans affiliations (CRI, 2004, p. 19). La Commission Parent se représente ainsi la diversité, naturalisant les identités « françaises » et « anglaises » : « Mais on constate aujourd'hui un pluralisme religieux croissant. Au sein de la population française et de la population anglaise, des groupes de citoyens ont réclamé pour leurs enfants un enseignement public non-confessionnel. Pour un certain nombre d'entre eux, l'école confessionnelle publique ne correspond pas ou ne correspond plus à leurs convictions en matière religieuse. Par ailleurs l'immigration dont a bénéficié le Québec depuis la fin de la dernière guerre a grossi des groupes religieux naguère très minoritaires » (Commission Parent, 1966b, p. 51).

⁶³ Léon Dion précise : « La position stratégique que l'Assemblée des évêques a occupé au cours du débat, c'est le gouvernement au départ qui la lui a délibérément concédée. Bien avant de les présenter à l'Assemblée législative, le premier ministre avait soumis à Mgr Roy les textes du bill original et du bill amendé » (1967, p. 128).

⁶⁴ La deuxième partie du tome II (soit le volume 3) du Rapport Parent explique notamment l'importance du christianisme en général et du christianisme à l'école en particulier : « Il semble donc que le terrain d'une rencontre possible entre le christianisme et l'humanité en général est le champ de la morale, c'est-à-dire de la conduite à tenir devant les problèmes auxquels l'humanité doit aujourd'hui faire face. Cette insertion sociale du christianisme s'appuie sur la motivation supra-sociale et supra-humaine que représente la parole de Dieu et sur la réalité de toutes les heures que représente, pour un être religieux et pour les chrétiens, la présence de Dieu dans le monde » (Commission Parent, 1966a, p. 245). Sur l'enseignement religieux : « La formation morale et religieuse de l'enfant et de l'adolescent nous apparaît comme primordiale » (*Ibid.*, p. 270). Dans les recommandations : « Nous recommandons que l'enseignement religieux au cours élémentaire et au cours secondaire soit en moyenne de deux heures par semaine » (*Ibid.*, p. 271).

La contribution du Rapport Parent à l'égalité entre les femmes et les hommes doit être également questionnée. Il propose la gratuité scolaire (sauf au niveau universitaire), une éducation similaire pour les filles et les garçons ainsi que la mixité scolaire, levant ainsi des obstacles *structurels* à l'égalité (Lamoureux, 2001, p. 141). Néanmoins, Francine Descarries (1980) a mis en évidence l'argumentaire différencialiste qui sous-tend le rôle de l'éducation des filles et de l'éducation des garçons. Il faut également souligner que le lien entre « coenseignement » (mixité), égalité et religion est loin d'être évident⁶⁵. En ce qui concerne l'enseignement primaire, le Rapport (1965b) recommande le coenseignement pour des raisons de gestion, d'administration et de finances. Relevant que la pratique existe déjà dans nombre d'écoles, il n'y voit pas d'objection morale ni pédagogique. Au niveau secondaire, le Rapport recommande plutôt d'étudier la *possibilité* du coenseignement, qui offre des avantages économiques, mais dont les avantages pédagogiques et moraux sont moins évidents. C'est-à-dire que, bien qu'il reconnaisse que la non-mixité *a des effets inégalitaires pour les filles*, cet argument n'est pas suffisant pour recommander le coenseignement. En outre, on remarquera le différencialisme inégalitaire dans l'argumentation :

Au point de vue pédagogique, on a remarqué d'ailleurs que, dans une école mixte, la présence des filles est un facteur important d'émulation [*sic*]. Enfin, il est permis de croire qu'en dispensant l'enseignement aux garçons et aux filles dans un même établissement on assure mieux la démocratisation de l'enseignement, dans la mesure où celle-ci consiste à offrir aux filles les mêmes avantages qu'aux garçons au point de vue de leur éducation. La séparation qui a existé jusqu'ici entre les établissements pour garçons et les établissements pour filles a, en effet, certainement contribué à l'inégalité et aux retards dont celles-ci ont été victimes dans les moyens de formation que leur offrait notre système scolaire. La coéducation a encore d'autres avantages. Elle favorise, par exemple, chez les garçons, le développement des bonnes manières et leur donne un

⁶⁵ En France, Florence Rochefort et Micelle Zancari-Fournel (2007) ont montré que la mixité ne fit pas l'objet de débats nationaux (s'imposant surtout pour des raisons économiques et gestionnaires) et ne fut pas liée à la laïcité, du moins pas jusqu'à la première affaire du foulard musulman à l'école en 1989.

certain raffinement ; elle permet aux filles de s'habituer tout naturellement au comportement des garçons [*sic*] (Commission Parent, 1965b, p. 160).

Le Rapport balaie tout de même l'idée que le coenseignement irait contre « l'ordre moral » parce qu'il risquerait « une trop grande promiscuité »⁶⁶. Soulignons que dans plusieurs entrevues, Jeanne Lapointe, commissaire à la Commission Parent, confirme que : « La place des femmes n'a jamais été une préoccupation de la commission Parent »⁶⁷ (citée dans Baudoux, 1994, p. 66).

Le Rapport Parent, s'il constitue un moment important dans l'histoire de l'éducation au Québec, n'était pas pensé par les acteurs et actrices de l'époque comme un document portant sur la laïcité ni sur l'égalité entre les femmes et les hommes. Il propose la confessionnalité scolaire avec un éventuel réseau d'écoles neutres, dans une société pensée comme chrétienne, moderne et ouverte au pluralisme. Il propose un enseignement similaire et la mixité, ce qui aura des effets structurels majeurs pour les femmes, sans remettre en question les rôles des femmes dans la société.

⁶⁶ Reprenant l'opposition entre un catholicisme dépassé et un catholicisme moderne, le Rapport énonce : « Nous n'ignorons pas que cette conviction a été renforcée par un passage de l'encyclique sur l'éducation que le pape Pie XI a publiée en 1929. Mais ce texte a été inspiré par la situation de l'époque, et les circonstances ont depuis évolué très rapidement. Parce que le milieu social devient de plus en plus ouvert, beaucoup de catholiques en sont venus à croire qu'une conception plus positive de la morale doit aujourd'hui inspirer les méthodes d'éducation de la jeunesse » (1965b, p. 161).

⁶⁷ Jeanne Lapointe, une des deux femmes commissaires, affirmera, bien plus tard, que les commissaires ne réalisaient pas l'impact de cette décision sur l'éducation des filles : « La Commission Parent ne s'est probablement pas rendu compte sur le coup à quel point ses recommandations allaient changer la vie des femmes, je dirais même le rapport homme/femme. C'est merveilleux. Et cela est arrivé du seul fait d'avoir fonctionné dans une perspective de démocratie » (Gosselin et Lessard, 2007, p. 52-53). Dans un autre entrevue, elle ajoute : « La place des femmes n'a jamais été une préoccupation de la Commission Parent, la place des femmes, ils l'ont faite sans s'en apercevoir, juste avec l'idée de démocratie et d'économie » (Baudoux, 1994, p. 66).

4.3.2 Christianisme et inégalités des femmes (1963-1966)

Il faut préciser que si les groupes de femmes étudiés ne problématissent pas les liens entre christianisme et inégalités entre les femmes et les hommes au moment du dépôt de leurs mémoires (entre 1962 et 1964), plusieurs féministes réagissent de manière individuelle au Rapport Parent et à la *Loi 16* en critiquant le catholicisme. Après avoir brièvement contextualisé ces féministes, je développe leur critique féministe du catholicisme en trois points.

Si cette thèse se concentre sur les représentations des *groupes* féministes, il me semble important de revenir sur quelques interventions de féministes *individuelles* dans le contexte du début des années 1960 où il n'y a que très peu de groupes féministes organisés. C'est pourquoi, j'ai dépouillé les revues *Cité libre* et *Maintenant* entre 1963 et 1966 afin de retenir les articles de féministes opérant un lien entre le Rapport Parent, la *Loi 16*, la place publique de la religion, les inégalités des sexes et le catholicisme⁶⁸. Ils sont particulièrement intéressants en ce que ces féministes, chrétiennes, problématissent explicitement l'articulation de leur religion et de l'égalité des sexes.

Premièrement, ces féministes sont explicitement *critiques* des inégalités entre les femmes et les hommes reproduites au sein de conceptions traditionnelles ou faussées *du catholicisme*. Michèle Stanton-Jean (1963)⁶⁹, alors journaliste, oppose une vision d'avenir, dans laquelle les femmes modernes pourront contribuer pleinement à la société, aux « clichés pseudo-religieux » qui maintiennent les femmes « au rancart » :

⁶⁸ J'ai retenu cinq articles écrits entre 1963 et 1966. Il s'agit des articles de Stanton-Jean (1963) et de Pelletier-Baillargeon (1964; 1965, 1966) et de St-Martin (1967). Pour une étude beaucoup plus générique des articles sur le thème « féminisme et religion au Québec », entre 1960 et 1977, voir Dumais (1977).

⁶⁹ Michèle Stanton-Jean participera par la suite au collectif de la revue féministe *Les Têtes de Pioche*, et au collectif Clio en histoire des femmes.

Vouloir conserver un état d'esprit qui ne va plus avec celui de la jeunesse actuelle, s'attacher à des clichés pseudo-religieux pour défendre une attitude puérile et dramatique; nous risquons de perdre ainsi les meilleurs sujets, ceux-là qui seraient justement aptes à nous faire avancer en tant qu'individus et en tant que nation. Je ne partage pas sur le potentiel de l'esprit féminin les idées de saint Thomas, de Napoléon et du code civil de la Province de Québec (1963, p. 14).

Hélène Pelletier-Baillargeon, journaliste à *Maintenant*, articule encore plus explicitement inégalités, Église et « collusion entre les pouvoirs civils et religieux » :

La mentalité bourgeoise du XIXe siècle, disions-nous, consacrait l'inégalité des sexes et les pays à tradition catholique, par collusion entre les pouvoirs civils et religieux, ont été les derniers bastions antiféministes de l'Occident (1965, p. 129).

Chose certaine, l'épopée du féminisme contemporain s'est déroulée sans l'Église. [...] L'Église officielle n'a pas été plus présente à ses luttes qu'elle n'a été l'instigatrice de celles qui réclamaient l'égalité raciale et la fin de l'esclavage ou la promotion ouvrière (1966, p. 149).

Fernande St-Martin, à un meeting du MLF en 1966, fustige le « cléricalisme » comme « confusion des valeurs » et « utilisation du prestige moral attaché à des fonctions « sacrées », pour imposer dans le monde profane « des valeurs hautement discutables », en l'occurrence des valeurs aliénantes pour les femmes (1967⁷⁰, p. 6). Elle critique le fait que dans les écoles confessionnelles, les filles étaient livrées « à la pression d'une idéologie proposant de façon quasi évidente, une soumission à un ordre de choses à prééminence masculine, et cela sous le couvert d'un message religieux » (1967, p. 12).

Deuxièmement, ces femmes distinguent entre le message originel et *spirituel* du christianisme et ce qu'il est devenu dans l'Église catholique. Pelletier-Baillargeon parle de l'aspect « révolutionnaire » du premier message chrétien :

À des hommes habitués à vendre filles et sœurs et à cumuler épouses et concubines, ils [les Apôtres et Saint Paul] annoncent que la femme a, avec l'homme, été créé à l'image de Dieu et qu'épouse, elle préfigure

⁷⁰ Le texte du meeting de 1966 est publié en 1967.

avec son époux le mariage mystique du Christ avec son Église (1966, p. 147).

St-Martin avance que le catholicisme a permis de « conférer sur le plan spirituel, une égalité théorique » entre hommes et femmes (1967, p. 7). Elles parlent donc plutôt de *christianisme* pour faire référence à ce message chrétien d'origine. Pour ces deux auteures, le *catholicisme* et l'*Église* ont jusqu'à présent échoué aux plans *culturels et sociaux* : « Mais pour des chrétiennes engagées, il ne fait aucun doute que leur statut équivoque dans l'Église est avant tout tributaire des résidus sociologiques et culturels d'époques révolues » (Pelletier-Baillargeon, 1966, p. 149). C'est ainsi que, dans le schéma que développe St-Martin, ne sont pas tant opposées sociétés laïques égalitaire *versus* sociétés cléricales inégalitaire, mais plutôt sont opposées sociétés autocratiques/patriarcales (tant laïques que cléricales) et sociétés démocratiques (1967, p. 10). Elle en profite pour critiquer la permanence du pouvoir masculin : « [...] l'Église utilise tout le poids de son prestige à maintenir les femmes dans l'immobilisme et le statu quo, pour le plus grand profit de ceux qui détiennent actuellement les rênes du pouvoir dans le monde, la caste masculine » (*Ibid.*, p. 11). En ce sens, la collusion entre pouvoir civil et religieux est problématique, notamment en ce que *les deux pouvoirs* sont masculins.

L'exemple de leurs représentations des religieuses permet d'illustrer cette conception séculariste du christianisme (reposant sur un schéma progressiste linéaire et sélectif). Dans son article *Du Bill 16 à la Sainte-Règle*, Pelletier-Baillargeon se réjouit certes de la modernisation effectuée par la *Loi 16* pour les femmes mariées, mais regrette que cette modernisation peine à se réaliser pour les femmes religieuses. Elle oppose alors les éléments spirituels et divins du christianisme, égalitaires pour les femmes et considérés comme éternels, aux éléments coutumiers et humains du christianisme, inégalitaires à l'égard des femmes et considérés comme à moderniser :

Certes, bien des éléments de la sainte règle ont valeur d'éternité : ce sont ceux qui concernent très spécialement la vie spirituelle, les méthodes de l'oraison, de la méditation ou de gones consacrés de l'ascèse, et, sans

doute, plusieurs de ces éléments peuvent être dits d'origine inspirée. Mais à côté d'eux, combien d'autres prescriptions, d'ordre matériel ou local, ne sont que le reflet social de l'idée qu'une époque donnée se faisait de la femme en général : le costume, les moyens de locomotion, les heures de sorties hors de l'enceinte du couvent, la participation à la chose publique, sont autant de détails réglés, il y a parfois quelques siècles, par une sainte femme qui ne pouvait pourtant s'empêcher d'être en même temps une authentique bourgeoise du XVII^e siècle ou une grande dame victorienne (1964, p. 128).

Elle appelle alors les sœurs à prendre leur place dans la société à égalité avec les hommes, à l'image de Ghislaine Roquet (Sœur Marie-Laurent de Rome) nommée commissaire à la Commission Parent. Soulignons que la lenteur des congrégations à répondre à ce désir de nombreuses religieuses de liberté et d'autonomie, ainsi que la dévalorisation sociale du rôle des religieuses, sont à l'origine des départs massifs des religieuses des couvents (Clio, 1982, p. 435).

Troisièmement, ces féministes chrétiennes cherchent un nouveau spirituel et théologique. Non seulement, St-Martin affirme que c'est la religion qui a permis à de nombreuses femmes, dans le passé, de « s'ouvrir à un univers de spiritualité qui transcendait les nécessités prosaïques de chaque jour et qui offrait un mode supérieur d'achèvement humain, de symbolisation et de transcendance » (1967, p. 14). Mais surtout, elle appelle à un nouveau spirituel, garantissant aux femmes l'épanouissement dans une « maternité spirituelle », dans une Église égalitaire où Dieu ne serait ni homme ni femme et où les femmes pourraient accéder au pontificat. Cet humanisme dépasse la religion et englobe la culture, la science et l'art. Il est en phase avec le « grand mouvement démocratique moderne » (*Ibid.*, p. 11). C'est au nom de ce christianisme égalitaire et humaniste qu'il faut se défaire du cléricisme et des inégalités. Pelletier-Baillargeon, loin de chercher à limiter la place des religieuses enseignantes, les invite, en tant que « théologues, philosophes, femmes de sciences, écrivains [*sic*], journalistes, psychologues, éducatrices », à prendre davantage la parole dans l'espace public (1964, p. 129). Il ne s'agit donc pas

d'interdire l'expression de convictions religieuses dans l'espace public, mais de promouvoir un christianisme compris comme *authentique et moderne*.

Selon Gauvreau, c'est véritablement au tournant des années 1965-1966 que le catholicisme est décrit par des femmes chrétiennes comme un vecteur d'inégalité des sexes :

Au Québec, la tension grandissante entre religion et féminisme fut amplifiée par l'arrivée d'un certain nombre de catholiques « de gauche », personnalités éminentes des médias ou des universités regroupées autour de la revue *Maintenant*, ou dans des organisations laïcisantes comme le Mouvement laïques de langue française (MLF). Leur but avoué était de soustraire l'éducation et l'aide sociale au contrôle des clercs (2008, p. 238).

Dans les textes analysés, le catholicisme de l'Église apparaît effectivement désormais comme un vecteur d'inégalité des sexes, renforcé par le cléricalisme. St-Martin opère ainsi une critique de la confessionnalisation scolaire, en tant que vecteur d'inégalités. En même temps, ces textes ne sont pas antireligieux et proposent un renouveau du christianisme à partir de ce qui est considéré comme le message originel et spirituel du Christ. Le christianisme n'est pas constitué comme la source des inégalités, au contraire. La décléricalisation et le renouveau spirituel visent à permettre de construire une société chrétienne égalitaire et démocratique. Les conceptions de la religion (ici du christianisme) sont bien indissociables des conceptions de l'organisation des religions dans la société.

4.3.3 La mémoire

Dans son avis *Affirmer la laïcité* en 2011, le CSF présentait la Révolution tranquille comme un moment où « [l]e processus de laïcisation s'enclenche véritablement et, parallèlement, les femmes obtiennent plus de droits » (p. 37). Tout en soulignant les

limites respectives de la *Loi 16* et de la Commission Parent, ces deux événements étaient constitués en étape illustrant la forte corrélation entre laïcisation et droit des femmes : « Si la situation des femmes au Québec s'est améliorée, ce n'est pas parce que l'Église a revu ses positions, mais plutôt parce que la société québécoise s'est sécularisée et que l'État s'est dissocié de la religion » (*Ibid.*, p. 44). De son côté, l'historien des idées laïques, Yvan Lamonde, écrit à propos du discours de Fernande St-Martin au meeting du MLF, qu'elle « accroche une nouvelle cause au combat pour la laïcité. Elle montre comment le catholicisme a été un des plus importants facteurs d'aliénation de la femme » (2010, p. 133). Dans le même ordre d'idée, plusieurs auteur.e.s font référence aux séquelles de la « grande noirceur » et parlent du Québec comme d'une « société traumatisée par son passé religieux et l'emprise de l'Église catholique » (Juteau, 2008, p. 52). La CBT fait de l'égalité des sexes l'« héritage le plus précieux de la Révolution tranquille » (2008, p. 18). Ces représentations, le plus souvent linéaires et progressives, associant l'histoire laïque et féministe, posent plusieurs problèmes.

Premièrement, elles amalgament religion, catholicisme et Église catholique d'une manière qui ne rend pas compte de la complexité des représentations des actrices. Celles-ci distinguent un pluralisme au sein des pensées chrétiennes, pluralisme tant parmi les laïcs (les non-clercs), que parmi les religieux et religieuses. La modernisation de la religion, c'est la fin d'un dogmatisme religieux dicté par la hiérarchie ecclésiale, engoncé dans les reliquats culturels et sociaux d'époques révolues, et une démocratisation et pluralisation de la religion elle-même, ainsi que l'ouverture aux formes profanes d'humanisme (culture, arts, sciences, etc.). C'est en ce sens qu'on peut parler d'une *sécularisation interne* au christianisme, qui passe par la dévalorisation des formes de religions considérées traditionnelles et coutumières, comme les « costumes » démodés des religieuses (Pelletier-Baillargeon, 1964, p. 128), et la valorisation de formes de religions considérées comme modernes et individuelles, axées sur l'esprit critique et l'intériorité spirituelle. Entre 1960 et 1966,

il semble alors très exagéré de parler de « traumatisme » envers la religion, du moins pour les femmes qui déposent un mémoire à la Commission Parent. Si l'on peut parler d'une certaine « privatisation » de la religion durant ces années – comme le soutient une certaine mémoire féministe (voir 9.1.1) – c'est bien uniquement à travers ce processus de sécularisation *chrétien*, se conjuguant avec le maintien de la confessionnalité scolaire et de la reproduction d'une société *chrétienne*.

Deuxièmement, la mémoire de ces deux événements tend à amalgamer sous les termes laïcité ou laïcisation des phénomènes très distincts. La *Loi 16* peut difficilement être considérée comme une loi de laïcisation : non seulement elle ne concerne pas l'Église catholique (et ne rencontre pas d'opposition de la part de la hiérarchie ecclésiastique), mais en outre elle n'est pas présentée au nom de la liberté de conscience, du pluralisme religieux, de la neutralité de l'État ni de la séparation des pouvoirs, mais bien de la famille chrétienne. Le Rapport Parent est, on l'a vu (4.3.1), ambigu quant à la laïcité. Enfin, la critique du catholicisme n'est pas en soi un « combat pour la laïcité » (Lamonde, 2010, p. 133). La critique du cléricalisme, soit de l'influence indue des clercs dans la vie politique et sociale, peut se conjuguer avec une critique ou une défense de la confessionnalisation scolaire. En outre, la critique du cléricalisme vise surtout une manière considérée comme ancienne d'être catholique (une manière autoritaire, formaliste, fermée sur elle-même), et peut se conjuguer avec la valorisation de la participation à la vie publique des clercs *modernisés* (démocratiques, spirituels, ouverts sur le monde et l'humanisme).

Troisièmement, la corrélation entre laïcisation et égalisation entre les femmes et les hommes n'est pas non plus évidente. D'une part, elle ne correspond pas aux représentations des actrices retenues dans ce corpus : celles-ci pensent davantage en termes de *modernisation*, entre autres de modernisation du christianisme, de l'Église, du *Code civil* et de l'éducation. L'inégalité entre les femmes et les hommes est considérée comme un reliquat du passé qui pèse sur les femmes modernes, religieuses

ou laïques, reliquat inégalitaire que l'Église contribue à maintenir. L'*origine* de l'inégalité apparaît humaine et non divine, le message chrétien étant compris comme un message d'égalité pour les femmes. Au moment du Concile de Vatican II, il y a encore beaucoup d'espoirs dans la capacité de l'Église à moderniser sa conception du rôle des femmes. Ces espoirs seront surtout déçus après 1968 et la publication de l'encyclique *Humanae vitae*, condamnant la contraception (Gauvreau, 2008)⁷¹.

D'autre part, plusieurs sociologues ont considérablement relativisé l'idée que les réformes en éducation des années 1960 aient été menées pour des raisons féministes et qu'elles n'aient eu que des impacts égalisateurs. En ce qui concerne les étudiantes, il est clair que la mise en place de programmes communs, de la mixité et de la gratuité ont permis aux filles d'accéder à l'éducation de manière égale aux garçons. La création des cégeps en 1967 leur a véritablement donné accès à l'enseignement supérieur. Cependant, l'enseignement demeure structuré de manière différenciée et inégalitaire, ce que Descarries nomme « l'école rose » (1980) : les manuels scolaires ou encore les spécialisations des filles reproduisent une différenciation sexuelle. En ce qui concerne le corps enseignant, Malouin (1992) et Baudoux (1994) critiquent les représentations sexistes, au tournant des années 1960, des religieuses enseignantes comme incompetentes et dépassées. Ces auteures montrent que la décléricalisation de l'enseignement constitue d'abord une masculinisation, surtout dans les postes de direction et d'enseignement secondaire (les religieuses étant remplacées par des hommes laïcs). Les femmes, laïques et religieuses, sont concentrées dans les domaines dévalorisés (et moins rémunérés) de l'enseignement maternel et primaire. La *Loi 16* laisse de côté la réforme des régimes matrimoniaux pour de longues années encore (Clio, 1982). En ce sens, les réformes des années 1960 reposent sur un

⁷¹ À propos de la contraception, Denyse Baillargeon souligne que, tant de la part des associations de planification familiale que de l'État, les années 1960 se caractérisent par l'idée que c'est « l'absence de contraception chez les pauvres qui est devenue le problème de l'heure » (2004, p. 291). La contraception n'est pas *en elle-même* un outil d'égalisation des conditions.

nouveau « pacte de genre », selon l'expression de Florence Rochefort (voir 1.1.3.2), soit sur une réorganisation des rapports inégalitaires entre les sexes.

4.4 Conclusion

Une première dimension de la problématique concerne la manière dont les féministes se représentent la religion et la laïcité et dont celles-ci sont posées *ou non* comme problème féministe. Entre 1962 et 1964, ce sont surtout des groupes de femmes ne se revendiquant pas du féminisme qui déposent des mémoires à la Commission Parent, bien que plusieurs défendent une égalisation des conditions des femmes dans l'éducation et dans la société, à partir d'un argumentaire différentialiste. Aucun ne remet en question la confessionnalité scolaire, ni l'enseignement du christianisme à l'école publique. Pour plusieurs d'entre eux, notamment pour l'AFDU, le christianisme doit se moderniser, c'est-à-dire délaissier une pédagogie autoritaire et fermée sur elle-même, au profit d'une pédagogie ouverte à un christianisme humaniste, valorisant la liberté et l'esprit critique. Non seulement, le christianisme n'est pas posé comme un problème pour les femmes, mais il est présenté comme une source d'égalité par rapport à l'esprit patriarcal (romain et napoléonien) du *Code civil* et de l'éducation des femmes.

Entre 1963 et 1966, plusieurs féministes chrétiennes (différentialistes) réagissent au Rapport Parent et à la *Loi 16* et se positionnent quant aux liens entre catholicisme et inégalités des sexes. Elles critiquent le catholicisme, la collusion des pouvoirs civils et religieux, le cléricisme et parfois la confessionnalité scolaire, pour leurs effets sexistes sur les femmes. Il s'agit pour elles de retourner au message sur l'égalité spirituelle au cœur du christianisme originel et de critiquer les reliquats inégalitaires issus de sociétés patriarcales bénéficiant au pouvoir masculin dans l'Église et dans la

société. Elles proposent donc un renouveau spirituel, fondé sur la modernisation du christianisme, selon un récit séculariste chrétien, dévalorisant les rituels tels que les « costumes » des religieuses et valorisant une « maternité spirituelle » et un engagement des femmes, religieuses ou non, dans la société en tant que chrétiennes modernes. Bref, dans la perspective d'une histoire généalogique des problématiques, on peut avancer que la *problématique* pour plusieurs de ces femmes et féministes chrétiennes semble d'abord être, entre 1960 et 1966, la *modernisation* de la société et du christianisme. Leurs représentations du christianisme s'articulent avec leurs propositions quant aux places respectives du catholicisme dépassé et du christianisme moderne dans la société.

Une deuxième dimension de la problématique concerne les effets de ces représentations sur les (re)productions ou contestations du racisme et du nationalisme au sein même des féminismes. L'ensemble de ces groupes de femmes et de féministes se représente le Québec comme une société chrétienne, et intervient (à l'exception des groupes anglophones) en tant que femmes canadiennes-françaises. Alors que les écoles confessionnelles catholiques francophones sont généralement discriminantes envers des non catholiques francophones mais aussi des catholiques non canadiens-français, l'AFDU propose d'accueillir dans ces écoles une partie des personnes imaginées comme non canadiennes-françaises, soit les « immigrants » compatibles (« de langue et de culture latine »). Plusieurs groupes sont en faveur d'une ouverture aux non canadiens-français, généralement considérés comme « immigrants », par esprit de charité chrétienne et de tolérance. En cherchant à effectuer un rattrapage civilisationnel, l'AFDU reproduit une représentation du monde dans laquelle certaines cultures sont supérieures (ici la France) et d'autres inférieures (dont « les Esquimaux »). C'est notamment parce que les femmes, en tant que mères et enseignantes, ont un rôle civilisationnel envers les enfants, que l'éducation leur est

importante. Ces représentations naturalisent les frontières ethniques et nationales⁷², dont les femmes sont en partie posées comme garantes.

Un autre aspect de la problématique concerne les relectures historiques actuelles, qui font de la Révolution tranquille un moment fondateur de la modernité québécoise. Les représentations des réformes des années 1960-1966, comme moment corrélant laïcisation et égalisation des conditions des femmes, par rapport à celles des hommes, doivent être largement nuancées. D'une part, elles ne correspondent pas aux représentations des acteurs et actrices de l'époque (que ce soit pour la Commission Parent ou la *Loi 16*), même si plusieurs féministes chrétiennes problématissent la collusion des pouvoirs patriarcaux civils et religieux pour maintenir des inégalités. D'autre part, d'un point de vue socio-historique, ces réformes ont eu des effets mitigés en termes de laïcisation et d'égalisation des conditions entre les femmes et les hommes. Il s'agit à bien des égards d'une réorganisation des rapports entre l'Église et l'État en éducation (plus que d'une séparation de l'Église et de l'État), reposant sur un « pacte de genre », articulant différemment les inégalités entre les sexes.

⁷² Durant cette période de transition, il est surtout fait référence à l'identité « ethnique » canadienne-française et moins à l'identité « nationale » québécoise. Sur les différences et similitudes entre ces deux identités, voir Juteau (2002, 2004).

CHAPITRE V
LES ANNÉES SOIXANTE-DIX
LES LUTTES POUR LE DROIT À L'AVORTEMENT (1969-1982)

Les luttes féministes pour le droit à l'avortement constituent un objet d'investigation particulièrement pertinent pour étudier les représentations féministes de la religion et de la laïcité. En effet, à partir de 1869 l'Église catholique condamne l'avortement comme meurtre dès la conception. Auparavant, il était estimé que le fœtus était animé de vie 40 jours après la conception pour un garçon et 90 jours dans le cas d'une fille. En 1968, l'encyclique *Humanae Vitae* condamne toute forme de régulation des naissances, dont la pilule et l'avortement⁷³. De plus, l'Église catholique soutient, de près ou de loin, des mouvements sociaux chrétiens mobilisés contre l'avortement (Godard, 1993). Il peut donc être considéré, dans une perspective socio-historique de la laïcité, que la décriminalisation de l'avortement participe de la « laïcisation des mœurs » (Baubérot, 2006, p. 45) et de la laïcisation des institutions (légales, médicales, politiques ou éducatives). Ce chapitre recherche s'il en est de même dans une perspective discursive de la laïcité, centrée sur les représentations des actrices.

Selon les historiennes des luttes pour le droit à l'avortement libre et gratuit (Godard, 1992; Lamoureux, 1983, 1993; Desmarais, 1999), deux périodes scandent les années 1970. La *première* s'ouvre suite à l'adoption du *Bill Omnibus*, en 1969, qui décriminalise de manière très partielle l'avortement :

Selon l'article 251 du *Code criminel*, l'avortement devenait désormais légal s'il était pratiqué dans un hôpital reconnu et avec l'autorisation d'un

⁷³ L'encyclique énonce : « En conformité avec ces points fondamentaux de la conception humaine et chrétienne du mariage, nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances, l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques » (Paul VI, 1968).

comité d'avortement thérapeutique qui reconnaissait le danger qui menaçait la vie ou la santé de la femme (Godard, 1992, p. 15).

Les articles qui criminalisaient la publicité, la diffusion d'information et la vente de contraceptifs sont également retirés. Précisons que la pilule était vendue au Canada depuis 1961 et que le taux de natalité des femmes du Québec est le plus faible du Canada durant cette décennie (Sethna, 2006, p. 91). Les luttes féministes pour le droit à l'avortement ne commencent certes pas en 1969, mais elles prennent une ampleur et une tendance théorique nouvelles, dans un contexte de répression politique et légale des avortements clandestins, constituant l'immense majorité des avortements pratiqués. La loi de 1969 n'oblige pas les hôpitaux à mettre en place des comités d'avortement thérapeutique :

Selon les données du ministère des Affaires sociales (...), sur les 22 921 avortements thérapeutiques pratiqués au Québec entre 1972 et 1976, 21 728 (95%) l'ont été dans les hôpitaux anglophones, pour 1 193 (5%) dans les hôpitaux francophones [...] (Desmarais, 1999, p. 74).

Les féministes estiment que ce sont pourtant jusqu'à 25 000 Québécoises qui avortent chaque année (Comité de lutte, 1975). Avec l'arrivée au pouvoir du Parti Québécois (PQ), en 1976, s'ouvre une *seconde* phase dans les mobilisations féministes. Le PQ suspend les poursuites judiciaires alors en cours contre trois médecins et une infirmière, et les luttes féministes prennent un nouveau tournant, centré sur la mise en place de services d'avortement, même illégaux, dans l'ensemble du Québec.

Dans ce chapitre, il s'agit donc de rechercher d'une part comment les féministes en lutte pour le droit à l'avortement, dans leur diversité, se sont représenté la religion et la laïcité et d'autre part quels en sont les effets dans la reformulation de leurs féminismes, en termes de racisme et nationalisme. Les féministes pour le droit à l'avortement *libre et gratuit* sont à la fois les plus actives et les plus prolifiques dans leurs écrits sur l'avortement. Elles forment donc le corpus central de ce chapitre. La première partie se concentrera sur la période 1969-1975 (5.1) et la deuxième partie

sur la période 1976-1982 (5.2). Ces féministes ne sont toutefois pas les seules à lutter pour une décriminalisation de l'avortement. Dans une troisième partie, je reviendrai sur les représentations de féministes libérales en faveur d'une décriminalisation de l'avortement entre 1969 et 1982 (5.3).

5.1 Dans une perspective radicale (1969-1975)

À partir de 1969, des groupes féministes anticapitalistes et nationalistes s'organisent autour de la lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit. Ces groupes peuvent être dits radicaux, en ce sens qu'ils remettent radicalement en question différents systèmes d'oppression⁷⁴. Cette section s'ouvre sur une brève présentation de ces groupes (5.1.1). Il s'agit ensuite de rechercher jusqu'à quel point et en quel sens ces luttes peuvent être considérées comme « laïques » (5.1.2). Or l'organisation des rapports entre religions et État ne constitue pas un *problème* pour ces féministes, centrées sur la libération collective des femmes (5.1.3). Elles se représentent en outre la religion comme un phénomène passé (5.1.4). Ces différentes représentations de la religion et de la lutte pour le droit à l'avortement ont plusieurs effets sur les frontières identitaires de leur féminisme (5.1.5).

5.1.1 Des groupes féministes autonomes

Entre 1969 et 1974, dans un contexte international marqué par la contestation révolutionnaire et les mouvements de libération anticoloniaux, plusieurs nouveaux

⁷⁴ Il ne s'agit donc pas ici de faire référence à un courant féministe théorique spécifique (« le féminisme radical »).

groupes féministes radicaux se forment au Québec (Lanctôt, 1980; Clio, 1982; Péloquin, 2007; Bergeron, 2013; Pagé, 2015). Parmi les groupes féministes « blancs » et francophones, le Front de libération des femmes du Québec (FLF) est fondé en 1969, dans la foulée de la manifestation nocturne et illégale du Front commun des Québécoises, le 29 novembre, contre un règlement contre les manifestations à Montréal (Mills, 2011). Ces féministes se perçoivent en rupture avec les générations précédentes : « Libération des femmes, année zéro », le numéro spécial sur le féminisme de la revue française *Partisans* devient une de leurs références théoriques majeures (O’Leary et Toupin, 1982, p. 27). Assez proche du *Montreal Women’s Liberation Movement*, fondé la même année, le FLF participe avec ces féministes anglophones et bilingues à un service de référence en avortement, dont s’occupe une de ses trois cellules (les deux autres étant consacrées aux garderies et aux « actions-choc » (*Ibid.*, p. 81). Les femmes du FLF publient en novembre 1971 leur unique numéro du journal *Québécoises Deboutte ! (QD)*, sur la page de couverture duquel elles écrivent : « Pas de libération des femmes sans libération du québec [*sic*] » et « pas de libération du québec [*sic*] sans libération des femmes ». Elles y consacrent deux articles à la lutte pour le droit à l’avortement libre et gratuit.

Dans le cadre du service de référence en avortement, le FLF diffuse la brochure *Pour un contrôle des naissances*. Il s’agit de l’édition francophone du *Birth Control Handbook*, par Donna Cherniak et Allan Feingold, du *Birth Control Committee* créé par l’Association étudiante de McGill (Sethna, 2006). Lorsque la version anglaise fut pensée et publiée, en 1968, c’était dans un contexte où toute information sur la contraception était encore illégale. En deux ans, ce sont des millions d’exemplaires qui sont distribués (Mills, 2011, p. 147). L’édition francophone est publiée pour la première fois en 1970, suite à une collaboration entre les auteurs du *Birth Control Handbook* et des féministes francophones. Tout comme ses éditions anglophones, elle contient un éditorial féministe mais il est rédigé spécifiquement par et pour des

« Québécoises »⁷⁵ (Girouard et *al.*, 1971, p. 3). Rien que la seconde édition, en 1971, fut vendue à 100 000 copies, et il y eut de nombreuses rééditions (Sethna, 2006, p. 109). Les profits de la vente du guide servent à financer le premier Centre des femmes, qui abrite les locaux du *Montreal Women's Liberation Movement*, du FLF et du service d'aide à l'avortement (Mills, 2011, p. 151).

Le FLF se dissout en 1971, suite à plusieurs dissensions politiques. Entre 1972 et 1975, les féministes du Centre des femmes, féministes radicales et marxistes dont certaines sont issues du FLF, reprennent le service de référence en avortement et la lutte pour le droit à l'avortement. Elles poursuivent le journal *QD* dont neuf numéros paraissent entre 1972 et 1974, diffusés entre 1000 et 1500 exemplaires (*Des luttes et des rires de femmes (DLDRF)*, 1980b, p. 30). Une des chroniques, intitulée « "Sexe" et "Politique" », ainsi que plusieurs articles cherchent à théoriser l'avortement en particulier et la « répression sexuelle » en général. Il s'agit notamment pour elles d'inscrire la lutte des femmes au sein de la lutte anticapitaliste. Au même moment, en 1974, la nouvelle troupe du Théâtre des cuisines réalise sa première pièce, *Nous aurons les enfants que nous voulons*, mettant en scène les ennemis des « femmes de la classe laborieuse » (Théâtre des cuisines, 1975, p. 4) et la lutte de ces dernières pour le contrôle de leur corps.

Le Comité de lutte pour l'avortement et la contraception libres et gratuits (Comité de lutte), fondé en 1974, est formé par des militantes du Centre des femmes, de l'Association pour la défense des droits sociaux, de la Centrale de l'enseignement du Québec et quelques autres qui ont décidé de se séparer du Comité de défense du D'

⁷⁵ Les guillemets permettent ici de souligner que ce terme ne signifie pas nécessairement « habitantes du Québec » (voir 5.1.5).

Morgentaler⁷⁶. Ce dernier a avoué avoir pratiqué plus de 5000 avortements illégalement et en 1973, le ministre de la justice du Québec signe sa mise en accusation et s'ouvre alors une série de procès contre lui (Desmarais, 1999, p. 69). Les féministes du Comité de lutte préfèrent recentrer le combat sur le contrôle de leur corps par les femmes :

Nous ne voulons pas que notre lutte devienne uniquement une lutte pour le droit des médecins à pratiquer des avortements mais une lutte véritable et organisée des femmes pour le droit à une sexualité libérée des contraintes d'une grossesse non désirée (O'Leary et Toupin, 1983, p. 310 [QD, 1974]).

Le comité publie notamment son *Manifeste* en février 1975, puis pour le 8 mars 1975 un dossier spécial sur l'avortement et la contraception libres et gratuits intitulé *On est de 10 000 à 25 000 à avorter chaque année* (Comité de lutte, 1975).

Ces différents groupes ont en commun d'entretenir le service de référence en avortement, c'est-à-dire de recevoir les femmes qui demandent un avortement et de les diriger vers les ressources existantes, que ce soit dans les cliniques privées, les hôpitaux anglophones ou encore aux États-Unis. Dans la lignée des groupes dits du *Women's lib*, centrés sur l'autonomie collective des femmes et la prise de conscience, ces féministes cherchent de plus à faire de l'avortement un problème *politique* et non pas seulement individuel ou médical. L'autonomie des femmes, tant dans leur vie que dans la lutte, est ainsi posée comme une condition nécessaire à leur libération. Par rapport aux réflexions des féministes chrétiennes durant la période dite de la Révolution tranquille, il est évident que ces groupes se situent consciemment en rupture complète à la fois dans leurs approches théoriques et dans leurs *praxis*.

⁷⁶ Le Comité de défense du D' Morgentaler s'est formé à l'initiative du Front commun pour l'abrogation des lois sur l'avortement en 1973. Selon Diane Lamoureux, ce Front commun était un « petit groupe de pression dont l'action s'était jusqu'alors résumée à quelques conférences de presse et à du *lobbying* auprès du gouvernement fédéral » (1993, p. 179). Le groupe n'a donc pas été retenu dans ce corpus.

5.1.2 Une lutte laïque ?

Durant la période 1969-1975, les groupes féministes autonomes souhaitent théoriser l'avortement, c'est-à-dire situer la lutte pour l'avortement par rapport aux diverses luttes révolutionnaires. Cette période se caractérise donc par la réalisation d'un important travail de « déblayage théorique » (Lamoureux, 1983, p. 84), différent selon les groupes. Dans une perspective discursive de la laïcité, ces luttes *ne sont pas laïques* puisqu'elles ne reprennent pas ce terme à leur compte. Cependant, plusieurs éléments soulèvent des enjeux qui, dans une perspective socio-historique de la laïcité, pourraient être considérés comme « laïques » : la critique du rôle politique de l'Église catholique, la critique du caractère catholique des hôpitaux francophones et une brève incursion dans le « débat moral ».

Pour ces groupes, l'Église catholique est considérée, entre 1969 et 1975, comme un auxiliaire du *capitalisme* dans la mainmise sur la sexualité et le corps des femmes. Par exemple, le FLF suggère que l'Église ait interdit l'avortement en 1869 d'abord pour répondre aux besoins du capitalisme : « Mais, est-ce une coïncidence, ce changement dans les positions de l'Église correspond au début de l'industrialisation; des usines s'ouvraient qui demandaient beaucoup de main-d'œuvre [...] » (O'Leary et Toupin, 1982, p. 144 [QD, 1971]). L'Église a ainsi participé à confiner les femmes dans un rôle de « mère », en limitant leur sexualité à la reproduction, afin de produire du *cheap-labour*, thème que reprend l'équipe du guide *Pour un contrôle des naissances* :

L'Église catholique nous a fait croire que notre devoir était d'avoir beaucoup d'enfants, ce qui assurait un « cheap labour », la main-d'œuvre indispensable aux intérêts des exploités capitalistes. Dans une population colonisée et dominée par le clergé, elle a eu la tâche facile : elle a présenté la sexualité comme étant le mal, la dégradation, l'impureté (Girouard et *al.*, 1971, p. 3).

Le Centre des femmes, le Théâtre des cuisines et le Comité de lutte font de l'Église, de l'État, mais aussi des médias, de la police ou encore de la justice, les appareils idéologiques du capitalisme, ayant intérêt à maintenir les femmes dans leur « rôle économique de mère-épouse-ménagère » (O'Leary et Toupin, 1983, p. 221 [QD, 1973]). Dans sa pièce, le Théâtre des cuisines (1975) oppose « les femmes » au « bo\$\$ » et à ses « pantins ». Parmi ces pantins se trouve la figure du curé, dont le rôle consiste à convaincre les femmes de ne pas avorter par la menace de l'enfer. La critique de l'Église catholique n'est donc pas faite dans une perspective de réorganisation des rapports entre l'Église et l'État (c'est-à-dire dans une perspective « laïque »), les deux étant considérés comme appareils idéologiques du Capital.

Le deuxième élément concernant les enjeux potentiellement « laïques », c'est la critique du caractère catholique des hôpitaux au Québec. Selon le FLF, au Québec, où les hôpitaux francophones catholiques ne mettent pas en place de comités d'avortements thérapeutiques, la loi « n'est qu'un paravent pour donner l'illusion que quelque chose a été fait » (O'Leary et Toupin, 1982, p. 144 [QD, 1971]). L'équipe du guide *Pour un contrôle des naissances* définit l'avortement comme un service public et critique qu'un tel service puisse être refusé pour des raisons morales :

La loi canadienne sur l'avortement exige l'approbation d'un comité de trois médecins pour accorder un avortement; mais la loi n'exige pas la création d'un tel comité dans chaque établissement hospitalier accrédité; il s'ensuit que certains hôpitaux, la plupart catholiques, refusent de considérer des demandes d'avortement sous prétexte qu'ils n'ont pas de comité. Or ces hôpitaux reçoivent des subventions de l'État et cet argent qui provient du public doit servir les intérêts du public. Refuser de dispenser un service pour des raisons morales, revient alors à imposer sa morale à autrui (Girouard et *al.*, 1971, p. 42).

En tant qu'institutions de service *public*, et dirait-on aujourd'hui, en tant qu'institutions *laïques*, les hôpitaux devraient procurer un avortement aux femmes qui le demandent. Cette critique des hôpitaux catholiques est récurrente. Il est remarquable qu'elle n'aboutisse pas à la formulation de revendications en termes de

laïcisation des hôpitaux, mais plutôt d'un appel à la libération des femmes ou encore à une transformation en profondeur de la médecine.

Enfin, les groupes féministes autonomes, après une brève incursion dans le « débat moral », refusent explicitement d'y participer. Ce « débat moral », dominant dans l'espace public, porte sur le statut du fœtus (est-il vivant ou non ?) et sur la liberté de conscience des femmes de décider du statut du fœtus. C'est par exemple l'approche défendue par la Ligue des droits de l'homme (1974). Dans sa défense de l'avortement comme mesure d'exception (et non comme droit), la Ligue aborde l'avortement comme un « problème moral » (1974, p. 79-93), critique la confusion chrétienne entre éthique et politique, souligne le « pluralisme moral » de la société québécoise, illustre la pluralité morale des catholiques en comparant des déclarations d'évêques sur l'avortement et enfin défend la liberté de conscience des femmes qui désirent avorter ainsi que le droit à l'objection de conscience des médecins. Cette réflexion est située : la société est (au moins à forte majorité) chrétienne. L'approche mise de l'avant par la Ligue est assez répandue au début des années 1970 (Tarrab, 1975). Parce qu'elle est centrée sur les principes libéraux de pluralisme des valeurs et de liberté de conscience, elle peut être considérée comme une défense en partie laïque de l'avortement (approche *socio-historique* de la laïcité), bien que les acteurs et actrices n'emploient pas ce vocabulaire (approche *discursive* de la laïcité).

Le refus explicite de débattre de l'avortement sur le terrain moral n'est pas immédiat pour les groupes autonomes de femmes et résulte d'une réflexion globale sur l'avortement. Dans son dossier de 1971, le FLF défend « le droit de choisir » des femmes (O'Leary et Toupin, 1982, p. 146 [QD, 1971]) puisque c'est aux femmes et non aux médecins que doit revenir la décision d'avoir ou non des enfants. En ce sens, à la question « le fœtus est-il une vie ou un potentiel de vie? » (*Ibid.*, p. 144), le FLF

répond donc que c'est à chaque femme d'en décider : « [...] ces principes sont une question de conscience individuelle. Une loi qui permet l'avortement laissera toujours à la femme le choix de décider selon ses croyances » (*Ibid.*). Quelle que soient les interprétations de l'Église sur le statut du fœtus (et le FLF souligne qu'elles ont changées au cours du temps), l'État devrait garantir *la liberté de conscience des femmes*. Il s'agit là des *seules* énonciations durant cette période par ces groupes féministes liant le droit à l'avortement à la liberté de conscience des femmes.

C'est le Centre des femmes, et les groupes féministes autonomes à sa suite, qui, à partir de l'été 1973, refuse explicitement de mener la lutte sur le terrain moral :

C'est pourquoi, nous féministes radicales, refusons catégoriquement de débattre le problème de l'avortement sur un terrain soi-disant "moral", à savoir si le fœtus est un être vivant ou non. Car la question de l'avortement est intimement reliée aux conditions sociales, économiques et politiques d'un pays (O'Leary et Toupin, 1983, p. 220 [*QD*, 1973]).

Pour le Centre des femmes et le Comité de lutte, le droit à l'avortement ne dérive pas d'une réflexion sur la liberté de conscience et le pluralisme moral, considérés comme problèmes *abstrait*s, mais d'une remise en cause des différentes structures de l'oppression des femmes, considérées comme problèmes *concrets*. Conséquemment, le concept de « liberté de conscience » des femmes ne sera plus mobilisé. Ce refus d'engager le débat sur le terrain dit *moral*, qui est celui des principes « laïques », sera récurrent par la suite et structurera ainsi pour plusieurs années la position des féministes radicales dans la lutte pour l'avortement.

Dans une perspective discursive de la laïcité, ces luttes ne sont pas laïques. Les éléments critiques de la place politique et sociale du catholicisme n'ont pas comme but de réorganiser les rapports entre Église et État. Ainsi, leur critique de l'Église catholique ne vise pas à repenser son rôle politique et social, mais à enclencher une révolution anticapitaliste qui soit aussi féministe. Leur critique de l'influence

catholique dans les hôpitaux francophones n'introduit pas une revendication concernant leur laïcisation mais bien un appel à une transformation anticapitaliste et féministe de la médecine. À partir de 1973, ces féministes refusent de débattre de l'avortement à partir de principes « moraux », tels que la liberté de conscience ou le pluralisme moral. Si ces luttes ne se cristallisent pas dans un discours laïque c'est donc d'abord en raison de la posture révolutionnaire des groupes autonomes de femmes. Mais c'est aussi parce que, entre 1969 et 1974, la place de la religion et de l'Église dans la société *ne constitue pas pour elles un problème* (5.1.3) et parce que la religion est selon elles déjà dépassée (5.1.4).

5.1.3 L'autonomie collective des femmes

Le véritable *problème*, pour ces différents groupes féministes autonomes, c'est de penser et construire les conditions socio-économiques de l'autonomie collective des femmes, et de se situer par rapport aux autres luttes de libération. C'est le cas pour chacun des quatre groupes à l'étude.

Pour le FLF, les femmes n'avortent que parce qu'elles y sont obligées par les conditions économiques (elles ne peuvent élever d'enfants dans de bonnes conditions) et le patriarcat : « les lois sont faites par des hommes, et des hommes riches, qui ont les moyens de contrôler les usines, les bureaux, mais aussi notre vie privée en nous refusant une bonne information sur notre corps » (O'Leary et Toupin, 1982, p. 146 [QD, 1971]). Les résistances contre le droit à l'avortement sont d'abord d'ordre économique, et c'est pourquoi elles ne devraient pas perdurer selon le FLF : « Il y a une chose de sûre : quand les boss du pays s'apercevront qu'il y a trop de chômeurs (surtout au Québec, c'est connu!) ils légaliseront l'avortement; parce que

trop de chômeurs ensemble, ça se met en colère ... pi c'est dangereux » (*Ibid.*) Parce que « les boss » pourraient, prochainement, avoir intérêt à ce que les femmes produisent moins de chômeurs, le droit à l'avortement ne constitue pas en soi une lutte de libération des femmes. Les femmes doivent obtenir le *contrôle de leur propre corps* (connaissance de leur corps, contraception, avortement) et doivent pouvoir *avoir des enfants dans de bonnes conditions* (garderies gratuites, logements décents, fin de l'exploitation salariale et ménagère) : « Car contrôler notre corps dans un monde où nous ne contrôlons rien d'autre, ça ne sert pas à grand-chose » (*Ibid.*). Cette lutte de libération participe pleinement à la lutte de libération nationale du Québec (voir 5.1.5).

Le guide *Pour un contrôle des naissances* s'attache d'abord, en ce qui concerne l'avortement, à le définir comme un acte *médical* en dehors de toute considération morale. La médecine constituant un service public, ce sont les médecins qui sont sur le banc des accusés, les médecins étant présentés comme un nouveau clergé :

De même que l'Église a grandement fait sa part pour nous maintenir dans l'ignorance et la crainte de notre propre sexualité, de même l'attitude mystifiante du corps médical a continué à nous laisser tout ignorer, non seulement des méthodes contraceptives, mais du simple fonctionnement de notre corps (Girouard et *al.*, 1971, p. 3).

C'est pourquoi, ses auteur-e-s n'annoncent pas, contrairement au FLF, la disparition prochaine des résistances au droit à l'avortement : « Aussi longtemps que les médecins du sexe masculin considèreront que le seul rôle social de la femme est la reproduction, ils continueront à dénier aux femmes le contrôle de leur propre corps » (*Ibid.*, p. 43). Dans cette perspective, la libération passera notamment par « une restructuration radicale de toute la profession médicale » (*Ibid.*), l'instauration de cliniques populaires et la lutte contre le capitalisme.

Le Centre des femmes reprend au départ l'analyse du FLF. Cependant, à partir de 1973, suite aux perquisitions effectuées par la police au Centre des femmes en février, ces féministes disent réaliser l'ampleur de la répression de l'avortement et modifient leur position : « considérant [l'avortement] comme un problème politique d'importance, nous refusions pourtant d'engager la lutte. C'est que nous considérons à tort que le gouvernement s'alignerait bientôt sur des propositions plus libérales » (O'Leary et Toupin, 1983, p. 225 [QD, 1973]). L'analyse des résistances à l'avortement demeure principalement économique ce qui permet d'ailleurs d'inclure le mouvement de libération des femmes dans la lutte des classes. Le manifeste du Comité de lutte énonce :

La lutte pour l'avortement et la contraception libres et gratuits, s'inscrivant dans le processus de libération des femmes, remet en cause tout le système capitaliste puisqu'elle s'attaque à : a) la société de classes b) la famille telle qu'elle existe à l'heure actuelle c) les appareils idéologiques : l'état, les tribunaux, l'école, l'Église, les médias, la police et l'armée d) l'exploitation spécifique des femmes par les hommes (Théâtre des cuisines, 1975, p. 38).

Dans la lignée du FLF, et parce qu'elles parlent au nom des femmes prolétaires, les militantes du Centre des femmes considèrent que l'avortement doit s'accompagner de garderies gratuites, d'une prise en charge collective des tâches ménagères, de congés de maternité payés, d'une vision alternative de la médecine, etc.

De la même manière, les féministes du Comité de lutte placent au cœur de leur analyse et de leur *praxis* l'autonomie collective des femmes. Leurs enjeux prioritaires consistent ainsi à démontrer que la lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit s'inscrit dans la lutte contre le capitalisme et ce tout en légitimant l'organisation autonome des femmes par rapport aux groupes marxistes-léninistes; à dessiner les différentes facettes du contrôle du corps des femmes exercé par les forces capitalistes et patriarcales (avortement, stérilisation et contraception pouvant être retournés contre les femmes pauvres, noires, portoricaines ou du « Tiers-Monde »); à expliciter

concrètement le droit à la libre maternité (incluant des garderies contrôlées par les usagers, des congés de maternité payés, la remise en cause de la « famille », etc.); à mobiliser les femmes dans la lutte pour « le contrôle de nos corps », impliquant une véritable révolution sexuelle basée sur une éducation sexuelle renouvelée et une bonne information sur les contraceptions.

Pour ces groupes féministes autonomes, *l'autonomie collective* des femmes, c'est-à-dire leur « libération », implique donc des changements structurels majeurs dans la société, dont l'accès à l'avortement libre et gratuit ne constitue qu'un moment. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de défendre le principe de *l'autonomie morale individuelle* de chaque femme. Ni la question de l'autonomie individuelle ni celle du choix ne sont *problématisées* entre 1969 et 1974 : c'est collectivement que les femmes sont obligées d'avorter dans l'état actuel des structures sociales; c'est collectivement que les femmes s'organiseront pour changer ces structures sociales qui les dépossèdent; c'est collectivement qu'elles obtiendront le contrôle de leur corps et de leurs conditions de vie dans une société qui aura dépassé le capitalisme, ainsi que le patriarcat et la colonisation (colonisation des « Québécois »). C'est pourquoi le slogan du mouvement n'est pas « un enfant si *je* veux, quand *je* veux », mais « *nous* aurons les enfants que *nous* voulons ». De plus, cette autonomisation collective se fait certes par rapport aux prescriptions religieuses, mais celles-ci sont, entre 1969 et 1974, considérées comme déjà dépassées (5.1.4).

5.1.4 Un récit séculariste

Les groupes féministes autonomes sont critiques de « la religion », qu'elles se représentent à travers un récit séculariste : la religion constitue un lieu d'oppression des femmes dans le passé, qui persiste dans le présent et disparaîtra dans l'avenir.

Selon ces féministes, la religion appartient au passé. Plus précisément, elles se représentent à la fois en filiation et en rupture avec les générations de femmes qui les ont précédées. Ces femmes, qui sont leurs mères et leurs grands-mères (filiation), ont été dominées par la religion et l'Église catholique. Depuis, le patriarcat s'est complètement transformé dans la modernité et leurs filles peuvent se libérer (rupture). C'est ainsi qu'est introduit le *Dossier spécial* sur l'avortement du Comité de lutte :

Après les jaquettes à trou de nos grands-mères et leur douzaine d'enfants, après la morale des curés qui obligeait nos mères sous peine de péché à satisfaire leur mari et à ne rien faire qui puisse "empêcher" la famille, après le catéchisme de nos enfances qui nous menaçait de l'enfer pour tout désir ou toucher "impur", après ces dizaines d'années de misères sexuelles où nous n'étions que des machines à faire des p'tits, le vent a viré ... (Comité de lutte, 1975, p. 3).

Pour ces féministes, le catholicisme a été l'un des principaux véhicules de la soumission des femmes canadiennes-françaises dans la famille, les réduisant au rôle de reproductrice, les dépossédant de leur individualité, de leur corps et de leur sexualité. En ce sens, quand elles parlent de « la religion », elles parlent des dogmes moraux (au sens de gestion des mœurs sexuelles) de l'Église catholique. Cette domination est considérée comme monolithique, c'est-à-dire que la diversité des positions à l'intérieur de l'Église et la pluralité des interprétations du catholicisme sont complètement évacuées. *Dans le passé*, l'autonomie des femmes au sein du catholicisme semble impensable, notamment leur autonomie reproductive.

À partir de 1973, on l'a vu, le Centre des femmes cherche désormais à expliquer que la lutte pour le droit à l'avortement sera longue. La persistance de la tradition catholique dans les mentalités, déjà présente en filigrane, devient désormais un *élément explicatif* dans la théorisation de l'avortement. Il s'agit alors d'expliquer la spécificité du Québec (où les hôpitaux francophones continuent à limiter l'avortement avec la complicité du gouvernement) par rapport aux États-Unis (où les avortements sont désormais décriminalisés à défaut d'être gratuits), ainsi que de comprendre l'entêtement du gouvernement à aller à l'encontre de ses propres intérêts économiques à légaliser l'avortement⁷⁷. Le Comité de lutte explique ces deux contradictions en faisant d'abord intervenir la situation économique québécoise puis la *tradition rurale et catholique* québécoise :

Toutefois, l'histoire, la culture et la tradition religieuse du Québec constituent des handicaps sérieux à la légalisation de l'avortement. Comme l'industrialisation et l'urbanisation se sont faites tardivement, que la tradition rurale s'est manifestée jusqu'aux années 60 et que l'emprise du clergé s'estompe à peine depuis une quinzaine d'années, nos conceptions de la femme et de la maternité sont intimement liées et elles s'inspirent des vieilles traditions rurales (Comité de lutte, 1975, p. 37).

La religion appartient aux « vieilles traditions rurales », non à la modernité urbaine et industrielle. Sans entrer plus avant dans une analyse de la sécularisation de la société québécoise, le Comité de lutte fait intervenir ici la religion, considérée comme un résidu appartenant au passé, pour expliquer le « retard »⁷⁸ du Québec francophone quant à l'accès à l'avortement par rapport aux États-Unis et aux anglophones au Canada.

⁷⁷ Le Comité de lutte explique ainsi : « Comme ce sont d'abord des femmes du prolétariat qui sont pénalisées par l'illégalité et le coût exorbitant de l'avortement et comme elles et leurs enfants constituent souvent une lourde charge pour l'État, celui-ci aura peut-être intérêt au plan économique à reconnaître que l'avortement est un état de fait au Québec et à l'instar des USA qu'il faut le légaliser » (1975, p. 30). « Si à New York on a légalisé l'avortement, c'est notamment pour réduire les frais d'avortement bâclés et de bien-être social des femmes des ghettos et de leurs enfants » (*Ibid.*, p. 31).

⁷⁸ Ce retard est par ailleurs tout relatif : la France laïque dépénalise l'avortement en 1975.

Qu'en est-il dans le présent ? La transition vers les années 1970 n'est guère évoquée, mais il est évident pour ces féministes qu'« aujourd'hui » la situation est totalement différente. L'Église catholique au Québec n'est désormais qu'une force sociale réactionnaire au service du capitalisme parmi d'autres et le contrôle du corps des femmes s'exerce à partir de multiples points d'entrée *modernes* : médecine, médias, recherches scientifiques, éducation, publicité, gouvernements, justice, etc. Le fait que des féministes mettent en évidence les résidus d'une moralité « archaïque » et « rurale » au sein de la société, pour expliquer le retard du Québec sur l'avortement, ne vient pas tant relativiser que marquer cette rupture. « La » morale catholique relève d'une autre temporalité, non du présent. Ce sont d'ailleurs les mères, selon elles, qui reproduisent sur leurs filles le modèle familial traditionnel, afin de ne pas « hélas, remettre leur vie en question » (Comité de lutte, 1975, p. 37). Sans avoir disparue, cette morale n'est plus monolithique. Elle cohabite avec d'autres impératifs, nouveaux ceux-là, présentés ainsi dans l'introduction du *Dossier spécial* de 1975 :

[...] on s'est mis à prononcer le mot sexe dans les écoles, on l'a vendu dans les sex-shops, à pleine page dans les journaux jaunes et avec la diffusion des pilules contraceptives, on a failli croire à ce beau mythe de la libération sexuelle (*Ibid.*, p. 3).

Aujourd'hui les femmes ne sont plus soumises en bloc à la morale catholique : elles peuvent désormais se libérer collectivement.

De quoi aura l'air la société de l'avenir ? Le FLF avance que, dans une société libérée, les femmes n'auront plus besoin d'avorter :

Quand nous respecterons réellement la vie, quand tous les enfants pourront être bien nourris, aimés, bien logés, quand nous aurons mis au point des méthodes de contraception efficaces et sans danger ... Nous n'aurons même plus besoin de parler d'avortement, nous n'aurons même plus besoin d'avortement. Une femme ne se fait jamais avorter avec plaisir (O'Leary et Toupin, 1982, p. 144 [*QD*, 1971]).

Cela sous-entend probablement que les femmes se seront débarrassées de la « vieille morale » catholique. Mais ce sont le Centre des femmes et le Comité de lutte qui

théorisent, notamment à partir des travaux de William Reich, les conditions nécessaires à une véritable « libération sexuelle ». Celle-ci passe par une connaissance de son corps, mais aussi par une transformation radicale de toutes les structures de la société : famille, éducation, Église, capitalisme, domination nationale. Bien que ce ne soit jamais dit comme tel, il est sous-entendu que les femmes ne considéreront plus la religion pertinente dans une société libérée.

Cette représentation critique de la religion s'inscrit pleinement au sein d'un récit séculariste, structuré sur une ligne temporelle progressiste. « La religion » est considérée uniquement sous l'angle d'une morale monolithique sexuelle et familiale oppressive, fondée sur la peur et le conditionnement des femmes par un clergé omnipotent. La critique de la « morale religieuse » c'est ainsi la réduction de la religion au contrôle des mœurs (la « morale » ici ne fait pas référence à un idéal moral individuel par exemple). Ces féministes se désintéressent des autres aspects de la religion : il n'est question que du catholicisme et celui-ci est quasi exclusivement critiqué pour son rôle dans l'oppression passée des femmes. C'est bien aussi parce que la religion catholique ne sera plus pertinente que ces féministes ne réfléchissent pas en termes de laïcité. La religion catholique *ne constituera plus* un problème féministe. Ce récit séculariste sur le catholicisme radicalise le récit séculariste développé par des féministes chrétiennes dans la décennie précédente (voir 4.2.2.1) : désormais tout dans la religion catholique est déconsidéré comme prémoderne, autoritaire, formaliste et traditionnel. Ce récit est certes *externe* au christianisme puisqu'il est athée/agnostique, mais il n'en est pas moins *centré* sur la trajectoire historique (imaginée) du catholicisme au Québec et ne fait pas référence à d'autres religions. C'est donc durant les années 1970 que se développe le mythe de la « grande noirceur » catholique, aujourd'hui largement relativisé (voir 1.1.2.1 et 4.3).

5.1.5 Définir un nouveau féminisme

Ces représentations de la lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit et de la religion ont plusieurs effets dans les définitions de leur féminisme, en ce qui concerne les femmes croyantes (5.1.5.1), la prise en compte limitée du racisme (5.1.5.2) et les frontières du « nous-québécoises » (5.1.5.3).

5.1.5.1 Les femmes croyantes

La représentation de la religion de ces groupes autonomes de femmes non seulement dévalorise les formes considérées comme archaïques de religiosité, mais en outre elle occulte toute autre forme de religiosité. Le seul rapport possible à la religion semble être la soumission passive aux dogmes de l'Église et une sorte de fausse conscience (bien que l'expression n'apparaisse pas). Une telle représentation produit la « vision légendaire de femmes soumises au clergé, passives face à la domination cléricale, à part une seule génération » (Baubérot, 2008, p. 111). Elle suppose que les générations précédentes de femmes, soit les femmes plus âgées, *encore* croyantes, ont une relation d'obéissance conditionnée au catholicisme. Non seulement cela produit une forme d'âgisme et de sexisme à l'égard des femmes des générations précédentes ou des femmes « rurales », mais cela invisibilise également les femmes croyantes de leur génération. La représentation de « nos mères » soumises à la domination cléricale n'était d'ailleurs pas nouvelle, on la retrouve notamment dans les articles de *Parti Pris* ainsi que dans les livres des éditions *Partis Pris* (Maheu, 1983; Lanthier, 1998; Roberts, 2007). Cependant, cette représentation n'est plus associée, dans les textes des féministes, avec celle de la mère castratrice au sein d'un matriarcat québécois, mais avec celle de la mère victime au sein du patriarcat clérical.

Il est intéressant de noter que cette représentation de la religion uniquement comme source d'oppression des femmes est développée au moment même où l'Église catholique comme institution a en grande partie déjà perdu sa force structurante dans la société (à part à l'école confessionnelle dont il n'est jamais question), où les laïcs ont en grande partie remplacé les clercs dans la plupart des institutions désormais publiques⁷⁹, et où l'Église a perdu toute crédibilité dans ses prescriptions sur la sexualité et la reproduction auprès des catholiques. En effet, l'encyclique *Humanae Vitae* de 1968, qui interdit la contraception, va à l'encontre des travaux conciliaires préparatoires et des attentes de la majorité des catholiques (Gauvreau et *al.*, 2007; Dion, 2009). Elle est très mal reçue par de nombreux et nombreuses catholiques qui annoncent publiquement ne plus obéir à l'Église en ce qui concerne ses prescriptions sur la sexualité et la reproduction (Clio, 1982). Il est généralement considéré que cette encyclique marqua un tournant dans la désaffection des catholiques et surtout des femmes par rapport à l'Église (Gauvreau et *al.*, 2007; Dion, 2009). Mais même avant 1968, l'obéissance supposée des femmes, *dans le passé*, aux discours catholiques sur la reproduction a été considérablement relativisée par des travaux historiques sur la fertilité et la reproduction des femmes canadiennes-françaises, le taux de fécondité des femmes déclinant par exemple depuis déjà un siècle⁸⁰ (Clio, 1992; Baillargeon, 2004; Gauvreau et *al.*, 2007).

⁷⁹ Pour une problématisation de la décléricalisation et la laïcisation des hôpitaux, qui met en évidence la masculinisation concomitante de leur gestion suite à l'expulsion des religieuses, voir Juteau et Laurin (1990).

⁸⁰ Le Collectif Clio explique ainsi que si le taux de natalité augmente au début des années 1950, cette revanche des berceaux constitue « une illusion statistique » car le taux de fécondité des femmes diminue : il y a en revanche plus de femmes qui ont des enfants. Puis à partir de 1955, « le taux de natalité effective une diminution rapide, baissant de dix points en dix ans, soit entre 1956 et 1966 » (1992, p. 417).

5.1.5.2 Une prise en compte limitée du racisme

Les féministes de ce corpus dénoncent à maintes reprises que le contrôle du corps ne s'exerce pas de la même manière pour toutes les femmes et peut prendre la forme de la stérilisation forcée (thème qui n'est absent que dans le *QD* produit en novembre 1971 par le FLF). Le guide *Pour un contrôle des naissances* contient un encadré (dans la partie sur la stérilisation) dénonçant les mesures de stérilisation des femmes noires états-uniennes et des populations du « Tiers-Monde » (Girouard et *al.*, 1971, p. 37), ainsi qu'un paragraphe dénonçant la pratique consistant à « offrir » un avortement aux femmes pauvres à condition qu'elles se fassent stériliser : « L'argument qui dit que cette mesure est nécessaire pour pallier à [*sic*] la surpopulation dissimule en fait une position raciste et génocide [*sic*] » (*Ibid.*, p. 43). Selon l'étude de Christabelle Sethna, cette analyse fait suite à des critiques reçues sur les deux premières éditions anglophones du *Handbook*, qui faisaient la part belle à la menace de la surpopulation pour justifier la contraception, photos de foules de personnes noires à l'appui (2006, p. 98-102). Par la suite, le Centre des femmes et le Comité de lutte reprennent et développent systématiquement cette perspective⁸¹. Dans la lutte pour le droit à l'avortement, celui-ci n'est pas pensé en termes de « contrôle des populations » ou en termes eugéniques et les politiques de stérilisation ne sont pas invisibilisées *hors du Canada*⁸².

L'analyse du racisme demeure limitée. D'une part, elle est subsidiaire à une critique du capitalisme, ces féministes critiquant surtout le contrôle des naissances des

⁸¹ En 1972, lors de la distribution du *Manifeste pour une politique de planification des naissances* au Congrès de la Fédération du Québec pour le planning des naissances, les femmes du Centre des femmes distribuent en complément « des copies d'un dossier de l'Agence de presse libre du Québec sur le génocide dans le Tiers-monde. Ce texte, issu d'articles de l'américaine Bonnie Mass, dénonçait l'utilisation du planning familial dans le Tiers-monde à des fins de contrôle des populations pauvres, "planning" allant souvent jusqu'au génocide "subtil" par des stérilisations forcées des femmes de couleur » (O'Leary et Toupin, 1982, p. 191).

⁸² Sur les stérilisations forcées des Autochtones au Canada, voir Stote (2015).

pauvres (dont font partie les personnes racisées). D'autre part, le racisme ne semble pas présent *au Québec*. Geneviève Pagé souligne ainsi que dans les revues *QD*, « aucun article ne fait mention des difficultés d'intégration dans le mouvement de l'époque que vivent les femmes d'origines diverses », qu'« aucun dialogue n'est établi avec les Afro-Canadiennes en lutte à Montréal à cette époque » ni avec les femmes autochtones (2015, p. 143-144). Pourtant, ces femmes se mobilisent également durant la période : Mary Two-Axe Early fonde l'association « Droits égaux pour Femmes indiennes » en 1968 et en 1974 est créée l'Association des femmes autochtones du Québec (Lévesque, 1990). En 1974, à Montréal, se déroule le deuxième Congrès des femmes noires auquel suivra la fondation du *Montreal Regional Committee of the Congress of Black Women* (Jumelle, 1995; Small et Thornhill, 2008). Le Point de ralliement des femmes haïtiennes est fondé au début des années 1970 (Mills, 2016, p. 102). Cette ignorance se retrouve dans les redéfinitions du « nous-Québécoises ».

5.1.5.3 « Nous-Québécoises »

Ces féministes s'inscrivent dans la lignée des pensées anticoloniales de groupes tels que *Parti pris* qui au début des années 1960 revendiquait un socialisme dans un Québec décolonisé (De Sève, 1998; Mills, 2011; Pagé, 2015). Le parallèle entre les luttes canadiennes-françaises/québécoises de décolonisation par rapport au Canada anglais et celles des peuples colonisés s'appuyait sur une lecture des œuvres de Frantz Fanon, Aimé Césaire ou encore Albert Memmi. Cette mouvance représentait le peuple canadien-français/québécois comme un peuple colonisé et ainsi « nègre » selon l'expression de Pierre Vallières dans *Nègres blancs d'Amérique* (1968). Micheline De Sève invite à contextualiser ces luttes de « libération nationale » :

L'on pouvait bien se représenter la situation d'oppression nationale sur le mode des mouvements révolutionnaires du Tiers-Monde, les conditions de développement du nationalisme et du féminisme au Québec étaient

celles d'un régime parlementaire de type britannique, et le contexte était celui d'une société urbaine industrialisée (1998, p. 161).

Il a été souligné à quel point cette perspective a permis d'occulter que le Québec était également une société *coloniale* envers les Autochtones et *raciste* notamment à l'égard des personnes noires (Austin, 2013).

Les groupes autonomes de femmes participent pleinement de ces mouvements se représentant le Québec comme société colonisée et ils y intègrent la libération des *femmes québécoises*. C'est ainsi que le FLF organise sa première manifestation pour le droit à l'avortement, le 10 mai 1970, à Montréal, plutôt que de rejoindre les féministes canadiennes à Ottawa. Le FLF explique sa position dans un communiqué de presse : « Nous refusons d'aller manifester devant un parlement dont nous ne reconnaissons pas les pouvoirs qu'il s'arroge sur le Québec. ». Le FLF ajoute en *post-scriptum* : « Pas de Québec libre sans femmes libérées » (O'Leary et Toupin, 1982, p. 71). Le guide *Pour un contrôle des naissances* s'inscrit également dans cette perspective : il s'ouvre sur une citation de *Nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières⁸³, livre phare de l'autoreprésentation des Québécois comme peuple colonisé (Girouard, et al. 1971, p. 3). Il s'oppose à l'instrumentalisation des femmes comme reproductrices de la nation libérée. Il faut préciser que les groupes autonomes de femmes ne reprennent pas l'image d'un peuple « nègre blanc », bien qu'ils considèrent que le Québec est une société colonisée.

La collaboration entre le FLF et l'équipe originale du *Birth Control Handbook*, formée de féministes anglophones bilingues, ne survécut d'ailleurs pas à cette

⁸³ La citation est la suivante : « Ma mère était à peine plus "fidèle" que mon père aux enseignements de la MÈRE des mères, l'Église... Son opposition obstinée à toute activité sociale et politique était une espèce de névrose et, comme telle, avait ses racines obscures dans l'inconscient, probablement dans l'insécurité congénitale de la classe ouvrière. Car ma mère n'était pas une exception. *Le capitalisme et la religion ont fabriqué en série des mères comme la mienne* » (Vallières, 1968, cité dans Girouard et al., 1971, p. 3). Cette citation peut d'ailleurs être considérée comme sexiste, reprenant le thème de la mère névrosée. Par ailleurs, le guide s'ouvre aussi sur une citation d'Emma Goldman.

représentation des anglophones comme peuple colonisateur des Canadiens-français⁸⁴. La différence majeure d'accès à l'avortement entre les hôpitaux francophones et anglophones est pour ces groupes féministes un enjeu certes moral/religieux, mais aussi indissociablement national et capitaliste. Non seulement, les Québécoises ne peuvent avorter dans leur langue, mais en plus les médecins anglophones profitent de l'avortement :

Les médecins anglophones sont peut-être moins puritains, moins moralistes et plus libéraux que les médecins francophones mais c'est aussi une question de rentabilité. Les médecins retirent des profits de l'intervention, de même que l'anesthésiste et tous les intermédiaires puisqu'on retient les femmes qui se font avorter un ou deux jours à l'hôpital et qu'on pratique souvent une anesthésie générale non nécessaire (Comité de lutte, 1975, p. 9).

Les femmes ne sont donc pas toutes égales dans l'accès à l'avortement : « Évidemment, celle qui souffrira encore c'est madame tout le monde. Parce que Madame Westmount, elle, peut payer le voyage à New-York ou consulter un ami de son mari » (O'Leary et Toupin, 1983, p. 225 [QD, 1973]). Les femmes anglophones sont ainsi surtout représentées sous la figure de « Mme Westmount », au croisement de la domination de classe et de nation/ethnicité.

Malgré le changement du terme « Canadiennes-françaises » par « Québécoises », ces féministes s'imaginent dans la continuité généalogique de leurs mères et grands-mères ayant vécu les dominations anglophone, capitaliste et catholique et en voie de se libérer collectivement. Le « nous-Québécoises » reprend les différents éléments de la construction de l'ethnicité : « a collectivity that defines itself in terms of a subjective belief in a community of origin, real or putative, sharing a common historical trajectory (migration or colonisation), a common language, culture, and organisational structures » (Juteau, 2004, p. 76). Dans le schéma identitaire de ces

⁸⁴ Véronique O'Leary et Louise Toupin (1982) expliquent cette rupture par l'accès privilégié des féministes anglophones aux théorisations états-uniennes et anglaises, introduisant un déséquilibre d'accès à la connaissance pour les féministes francophones unilingues.

groupes autonomes de femmes, il y a au Québec les femmes anglophones de classes supérieures (explicitement exclues du « nous-Québécoises ») et les femmes francophones prolétaires d'origine catholique (désormais nommées les « Québécoises »). Les femmes autochtones, les femmes immigrantes (catholiques ou non catholiques) et toutes les femmes ne se retrouvant pas dans ces catégories sont ainsi occultées lorsqu'elles ne sont pas amalgamées à la catégorie des femmes anglophones (Pagé, 2015, p. 143). C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il s'agit d'un mouvement « blanc » et d'un récit nationaliste fondé sur l'ethnicité (voir 2.2.1.2).

Parce que la lutte féministe révolutionnaire des groupes autonomes de femmes intègre simultanément les oppressions de sexe, de classe et de nation/ethnicité (les deux désignant alors le même groupe), elle peut être qualifiée de « pré-postcoloniale » (Maillé, 2007) ou de « proto-intersectionnelle » (Pagé, 2014). Cependant, elle repose sur la (re)production d'une identité « québécoise » exclusive, qui n'est plus dite canadienne-française et ethnique, mais qui n'en est pas moins fondée sur une généalogie imaginée commune, une trajectoire historique imaginée commune, une langue, une culture et des structures organisationnelles communes.

5.1.6 Conclusion

La décriminalisation très partielle de l'avortement au niveau fédéral en 1969 est concomitante avec la mobilisation de nouveaux groupes autonomes de femmes organisant la lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit et un service de référence en avortement pour aider les femmes aux prises avec une grossesse non désirée. Ces groupes féministes sont très critiques envers l'Église catholique, de sa morale sexuelle et de son influence dans les hôpitaux en tant que vecteurs d'oppression des femmes. Dans leur théorisation de la libération des Québécoises

cependant, la lutte pour le droit à l'avortement doit, pour être véritablement révolutionnaire, être inscrite au sein d'une transformation globale de l'ensemble des structures sociales. Les Québécoises ne seront collectivement autonomes et libres que dans une société qui ne sera plus ni colonisée, ni capitaliste, ni patriarcale et où la médecine sera populaire, préventive et au service des femmes.

Très critiques de l'Église comme rouage du capitalisme et la morale religieuse comme rouage du patriarcat, ces féministes ne réfléchissent pas pour autant en termes de laïcité pour plusieurs raisons. Premièrement, elles refusent de s'engager dans le « débat moral » et de défendre le droit à l'avortement à partir de principes « abstraits » tels que la liberté de conscience. Deuxièmement, le *problème* central pour elles est la théorisation de l'autonomie collective des femmes. Troisièmement, la religion est critiquée à travers un récit séculariste, apparaissant comme un enjeu du passé ou qui sera rapidement dépassé, au moment où se met en place le mythe de la « grande noirceur ». Il s'agit donc d'une perspective radicalement différente que celle qui s'exprimait à peine quelques années auparavant lors des débats autour de la Commission Parent et de la *Loi 16*.

Le récit séculariste implicite aux théorisations des groupes autonomes de femmes est situé dans l'histoire (imaginée) du Québec. Il repose sur une rupture générationnelle entre « nos mères » et nos « grands-mères », soumises aux dogmes ecclésiastiques, et « nous », critiques de ces dogmes. Il repose cependant aussi sur cette continuité généalogique qui produit les limites de l'identité « nous-Québécoises ». En ce sens, au moment même où le catholicisme est rejeté comme non pertinent et dépassé, il est constitué en référent identitaire historicisé : nous, dont les mères et grands-mères ont vécu la domination catholique. La critique du catholicisme prend quasi exclusivement la forme d'une critique de « la morale » sexuelle et reproductive catholique, considérée comme monolithique et réduite aux dogmes officiels de l'Église centralisée, en ce qu'elle a participé à l'oppression des femmes. Ce rejet sans

équivoque de la morale religieuse émerge au moment où l'Église catholique a en grande partie perdu son pouvoir structurant dans la société québécoise.

Ces représentations de la religion et des luttes pour le droit à l'avortement ont plusieurs effets quant aux définitions du féminisme. Les femmes croyantes sont représentées comme étant les femmes des générations précédentes ou des femmes *encore* imbibées de morale chrétienne, sans aucune agentivité. Les frontières du « nous-Québécoises » englobent uniquement les femmes imaginées comme descendantes des Canadiennes-françaises. La représentation de la nation québécoise comme nation colonisée ne leur permet pas de penser le statut colonisateur du Québec. Ces féministes, dans une perspective proto-intersectionnelle, sont très conscientes que le contrôle du corps des femmes prend des formes différentes selon les femmes et dénoncent les stérilisations forcées et l'utilisation de l'avortement à des fins eugénistes. Toutefois, elles ne réfléchissent pas les formes de racismes au Québec même.

5.2 Dans une perspective radicale (1976-1982)

Suite à l'élection d'un nouveau gouvernement, les groupes féministes autonomes se concentrent sur l'organisation de services d'avortement (5.2.1). Durant cette période, il leur arrive de s'immiscer dans le « débat moral » sur l'avortement (5.2.2). Le problème central pour eux c'est toutefois la concrétisation de l'autonomie des femmes (5.2.3). Le schéma séculariste est actualisé, notamment suite à l'alliance avec des féministes chrétiennes (5.2.4). Les frontières identitaires de leur féminisme (5.2.5) se modifient peu par rapport à la période précédente.

5.2.1 Diversification des groupes féministes autonomes

Durant cette période, les groupes féministes pour le droit à l'avortement se multiplient et se diversifient idéologiquement. Le Comité de lutte produit en 1978 l'important document *C'est à nous de décider*, comprenant le manifeste *Nous aurons les enfants que nous voulons*, lancé en mars 1977 et signé par 22 groupes de femmes. La Coordination nationale pour l'avortement libre et gratuit (CNALG), fondée en janvier 1978 pour relancer la lutte et décentraliser les services, endosse le manifeste. Plusieurs revues féministes voient le jour, diffusant les luttes pour le droit à l'avortement libre et gratuit. La revue *Pluri-Elles* (1977-1978), renommée par la suite *Des luttes et des rires de femmes (DLDRF)* (1978-1981), est construite comme un « bulletin de liaison des groupes autonomes de femmes ». Pour pouvoir participer à sa préparation et sa rédaction, les féministes doivent partager une plate-forme politique commune, comprenant notamment l'autonomie des groupes de femmes non-mixtes et le droit à l'avortement et à la contraception libres et gratuits. *Pluri-Elles* contient deux numéros spéciaux sur l'avortement (sur six) et presque chaque numéro de *DLDRF* comprend une chronique des luttes pour l'avortement tant au Québec qu'à l'étranger. *La Vie en rose*⁸⁵ est fondé en 1980 et la quasi-totalité des membres de l'équipe initiale vient du Comité de lutte. En 1982, ce journal consacre un dossier spécial à l'avortement. Dans ces revues, la théorisation de l'avortement (ses causes, les systèmes d'oppression qu'il bouleverse, etc.), sans disparaître, laisse place à une chronique des luttes pour le droit et l'accessibilité à l'avortement au Québec. Ce sont surtout le Comité de lutte et la CNALG qui théorisent l'avortement.

⁸⁵ Le journal *La Vie en rose* débute comme un « projet dérisoire », un dossier de 24 pages au trois mois dans une revue (*Le Temps fou*) tirant à 6000 exemplaires (1980a, p. 4). Augmentant chaque année son rythme de parution, le journal, devenu autonome dès 1981, paraît mensuellement à partir de 1986 et tire à 20 000 exemplaires ce qui en fait le journal féministe avec le plus grand tirage au Québec. Sur le journal, voir aussi Bergeron (2013).

Dès l'arrivée au pouvoir du Parti Québécois, le nouveau ministre de la Justice, en décembre 1976, suspend les poursuites judiciaires contre l'infirmière Cornax et les docteurs Morgentaler, Tanguay et MacHabée accusés de pratiquer des avortements illégaux. Cependant, malgré un vote majoritaire en faveur de la décriminalisation de l'avortement au congrès du PQ en mai 1977, René Lévesque déclare que son gouvernement ne tiendra pas compte de cette résolution. Le gouvernement annonce à la place l'instauration des cliniques Lazure⁸⁶ en décembre 1977, c'est-à-dire :

l'implantation, à l'intérieur de vingt centres hospitaliers, de cliniques spécialisées offrant la gamme complète des services reliés à la planification des naissances qui, pour être approuvées et recevoir la subvention gouvernementale, devront obligatoirement offrir des services d'avortement thérapeutique, avec l'autorisation d'un [comité d'avortement thérapeutique] (Desmarais, 1999, p. 151).

Les groupes féministes sont très mitigés à l'égard de ces cliniques qui respectent le cadre du *Code criminel* fédéral et dont l'effectivité, en l'absence de mesures coercitives, paraît douteuse. Les luttes féministes pour le droit à l'avortement libre et gratuit passent alors par l'organisation autonome, et illégale, d'avortements dans des Centres de santé de femmes et des CLSC.

À partir de 1976 et de la victoire de ce parti indépendantiste, les groupes féministes autonomes restructurent leur argumentaire : plutôt que de dénoncer le poids du clergé catholique dans les mentalités québécoises, il s'agit de mettre en évidence la restructuration du discours familialiste au sein même du PQ sous des apparences progressistes (Comité de lutte, 1978, p. 22). Ce qui est toujours évacué, que ce soit « au nom de la famille moderne ou de la famille traditionnelle » (*Ibid.*, p. 23), c'est bien l'autonomie décisionnelle des femmes. Cette restructuration du discours autour de la responsabilité du gouvernement provincial, politiquement plus stratégique que

⁸⁶ Du nom du ministre des Affaires sociales, Denis Lazure.

la description du Québec comme province catholique arriérée, permet au Comité de lutte, selon Diane Lamoureux, de :

se situer au cœur du débat sur la question nationale, et ce par deux biais. Premièrement, le mouvement joue sur les conflits de pouvoir. [...] Cette initiative évite la « marginalisation » par rapport au débat sur la question nationale tout en permettant d'intégrer à la mobilisation pour le droit à l'avortement plusieurs militantes péquistes. Deuxièmement, le mouvement pour le droit à l'avortement conserve ainsi la possibilité de s'insérer dans le débat non moins important de l'après-indépendance (Lamoureux, 1983, p. 85).

Les groupes autonomes de femmes cherchent alors à mettre en évidence les restructurations du patriarcat québécois, au sein même de discours en apparence modernes et « progressistes ».

5.2.2 Une lutte laïque ?

Durant cette période, la « laïcité » n'est toujours pas un concept mobilisé par ces féministes. Ces groupes critiquent d'ailleurs toujours le « débat moral » sur l'avortement (voir 5.1.2). Si plusieurs éléments méritent cependant d'être soulignés, en ce qu'ils soulèvent des principes potentiellement « laïques », il est important de souligner que ces éléments sont épars et relativement marginaux. Dans une déclaration commune, en 1981, plusieurs groupes défendent les principes de séparation de l'Église et de l'État et de liberté de conscience des femmes. Plus généralement, l'autonomie n'est plus pensée uniquement de manière collective mais aussi individuelle. Enfin, ces groupes critiquent la « confessionnalité » des hôpitaux.

Tout d'abord, les groupes féministes autonomes critiquent toujours le débat sur « la moralité de l'avortement », débat *abstrait* autour de la liberté de conscience et de la reconnaissance du pluralisme. Ce débat esquivé le fait *concret* que des femmes

avortent, et qu'elles avortent dans des conditions dangereuses pour leur santé et leur vie. Par exemple, l'Assemblée des évêques du Québec (AEQ) dénonce publiquement les cliniques Lazure à l'été 1978, relançant le débat moral. Mais la CNALG⁸⁷ répond en reprochant au gouvernement provincial de ne pas faire plus pour rendre l'avortement davantage accessible que ce que propose le plan Lazure. Revenant justement sur cet épisode, la CNALG écrit :

Si le débat devait quand même continuer à être *moral* [...] les demandes formulées par les C.L.S.C. à l'effet de pratiquer des avortements posaient au gouvernement québécois une toute autre question. Il fallait enfin, après tant d'années, *faire quelque chose* (CNALG, 1980, p. 4, je souligne).

Les débats de valeurs, de moralité et de principes sont disqualifiés au profit d'une action *concrète* en faveur des femmes. À la fin de cette période, l'équipe de *La Vie en rose* (1982), considérant que les féministes ont réussi à faire changer les termes du débat public sur l'avortement en le présentant comme service essentiel, se permet d'entrer dans le « débat moral ». Les éditorialistes avancent alors qu'un avortement met bien fin au « début du développement d'un être humain » (1982, p. 5), mais qu'un fœtus a moins de valeur qu'un nouveau-né. Elles abordent ainsi de front la « moralité » de l'avortement, mais à partir d'un point de vue non religieux.

En 1981, l'AEQ réalise une deuxième intervention publique. Dans cet « appel en faveur de la vie », elle demande au premier ministre de protéger « l'enfant à naître » (AEQ, 1981, p. 2). À l'initiative de la section de Montréal de l'Autre Parole, un groupe de féministes chrétiennes, une déclaration commune est signée par la CNALG, le Centre de santé des femmes du quartier, la Fédération québécoise de planification des naissances et *La Vie en rose*, appuyée par 18 autres groupes de femmes (*Autre Parole*, 1982, p. 14-15)⁸⁸. En plus d'exposer les principaux arguments

⁸⁷ La CNALG tente de répondre publiquement à l'AEQ en s'adressant à son tour à René Lévesque, mais sa lettre ne sera pas publiée par les médias, voir *La Vie en rose* (1980a, p. 8).

⁸⁸ Publiée dans *Le Devoir*, le 11 décembre 1981. Dans les médias, c'est la déclaration des évêques, non celle des groupes féministes, qui fit la une, ce que dénonce *La Vie en rose* (1982, p. 4).

féministes pour le droit à l'avortement, cette déclaration aborde explicitement deux enjeux « laïques » (bien que le mot n'apparaisse pas) : d'une part la séparation de l'Église et de l'État et le pluralisme moral de la société, d'autre part la liberté de conscience et l'autonomie morale des femmes.

La déclaration énonce tout d'abord les principes de séparation de l'Église et de l'État et de pluralisme moral, afin de critiquer la tentative de l'AEQ d'*influencer* le gouvernement :

Ce discours éminemment politique nous indigne à plus d'un titre, notamment à cause de la fausse prétention qu'ont les évêques de parler d'abord en tant que citoyens (...), alors qu'ils se situent constamment au niveau des arguments religieux pour justifier leur point de vue. De plus, ils savent très bien que c'est leur prestige et leur statut d'évêques qui donnent tout le poids à leur message. Ils ont certes le droit de faire connaître leur opinion aux gouvernants. Toutefois, dans une société où prévaut la séparation de l'Église et de l'État, une Église ne saurait imposer son idéologie religieuse à l'ensemble de la population. La chrétienté québécoise n'est plus. Par conséquent, l'État québécois se doit de respecter la pluralité des consciences (*Autre Parole*, 1982, p. 14).

Le recours à ces principes a pour but de rappeler à l'AEQ que l'Église ne peut plus imposer ses normes à l'ensemble de la société comme elle le faisait auparavant : la société est désormais plurielle. Deux précisions sont nécessaires pour bien délimiter le sens spécifique et situé de ces deux principes (séparation et pluralisme.).

Premièrement, le nouveau Mouvement laïque québécois (MLQ), fondé en 1981, critiquera cette déclaration (Baril et Jobin, 1983). En effet, selon lui, la séparation de l'Église et de l'État n'est pas déjà acquise, puisque l'école n'est pas déconfectionnalisée (ce à quoi ces féministes ne font pas référence). Pour le MLQ, dont le but est de penser et diffuser la laïcité, le principe de séparation de l'Église et de l'État réfère à une séparation *institutionnelle*⁸⁹. Dans la déclaration des féministes,

⁸⁹ Dans un texte intitulé « L'Église et l'oppression de la femme », Daniel Baril et Lucie Jobin écrivent : « Les cinq groupes qui ont réagi conjointement à la déclaration des évêques sur l'avortement

ce principe sert simplement à critiquer *l'influence politique* de l'Église et à la remettre à sa place en quelque sorte. Deuxièmement, le pluralisme est défini *par rapport au passé commun qu'était « la chrétienté québécoise »* et l'unanimité catholique. Il ne s'agit donc pas d'un pluralisme lié à « la différence religieuse ou culturelle » comme ce sera le cas à partir des années 1990, différence religieuse qui n'est alors pas du tout réfléchi par les féministes durant les années 1970. Dans cette perspective, séparation de l'Église et de l'État et valorisation du pluralisme sont quasiment interchangeables.

La déclaration des féministes en 1981 se clôt surtout sur l'obligation de l'État de permettre aux femmes de juger par elles-mêmes de l'avortement. Les groupes autonomes de femmes se portent ici à la défense de la liberté de conscience *individuelle* (bien que l'expression n'apparaît pas telle quelle) :

Nous croyons fermement qu'« aucune autorité extérieure (civile ou religieuse) ne peut se substituer au jugement de la conscience individuelle, seule pleinement responsable et capable d'apprécier les données complexes qui caractérisent une situation données [*sic*] ». C'est à nous de décider. Quand nous revendiquons le droit de disposer librement de nos corps, nous faisons référence à des valeurs telles que l'autonomie, la lucidité en regard de nos choix, la responsabilité propre à des personnes à part entière. De même, lorsque nous luttons pour l'exercice de ce droit, nous tentons de faire grandir la solidarité, la dignité et le respect sans condition des choix d'une personne. [...] Il est vrai que considérer une femme comme une personne implique qu'on lui reconnaisse le droit d'être pleinement responsable de ses choix, même lorsqu'il s'agit d'interrompre une grossesse (*Autre Parole*, 1982, p. 15).

Dans le contexte des luttes pour le droit à l'avortement, l'autonomie individuelle des femmes, comme « personnes à part entière », est affirmée face à *toute autorité*, qu'elle soit civile ou religieuse. Il faut en outre souligner que la défense de la liberté de conscience individuelle par ces féministes est revendiquée contre l'Église (entre

ont oublié une chose en déclarant que "dans une société où prévaut la séparation de l'Église et de l'État, une Église ne saurait imposer son idéologie religieuse à l'ensemble de la population". Il n'y a pas de séparation entre l'Église et l'État dans le domaine scolaire, puisque l'école publique est confessionnelle. Ceci amène effectivement l'Église à imposer son idéologie religieuse à l'ensemble de la population » (1983, p. 42).

autres), mais pas nécessairement contre « la religion ». Ainsi, la déclaration est à l'initiative de féministes chrétiennes et s'appuie sur une citation théologique retournée contre la position de l'Église. La déclaration de 1981 constitue donc une (rare) incursion des féministes dans le « débat moral » et une défense du pluralisme et de la liberté de conscience des femmes, c'est-à-dire de principes « laïques ».

Il faut souligner que l'autonomie des femmes est désormais régulièrement défendue en tant qu'autonomie *individuelle*. C'est le cas dans la déclaration de 1981, mais aussi par exemple dans cet article de *DLDRF* qui dénonce la circularité des débats publics autour de la légitimité de l'avortement (interprétation morale) ou de la planification familiale (ici désignée « interprétation sociale ») :

Et sous-jacent à l'interprétation "sociale" de l'avortement, on retrouve la même conception que celle sur laquelle reposait l'interprétation morale : l'avortement constitue une déviation à la norme sociale pour les femmes, c'est-à-dire la maternité. Ainsi se trouve évacué le terrain sur lequel nous nous situons, celui du choix autonome des femmes (*DLDRF*, 1981, p. 7).

Seules les femmes concernées devraient pouvoir faire ce choix. Bien qu'il puisse être tentant de voir là une défense de la liberté de conscience et une ébauche de pensée laïque, rappelons que l'autonomie individuelle des femmes n'est pas vraiment *problématisée* : elle n'est pas théorisée comme l'est l'autonomie collective des femmes. L'autonomie individuelle est en outre loin d'être affirmée uniquement par rapport aux normes religieuses ou à l'Église : elle doit être défendue par rapport à l'ensemble des pouvoirs patriarcaux (séculiers ou religieux).

Enfin, en 1980, la CNALG publie la grande enquête *L'Avortement : la résistance tranquille du pouvoir hospitalier*, qui vise à évaluer l'efficacité réelle du plan Lazure. « L'influence catholique » dans les hôpitaux est analysée à deux niveaux. Au niveau institutionnel tout d'abord, puisqu'en mars 1977, « entre 180 et 200 des 215 hôpitaux

du Québec sont confessionnels » (CNALG, 1980, p. 38). Cette « confessionnalité » est explicitée ainsi :

Si les hôpitaux ne sont plus la propriété des congrégations religieuses depuis 1962, l'influence de la morale catholique se fait encore sentir fortement; la présence de quatre membres de la corporation de l'hôpital (souvent contrôlée par les communautés religieuses) au Conseil d'administration (composé de treize membres) a sûrement une forte influence sur la position qu'adopte un C.A. par rapport à l'avortement (*Ibid.*).

L'enquête ajoute que le *Guide pour les hôpitaux catholiques*⁹⁰, guide consultatif, défend le « droit à la vie » et que certains comités d'avortement thérapeutique (CAT) ont recours à un « aviseur moral » (*Ibid.*, p. 56). Au niveau du personnel ensuite : la première raison donnée par le personnel hospitalier pour refuser de pratiquer des avortements est « d'ordre moral et religieux » (*Ibid.*, p. 45). L'enquête conclue ainsi : « S'il est difficile de cerner avec précision les raisons qui motivent cette résistance, la persistance de l'éthique catholique, l'emprise de l'idéologie nataliste et la défense de la Famille sont sans aucun doute des motifs importants » (*Ibid.*, p. 86). Cette influence « morale et religieuse » se caractérise par le fait qu'elle est difficile à mesurer. Ce qui est remarquable, c'est que l'enquête ne conclue pas à l'urgence d'achever la déconfessionnalisation des hôpitaux, de changer les conseils d'administration des hôpitaux, de forcer les hôpitaux à mettre en place des services d'avortement ou de limiter la liberté de conscience du personnel hospitalier. Il ne s'agit pas d'une incohérence : leur combat, leur *problème*, se situe ailleurs (5.2.3). L'enquête conclue donc sur la nécessité de sortir l'avortement des hôpitaux.

À la recherche de principes « laïques », il est tentant de donner beaucoup d'importance à la déclaration de 1981 soulignant la séparation de l'Église et l'État et la liberté de conscience des femmes. Cependant, cette déclaration représente une goutte d'eau dans l'ensemble des publications de ces féministes sur l'avortement. S'il

⁹⁰ Ce guide de morale médicale est publié par l'Association des hôpitaux catholiques du Canada et est consultatif (Cellard et Pelletier, 1990, p. 163-168).

fallait absolument retenir de toutes ces publications un principe « laïque », ce serait bien celui de l'autonomie de la conscience individuelle. Mais celui-ci doit être précisé : d'une part, il est défendu contre l'ensemble des pouvoirs patriarcaux et d'autre part, il est émis dans le cadre des luttes pour le droit à l'avortement libre et gratuit (il ne l'est peut-être pas dans le cadre d'autres enjeux comme la « prostitution » ou le « travail du sexe » par exemple). Généralement, même lorsqu'elles abordent l'importante question de l'influence religieuse dans les hôpitaux, ces féministes ne cristallisent pas leurs revendications au sein d'un discours de laïcisation. C'est que *le problème*, pour elles, se situe ailleurs : il leur faut concrétiser l'autonomie des femmes et organiser un *rapport de force* face à la droite.

5.2.3 Concrétiser l'autonomie des femmes

Pour les groupes autonomes de femmes, le véritable problème c'est la mise en place des services d'avortement, dans la lignée de la période précédente. Les résistances à l'avortement sont surtout interprétées comme des forces politiques de droite face auxquelles les féministes doivent organiser un rapport de force politique.

Ainsi, le grand débat au sein de ces groupes concerne l'alternative entre deux manières de concrétiser l'autonomie des femmes⁹¹ : soit lutter pour améliorer l'accessibilité des services d'avortement étatiques (notamment des cliniques Lazure), soit organiser des services d'avortement autogérés par les usagères et le personnel qui y travaille. En faveur de la seconde option, la CNALG revendique et organise des services d'avortement autonomes des hôpitaux, dans des CLSC et dans des centres de

⁹¹ Soulignons que la déclaration de 1981 s'inscrit d'ailleurs aussi dans cette opposition structurante critiquant les principes abstraits au profit de l'action *concrète* auprès des femmes. C'est en ce sens que la déclaration a pour titre: « la vie des femmes n'est pas un principe ».

santé des femmes, de manière illégale. Le manifeste de 1977 est construit autour d'une revendication centrale, dont les différentes parties sont ensuite explicitées :

Nous luttons pour que toutes les femmes du Québec qui désirent interrompre une grossesse puissent avorter librement et gratuitement, dans leur milieu et dans leur langue, dans de bonnes conditions médicales, sans discrimination de classe, de nation, de race, et d'âge (Comité de lutte, 1978, p. 31).

L'autonomie pour les femmes implique une révolution dans la conception du rôle et de l'organisation de la médecine, afin de développer des pratiques féministes de la santé ou encore de démedicaliser l'avortement :

S'il faut nous battre contre l'État, le pouvoir des institutions médicales et les conditions de vie et de travail qui déterminent notre santé, il s'agit aussi pour nous de développer une approche de notre corps et de notre santé radicalement différente des pratiques médicales orthodoxes (*Ibid.*, p. 25).

En outre, la concrétisation de l'autonomie des femmes, dans une perspective anticapitaliste et féministe, comprend toujours la lutte collective pour le droit d'avoir des enfants et donc des garderies, des congés de maternité rémunérés et des salaires égaux.

L'autre grand enjeu pour les groupes autonomes de femmes consiste à organiser un rapport de force face à l'État, notamment afin de contrer l'influence des forces politiques de droite, dont font partie les mouvements pro-vie. *La Vie en rose* suit attentivement les nouvelles stratégies juridiques (injonctions contre des femmes enceintes par exemple) et politiques (amendements pour restreindre ou interdire l'avortement ou élections dans les conseils d'administration des CLSC) entreprises par les groupes dits pro-vie aux États-Unis et au Canada. Mais ceux-ci sont loin d'être les seuls à participer à la montée de la droite. Ainsi, le pouvoir des médecins est particulièrement critiqué :

Bien que notre propos ne soit nullement de contester les prises de position morales de certains individus, nous trouvons inadmissible que quelques médecins aient en main un pouvoir tel qu'il leur permet d'imposer leur

morale personnelle aux politiques globales des institutions publiques de la santé (CNALG, 1980, p. 45).

Le Comité de lutte parle d'ailleurs du « médecin-dieu » (1978, p. 23). *La Vie en rose* dénonce les censures des féministes dans les médias (1980a, p. 8-9; 1983, p. 9) et le lobbyisme de la RAMQ pour faire cesser le remboursement des avortements, dérogeant à la loi fédérale (1980b, p.20).

Dans la lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit, les forces patriarcales à combattre sont nombreuses et diversifiées, englobant et dépassant les forces de la droite religieuse.

5.2.4 La religion et le patriarcat

Durant la période 1976-1982, « la religion » c'est toujours principalement « la morale catholique patriarcale ». Trois nuances peuvent être apportées par rapport à la période précédente.

Premièrement, les *origines* capitalistes et nationalistes du patriarcat sont désormais moins explorées que ses origines religieuses :

Jusqu'au début des années 60 au Québec, tous les aspects de nos vies étaient sous le joug de la morale chrétienne. Traditionnellement cantonnées aux modèles religieux d'abnégation, de soumission, de sacrifice, etc., les femmes sont devenues des religieuses, de bonnes mères chrétiennes, des jeunes filles pures et chastes, prenant exemple sur la bonne sainte vierge, Maria Goretti, Aurore l'enfant martyr, etc. (*DLDRF*, 1979, p. 38).

Le tableau d'ensemble est toujours celui de la domination complète dans le passé des femmes par cette morale catholique. Sa relativisation, dans un numéro spécial de *DLDRF* sur la religion, est très limitée :

Pourtant [...] nous doutons que cette soumission a été totale. *Que ce soit par le mensonge, la culpabilité ou la folie*, de nombreuses femmes ont tenu tête ou résisté au pouvoir clérical alors que d'autres ont pris des distances face à l'Église, et il est important d'identifier la part de révolte et de soumission dans *l'inconscient féminin* (1980a, p. 14, je souligne).

Si *DLDRF* consacre un numéro spécial à la religion, dont jusqu'alors ces féministes se désintéressaient, c'est pour cerner cette influence religieuse dans le patriarcat :

Nous croyons pourtant que l'étude du phénomène religieux – et son influence sur les femmes – a été trop rapidement laissée de côté et que, de ce fait, il garde encore une emprise sur nos imaginaires. [...] La morale chrétienne est perceptible même chez les non-croyants et les valeurs dérivées du discours religieux mâle sont souvent acceptées comme naturelles et profondément humaines (*Ibid.*).

L'intérêt féministe pour « la religion » vient donc d'une recherche sur *l'origine* du patriarcat, et plus spécifiquement de la morale (notamment reproductive) patriarcale au Québec, afin de mieux lutter contre sa persistance dans l'imaginaire collectif. La construction du mythe de la grande noirceur catholique se poursuit.

Deuxièmement, les groupes autonomes de femmes s'allient à plusieurs reprises avec les féministes chrétiennes radicales de l'Autre Parole (nouveau groupe formé en 1976) : en 1978 pour dénoncer la tentative de censure des *Fées ont soif*, la pièce de théâtre de Denise Boucher et en 1980 dans le dossier de *DLDRF*. En 1981, la section montréalaise de l'Autre Parole initie la déclaration commune contre l'AEQ. L'introduction du dossier « religion sans indulgence » explicite ces solidarités : « Des liens de solidarité devront se tisser entre nous toutes, croyantes ou non. Il en va de notre existence propre en dehors de la vision mâle. Qu'on recrée ou élimine le religieux de nos vies, rien ne devrait plus endiguer notre révolte » (*DLDRF*, 1980, p. 14). Certes, cette alliance entre chrétiennes et non-croyantes ouvre sur de nouvelles perspectives : il est *aujourd'hui* possible d'être chrétienne et féministe. Cependant, seules deux options sont possibles face au religieux patriarcal : l'éliminer ou le réinventer complètement.

Enfin, la religion peut aussi être interprétée au sein d'un schéma politique lorsqu'il s'agit de *l'analyse des forces* en présence. Parmi les forces politiques patriarcales favorisant une idéologie familialiste se trouvent des institutions « modernes » telles que la médecine, le PQ ou les médias, et de plus en plus les groupes catholiques pro-vie. Cela s'imbrique avec le récit séculariste précédent : parmi les forces de droite, certaines s'appuient sur une morale religieuse du passé et dépassée (il n'est pas encore question d'un « retour du religieux »). Face à ces forces de droite, les groupes de femmes doivent construire, concrétiser et diffuser leurs propres valeurs, fondées sur l'autonomie des femmes, dans une société plurielle. Ces groupes ciblent ainsi régulièrement, dans la pratique des luttes (choix du lieu de manifestation, slogans), l'Église catholique et les groupes catholiques organisés contre l'avortement, selon le contexte local et le rapport de force politique en présence.

Comment les féministes se représentent « la religion » durant cette période ? Si la religion est toujours considérée quasi exclusivement sous l'angle d'une morale sexuelle, familiale et reproductive patriarcale, monolithique et dépassée, cette représentation n'empêche pas des liens de solidarité avec certaines féministes croyantes, celles qui réinventent le religieux hors du patriarcat.

5.2.5 « Nous-Québécoises »

Ces représentations du droit à l'avortement et de la religion ont plusieurs effets quant aux redéfinitions des frontières de leur féminisme, en ce qui concerne trois points : l'inclusion des femmes croyantes, la prise en compte des différences entre les femmes et la définition du « nous-Québécoises ».

Auparavant considérées en bloc comme soumises, les femmes croyantes apparaissent désormais sous deux catégories. D'une part, celle des femmes pour qui la religion « continue à offrir un cadre qui pallie aux insécurités » (*DLDRF*, 1980, p. 14), dont il est peu question. D'autre part, celle des femmes qui développent une « spiritualité autonome » (*Ibid.*, p. 32), par exemple : par l'invention « d'une religion personnelle », issue « d'une démarche spirituelle personnelle » cherchant à concilier un choix de vie condamné par l'Église (un divorce par exemple) et la croyance en « Dieu-e » (*Ibid.*, p. 33); la création collective d'une nouvelle théologie chrétienne féministe ; ou encore la participation au mouvement des Sorcières, des féministes lesbiennes dont le journal s'intitule *Les Sourcières, en quête de nos énergies femmes* (1980-1982)⁹². Cette prise en compte des féministes croyantes comme féministes à part entière et cet intérêt pour leurs démarches spirituelles doivent être soulignés. Non seulement ces féministes ne sont pas occultées, mais en outre féminisme et religion ne sont pas posés comme nécessairement incompatibles. Mais il faut remarquer deux points. D'abord, la distinction entre *morale religieuse patriarcale dépassée* et *nouvelle spiritualité féministe* demeure inscrite au sein d'un récit linéaire progressiste et séculariste, dévalorisant les formes institutionnelles et héritées de religion et valorisant une spiritualité choisie, autonome et individualisée. Ensuite, le cadre de référence commun pour toutes ces femmes demeure leur passé catholique, ce qui tend à occulter les femmes d'autres religions. En comparaison, la revue féministe torontoise *Les cahiers de la femme*, dans son propre numéro spécial (1983) sur la religion, réunit des articles de femmes des diverses Églises chrétiennes (dont l'Autre Parole) et de femmes juives, autochtones, musulmanes, hindoues, bouddhistes, bahá'íe et sorcières.

Dans les discours féministes sur les luttes pour l'accès à l'avortement, plusieurs différences entre les femmes sont prises en compte. Dans le prolongement des textes

⁹² Sur les mouvements de « sorcières » au Québec, voir Gaboury (1990) et au Canada, voir Reid (2008).

de la période 1969-1975, le Comité de lutte et la CNALG dénoncent dans leurs discours le fait que pour de nombreuses femmes, le contrôle sur leur corps passe par les stérilisations obligatoires. À partir de 1978, le Comité de lutte nomme désormais les « Amérindiennes du Canada » parmi ces femmes :

Et pendant que les technocrates des pays développés crient à la dénatalité devant le refus des femmes d'avoir des enfants au détriment de leur santé, de leur travail et de leur vie, ce sont les mêmes qui planifient les campagnes de stérilisation des femmes du Tiers-Monde ou plus près de nous des femmes Noires et Porto-Ricaines aux États-Unis et des *Amérindiennes du Canada*. Car c'est à l'échelle internationale que le Capital s'organise pour contrôler nos maternités et planifier la quantité et la qualité de la main-d'œuvre dont il a besoin (Comité de lutte, 1978, p. 21, je souligne).

Cette analyse du racisme demeure toutefois très dépendante d'une analyse anticapitaliste⁹³. Dans les discours sur l'avortement en effet, caractérisés par l'anticapitalisme, les frontières du « nous » sont surtout celle de la classe sociale. Ainsi, « nous, les femmes » fait référence à celles qui n'ont pas accès à l'avortement ou celles qui sont obligées d'avorter car elles n'ont pas les moyens d'avoir un enfant. Cet accent mis sur la classe permet une inclusion discursive limitée de la catégorie des « immigrantes » : « Combien d'entre nous ont été obligées d'avorter à cause, justement, de ce que signifie "avoir un enfant" quand on est ménagère, travailleuse, assistée sociale, immigrante, étudiante ou quand on a quinze ans. » (Comité de lutte, 1978, p. 20). Cette prise en compte, dans les discours, des « immigrantes » n'est toutefois pas *systématisée*⁹⁴. Soulignons que durant cette période, les femmes

⁹³ On observe la même tendance dans l'*Essai sur la santé des femmes*, publié par le service de recherche du CSF. Après avoir indiqué qu'aux États-Unis, les femmes pauvres, noires et hispanophones subissent des stérilisations sans consentement à un taux élevé, l'*Essai* ne l'explique que par des facteurs économiques : « Des raisons économiques ont en partie expliqué cette situation » (1981a, p. 109, note 1). Dans la partie sur l'avortement, l'*Essai* évacue les différences « de race » : « l'approche globale de la reproduction permet de faire le lien entre le retrait du droit d'avoir des enfants par l'absence de services et la stérilisation forcée observés dans les populations pauvres, et le refus du droit à l'avortement visant à forcer les femmes à avoir des enfants. Dans les deux cas, pour des raisons d'ordre politique ou socio-économique, on exerce un pouvoir sur les femmes, sur leur corps et leur capacité reproductrice » (*Ibid.*, p. 241).

⁹⁴ Dans le paragraphe suivant, l'énumération « oublie » les femmes immigrantes : « Aujourd'hui au Québec, que nous soyons ménagères, travailleuses, assistées sociales, chômeuses ou étudiantes,

immigrantes ou non canadiennes-françaises continuent de s'organiser, dont en 1978 au sein du *Centro Donne Italiane* (DLDRF, 1978; Ricci, 2009) ou en 1979, le groupe de féministes d'origine haïtienne *Negès Vanyan* (Mills, 2016, p. 179-183).

Le thème de la libération nationale s'estompe, remplacé après l'arrivée au pouvoir du PQ par celui de la responsabilité du gouvernement provincial d'agir sur l'avortement. Mais le « nous-Québécoises » demeure pensé en termes de filiation généalogique par rapport à « nos mères » et « nos grands-mères » qui ont vécu la domination catholique. L'exemple du numéro spécial sur « les femmes immigrantes » de la revue *DLDRF* est particulièrement révélateur à cet égard. L'éditorial relate la rencontre préalable à l'écriture du numéro. En voici un extrait :

[...] nous avons cru pertinent de contacter les Immigrantes [*sic*] pour mieux comprendre leurs problèmes spécifiques. Ainsi, ce mardi-là, nous, Québécoises avons rencontré des femmes algériennes, américaines, chiliennes, égyptiennes, grecques, haïtiennes et italiennes, et avons essayé de saisir les liens pouvant toutes nous unir au sein de la lutte des sexes. [...] Par contre [...] nous, femmes québécoises blanches, avons exposé les problèmes vécus des Immigrantes à la loi C-24, aux ghettos plus ou moins forcés, à l'isolement et au racisme. Nous, Québécoises, racontions aux opprimées leur oppression spécifique; triste contradiction ! La critique est venue nous l'avons prise, un peu dépitées par notre inconscience et de la méfiance qu'involontairement nous venions de nourrir (1978, p. 13-14).

Pendant la réunion avec les « Immigrantes », les « Québécoises » réalisent les contradictions d'une posture antiraciste qui parle à la place des racisées. Les identités « Québécoises » et « Immigrantes » n'en sont pas moins naturalisées et opposées. En outre, c'est bien lorsqu'elles « voient » les femmes immigrantes que ces féministes nomment leur blancheur, qui demeure sinon un non-dit. Alors que l'éditorial de ce numéro et plusieurs articles écrits par des femmes immigrantes reviennent sur

nous sommes toutes solidaires d'une même lutte » (Comité de lutte, 1978, p. 21). Certes, dans un article de *Pluri-Elles*, est donné l'exemple d'une femme haïtienne, enceinte de 12 semaines, ne pouvant obtenir de visa pour aller avorter à New York (*Pluri-Elles* 1977, p. 6-9), mais ce type d'exemple est rare.

l'importance de dépasser l'ignorance, d'ouvrir les pages du journal et de créer une plus forte collaboration, cela ne se concrétise pas par la suite dans le journal⁹⁵.

Durant cette période, le « nous-féministes » inclue des femmes plus diversifiées en termes de croyances religieuses. Le « nous-femmes » prend en considération plusieurs différences entre les femmes en ce qui concerne le corps et la reproduction, sans intégrer vraiment le racisme. Le « nous-Québécoises » demeure défini par l'ascendance canadienne-française.

5.2.6 Conclusion

Entre 1976 et 1982, les féministes des groupes autonomes de femmes restructurent leurs discours autour de la responsabilité provinciale à agir en fournissant des *services* d'avortement accessibles et de qualité aux femmes. Convaincues que la lutte contre le patriarcat doit prendre la forme de l'autonomie collective des femmes, elles organisent elles-mêmes des services d'avortement même illégalement, tout en continuant à lutter pour l'amélioration des conditions de vie structurelles des femmes. Dans ces luttes, elles font face à des mouvements de droite catholiques, en partie soutenus par l'Église, à l'AEQ qui demande publiquement au gouvernement de protéger les « enfants à naître » et à une résistance hospitalière parfois motivée par des arguments religieux. Mais elles font aussi face aux restructurations séculières de discours patriarcaux : psychologie, sexologie, gynécologie, démographie, nouveau discours nationaliste, etc.

⁹⁵ Dans le bilan de la revue *DLDRF*, les auteures ne reviennent pas sur ce numéro spécial sur les « femmes immigrantes » (*DLDRF*, 1982). Le « pluralisme » c'est à ce moment-là le pluralisme idéologique. Ainsi, le titre de la revue *Pluri-Elles* fait d'abord référence à la pluralité des théories et des modes d'expression des féministes. Lorsqu'il est question de la diversité des femmes, il s'agit des différences de classe et des différences liées à l'orientation sexuelle : la question de la place des lesbiennes dans le mouvement féministe est alors au cœur de nombreux débats.

Ces groupes sont toujours très critiques du « débat moral » sur l'avortement, en ce qu'il repose sur des principes abstraits et occulte les réalités vécues par les femmes (accès à l'avortement, absence de garderies, exploitation dans le travail domestique et salarié, absence d'éducation sexuelle et contraceptive, etc.). Durant cette période, l'autonomie des femmes est désormais aussi défendue en tant qu'autonomie individuelle des femmes. Les luttes pour le droit à l'avortement cherchent donc d'abord à *changer les termes du débat*, en le recentrant sur les femmes, et donc à éviter le terrain « laïque » des principes abstraits. Il faut souligner une exception, à l'occasion d'une sortie publique de l'AEQ contre l'avortement, un grand nombre de groupes féministes lui rappellent que l'Église et l'État sont séparés, que la société est plurielle et que l'État doit respecter la liberté de conscience des femmes. De manière générale cependant, le seul principe mobilisé qui pourrait être *a posteriori* qualifié de « laïque » est celui de l'autonomie morale des femmes.

La religion est toujours saisie à travers un récit séculariste, qui tend à la réduire à une norme morale patriarcale dépassée, qui n'a donc d'intérêt qu'en ce qu'elle éclaire l'origine du patriarcat ou l'état d'esprit des forces de droite. La critique des dogmes, rituels et normes passés peut certes aboutir à un rejet du religieux, mais aussi à l'invention d'une spiritualité autonome et féministe. Le catholicisme rejeté demeure paradoxalement le référent identitaire, produisant le mythe d'une origine commune des femmes « Québécoises », en excluant les femmes qui ne s'inscrivent pas dans cette généalogie ou dans cette histoire. Dans les discours sur le droit à l'avortement libre et gratuit, les féministes dénoncent aussi les stérilisations forcées des femmes autochtones au Canada et incluent occasionnellement les femmes immigrantes.

5.3 Dans une perspective libérale (1969-1982)

Les féministes des groupes radicaux en faveur de l'avortement libre et gratuit ne sont pas les seules à défendre un droit à l'avortement. Plusieurs féministes libérales se prononcent pour une décriminalisation de l'avortement : c'est le cas de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada en 1970, du Conseil du statut de la femme (CSF) fondé en 1973 et du Réseau d'action et d'information pour les femmes (RAIF) à partir de 1975. Précisons ici que j'emploie le terme « libéral » en contraste avec celui de « radical », au sens où ces féministes réfléchissent et agissent sans remettre en question l'ensemble des structures politiques et sociales. Elles n'en sont pas moins critiques des politiques mises en place par les gouvernements. Si leurs interventions sur le dossier de l'avortement sont quantitativement beaucoup moins denses que celles des groupes autonomes de femmes, elles sont particulièrement intéressantes en ce qu'elles reposent sur des conceptions très différentes de la religion. Cette section contextualise chacun de ces trois organismes (5.3.1). Puis, elle analyse les éléments « laïques » et les représentations de la religion des féministes libérales qui ne sont pas antireligieuses (5.3.2) et des féministes libérales antireligieuses (5.3.3).

5.3.1 Des féministes libérales

La Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (Commission Bird), créée en 1967, remet son rapport en 1970, après avoir reçu 468 mémoires et 1000 lettres, dont le tiers était issu du Québec, et après avoir tenu une série d'audiences publiques dans 14 villes canadiennes. Le *Rapport Bird*, du nom de sa présidente Florence Bird, est très critique de la modification au *Code criminel* de

1969, qui n'a pas eu pour effet de réduire le nombre d'avortements illégaux ni les accidents ou décès qui en découlent (1973 [1970], p. 320). Il recommande de permettre l'avortement sur demande (et non sur autorisation de comités d'avortements thérapeutiques), par un médecin qualifié (et non seulement dans les hôpitaux agréés), pour les femmes enceintes de 12 semaines et moins. Au-delà de 12 semaines, l'avortement serait autorisé seulement pour des raisons de santé. Il ne s'agit donc pas de revendiquer l'avortement libre et gratuit⁹⁶. La Fédération des femmes du Québec (FFQ) reprend à son compte en 1976 ces recommandations, suite à un vaste sondage auprès de ses associations membres et conseils régionaux (FFQ, 19776a et 1976b). Il s'agit surtout pour la FFQ de mettre l'accent sur les mesures préventives à ce « mal social », telles que l'éducation sexuelle et la planification des naissances, afin de favoriser une « procréation responsable » (1976b, p. 4).

Le *Rapport Bird* recommandait la création d'un Office de la femme, ce qui sera fait, avec la collaboration de la FFQ, en 1973. C'est ainsi qu'est créé le CSF, organisme gouvernemental de consultations et d'études, qui publie la somme *Pour les Québécoises : égalité et indépendance* en 1978. D'inspiration libérale, ce document se prononce à terme contre la criminalisation de l'avortement et, dans l'immédiat, pour la mise en place d'un réseau de services en avortement légaux intégrés avec les services de planification des naissances. L'avortement y est surtout envisagé sous l'angle de l'échec de la contraception, et le CSF recommande en même temps

⁹⁶ Trois des six commissaires manifestent leurs désaccords, notamment sur la question de l'avortement. L'une, Elsie Gregory MacGill, affirme que le rapport ne va pas assez loin car l'avortement est un « problème d'ordre privé » et elle demande l'abrogation immédiate de toutes les interdictions et peines prévues au *Code criminel* (Commission Bird, 1973, p. 481). Les deux autres, Jacques Henripin et Doris Ogilvie, considèrent que l'avortement va à l'encontre du « respect de la vie humaine » (*Ibid.*, p. 474) ou de « la valeur de la vie humaine » (*Ibid.*, p. 484).

l'amélioration de la qualité des contraceptifs et de la stérilisation, la diffusion de l'information à leur sujet et leur gratuité⁹⁷.

Le RAIF est fondé en 1973, à Québec, par Marcelle Dolment, suite à une tournée de promotion de son livre *La femme au Québec* (Dolment et Barthe, 1973). Il développe par la suite des sections dans plusieurs régions. Le RAIF se concentre sur les projets de lois, l'actualité parlementaire, le lobbying auprès des député.e.s et la présence dans les médias. Il est présenté dans *La Gazette des femmes*, le journal du Conseil du statut de la femme, comme « le regroupement féministe qui a sans doute été le plus présent sur la scène publique québécoise ces dernières années » (Pérusse, 1979, p. 24). En 1975, le RAIF se positionne pour un accès libre et gratuit à l'avortement⁹⁸. Entre autres lobbying, il dépose la première pétition pour le droit à l'avortement auprès du fédéral, demandant l'abrogation des articles du *Code criminel* sur l'avortement, l'abandon immédiat des poursuites contre le Dr. Morgentaler et l'instauration de cliniques médicales d'interruption de grossesses (1975a, p. 10). La pétition recueille 5 509 noms.

L'année suivante, le RAIF adopte une nouvelle position qu'il présente dans un projet de loi sur l'interruption de grossesse (1976b). Considérant désormais qu'un fœtus est viable après 22 semaines, il est en faveur d'un avortement sur demande jusqu'à 22 semaines; puis de 22 à 36 semaines, il est en faveur d'une interruption de grossesse seulement si la santé physique ou mentale de « la mère » est en danger ou s'il y a des

⁹⁷ Le *Bulletin* et la *Gazette des femmes* du CSF offrent une tribune à une variété idéologique de groupes de femmes. L'AFEAS et les Cercles de fermières, opposées à la décriminalisation de l'avortement, sont présentées comme « prudentes » (Lévesque, 1982) ou cherchant un « juste milieu » (Roy, 1982). À l'opposé du spectre idéologique, le service de recherche du CSF (1981a) publie un *Essai sur la santé des femmes*. Celui-ci est critique du système médical patriarcal, qui enferme les femmes dans un cycle de surmédicalisation et de dépendance : la science biologique, la gynécologie, la médecine générale, la psychiatrie, la sexologie et l'éducation contemporaine sont identifiées comme principales responsables de la reproduction d'un système social hétéropatriarcal.

⁹⁸ Entre 1973 et 1974, le RAIF exprime à quelques reprises une position large et peu étayée sur l'avortement, se prononçant « ni pour ni contre » l'avortement mais pour son retrait du Code criminel.

risques de troubles physiques ou mentaux graves « de l'enfant à naître ». Cette inflexion vient des multiples discussions et rencontres avec des femmes ayant signé la pétition de 1975. Il semble au RAIF que ce projet sera plus acceptable et mobilisateur que la complète décriminalisation⁹⁹. Par conséquent, le RAIF ne participe pas à la CNALG et n'est pas signataire du manifeste de 1977 *Nous aurons les enfants que nous voulons* (1977b, p. 101).

5.3.2 Liberté de conscience et christianisme

Le *Rapport Bird* et le CSF, dans leur défense d'un droit à l'avortement, défendent la liberté de conscience à partir d'une perspective qui n'est pas antireligieuse.

C'est surtout parce que la décriminalisation partielle de 1969 est inefficace et inéquitable envers les plus pauvres que le *Rapport Bird* se prononce pour un droit plus large à l'avortement. Il souligne toutefois aussi la liberté de conscience, sans que l'expression n'apparaisse. Selon le rapport, en effet, aux États-Unis, la plupart des églises protestantes et une partie des catholiques considèrent que la décision d'avorter doit dépendre, non de la loi, mais de la « conscience de l'individu ». Cette autonomisation moderne des individus par rapport aux dogmes contraste avec le passé : « Il y a eu [...] une diminution de l'influence de l'Église, qui autrefois donnait son appui à la structure autocratique de la famille » (*Ibid.*, p. 255). Le rapport prend ainsi soin de montrer que la libéralisation de l'avortement ne va pas à l'encontre des religions : « Lors de nos audiences publiques, des femmes appartenant à toutes les religions ont plaidé pour l'abrogation des lois sur l'avortement » (*Ibid.*, p. 322).

⁹⁹ Des années plus tard, en 1988, le RAIF explique ainsi son désaccord avec la revendication de l'avortement libre et gratuit défendue par la CNALG : « Nous étions certaines, nous, qu'une telle position aliénerait bien des groupes et des personnes, en plus de ne pouvoir se défendre sur le plan humain car enfin à huit mois, un fœtus aussi avancé a certains droits, même si la mère passe avant. » (1988a, p. 12).

Soulignons qu'il n'est pas question d'éventuels points de vue athées ou agnostiques sur le sujet et que les exemples d'interventions donnés sont chrétiens. Dans ce discours, la liberté de conscience est donc spécifique et située : elle fait surtout référence à la liberté de conscience des personnes *chrétiennes* d'interpréter leur religion.

Ce qui est remarquable dans la défense d'un droit à l'avortement par le CSF en 1978 c'est qu'il n'y est à aucun moment question de religion. De manière générale, dans la politique *Pour les Québécoises*, le CSF ne fait que brièvement référence au rôle passé de l'Église catholique dans la diffusion des normes féminines :

Malgré leur participation au travail rémunéré, participation trop souvent considérée comme marginale et accessoire, les milieux cléricaux et politiques québécois ont continué à définir les femmes exclusivement en fonction de leur rôle de mères, d'épouses, de gardiennes des valeurs morales, religieuses et nationalistes. Certes, l'Église catholique, véhicule privilégié au Québec de cette conception du rôle féminin, a vu décliné son influence au cours des dernières décennies, mais les institutions publiques et privées, en particulier les médias, ont pris la relève et projettent toujours les mêmes stéréotypes (CSF, 1978, p. 27).

Aujourd'hui, ce sont donc d'autres institutions qui relaient ces stéréotypes sur les femmes. En outre, si la différence dans la pratique de l'avortement entre les hôpitaux francophones et anglophones est soulignée, elle n'est pas explicitée en termes confessionnels, ni expliquée. La FFQ (1976b) non plus d'ailleurs ne fait aucune référence à la religion lorsqu'elle annonce soutenir une décriminalisation.

Suite à la condamnation publique de l'avortement par l'AEQ en 1981, le CSF réagit à son tour dans *Le Devoir*, pas une déclaration intitulée « Au nom de la vie aussi » (1981b), qui constitue également sa seule contribution « laïque » au débat. Le CSF incite le gouvernement « à ne pas céder aux pressions des évêques » et à aller de l'avant avec le projet des cliniques Lazure. Sans faire intervenir les mots « laïque » ni « laïcité », il ajoute :

Si l'avortement, comme le disent les évêques, pose un problème d'objection de conscience à certains travailleurs de la santé, nous croyons qu'il faille respecter ces consciences. Mais les droits des uns doivent-ils nier les droits des autres? Nous sommes, ne l'oublions pas, dans une société pluraliste où une partie de la population ne peut imposer ses vues au reste de la société. Si pour un problème d'ordre moral pour certains, on abolit le volet « avortement » des cliniques en question, qu'advient-il de ces milliers de femmes qui seront ainsi privées d'un service pour elles-mêmes essentiel? Qu'advient-il du respect de leurs consciences? (CSF, 1981b).

Le respect des consciences implique celle des femmes qui avortent ainsi que celle du personnel médical.

Le CSF inscrit le discours des évêques dans la lignée des « sociétés traditionnelles » : ils rabaissent les femmes « encore et toujours » au rang « de réceptacle et de génitrice ainsi que l'ont fait historiquement les sociétés traditionnelles ». En même temps, le CSF conteste les arguments théologiques invoqués pour condamner l'avortement : « Il n'y a rien dans l'Écriture qui traite d'une façon directe et immédiate de l'avortement tel que le problème se pose aujourd'hui. ». Le texte termine alors sur la même citation théologique que celle des groupes de femmes en faveur de l'autonomie du jugement individuel des femmes :

Et s'il nous faut utiliser leurs catégories traditionnelles pour être entendues nous réaffirmons, fidèles à la théologie de Thomas d'Aquin et de Vatican II que : « aucune autorité extérieure (civile ou religieuse) ne peut se substituer au jugement de la conscience individuelle seule pleinement responsable et capable d'apprécier les données complexes que caractérisent une situation donnée » (CSF, 1981b).

Ni explicitement croyante, ni antireligieuse, la défense du pluralisme et de la liberté de conscience des femmes n'en est pas moins inscrite au sein d'une réflexion chrétienne.

Que ce soit dans le cas du *Rapport Bird* et du CSF, à la défense du droit à l'avortement, le principe de la liberté de conscience n'arrive que secondairement par

rapport à celui de la santé des femmes. Loin d'être enchâssé dans une réflexion plus globale sur les rapports entre religions et État, le principe de la liberté de conscience est situé et affirmé au sein ou par rapport au christianisme, dans une société représentée comme n'étant déjà plus normée par l'Église¹⁰⁰.

5.3.3 Séparation de l'Église et de l'État et antireligion

Le RAIF soulève quelques principes « laïques » et se caractérise par une critique virulente de la religion.

Dans la bataille pour l'avortement, le RAIF défend le principe de « séparation de l'Église et de l'État » essentiellement pour dénoncer l'*influence* politique de l'Église catholique. Il ne définit pas « la séparation de l'Église et de l'État », mais a recours à l'expression à plusieurs reprises, par exemple pour condamner « l'Église catholique qui veut faire de la morale avec les lois de l'État » (1978b, p. 51). Durant l'été 1978, alors que l'AEQ publie sa première lettre ouverte au premier ministre l'enjoignant de renoncer au projet des cliniques Lazure, le RAIF réagit dans un télégramme à René Lévesque, publié dans *Le Devoir* (RAIF, 1978c, p. 31). Il y réfute la légitimité de l'AEQ à parler de l'avortement et énonce le principe de « séparation de l'Église et de l'État » (c'est-à-dire que les lois de l'État ne doivent pas être influencées par la morale de l'Église). En 1981, à l'occasion de l'attentat contre le pape Jean-Paul II à Rome, les femmes du RAIF critiquent la campagne politique contre l'avortement que menait le pape en Italie comme un exemple de cette « trop grande influence du

¹⁰⁰ Les sources sur l'avortement et la religion sont trop brèves pour analyser plus en détails les effets des représentations de ces féministes libérales en termes de « nous-féministes », si ce n'est ce rapport central et structurant au christianisme. Soulignons que Diane Lamoureux (2001) montre comment le document du CSF (1978) s'inscrit dans un processus de modernisation d'un État national en gestation, mais elle ne problématise pas la (non)transformation du référent ethnique canadien-français dans ce document.

pape », influence à laquelle elles opposent le principe de « séparation de l'Église et de l'État » (1982a, p. 11). Le principe de séparation ne signifie donc pas pour le RAIF une séparation *institutionnelle* (ce qui aurait pu l'amener à développer des revendications laïques plus concrètes) mais une critique de l'influence politique de l'Église.

Bien qu'elles ne lient pas les revendications suivantes au concept de « séparation de l'Église et de l'État », les féministes du RAIF soulignent d'autres enjeux « laïques ». Elles critiquent la propriété religieuse des hôpitaux beaucoup plus directement que la CNALG (1978c, p. 33). Elles proposent également d'interdire de pratique médicale les catholiques pratiquants :

Nous le répétons, il ne devrait plus être permis d'accepter comme gynécologue-obstétricien des médecins qui refusent d'exercer un aspect important de leur art, celui qui consiste à préserver l'intégrité du corps de la mère et à enlever ce qui peut porter atteinte à cette intégrité.

On pourrait presque dire que tout catholique pratiquant devrait être diriger [*sic*] ailleurs que vers l'obstétrique puisqu'il mêle conviction religieuse et pratique de la médecine, et que cela porte atteinte à l'intégrité de son art, et à son bon exercice (1977b, p. 52).

Dans cette dernière citation, elles assimilent tout « catholique pratiquant » à l'opposition à l'avortement. Cette proposition cohabite avec l'affirmation de la « liberté religieuse », dans cette lettre de 1975 au ministre canadien de la Justice :

Nous pouvons dire [...] que la campagne qui fait croire au gouvernement à une forte opposition à l'avortement est orchestrée par un groupe religieux qui ne doit pas faire la loi au Canada, la liberté religieuse étant à la base de notre démocratie et notre gouvernement devant la garantir, tâche dont il ne s'acquitte pas (1976a, p. 17).

L'expression « liberté religieuse » doit être ici interprétée de manière très différente de la liberté de conscience présente dans le *Rapport Bird* : elle s'articule d'abord à une critique de la religion. Si elles revendiquent bien le droit des femmes à choisir par elles-mêmes leurs grossesses, les arguments qui le soutiennent ne reconnaissent pas systématiquement le principe de l'autonomie des femmes : « Si la femme a été

irresponsable en ne prenant pas les moyens pour prévenir la grossesse, à plus forte raison ne doit-on pas lui confier un enfant ! » (1975a p. 12). Comme pour les autres groupes et organismes féministes, les principes « laïques » ne sont pas pensés comme tels ni insérés au sein d'une réflexion sur la laïcité. C'est toutefois le groupe féministe qui reprend le plus des thèmes clés d'une laïcité anticléricale, voire antireligieuse (voir 1.1.1.1)¹⁰¹.

En effet, les principes « laïques » défendus par le RAIF reposent sur un rejet de « la religion », qui prend la forme d'une critique du catholicisme. Les positions de l'Église sont présentées comme absurdes ou contradictoires. « La religion » comme une idéologie monolithique et aliénante : « [...] la religion lobotomise les gens et les consciences » (1981a, p. 4). De manière générale, les personnes croyantes sont représentées comme étant âgées. Par exemple, l'Église catholique est « menée par des célibataires hommes, âgés pour la plupart et misogynes endurcis » (1977a, p. 21). Le mouvement pro-vie serait actif « chez les gens du troisième âge et dans les communautés religieuses et aux portes des églises où le curé surveillait si ses paroissiens signaient » (1975a, p. 9). Le RAIF décrit ainsi les résistances hospitalières :

À cause de *relents* de l'emprise religieuse et de l'attitude des *vieux* médecins dans les hôpitaux francophones ainsi que de la répression du gouvernement du Québec envers les médecins qui ont voulu aider les femmes surtout les défavorisées, les autres n'ayant aucune difficulté, les Québécoises se voient acculées à des solutions indignes d'un État *moderne* (1976a, p. 15, je souligne).

Il s'agit ici d'un type de récit séculariste (la religion n'a plus de pertinence dans la modernité) profondément antireligieux. La religion est l'opposée de la rationalité (elle « lobotomise », c'est « l'abdication du jugement », une béquille face à la peur de la mort, etc.). La critique va donc bien au-delà du rôle de la morale religieuse dans la

¹⁰¹ Ce type de laïcité est caractéristique des pays où une confession spécifique a longtemps été influente dans l'ensemble de la vie sociale et politique. Il s'exprime par l'opposition aux clercs (ou à « la religion ») et à leur influence (Baubérot et Milot, 2011, p. 99-105).

justification de l'oppression des femmes comme c'était le cas pour les groupes autonomes de femmes.

Lorsqu'en faisant signer leur pétition pour la décriminalisation de l'avortement, les féministes du RAIF rencontrent des religieuses qui souhaitent la signer, leur étonnement est le révélateur de leur conception monolithique de la religion et non le déclencheur d'une réflexion sur l'autonomie des croyantes par rapport aux dogmes :

« Comment vous ma sœur ? » – « Bien sûr, nous. Nous voyons suffisamment de cas pour savoir le grand besoin qu'il y a de changer ces lois. Vous savez nous nous occupons des délinquantes. » – « Mais vous n'avez pas le droit ! » – « Ça n'a pas d'importance, nous signons, nous savons ce que nous faisons. » Et elles sont parties voile au vent, d'un pas rapide, calmes et sûres d'elles pendant que nous les regardions s'éloigner la bouche ouverte d'incrédulité et d'admiration pour leur cran et leur compréhension des problèmes sociaux (1975b, p. 12).

Ce « voile au vent » est important à souligner car par la suite le voile porté par des femmes musulmanes ne sera pas traité avec cette légèreté dans la revue du RAIF.

La séparation de l'Église et de l'État et l'antireligion sont enchâssées dans des binarités « eux » *versus* « nous » :

Monsieur le premier ministre, il faudrait savoir :

1. Si le Québec est un État officiellement ou officieusement catholique comme tant de pays sous-développés ou si les lois de l'État sont ici séparées de celles de l'Église comme dans tous les pays évolués;
2. Si vous voulez que le Québec prenne modèle sur l'Algérie où nationalisme et indépendance ont signifié obscurantisme et répression pour la moitié de la population : les femmes (1978c, p. 31).

Les femmes du RAIF font jouer ici une grille d'analyse binaire, mettant en scène d'un côté les pays « évolués » qui seraient caractérisés par la séparation de l'Église et de l'État (c'est-à-dire l'absence d'influence même « officieuse » de l'Église sur les lois de l'État) et la garantie des droits des femmes, et de l'autre les pays « sous-développés » (dont l'exemple est l'Algérie), obscurantistes et opprimant les femmes. Cette représentation s'inscrit dans un récit à la fois séculariste (la religion est

dépassée), féministe blanc (les femmes ailleurs sont opprimées) et nationaliste (notre nation appartient aux pays évolués) (voir 2.3). La séparation de l'Église et de l'État est posée comme *le* critère distinguant Nous/Eux. La dimension temporelle de leur schéma recoupe ici la dimension spatiale : dans les « pays civilisés » ou « évolués » (1975a, p. 4-5), une telle « barbarie » (*Ibid.*, p. 3) à l'égard des femmes ne devrait pas subsister.

Entre 1973 et 1981, les féministes du RAIF sont engagées dans la lutte pour un droit (limité à partir de 1976) à l'avortement, durant laquelle elles ne ciblent pas uniquement les résistances religieuses et cléricales, mais aussi politiques, médicales et masculines. Elles se caractérisent par leur critique cinglante de la religion, leur opposition à la liberté de conscience de certains médecins et leur accent mis sur la séparation de l'Église et de l'État comme critique de l'influence politique de l'Église. Dans une approche discursive de la laïcité, ces féministes sont antireligieuses plus que laïques. Dans une approche plus socio-historique de la laïcité, elles se rapprochent davantage de la laïcité anticléricale et antireligieuse. Leur représentation de « la religion » comme idéologie aliénante et leur défense de la « séparation de l'Église et de l'État » comme critère de civilisation s'inscrivent dans un récit à la fois séculariste (antireligieux), féministe blanc et nationaliste. Il est remarquable que les féministes les plus critiques du catholicisme ne soient pas les plus radicales quant aux revendications sur le droit à l'avortement.

5.4 Conclusion

Durant les années 1970, dans le cadre des luttes pour le droit à l'avortement, la laïcité n'est pas constituée en problème féministe. Conséquemment, rechercher des « principes laïques » dans leurs écrits c'est leur poser une question extérieure à leurs

enjeux et risquer ainsi de déformer les discours féministes en accentuant démesurément certains moments et certaines idées par rapport à l'ensemble dans lequel ils prennent leur sens. Ainsi, il est vrai que parfois les féministes pour le droit à l'avortement libre et gratuit parlent de séparation de l'Église et de l'État (lorsqu'elles critiquent le lobbying de l'Église catholique) et de liberté de conscience des femmes qui avortent, liberté que les autorités civiles et religieuses leur nient. Cependant, la lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit prend surtout la forme d'une lutte pour l'autonomie collective des femmes face à l'ensemble des pouvoirs patriarcaux et capitalistes, qu'ils soient séculiers ou religieux. Ces féministes cherchent à changer les termes du « débat moral » pour mettre les conditions de vie et de santé des femmes à l'avant-plan. Dans une perspective discursive de la laïcité, les luttes pour le droit à l'avortement peuvent difficilement être considérées comme laïques. Il est possible de considérer cependant que, dans une perspective socio-historique de la laïcité, ces luttes aient eu des *effets laïcisateurs*, par exemple en changeant les termes du débat public sur l'avortement et en marginalisant les normes de l'Église. Si les féministes libérales du RAIF emploient peu le champ lexical de la laïcité, elles revendiquent une sorte de laïcité anticléricale et antireligieuse.

Les luttes pour le droit à l'avortement étaient-elles antireligieuses ? La réponse est complexe, en raison de la diversité même des féminismes. Certaines féministes comme le RAIF sont particulièrement critiques du catholicisme, mais ce ne sont pas les plus radicales sur l'avortement. Parmi celles qui soulignent que le droit à l'avortement peut être défendu dans une perspective chrétienne, certaines sont en faveur de l'avortement libre et gratuit (la section de Montréal de l'Autre Parole), d'autres d'un droit limité à l'avortement (Commission Bird). D'autres féministes ne mettent pas en relation la question de l'avortement et la question religieuse (CSF). D'autres enfin montrent comment les résistances à l'avortement peuvent s'appuyer sur la morale religieuse catholique (groupes autonomes de femmes). Toutes ont en commun de considérer que les résistances à l'avortement sont loin d'être uniquement

religieuses. Ainsi, si les groupes autonomes de femmes critiquent et s'opposent à l'Église et aux mouvements de droite catholiques, ils s'opposent aussi, voire davantage, à l'organisation capitaliste et patriarcale de la médecine.

Les représentations de la religion qui se cristallisent entre 1969 et 1982, bien que différentes selon les groupes, ont trois points en commun. Premièrement, « la religion » c'est quasi exclusivement le catholicisme : la diversité religieuse, même au sein du christianisme, est généralement ignorée. Deuxièmement, il est désormais évident pour les féministes que dans le passé, avant les années 1960, l'Église catholique dictait les normes sexuelles et reproductives au Québec, ce qui tend à amplifier la capacité de l'Église à dicter des normes monolithiques et à sous-estimer la capacité des femmes chrétiennes à habiter, discuter ou subvertir ces normes. Troisièmement, le catholicisme est représenté à travers un récit séculariste, c'est-à-dire un récit temporel, linéaire et progressiste, et un récit binaire qui oppose une religion institutionnalisée et morale (gestion des mœurs) dépassée à une spiritualité individualisée, choisie et autonome moderne. Cette représentation séculariste de la religion, au sein de laquelle le catholicisme apparaît comme de moins en moins pertinent socialement, explique d'ailleurs probablement l'absence de développement d'une pensée *laïque*, bien que les causes d'une absence soit difficilement identifiable.

Cette représentation de « notre passé d'oppression religieuse » a comme effet de produire une identité québécoise fondée sur ce passé commun, excluant les personnes dont les mères et grand-mères n'ont pas vécu la « domination catholique » canadienne-française. Paradoxalement, le catholicisme, au moment où il est discrédité, sert de référent ethnique (au sens d'ethnicité construite et imaginée). Les luttes pour le droit à l'avortement libre et gratuit dénoncent également les stérilisations forcées des femmes autochtones et réfléchissent l'imbrication de la classe, du sexe et de la nation. Si les femmes immigrantes sont parfois incluses dans

le « nous-femmes », les « Québécoises » sont d'abord les femmes blanches d'ascendance canadienne-française.

CHAPITRE VI

LES ANNÉES QUATRE-VINGT

LES LUTTES POUR LE DROIT À L'AVORTEMENT (1983-1988)

LA VISITE DU PAPE JEAN-PAUL II AU QUÉBEC (1984)

Durant les années 1980, les luttes pour le droit à l'avortement libre et gratuit sont caractérisées par un certain essoufflement parmi les groupes féministes, dans un contexte politique marqué par une vague de privatisations, de déréglementations et de coupes budgétaires. Selon l'historienne du mouvement pour le droit à l'avortement (Desmarais, 1999), la dissolution de la CNALG en 1982 clôt la deuxième phase des luttes pour l'avortement et inaugure la troisième (1983-1988). Face à la mobilisation des groupes opposés à l'avortement, cette troisième phase est davantage défensive. En même temps, de plus en plus de groupes féministes rejoignent la lutte pour la décriminalisation de l'avortement. Le cas de trois médecins ayant pratiqué des avortements illégalement à Toronto, incluant le D^r Morgentaler, se rend jusqu'à la Cour suprême du Canada. Le jugement de cette Cour en 1988 équivaut à la décriminalisation de l'avortement, mais le jugement majoritaire affirme que l'intérêt de l'État à protéger le fœtus pourrait l'emporter sur les droits des femmes. Si le jugement de 1988 constitue une étape importante, il faut bien préciser que les luttes pour le droit à l'avortement, tout comme d'ailleurs les tentatives pour limiter ce droit, se poursuivent et se transforment après 1988.

C'est durant cette troisième phase des luttes pour le droit à l'avortement, en septembre 1984, que le pape Jean-Paul II réalise une tournée au Canada à l'invitation de la Conférence des évêques du Canada. Dès le mois de mai 1984, plusieurs actions féministes sont organisées pour dénoncer les dogmes sexuels et reproductifs de

l'Église catholique et leurs impacts sur les femmes. Les féministes sont alors les premières, et longtemps les seules, à se mobiliser. Entre autres actions, elles critiquent la béatification de la fondatrice d'un ordre de religieuses servantes des prêtres et reprennent la pièce *Les fées ont soif* qui déconstruit trois archétypes féminins hérités du catholicisme, soit la vierge, la mère et la prostituée (Boucher, 1979). Suite à leur mobilisation, les évêques canadiens recommandent au pape de ne pas aborder le sujet de l'avortement : celui-ci n'y fera finalement référence qu'à Vancouver. Cette visite est l'occasion pour plusieurs féministes de parler publiquement de la place de l'Église dans l'espace public et d'approfondir leur critique de « la religion ».

Ce chapitre analyse les représentations féministes de la laïcité et de la religion et leurs effets en termes de redéfinitions de leurs féminismes. La première section est consacrée à la troisième phase des luttes pour le droit à l'avortement, entre 1983 et 1988 (6.1). La seconde section revient sur les mobilisations féministes lors de la visite du pape Jean-Paul II au Québec en 1984 (6.2).

6.1 Les luttes pour le droit à l'avortement (1983-1988)

Durant les années 1983-1988, les discours féministes sur l'avortement se pluralisent idéologiquement. La perspective radicale ne disparaît pas, mais la nouvelle Coalition québécoise pour le droit à l'avortement libre et gratuit (CQDALG) porte désormais un discours « pro-choix », centré sur la liberté de choix des femmes, considéré comme plus rassembleur (Desmarais, 1999, p. 157). Cette section contextualise d'abord les groupes impliqués dans la lutte (6.1.1). Puis, je compare le discours du Mouvement laïque québécois (MLQ) et ceux des féministes en ce qui concerne les enjeux « laïques » dans les luttes pour le droit à l'avortement (6.1.2) et les

représentations de la religion (6.1.3). Enfin, j'analyse les (re)définitions des frontières des féminismes (6.1.4).

6.1.1 Pluralisation de la lutte pour le droit à l'avortement

Dans cette section, je reviens sur trois regroupements de groupes féministes impliqués dans la lutte pour le droit à l'avortement.

La Fédération du Québec pour le planning des naissances (FQPN), fondée en 1972, devient un « regroupement féministe axé sur le militantisme et la défense des droits des femmes » en 1983 (FQPN, 2003, p. 2)¹⁰². Suite à cette radicalisation, elle participe au Comité de vigilance sur l'avortement créé au moment de la disparition de la CNALG, avec le Centre de santé des femmes de Montréal et des intervenantes de CLSC. Elle poursuit la théorisation des différentes oppressions vécues par les femmes dans les domaines de la sexualité et de la reproduction, dans une perspective radicale similaire à celle du Comité de lutte et de la CNALG. En 1986, elle sort en deux parties une analyse théorique du contrôle du corps des femmes, intitulée *Du contrôle de la fécondité au contrôle des femmes*. Avec les Centres de santé des femmes, la FQPN cherche à briser l'illusion que l'avortement est devenu un acquis au Québec, à multiplier les accès à l'avortement (et notamment à l'avortement tardif) et à maintenir un rapport de force politique malgré l'essoufflement des groupes féministes. C'est en raison de cette perspective radicale que la FQPN refuse de rejoindre la CQDALG entre 1986 et 1988.

¹⁰² Selon l'historique interne de la FQPN (2003), celle-ci était auparavant davantage un « regroupement d'associations réunissant principalement des professionnels des milieux de la santé et de l'éducation », centré quasi exclusivement sur la planification familiale sans revendiquer une vision féministe.

La CQDALG est formée en 1986, autour du slogan « le droit de choisir ». Ses objectifs sont les suivants :

la défense du droit inaliénable des femmes à disposer de leur corps, l'abrogation des articles 251 et 252 du *Code criminel* canadien, l'existence de services complets et accessibles en matière de planning des naissances, incluant des services d'avortement et la prise en charge de ces services par l'État (Desmarais, 1999, p. 265).

La CQDALG, si elle ne publie pas de recherches ni d'interprétations de l'avortement, n'en est pas moins active : pétition « Le droit de choisir »¹⁰³ en 1986, dénonciation de la précarité légale et financière des services d'avortement au Québec, organisation d'un tribunal populaire au Cégep Lionel Groulx, manifestations, etc. À partir de 1986, la décriminalisation complète de l'avortement devient un « dossier actif » pour la Fédération des femmes du Québec (FFQ), qui adhère à la CQDALG (FFQ, 1986a, p. 2)¹⁰⁴. Auparavant, malgré une position pour la décriminalisation adoptée en 1976, la FFQ ne portait pas ce dossier. Le collectif de féministes chrétiennes l'Autre Parole se prononce en 1987¹⁰⁵ pour le libre choix en matière d'avortement et publie un numéro spécial sur l'avortement intitulé « Paroles de femmes, parole de vie », qui constitue un argumentaire *chrétien* pour le droit à l'avortement libre et gratuit.

¹⁰³ Pétition co-organisée, en 1986, avec la FQPN et le Regroupement des centres de santé des femmes du Québec, elle comporte 2612 noms et nomme les objectifs de la Coalition. Elle est publiée dans *La Presse* et *Le Soleil*, le 27 septembre 1986. Soulignons qu'en 1983, la FQPN avait organisé avec les Centres de Santé des femmes du Québec une pétition de 1387 noms intitulée « L'avortement : un choix qui ne doit pas être jugé », publiée dans *Le Devoir*, le 1^{er} octobre 1983 et *La Presse*, le 8 octobre 1983.

¹⁰⁴ Suite au grand colloque de son 20^e anniversaire, la FFQ se donne comme objectifs à moyen et long termes : « Revendication de services adéquats en planification familiale, en éducation sexuelle et de services libres et gratuits pour les interruptions volontaires de grossesse dans tout le Québec. Sensibilisation des pouvoirs publics et de l'opinion à la notion de qualité de vie et à la nécessité de conditions socio-économiques essentielles au bien-être des enfants à naître. Responsabilisation sociale pour l'éducation des enfants: les femmes ne doivent plus être seules responsables des enfants » (1986b, p. 6).

¹⁰⁵ Entre 1976 et 1982, plusieurs membres individuels du collectif se positionnent, au détour d'un texte, pour le droit à l'avortement et, en 1981, le groupe de Montréal initie la déclaration « la vie des femmes n'est pas un principe » (voir 5.2.2).

Enfin, soulignons que pour le RAIF l'avortement au Québec semble un dossier relativement réglé durant cette période : « Québec, la province la plus catholique, est devenue la plus progressiste a déclaré le Dr. Morgentaler. Il y a eu un changement énorme dans l'opinion publique » (1982a, p. 45). Leurs articles sur l'avortement concernent surtout l'avortement hors du Québec. Entre 1983 et 1988, le CSF est également assez peu actif sur la question de l'avortement, bien qu'il relance le gouvernement en 1986 afin qu'il fasse pression en faveur d'une décriminalisation (CSF, 1988, p. ii). En 1988, suite au jugement de la Cour suprême qui décriminalise l'avortement, il publie un dossier intitulé *La question de l'avortement au Québec*, comportant des recommandations visant à améliorer la santé reproductive des femmes mais aussi à encadrer la pratique de l'avortement (obligation d'informer les femmes des ressources alternatives à l'avortement par exemple).

Le mouvement pour le droit à l'avortement *libre et gratuit* se partage donc désormais entre une perspective radicale, qui remet en cause l'ensemble des structures sociales, et une perspective libérale, centrée sur le « libre choix ».

6.1.2 Lutte laïque et luttes féministes

Alors que le MLQ rejoint la lutte pour le droit à l'avortement, il est intéressant de comparer la prise de position du MLQ sur l'avortement à celle des groupes féministes. Mouvement laïque et mouvements féministes se recourent-ils alors ?

Le MLQ est le seul groupe explicitement pour la laïcité au Québec dans les années 1980. En 1985, il propose au D^r Morgentaler d'en devenir un membre honoraire. Cette décision est expliquée ainsi :

Considérant que la question de l'avortement est un problème qui relève essentiellement de la liberté de conscience de chaque individu et que la loi anti-avortement est fondée sur des conceptions religieuses que l'État n'a pas à entériner, le Conseil national du Mouvement laïque québécois a résolu d'appuyer la campagne du Dr Henri Morgentaler qui vise à une libéralisation de cette législation. [...] La situation qui prévaut en matière d'avortement au Canada, démontre à sa façon la nécessité de procéder à la séparation [*sic*] des Églises et de l'État et de se doter d'une législation véritablement laïque (*Bulletin de liaison du MLQ*, 1985, p. 7).

L'année suivante, le MLQ explique sa participation à la CQDALG en s'appuyant à nouveau sur ces seuls deux arguments : la liberté de conscience de l'individu et la séparation des Églises et de l'État (*Id.*, 1986, p. 7). S'il s'agit là d'une défense explicitement *laïque*, il ne s'agit pas d'une défense *féministe* du droit à l'avortement. Il n'est aucunement mention des femmes (mais de « chaque individu »), ni des luttes féministes (mais du Dr Morgentaler), ni des multiples enjeux féministes qui entourent l'avortement. Précisons que par la suite, le *Bulletin de liaison* publie régulièrement une rubrique de Micheline Gratton sur les actions de la CQDALG qui intègre de plus en plus les enjeux et revendications proprement féministes.

En ce qui concerne la FQPN, c'est seulement dans le contexte du jugement de la Cour suprême de 1988, décriminalisant l'avortement, qu'elle adopte le vocabulaire des droits et libertés fondamentaux et de la liberté de conscience :

Reconnaître l'intérêt de l'État ou les droits du fœtus, c'est accepter dans le cadre de la grossesse désirée ou non et dans le cadre des soins prénatals, l'ingérence illimitée, à plus ou moins brève échéance, de tierces personnes (père, conjoint, médecin, État, juge, etc.) dans ce champ spécifique aux femmes. C'est donner à ces tierces parties le pouvoir d'enfreindre les droits fondamentaux des femmes garantis par le Code civil et les Chartes canadienne et québécoise en ce qui a trait à l'inviolabilité de la personne, à l'intégrité physique, au droit à la liberté, à la sécurité, à la liberté de conscience et au consentement (libre et éclairé) à l'acte médical (Bastien, 1988, p. 17).

Pour la FQPN, de manière générale, la lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit s'inscrit au sein d'une lutte globale contre le patriarcat : « Arrêtons de

restreindre la lutte des femmes pour l'avortement libre et gratuit à ses aspects légaux ou à de la politicaille. C'est toute une société basée sur le pouvoir mâle que plusieurs femmes remettent en question » (Harnois, 1985, p. 33). La FQPN déconstruit la « contrainte à la maternité » et « la contrainte à l'hétérosexualité », alors que les groupes autonomes de femmes avaient davantage théorisé les conditions socio-économiques empêchant les femmes d'avoir des enfants dans de bonnes conditions. Le *Rapport de recherche sur l'avortement au Québec* (Harnois, 1987), analyse les multiples obstacles au développement de services d'avortement : coupures budgétaires, manque de médecins, discours sur la dénatalité, efficacité des lobbys anti-avortement, surmédicalisation de l'avortement, etc. C'est en ce sens que la FQPN critique la défense du droit à l'avortement en termes de « libre choix », considérée comme une déradicalisation.

En revanche, la CQDALG s'organise en 1986 autour du thème du « libre choix » :

Dorénavant [au cours de la période 1983-1987], les féministes vont mettre l'accent sur le droit de choisir des femmes plutôt que sur le droit à l'avortement. Il s'agit de faire passer le message suivant : être pour le libre choix ne signifie pas nécessairement approuver l'avortement mais simplement être en faveur du respect de la décision de chaque femme, selon ses valeurs et sa conscience (Desmarais, 1999, p. 230).

L'accent est mis sur la liberté de choix des femmes : si cela inclut implicitement le respect de leur liberté de conscience par rapport aux normes religieuses, la CQDALG n'en fait pas le cœur de sa défense du droit à l'avortement. La FFQ organise son propre lobbying auprès des parlementaires fédéraux et légitime son engagement pour le droit à l'avortement en reconnaissant l'autonomie du jugement des femmes : « Quand ferons-nous confiance aux jugements éclairés des femmes, quand comprendrons-nous leur détresse? Cesserons-nous de tolérer qu'on les prenne pour des irresponsables, des débiles ou des vicieuses? » (1986b, p. 1). Il s'agit surtout de briser les stéréotypes sur l'inconsistance des femmes. Au moment du jugement de 1988, la FFQ revient sur l'opinion de la juge Bertha Wilson, qui précise que le *Code*

criminel violait « le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa [la femme] personne », mais qui inscrit aussi le « droit de se reproduire ou de ne pas se reproduire » au cœur de « la lutte contemporaine de la femme pour affirmer sa dignité et sa valeur en tant qu'être humain » (FFQ, 1988, p. 4). Le « libre choix » peut être considéré comme un corollaire de la liberté de conscience, mais il s'agit surtout de contrer les représentations sexistes des femmes comme irresponsables.

La comparaison entre les discours féministes et le discours du MLQ met en évidence que la laïcité ne constitue pas un *problème* féministe durant les années 1980 dans le contexte des luttes pour le droit à l'avortement. Bien que les féministes connaissent le MLQ et participent à la même coalition que lui (la CQDALG), elles ne reprennent pas ses analyses et son vocabulaire. Lutttes laïques et lutttes féministes se croisent mais ne s'imbriquent pas, du moins au cours de cette période¹⁰⁶.

6.1.3 Indifférence à la religion

Pour le MLQ, la lutte pour le droit à l'avortement est laïque en raison des *conceptions religieuses* qui motivent l'opposition à l'avortement. Pendant cette période, à l'inverse, les groupes féministes ne font pas particulièrement référence aux motivations religieuses de l'opposition à l'avortement.

¹⁰⁶ Autre exemple de ce cheminement parallèle : la FQPN est signataire en 1983 d'une pétition du MLQ intitulée « Pour le droit à la liberté de conscience : l'École laïque », exigeant « la déconfectionnalisation des structures scolaires et la laïcisation de toutes les écoles publiques » (MLQ, 1983, p. 50). Toutefois, la FQPN ne reprend pas à son compte cette revendication dans ses documents propres. Certes, elle remarque que les groupes anti-avortement bénéficient de la confessionnalité (FQPN, 1986b, p. 78), mais sans revendiquer la déconfectionnalisation ni faire référence à la lutte du MLQ.

Les groupes féministes, confrontés aux mobilisations des groupes anti-avortement, cherchent surtout à recentrer les débats sur les conditions de vie et de santé des femmes. Par exemple, lorsqu'en 1985 un mouvement anti-avortement (la Coalition pour la vie de Groulx) gagne les élections du conseil d'administration du CLSC de Ste-Thérèse, qui met alors fin aux services d'avortement, les groupes féministes mobilisés axent leur riposte sur l'obligation des CLSC à fournir un *service essentiel* : « Il est inadmissible qu'un conseil d'administration qui veut fonctionner démocratiquement s'octroie le droit d'abolir un service qui répond aux besoins d'une population et ce, sans justifier cette décision auprès des usagers et des usagères » (*Communiqu'elles*, 1986, p. 8)¹⁰⁷. Lorsqu'en février 1987, le président de la Commission des écoles catholiques de Montréal cherche à supprimer les clauses qui protègent la confidentialité par rapport à leur parent des adolescentes ayant recours à la contraception ou à l'avortement, la FFQ critique cette décision, soutient les adolescentes et les infirmières qui les suivent, mais sans remettre en cause la professionnalité des écoles ni les motivations potentiellement religieuses derrière cette décision (*Communiqu'elles*, 1987, p. 15).

De son côté, le CSF (1988) publie son avis sur l'avortement sans parler de religion. Suite au jugement de 1988 qui ouvre la porte à une future législation sur la protection du fœtus, il aborde la question dite « morale » du statut du fœtus. Sans aucune référence religieuse, il considère que cette question est « difficile à trancher » et la réponse relativement « arbitraire » :

Des questions légales et morales importantes se posent quant au fragile équilibre entre le développement du fœtus et le corps de la mère. Le débat reste difficile à trancher et les limites ne peuvent être établies sans équivoque. [...] La décision d'attribuer au fœtus une importance morale particulière à un certain stade de développement s'inspire à la fois de

¹⁰⁷ C'est la mobilisation autour de ce CLSC qui relance la mobilisation féministe nationale pour le droit à l'avortement et, en février 1986, la formation de la CQDALG. Les groupes mobilisés sont notamment : la FQPN, le Comité femmes du Cégep Lionel Groulx, la Coalition pour le libre choix de Groulx et le Regroupement des Centres de santé des femmes du Québec.

l'identité attribuée à celui-ci et des caractéristiques, biologiques ou autres, jugées nécessaires à l'acquisition de cette identité. Cette décision demeure ainsi arbitraire au sens où elle s'appuie sur certaines présuppositions en ce qui a trait à l'identité fœtale et au statut moral qui lui est rattaché. Un tel arbitraire ne signifie cependant pas qu'une telle décision ne peut être prise (1988, p. 38-39).

Le CSF conclut que le fœtus ne devrait pas faire l'objet d'une protection étatique car cela risquerait d'aboutir à une restriction des principes de l'intégrité physique et de l'autonomie reproductive des femmes. Il ajoute que l'État n'a pas à s'occuper de moralité (*Ibid.*, p. 21). La question religieuse est ainsi complètement ignorée dans cette réflexion morale sur le statut du fœtus.

Paradoxalement, ce sont surtout les féministes chrétiennes du collectif l'Autre Parole qui abordent de front la question religieuse, dans leur défense du droit à l'avortement en 1987. Celle-ci est fondée sur le principe de l'autonomie morale des femmes :

Fondamentalement, les personnes sont des *sujets libres*, à qui l'on reconnaît le droit de faire des choix. Nous considérons les femmes comme des personnes, des personnes moralement responsables. Par conséquent, nous respectons profondément le choix des femmes aux prises avec une grossesse non désirée (1987, p. 4).

Ce principe s'insère dans une réflexion chrétienne et féministe. Ces féministes soulignent le respect de la liberté humaine par Jésus, réinterprètent l'incarnation - « Dieu nous a créées sexuées » (*Ibid.*, p.5) - et relèvent la diversité des opinions sur l'avortement au sein même de l'Église. Elles critiquent donc le fait que la législation sur l'avortement soit « liée aux valeurs d'une partie seulement de la population » (*Ibid.*, p. 8). Pour le collectif, la société doit s'organiser pour permettre l'avortement mais aussi pour limiter les situations qui l'engendre : « L'avortement est et reste pour nous un geste grave que l'on ne peut banaliser » (*Ibid.*). Le principe du libre choix est ainsi défendu dans une perspective croyante.

Au cours de cette période, et dans la lignée des précédentes luttes pour le droit à l'avortement, s'il est clair pour les féministes que l'Église catholique et de nombreuses personnes croyantes s'opposent à l'avortement pour des raisons religieuses, leur défense de l'avortement n'est pas d'abord une réponse à ces objections religieuses (sauf pour les féministes chrétiennes). Les féministes critiquent l'ensemble des résistances patriarcales ou des stéréotypes inégalitaires qui empêchent les femmes de contrôler leur sexualité et leur reproduction.

6.1.4 Frontières des féminismes

À travers les luttes pour le droit à l'avortement, les frontières du « nous-femmes » peuvent être analysées sous deux angles : d'une part, la prise en compte du fait que le contrôle du corps des femmes dépend de leur positionnement, et d'autre part, la redéfinition des frontières de l'identité nationale.

L'analyse de la pluralité des formes que prend le contrôle du corps et de la sexualité des femmes selon leur positionnement varie beaucoup selon les groupes. La FQPN se situe dans le prolongement du Comité de lutte et de la CNALG, en considérant que le contrôle du corps des femmes ne prend pas la même forme selon les femmes : « Notre lutte pour le droit à l'avortement est la même que la lutte des femmes d'ailleurs (et d'ici, dans le cas des Amérindiennes) qui s'opposent à la stérilisation obligatoire » (St-Cerny, 1986, p. 24). Le RAIF quant à lui soutient à plusieurs reprises l'idée que la contraception et l'avortement permettraient de limiter la surpopulation dans le « Tiers-Monde » :

La lutte à la misère passe nécessairement par la contraception, l'avortement, l'éducation et l'autonomie économique des individus/es, qui doivent « apprendre à se débrouiller, non à compter sur l'aide

alimentaire qui les rend dépendants/es », estiment les spécialistes de ces pays qui critiquent la façon d'aider des pays développés (1984b, p. 13).

Une photographie d'enfants noirs alignés en attendant de l'aide alimentaire illustre cette idée. Le RAIF ajoute : « Les femmes, en avortant des millions de fœtus non prévus, maintiennent aussi l'ordre dans la société, l'ordre écologique, l'équilibre entre les êtres humains et leur milieu » (*Ibid.*, p. 12). Le contrôle du corps des femmes du « Tiers-Monde » au nom du développement, de la lutte contre la surpopulation et de l'équilibre écologique participe pleinement de l'impérialisme féministe blanc (voir 2.3.2). Cette perspective, qui différencie les femmes québécoises des femmes ailleurs, participe d'un processus raciste. La FFQ et le CSF sont silencieux sur ces questions.

Le thème de la libération nationale n'apparaît plus dans les documents féministes pour le droit à l'avortement. Les procès du D^r Morgentaler dans d'autres provinces canadiennes puis au niveau fédéral sont activement suivis et les coalitions féministes d'autres provinces appuyées publiquement (Desmarais, 1999, p. 225). En 1984, la FQPN écrit ainsi : « Il nous apparaît de plus en plus clairement que nos luttes sont liées à celles des femmes canadiennes : toute victoire ou tout échec dans leur lutte aura inévitablement des conséquences sur les pratiques d'ici, et vice versa » (*Communiqu'elles*, 1984, p. 25). La première Journée québécoise d'action pour le droit à l'avortement libre et gratuit organisée par la CQDALG vise à célébrer l'action du 11 mai 1970, durant laquelle des féministes avaient envahi la Chambre des communes fédérale, action à laquelle le FLF avait refusé de participer à l'époque (Desmarais, 1999, p. 291). Une solidarité est donc désormais pensée et pratiquée avec les femmes anglophones du reste du Canada.

Selon Danielle Juteau (2004), entre les années 1960 et les années 1980, la majorité canadienne-française est passée d'un statut relativement subordonné (par rapport aux Canadiens et Canadiennes d'ascendance anglaise) à un statut dominant au Québec. À notre connaissance, aucun groupe ne s'interroge publiquement sur la participation aux

luttons pour le droit à l'avortement des femmes racisées, immigrantes ou dites « des communautés culturelles ». Au cours de cette période, ces femmes continuent pourtant de s'organiser de manière autonome, avec par exemple la création en 1981 du Centre communautaire des femmes Sud-Asiatiques, en 1983 du Collectif des femmes immigrantes de Montréal ou encore du Centre des femmes d'ici ou d'ailleurs en 1985. Louise Desmarais souligne que c'est en 1989, que pour la première fois dans une manifestation féministe, un manifeste est lu en cinq langues et une « représentante des communautés culturelles », Juanita Westmoreland, est invitée à parler (1999, p. 339)¹⁰⁸.

Pendant cette période, au sein des luttes pour le droit à l'avortement, il semble que les frontières de l'identité nationale demeurent similaires à celles des périodes précédentes, c'est-à-dire que le terme de « femmes québécoises » continue d'exclure les femmes considérées comme n'étant pas 33française. Cependant, seul le RAIF développe une conception raciste de l'avortement comme outil de lutte contre la surpopulation « dans le Tiers-monde ».

6.1.5 Conclusion

Dans une perspective discursive de la laïcité, il apparaît qu'entre 1983 et 1988, les luttes pour le droit à l'avortement ne s'expriment pas au sein d'un discours laïque. Les groupes féministes s'intéressent aux effets de la criminalisation sur la vie et la santé des femmes et revendiquent l'autonomie des femmes (collective ou individuelle). La défense de la liberté de conscience pour les femmes ne prend son sens qu'au sein de cette réflexion. À l'inverse, critiquant les origines religieuses de la

¹⁰⁸ Il s'agissait d'une manifestation de soutien à Chantal Daigle dont l'ex compagnon a déposé une injonction visant à l'empêcher d'avorter.

criminalisation de l'avortement, le MLQ défend les principes laïques de liberté de conscience de l'individu et de séparation de l'Église et de l'État, en faisant abstraction des enjeux féministes. Il ne s'agit pas de dire que les féministes ne critiquent jamais les motivations religieuses derrière les résistances à l'avortement, mais bien que la stratégie féministe est davantage axée sur les conditions de vie et de santé des femmes. En outre, il est tout à fait possible que les silences de certains groupes ou organismes féministes sur la religion reposent sur des raisons différentes voire opposées. Si, pour les féministes plus radicales, la critique du patriarcat religieux semble englobée dans une critique plus générale du patriarcat, pour les féministes plus libérales, il est possible que la critique de la religion ne soit pas considérée comme rassembleuse. C'est aussi en raison de ce relatif silence sur « la religion » dans le cadre des luttes pour le droit à l'avortement entre 1983 et 1988 qu'il est particulièrement pertinent de se tourner vers les mobilisations féministes lors de la visite du pape Jean-Paul II au Québec.

6.2 La visite du pape Jean-Paul II au Québec (1984)

La visite du pape Jean-Paul II au Québec en 1984 fut saisie par de nombreuses féministes comme une occasion de diffuser les critiques féministes de « la religion » et de la place de l'Église catholique dans la société. Premières mobilisées, les féministes s'opposent frontalement au chef spirituel et politique de l'Église catholique. Dans cette section, je présente d'abord les groupes féministes mobilisés qui ont laissé des traces écrites de leurs actions et réflexions (6.2.1). Puis, j'analyse les éléments « laïques » de leurs discours, malgré l'absence du terme (6.2.2), avant de me tourner vers leurs représentations de la religion (6.2.3). Enfin, je recherche les effets de ces représentations sur les (re)définitions de leurs féminismes (6.2.4).

6.2.1 Une mobilisation féministe d'ampleur

Le premier groupe à se mobiliser est le RAIF, qui consacre un dossier spécial de 90 pages à la visite du pape, intitulé : « Un pape et son message; les incroyables privilèges de l'Église » (1984b). Ce dossier s'ajoute à d'autres actions menées par le RAIF : dénonciation de la béatification de Sœur Marie Léonie Paradis, la fondatrice d'un ordre de religieuses au service des prêtres, et lettres aux autorités religieuses et civiles des deux paliers de gouvernements pour dénoncer le financement public de la visite du pape.

Le second ensemble de féministes actif lors de la visite du pape répond à l'initiative de deux travailleuses du Centre de santé des femmes de Montréal, qui lancent le 28 juin 1984 une première pétition. Dans celle-ci, les femmes signataires annoncent leur retrait de l'Église catholique. Quelques semaines plus tard, elles lancent une seconde pétition, ouverte cette fois aux femmes désirant rester dans l'Église et dénoncer le message patriarcal du pape. Leur collectif se nomme désormais Collectif pour la liberté des femmes. Cette posture d'ouverture aux femmes croyantes se retrouve également dans le numéro spécial de la revue *La Vie en rose* (1984) sur la visite du pape, consacré à des interviews de féministes chrétiennes¹⁰⁹.

De nombreux groupes de femmes chrétiennes se mobilisent autour de la visite du pape. Des représentantes du Mouvement des femmes chrétiennes de Montréal, du

¹⁰⁹ Le Collectif pour la liberté des femmes et *La Vie en rose* sont ici analysés ensemble, en raison de la similarité de leur approche. Cependant, il ne s'agit pas des mêmes personnes. En outre, le Collectif pour la liberté des femmes reproche par la suite à *La Vie en rose* de ne pas avoir parlé de leurs pétitions : « Nous avons été déçues de ce dossier (septembre 1984) qui ne traduisait pas la pluralité de nos actions, et de l'absence d'une analyse du religieux qui aurait contribué à cerner la cohérence des actions de contestations entreprises par les femmes lors de la visite du pape au Québec. [...] Comment se fait-il que vous ayez effleuré cet événement de l'actualité féministe ? Et vous qui voulez "susciter des débats", pourquoi ne pas vous être sérieusement préoccupées, par une analyse de fond, du débat suscité au sein même des féministes et des femmes de tous les milieux, par notre geste de dénonciation radicale et/ou de retrait de l'Église catholique? » (*La Vie en rose*, 1985, p. 7).

groupe D'Ève à nous et du collectif l'Autre Parole s'organisent sous le nom de « Femmes en Églises » et lancent une pétition pour déclarer qu'une meilleure place peut être faite aux femmes dans l'Église¹¹⁰. Parmi les groupes de femmes chrétiennes, seul le collectif l'Autre Parole se réclame du féminisme. En 1984, il consacre deux numéros de son journal à la visite du pape et participe activement au dossier de *La Vie en rose*.

À Montréal, au courant du mois de juillet 1984, un groupe de lesbiennes se réunit pour organiser une « parade anti-papale » ouverte à toutes les femmes, sur le thème de « la résistance des femmes à des siècles d'oppression par l'Église » (*La Vie en rose*, 1984, p. 7). Suite à cette réunion d'organisation se constitue un Front des lesbiennes souhaitant développer une critique moins « culturelle » et plus « politique » de la visite du pape. En septembre, le Front effectue une tournée de manifestations dans plusieurs médias pour lancer un communiqué de presse, tente de déployer des banderoles politiques durant la « parade anti-papale » et monte sur scène pour se faire entendre lors de la première de la reprise de la pièce *Les fées ont soif* à l'UQAM (Front des lesbiennes, 1984).

Enfin, plusieurs groupes ou organismes féministes ne participent pas à la mobilisation, comme la FFQ et le CSF. Ce dernier a choisi, lors d'un vote en Conseil d'administration, de ne pas se prononcer officiellement sur la visite du pape (RAIF, 1984b, p. 53; *La Vie en rose*, 1984, p. 24). Dans la *Gazette des femmes*, un bref dossier propose un panorama des groupes de femmes organisés dans l'Église, des féministes radicales de l'Autre Parole à des comités-femmes ne se revendiquant pas du féminisme (Cloutier, 1984). Précisons que les féministes ne sont pas les seules à se mobiliser et des coalitions, incluant des groupes féministes, se forment à Montréal

¹¹⁰ Pétition signée par 1730 femmes et publiée le 15 mai 1984 dans *Le Devoir*. Le groupe « Femmes en Églises » s'organise suite à un colloque du Centre Justice et Foi sur « le mouvement des femmes et les femmes dans l'Église » tenu en 1983.

(Coalition contre la visite du pape) et à Québec (Réponses à Jean Paul II). Le MLQ participe d'ailleurs à ces coalitions (*Bulletin de liaison du MLQ*, 1984).

6.2.2 La séparation de l'Église et de l'État

Le RAIF se prononce pour la séparation de l'Église et de l'État, la liberté de religion et la déconfessionnalisation scolaire. D'autres, autour du Collectif pour la liberté des femmes et de *La Vie en rose*, critiquent plutôt l'influence politique de l'Église.

Pour le RAIF, la visite du pape aux frais de l'État est symptomatique du « pouvoir occulte des évêques » (1984b, p. 4) et de l'influence politique de l'Église, « rouage omniprésent de notre société » (*Ibid.*, p. 3), ce qui porte atteinte à « la séparation de l'Église et de l'État » (*Ibid.*, p. 4). Cette visite du pape en étant une de chef spirituel (et non de chef d'État¹¹¹), les pouvoirs publics n'auraient dû contribuer ni financièrement ni par des mesures facilitant la participation (journée de congé payée pour les fonctionnaires par exemple). Le RAIF invite les gouvernements à se rembourser « par l'abolition des nombreux privilèges fiscaux et financiers consentis à l'Église et qui n'ont plus leur raison d'être » (*Ibid.*, p. 56), détaillant les différentes sources de revenus et placements de l'Église au Canada, ainsi que les privilèges fiscaux de l'Église. Cette visite vient renforcer le pouvoir d'influence de l'Église et des évêques catholiques au moment où est débattu un projet de loi de restructuration scolaire. Le RAIF n'analyse pas le contenu du projet mais critique le gouvernement du Québec pour s'être déplacé à Ottawa afin de consulter la Conférence épiscopale sur ce projet (*Ibid.*, p. 4).

¹¹¹ Le pape n'était effectivement pas au Canada en tant que chef d'État à l'invitation des gouvernements, mais en tant que chef spirituel à l'invitation de la Conférence des évêques du Canada.

Pour le RAIF, ce n'est pas seulement le principe de séparation qui est atteint, mais également celui de « la liberté de religion ». La « liberté de religion » c'est ici la liberté de ne pas en avoir :

Aucun imprésario ne ferait plus que tous ces évêques qui quêtent à qui mieux mieux auprès des fidèles et des gouvernements pour financer les tournées papales, conscrivant même *les populations qui ne veulent rien savoir de la religion et encore moins du pape, portant atteinte à la liberté de religion des individus/es*, avec la bénédiction du gouvernement (*Ibid.*, p. 8, je souligne).

Si ces féministes soulignent que le financement public de la visite papale se fait « au détriment des autres religions » (*Ibid.*, p. 57), elles se démarquent surtout par leur critique virulente de *toutes* les religions et non par un appel au respect du pluralisme religieux.

Le RAIF est alors le seul groupe féministe à critiquer la confessionnalité scolaire durant les années 1980. Si les coûts du système confessionnel sont mis en cause (*Ibid.*, p. 58), c'est surtout le principe de l'enseignement religieux aux enfants qui est posé comme problème grave : « D'ailleurs ces croyances [religieuses] portent presque toujours atteintes à la liberté de conscience embrigadant des enfants avant leur maturité, leur instillant de fausses valeurs comme l'inégalité des sexes et le fatalisme » (*Ibid.*, p. 57). Ces féministes suggèrent d'interdire toute forme d'enseignement religieux aux enfants : « Et même, la seule voie acceptable serait d'interdire cet enseignement aux enfants avant l'âge adulte » (*Ibid.*, p. 58). Ailleurs, elles comparent ce « conditionnement » à un « viol flagrant des jeunes consciences » (1982a, p. 10), incompatible avec la Charte des droits et libertés (1983, p. 15; 16c). Elles se prononcent donc pour des « écoles neutres » (1984b, p. 89). Soulignons que si elles citent le président du MLQ, parlant explicitement de la « laïcité » à l'école, elles ne reprennent toutefois pas le mot dans leur propre projet.

La position du RAIF aborde beaucoup plus clairement les enjeux « laïques » (bien que le mot ne soit pas employé) que le Collectif pour la liberté des femmes et la revue *La Vie en rose*. Ces derniers ne revendiquent ni la séparation de l'Église et de l'État, ni la liberté de religion, ni la déconfessionnalisation. Une des pétitions dénonce toutefois l'utilisation des fonds publics pour financer la visite du pape (Dumont et Toupin, 2003, p. 525). *La Vie en rose* critique « l'importance de la pastorale dans les écoles, prisons, hôpitaux, auprès de "populations captives" » (1984, p. 28). En fait, c'est surtout l'influence politique de l'Église catholique en matière de sexualité que ces féministes souhaitent critiquer. Les deux pétitions débutent ainsi par cette affirmation (en majuscules) :

Depuis deux mille ans, l'Église catholique romaine contribue à perpétuer l'oppression des femmes de tous les pays, en niant notre droit à la sexualité, au plaisir, à l'autonomie et en nous condamnant à mettre au monde des enfants non désirés (Dumont et Toupin, 2003, p. 523).

De la même manière, *La Vie en rose* écrit :

son [celle du pape] autorité « morale » s'infiltré dans les décisions politiques de nos États – concordat ou non-, qu'il s'agisse de l'interdiction de l'avortement, de l'éducation sexuelle, de la répression de l'homosexualité, etc. Ici comme aux États-Unis, elle soutient le combat d'une droite qui s'en prend aux femmes (1984, p. 21).

C'est pour contrer cette influence que les féministes se mobilisent en 1984. Plus que par une analyse en termes de laïcité, une telle approche se traduit surtout par l'organisation d'un rapport de force socio-politique.

Le RAIF développe en somme un discours antireligieux, qui soulève des enjeux « laïques » (le mot est absent) tels que la séparation de l'Église et de l'État et la confessionnalité. Sans nommer de principes laïques, les autres féministes s'inquiètent surtout de l'influence diffuse de l'Église sur les normes et les lois, contre laquelle elles organisent leur mobilisation.

6.2.3 Les critiques de la religion

La tournée canadienne du pape est surtout l'occasion de critiquer d'un point de vue féministe la religion. Les féministes ne se représentent pas toutes de la même manière « la religion », bien que toutes, lors de la visite du pape, la pose comme problème féministe. Certaines (RAIF et Front des lesbiennes) opposent religion et égalité, d'autres (Collectif pour la liberté des femmes, *La Vie en rose*, l'Autre Parole) ciblent le message patriarcal du pape.

Le RAIF se représente les religions comme l'antithèse de la modernité éclairée et égalitaire, les considérant comme irrationnelles, violentes et patriarcales. Ainsi, « agents de sclérose de la pensée », les religions reposent sur un « conditionnement mental » qui est « inconciliable avec un monde de la connaissance en pleine mouvance » (1983, p. 15). En outre :

Les religions et les groupes religieux [...] engendrent souvent, sur un plan plus élargi, les guerres, l'intolérance, l'impérialisme religieux et la misère, en exploitant la sexualité des femmes à leur profit, mais au mépris de la qualité de vie et d'une saine et nécessaire rationalisation de la fécondité (1984b, p. 57).

Cette position contre *toutes* les religions est récurrente dans les pages de la revue *RAIF* qui consacre régulièrement une chronique sur « la religion » dans le monde¹¹². À l'occasion de la visite du pape, le RAIF critique surtout le catholicisme comme « idéologie basée sur le sexisme » (*Ibid.*, p. 36), ensemble de « théories antédiluviennes » (*Ibid.*, p. 57) ou encore « déformation du sens critique » (*Ibid.*). Cette position antireligion, caractérisée par son essentialisme réductionniste, est devenue structurante pour le RAIF, qui en fait un des six points de son programme en 1983 (1983, [s.p.]).

¹¹² Voir plus loin (6.2.4.2) pour l'analyse de la catégorie « la religion » comme englobant l'ensemble des religions.

En opposition à cette représentation négative de « la religion », le RAIF se représente le Canada et le Québec comme des États modernes fondés sur les valeurs défendues par les Chartes des droits et libertés. Par exemple, critiquant la béatification de Sœur Marie Léonie Paradis, fondatrice d'un ordre de religieuses servantes des prêtres, le RAIF écrit : « ne croyez-vous pas qu'une telle béatification est une insulte à tout pays possédant une Charte reconnaissant l'égalité de la femme et qui se défendrait bien qu'un des deux sexes soit au service de l'autre? » (1984b, p. 46). Une partie importante de leur dossier sur la visite du pape est alors consacrée à prouver que celle-ci fut un échec en termes de participation, car même parmi les catholiques canadiens, nombreux sont ceux qui ne sont pas d'accord avec l'enseignement de l'Église. Pour le RAIF, au Canada, « le glas est sonné de la religion » (*Ibid.*, p. 34). Cependant, il est tout de même important de se mobiliser contre la religion, car plusieurs catégories de population seraient à risque de succomber à une religion « extrêmement sécurisant[e] » (*Ibid.*, p. 6) : les « plus démunis » (*Ibid.*, p. 7), le « Tiers-monde » (*Ibid.*, p. 67), les femmes (*Ibid.*, p. 26) ou encore les jeunes (*Ibid.*, p. 33). Ces représentations s'inscrivent au sein d'un schéma séculariste antireligieux, opposant de manière binaire, d'un côté, une religion archaïque et patriarcale exploitant la misère de personnes ici victimisées et, de l'autre côté, la modernité rationnelle et égalitaire à laquelle le RAIF appartient.

Les lesbiennes organisées dans le Front des lesbiennes à l'occasion de la visite du pape souhaitent mettre de l'avant une analyse politique spécifiquement lesbienne de l'Église catholique :

Ce que nous voulions était clair : nous voulions affirmer notre position de lesbiennes contre le pape que nous considérons comme étant l'un des chefs de la multinationale hétérosexuelle, elle-même organisée en système et qui est la base de l'oppression que les hommes exercent sur les femmes (Front des lesbiennes, 1984, p. 99).

Elles dénoncent donc « la religion », cette « oppression millénaire » (*Ibid.*, p. 97), en tant que courroie de transmission de l'oppression hétérosexuelle :

Le discours du pape vise à faire des femmes, et de toutes les femmes, les reproductrices et les servantes des hommes, de la même façon qu'il a fait des sœurs les esclaves des curés. La religion est une institution qui participe à l'asservissement des femmes, la béatification/symbole étant ici le baume visant à rendre acceptable cet état de fait. Des croisades à la campagne publicitaire, les moyens changent mais le but ultime est le même : maintenir à tout prix l'hétérosexualité, fondement de la mainmise physique et mentale des hommes sur les femmes (*Ibid.*, p. 100).

Si l'événement de la visite du pape fait de celui-ci, de l'Église et de « la religion », les cibles spécifiques de leur critique, c'est aussi l'ensemble du système hétérosexiste (reproduit jusque dans les mouvements féministes) qui est plus généralement dénoncé. Cette représentation de « la religion » n'en est pas moins essentialiste, réduisant l'ensemble des croyances religieuses à l'hétérosexisme à partir du discours de l'Église catholique institutionnelle.

L'histoire du Collectif pour la liberté des femmes est intéressante, en ce que ces féministes ne s'attaquent ni aux religions dans leur ensemble, ni à la religion chrétienne en particulier, mais seulement aux dogmes sexuels et reproductifs diffusés par l'Église catholique. Au départ, le collectif se nomme Collectif pour le retrait des femmes de l'Église catholique, et sa pétition (intitulée « Hors de l'Église, tout le salut ... pour les femmes! ») annonce que les signataires se retirent publiquement de l'Église catholique (RAIF, 1984b, p. 49). Contacté par de nombreuses femmes souhaitant condamner les positions de l'Église sur les femmes sans s'en retirer, le collectif prend le nom de Collectif pour la liberté des femmes et intitule sa nouvelle pétition « Les femmes ne sont pas nées pour se soumettre » (Desmarais, 1999, p. 244)¹¹³. Elle est identique à la première à l'exception du dernier paragraphe, remplacé par la déclaration suivante :

Nous, femmes croyantes et non-croyantes, nous dénonçons les propos très rétrogrades de l'Église catholique largement diffusés, souvent à même les

¹¹³ Les deux pétitions, respectivement signées par 1271 femmes et 1610 femmes, sont publiées le 11 septembre dans *Le Journal de Montréal* et le 14 septembre dans *Le Journal de Québec* (Desmarais, 1999, p. 245).

fonds publics, par son plus haut représentant. Et nous réaffirmons notre droit au bonheur, à la liberté et à l'autonomie pour nous et les générations à venir (RAIF, 1984b, p. 50).

C'est donc le message patriarcal de l'Église institutionnelle, plus que « la religion » en général, qui est dénoncé. C'est d'ailleurs parce que ces pétitions ne critiquent pas la religion que le RAIF ne les signe pas¹¹⁴. Également ouverte aux femmes croyantes, *La Vie en rose* demande aux féministes chrétiennes d'organiser le dossier critique du message papal et de l'Église, indiquant ainsi que sa critique n'est pas d'abord antireligieuse, mais bien antipatriarcale.

Il n'en demeure pas moins, pour ces féministes, qu'il est important de critiquer la morale patriarcale de l'Église et pour certaines de s'en retirer publiquement et collectivement. *La Vie en rose* écrit ainsi que la « morale catholique » patriarcale demeure prégnante, même pour les féministes ayant déserté l'Église :

[...] nous sommes encore trop imbibées d'éducation et de morale catholiques pour ne pas sentir le poids excessif du « péché », de la « culpabilité », du « bien et du mal », du « sacrifice »...À la moindre révolte justifiée contre l'ordre si « naturel » des hommes et des curés, ne sentons-nous pas la petite communiant en nous se reprocher de ne pas être « gentille » avec son prochain ? (1984, p. 21).

Mais toutes affirment aussi que les femmes n'obéissent plus aux prescriptions sexuelles et reproductives de l'Église (*Ibid.*). Le texte des deux pétitions énonce :

Au Québec, en 1984, comme les années précédentes :

- Des milliers de femmes utilisent des contraceptifs efficaces et condamnés par la religion catholique
- 25 000 femmes choisissent d'avorter [...]
- Des milliers de femmes sont lesbiennes (Dumont et Toupin, 2003, p. 524-525).

¹¹⁴ Le RAIF explique ainsi son refus de signer la première pétition : « Bien qu'appuyant l'idée de la pétition, plusieurs femmes ne l'ont pas signé parce qu'elle laissait entendre que l'on faisait partie de l'Église et que si l'on ne voulait plus en faire partie, c'était à cause de ses positions anti-femmes. Alors que pour beaucoup et pour le RAIF, c'est que nous ne croyons tout simplement pas aux religions, quelles qu'elles soient et quelles que soient leurs positions » (RAIF, 1984, p. 49).

Les dogmes sexuels et reproductifs de l'Église apparaissent ainsi en décalage avec la réalité des femmes, catholiques ou non. Cette représentation de la religion est donc spécifique et située : elle se désintéresse des religions en-dehors du catholicisme ainsi que des autres aspects du catholicisme.

Les féministes chrétiennes de l'Autre Parole sont très critiques du patriarcat dans l'Église. L'Autre Parole a choisi de s'organiser en non-mixité et en toute indépendance institutionnelle et financière par rapport à l'Église, et ne se fait guère d'illusion sur la possibilité de changer l'Église de l'intérieur. Ces féministes ne rejettent pas pour autant le message religieux du christianisme. Pour elles, le catholicisme reflète la culture patriarcale de l'époque de l'Incarnation, mais il est possible d'inventer une autre manière de vivre la foi chrétienne : « Une théologie féministe, dans le courant d'une théologie de la libération, se doit d'être critique, donc partielle. Elle a alors un parti pris pour les femmes » (*Autre Parole*, 1984a, p. 25). Elles problématisent souvent sous le terme de « contradiction » le fait d'être à la fois féministe et chrétienne (*Id.*, 1985). Ces féministes ne se décrivent pas comme « catholiques » mais comme « chrétiennes », puisqu'elles critiquent l'Église catholique instituée et opèrent un retour aux sources du message chrétien. La décision d'une des membres du collectif, Judith Dufour, de signer la pétition « Hors de l'Église, tout le salut ... pour les femmes! » et d'ainsi quitter publiquement l'Église catholique, est présentée comme un geste de fidélité au christianisme et au féminisme et est saluée avec solidarité par les autres membres du collectif dont elle n'est d'ailleurs pas exclue (*Id.*, 1984b, p. 6-9).

De manière générale, les représentations de « la religion » par le RAIF et le Front des lesbiennes en 1984 sont assez réductrices et caricaturales, reposant entre autres sur l'opposition entre religion et égalité. Pour de nombreuses autres féministes, autour du Collectif pour la liberté des femmes et de *La Vie en rose*, le problème est d'abord le

patriarcat, dont le pape se fait un porte-parole, plus que les religions en général dont elles se désintéressent.

6.2.4 Frontières des féminismes

Ces représentations de la religion participent de différentes manières à positionner les frontières du « nous-féministes » par rapport aux femmes croyantes (6.2.4.1) mais aussi par rapport à l'identité nationale (6.2.4.2).

6.2.4.1 Les femmes croyantes

Les seules femmes croyantes dont il est question au moment de la visite du pape sont les femmes catholiques. La manière dont les féministes se les représentent, et plus spécifiquement dont elles se représentent les féministes chrétiennes, permet de les exclure ou de les inclure du projet féministe selon les groupes.

Dans le dossier du RAIF, plusieurs types de femmes croyantes apparaissent. Tout d'abord, il y a la figure de la femme soumise. Par exemple, le RAIF présente Sœur Marie Léonie Paradis comme « une femme de Sherbrooke qui a eu l'inepte idée de fonder un ordre religieux pour fournir des servantes aux curés en mal de ménagères » (1984a, p. 71). À propos de femmes catholiques opposées à l'avortement, le RAIF parle de « pauvres femmes insécures » (1984b, p. 71). Le second type, c'est celui des féministes chrétiennes dont il relaie les nombreuses activités durant la visite du pape :

On sent la révolte gronder un peu partout chez les femmes encore croyantes et surtout chez les religieuses et les théologiennes qui font actuellement un travail formidable du point de vue de la dignité de la personne. [...] Ces femmes sont tout de même de sincères féministes comme les religieuses qui ont été les premières femmes au Québec à se

tailler des carrières intéressantes dans les communautés au service des démunis/es, des malades, pas des prêtres (*Id.*, 1984a, p. 72).

Mais si elles reconnaissent leurs luttes, les féministes du RAIF soulignent leur incompréhension de ces féministes chrétiennes. Pour elles, il s'agit d'une contradiction, d'une « perte de temps injustifiable, presque criminelle » (1984b, p. 23) :

On a peine à comprendre que des femmes aussi intelligentes, aussi sympathiques et aussi humaines que celles qui luttent à l'intérieur de l'Église pour obtenir des postes dans ce système religieux, essentiellement mâle et indifférent aux misères humaines [...] y gaspillent énergies et talents (*Ibid.*).

Pour le RAIF, religion et féminisme sont essentiellement antinomiques, les femmes croyantes étant d'abord des femmes soumises. Les féministes chrétiennes, dont l'existence est au moins reconnue, sont représentées de telle manière à les exclure du RAIF.

Le Front des lesbiennes considère « la religion » comme un bloc, une « oppression millénaire », au sein de laquelle l'autonomie des femmes croyantes semble impossible. Il faut souligner que leur article est publié dans un numéro de la revue *Amazonnes d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui*, dans lequel une lesbienne juive, Laura Yaros, explique qu'elle vit une oppression en tant que juive au sein de la « communauté lesbienne ». Ce que signifie « être Juive » n'est pas figé : « Je m'efforce encore de le définir moi-même [...] » (Yaros, 1984, p. 60). Pour elle, la « culture juive » n'est pas uniquement patriarcale et les lesbiennes juives peuvent à la fois s'en inspirer et la faire évoluer. Elle écrit alors : « Je ressens de la colère et du ressentiment pour les lesbiennes qui croient que je devrais rejeter ma culture juive. Elles la méprisent parce qu'elles la croient patriarcale sans se donner la peine de l'examiner et d'essayer de comprendre ce que je suis [...] » (*Ibid.*, p. 68). En revanche, le Front des lesbiennes reproduit une conception monolithique de « la

religion » comme oppression hétéropatriarcale, évacuant le vécu des lesbiennes croyantes.

Le changement de nom et l'ouverture aux féministes « croyantes » du Collectif pour la liberté des femmes, ainsi que la collaboration de *La Vie en rose* avec des « femmes croyantes », attestent que les croyances religieuses ne sont pas constituées comme un obstacle insurmontable à l'engagement féministe. *La Vie en rose* explique ainsi son choix de leur laisser la parole : « Volontairement, c'est à elles, ces féministes chrétiennes, ces Chevalières de Troie, que nous laissons l'"autre parole". Pour décrire le sexisme de l'Église-institution, [...] elles connaissent le dossier mieux que personne » (1984, p. 21). Cependant, les journalistes de *La Vie en rose* expriment à plusieurs reprises leur incompréhension devant le choix des féministes chrétiennes de porter le combat féministe au sein d'une institution profondément patriarcale : « Nous comprenons mal, alors, pourquoi la plupart d'entre elles ont choisi d'y rester, de "lutter à l'intérieur". Comment peuvent-elles concilier leurs priorités féministes avec la surdité de la structure ? » (*Ibid.*, p. 32) Ce scepticisme porte sur l'efficacité potentielle de la transformation de l'Église de l'intérieur, et non sur l'intelligence ou la rationalité des féministes chrétiennes. D'ailleurs, *La Vie en rose* compare leur situation avec celles des féministes « dans tous les milieux mixtes » (*Ibid.*).

Les féministes chrétiennes profitent de l'occasion pour parler de la place des femmes dans l'Église, allant au-delà de la critique de l'interdiction du sacerdoce pour les femmes, dont les médias parlent alors beaucoup suite aux revendications de nombreuses catholiques. Leur réaction à l'annonce de la béatification de Sœur Marie Léonie est très différente de celle du RAIF, qui condamne cette « initiatrice de l'asservissement » (1984b, p. 19). Réjeanne Martin, religieuse dans la Congrégation des Sœurs de Sainte-Anne, rappelle plutôt l'histoire des luttes des fondatrices d'ordre religieux contre l'Église et s'interroge sur l'origine de l'ordre fondé par Marie Léonie. Pour elle, il s'agit probablement d'une fondation imposée par les prêtres.

C'est le fait que la fonction de Marie-Léonie soit donnée comme modèle qui est considérée comme une insulte : « Il ne me répugnerait pas que Marie-Léonie soit canonisée si c'était pour son vécu de femme et pas parce qu'elle était au service des prêtres » (*La Vie en rose*, 1984, p. 29). De la même manière, une autre membre du collectif ajoute : « Je n'ai pas de mépris pour celle qui reprise les bas [...] mais je sais qu'entre celle qui les reprise et celui qui les porte, il y a la "délicate" question du pouvoir » (*L'Autre parole*, 1984b, p. 13). La théologienne Monique Dumais en profite pour analyser la manière dont le concept de « service » a été construit différemment pour les hommes (le service est pour eux un prestige) et pour les femmes (le service est pour elles une assistance) dans le discours officiel de l'Église : elle n'appelle d'ailleurs pas tant les femmes à investir les lieux de pouvoir dans l'Église qu'à les transformer, dans la lignée du féminisme radical et d'une conception égalitaire du christianisme (*Id.*, 1984a, p. 9-13).

Si pour le RAIF et le Front des lesbiennes, l'antinomie entre religion et égalité tend à exclure les femmes croyantes de la lutte féministe, ce n'est pas le cas pour toutes les féministes. Au contraire, le Collectif pour la liberté des femmes et *La Vie en rose* non seulement s'ouvrent à leur présence mais leur donnent une place prépondérante. *La Vie en rose* considère ainsi que les féministes chrétiennes sont les plus aptes à parler du christianisme.

6.2.4.2 L'identité nationale

Les femmes croyantes, on l'a vu, ce sont les femmes chrétiennes pour les féministes mobilisées en 1984. À travers les représentations de la religion, ce sont aussi les frontières de l'identité nationale qui sont (re)configurées, différemment selon les perspectives féministes.

Lorsque le RAIF critique « la religion », c'est l'ensemble des religions qui est visé. Dans leur revue, les féministes du RAIF blâment ainsi les religions des raéliens, des témoins de Jehovas, des hindous, des musulmans, des juifs, etc. Cette conception générique de « la religion » comme irrationnelle et patriarcale se caractérise donc, on l'a vu, par son essentialisme. À part le catholicisme, dont la doctrine officielle sur les femmes est en partie analysée et dont quelques interprétations féministes alternatives sont parfois explorées, les autres « religions » et « sectes » n'apparaissent en réalité que sous la forme de faits divers et de très brefs résumés de l'actualité internationale. Ces féministes paraissent ainsi assez ignorantes de la diversité des religions et des contextes nationaux : il est question des « prêtres » en Iran (RAIF, 1984b, p. 27) ou de la « mahoméтанisation » en Algérie (*Id.*, 1977c, p. 71). Si les femmes du RAIF disent condamner « la religion catholique, à l'instar de toutes les autres religions » (*Id.*, 1984b, p. 7), il semble plutôt que ce soit l'inverse, leur expérience du catholicisme formant le creuset interprétatif de l'ensemble des religions. On peut suggérer qu'il en est de même du Front des lesbiennes qui critique certes toutes les religions mais ne fait référence de manière précise qu'au catholicisme.

En outre, pour le RAIF, si au Canada les catholiques sont caractérisés par la variété de leurs pratiques et croyances (notamment dans le but de relativiser le succès de la visite du pape) et par une certaine autonomie vis-à-vis du dogme, ce n'est pas le cas dans le « Tiers-Monde » : « Mais les masses sous-développées, non instruites, qui sont toujours plus attachées aux traditions (qui les sécurisent) sont faciles à convaincre (1977c, p. 71). Pour le RAIF, il existe une binarité claire entre les croyances irrationnelles, archaïques et patriarcales du « Tiers-Monde » (englobées sous le terme de « religion ») et la rationalité moderne et égalitaire du Canada (où « le glas est sonné pour la religion »). C'est d'ailleurs pourquoi le RAIF s'inquiète de *l'immigration catholique*, encouragée par l'Église, dans un effort « de recatholicisation du Québec » (1987, p. 41) : « Avec l'immigration catholique et la lutte contre la contraception et l'avortement, y arrivera-t-on ? doivent se demander

avec angoisse les autorités religieuses » (1984b, p. 5). Le RAIF considère comme un « scénario très plausible » que « l'arrivée massive d'immigrants à Montréal », issus de pays catholiques, vienne remplacer « les "incroyants" de souche » (1987, p. 41). Il s'agit là d'un processus de racisation des personnes immigrantes, essentialisées et altérisées comme plus religieuses, c'est-à-dire comme plus archaïques, irrationnelles et patriarcales. En ce sens, « la religion » est un marqueur de « la race ».

Le Collectif pour la liberté des femmes et *La Vie en rose* critiquent l'Église catholique, parce que le catholicisme a été intimement lié au patriarcat au Québec. S'opère alors un glissement de la critique de l'imbrication du catholicisme et du patriarcat au Québec vers l'affirmation d'une identité commune aux « femmes du Québec ». C'est ainsi que la première pétition énonce : « Nous soussignées femmes du Québec décidons et annonçons publiquement par cette lettre collective que nous nous retirons de l'Église catholique romaine » (RAIF, 1984b, p. 49). Il est sous-entendu que les femmes du Québec sont celles qui sont nées au sein du catholicisme. De la même manière, *La Vie en rose* fait référence à seulement deux catégories de féministes : celles qui « ont déserté l'Église et ses pompes » et celles qui « ont choisi d'y rester » (1984, p. 21). Celles qui n'ont pas ce référent catholique sont exclues du nous, « femmes du Québec ». C'est ainsi que les femmes dont ce catholicisme n'est pas le référent religieux ou historique sont écartées des frontières du « nous-femmes ». C'est d'ailleurs en réaction à la blancheur de la revue *La Vie en rose* que fut créée la revue féministe *La Parole métèque* par Ghila Sroka en 1987 (Jumelle, 1995, p. 117)¹¹⁵.

L'antireligion du RAIF est imbriquée avec une vision du monde inscrite au sein d'un récit impérialiste ou féministe blanc (voir 2.3.2) : il se représente le Québec et le

¹¹⁵ Dans ce texte, Ghila B. Sroka interview Yolande Jumelle : toutes deux critiquent *La Vie en rose* pour avoir refusé d'inclure les femmes « des communautés culturelles », au prétexte que ce thème n'intéressait pas les « Québécoises ».

Canada comme l'avant-garde de la modernité séculière menacée par les masses ignares et croyantes du « Tiers-monde », ce qui constitue un processus raciste. Les féministes autour du Collectif pour la liberté des femmes et *La Vie en rose* ne reprennent pas ce schéma. Cependant, dans la lignée des groupes radicaux des années 1970, le catholicisme rejeté ou embrassé demeure un référent identitaire central de la constitution de l'identité du « nous-Québécoises ».

6.2.5 Conclusion

Pendant la visite du pape Jean-Paul II au Québec, seul le RAIF a mis de l'avant des principes relevant de la laïcité, tels que la séparation de l'Église et de l'État et la déconfessionnalisation des écoles publiques, dans une perspective clairement antireligieuse, demandant par exemple l'interdiction de l'enseignement religieux aux enfants. Les autres féministes ont plutôt pensé leur mobilisation en termes de rapport de force, c'est-à-dire en amenant un discours féministe dans l'espace public de manière à faire contrepoids au discours (hétéro)patriarcal du pape. D'autres encore ont choisi de ne pas critiquer publiquement le discours du pape, comme le CSF ou la FFQ. Tandis que le RAIF développe une posture essentialiste constituant les religions comme l'antithèse de la modernité éclairée, égalitaire et occidentale, la plupart des autres féministes critiquent uniquement la morale patriarcale de l'Église officielle sur la sexualité et la reproduction et s'allient aux féministes chrétiennes. L'identité nationale québécoise n'en demeure pas moins construite en référence à l'appartenance historique, rejetée ou acceptée, au catholicisme.

6.3 Conclusion

Au cours des années 1980, la majorité des féministes impliquées dans les luttes pour le droit à l'avortement et dans la mobilisation contre la visite du pape ne constituent pas la laïcité comme problème féministe, et ce alors même qu'elles côtoient le MLQ. Seul le RAIF soulève des principes laïques et cite le MLQ dans ses publications (bien que sans utiliser le terme de laïcité). Il est intéressant de noter qu'il ne s'agit toujours pas durant cette période ni du groupe le plus radical ni le plus impliqué dans le dossier de l'avortement. La critique de l'influence politique de l'Église par les groupes autres que le RAIF, lorsqu'elle est faite, ne prend pas la forme d'une analyse laïque des réseaux institutionnels (par exemple de la confessionnalité scolaire), mais s'insère dans une critique plus générale des forces patriarcales dans la société.

Quant à la critique de « la religion », elle prend parfois la forme d'un rejet total, parfois la forme d'une critique de la morale patriarcale du catholicisme (dans une perspective soit athée/agnostique, soit chrétienne) et parfois elle est inexistante. Les féministes du RAIF, qui rejettent radicalement la religion, la saisissent à travers des binarités spatiales (« Tiers-Monde » *versus* Canada) et temporelles (prémodernité *versus* modernité). Elles se représentent ainsi l'identité québécoise comme supérieure, fondée sur la rationalité et l'égalité, et racialisent les personnes immigrantes comme n'appartenant pas encore à cette modernité. D'autres féministes, chrétiennes ou anciennes chrétiennes autour du Collectif pour la liberté des femmes et *La Vie en rose*, critiquent exclusivement les dogmes sexuels et reproductifs de l'Église catholique. Ce faisant, elles reproduisent l'identité nationale comme ethnicité blanche : « nous dont les mères et grands-mères ont vécu la domination catholique ». Enfin, d'autres comme le CSF sont silencieuses sur la religion : elles n'articulent pas les luttes pour le droit à l'avortement libre et gratuit à une critique de la religion et choisissent de ne pas participer à la mobilisation féministe contre le message du pape.

CHAPITRE VII
LES ANNÉES QUATRE-VINGT-DIX
LE FOULARD ET L'ISLAM (1994)
LA DÉCONFESSIONNALISATION SCOLAIRE (1992-1999)

En septembre 1994, l'étudiante Émilie Ouimet est renvoyée de l'école secondaire Louis Riel. La direction de l'école s'appuie sur son code vestimentaire pour justifier l'expulsion de cette jeune fille musulmane qui portait désormais un foulard. Émilie Ouimet est finalement scolarisée dans une autre école, à la polyvalente Lucien Pagé. Cette expulsion, loin d'être traitée comme un fait divers, est saisie comme enjeu majeur de débats publics pendant plusieurs mois (McAndrew et Pagé, 1996; Cicéri, 1998). La Commission des droits de la personne et de la jeunesse affirme finalement en février 1995 que l'école doit accommoder les élèves de confession musulmane (CDPDJ, 1995). Ces débats publics soulèvent alors des questions d'immigration, d'identité nationale, de modèles d'intégration, de laïcité, d'égalité des sexes ainsi que sur « l'intégrisme islamiste », dépassant très largement le cas particulier d'Émilie Ouimet, elle-même « bien vite oubliée » (Tahon, 1996, p. 179). Au même moment, la campagne référendaire de 1995 sur l'indépendance du Québec bat son plein, scandée par différents projets nationalistes canadiens et québécois, instrumentalisant parfois la question du foulard (Lenk, 2000).

Au moment de « l'affaire du foulard », l'école publique est toujours confessionnelle. Pourtant, suite à l'adoption de la *Charte de la langue française* en 1977, qui oblige notamment les enfants de personnes immigrantes à s'inscrire à l'école en français, les écoles confessionnelles catholiques francophones sont de plus en plus diversifiées.

Depuis 1984, les gouvernements ont successivement recours aux clauses dérogatoires de la *Charte des droits et libertés de la personne* afin de maintenir la confessionnalité, profondément discriminatoire envers les personnes non-catholiques ou non-protestantes (Milot, 2002). Des États généraux sur l'éducation sont lancés en 1995, dont la Commission préconise la déconfessionnalisation en 1996 (1996, p. 88). L'article 93 de la *Loi constitutionnelle* canadienne, qui protégeait en partie la confessionnalité scolaire, est enfin abrogé en 1997. Est alors mis en place le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, dont le rapport final (dit *Rapport Proulx*) préconise l'instauration d'une « école publique laïque », avec notamment l'abrogation des statuts confessionnels des écoles publiques, la création d'un enseignement culturel des religions, le financement public de services communs d'animation de la vie religieuse et spirituelle et la possibilité d'utilisation des locaux scolaires par les groupes religieux à certaines conditions (1999, p. 230). En 2000, le projet de loi 118 déconfessionnalise les structures scolaires mais maintient, par le recours aux clauses dérogatoires, le choix entre l'enseignement confessionnel (catholique ou protestant) et l'enseignement moral jusqu'à la deuxième année du secondaire¹¹⁶.

Ce chapitre revient sur ces deux débats majeurs de la décennie 1990, afin d'analyser les différentes représentations féministes de la laïcité et de la religion qui se forment alors, ainsi que leurs effets en termes de redéfinitions des frontières des féminismes. Bien que les deux débats soient imbriqués, la première section se concentre sur « l'affaire du foulard » en 1994 (7.1) et la seconde sur la déconfessionnalisation scolaire (7.2).

¹¹⁶ C'est en 2005 que le projet de loi 95 est adopté, prévoyant le remplacement de ces enseignements par un programme d'éthique et culture religieuse en 2008.

7.1 Le foulard, l'islam et la diversité culturelle et religieuse

Peu de groupes et organismes féministes « blancs » interviennent sur le port de foulard ou voile par des femmes musulmanes en 1994¹¹⁷. En fait, seul le CSF se prononce publiquement (Cicéri, 1998), bien que d'autres féministes entament à cette occasion une réflexion sur la diversité religieuse. Cette section s'ouvre donc sur une contextualisation des réflexions féministes analysées (7.1.1). J'analyse ensuite les représentations féministes de l'islam et des religions (7.1.2), ainsi que de la laïcité et de la tolérance (7.1.3). Enfin, je reviens sur les redéfinitions des frontières du féminisme que ces représentations produisent (7.1.4).

7.1.1 Intervenir sur le port du foulard

La présidente du CSF, Marie Lavigne, intervient dans la *Gazette des femmes* dès février 1995 afin de s'opposer à l'exclusion des filles portant un foulard de l'école publique (Lavigne, 1995a). Le mois suivant, le CSF produit une recherche, intitulée *Réflexion sur la question du port du voile à l'école*, critiquant l'interdiction du foulard à l'école et l'exclusion des filles portant un foulard. Cette *Réflexion* n'est pas un avis et ne contient donc pas de recommandations officielles : elle constitue en fait une synthèse de recherches sur les sens du voile « dans l'Islam » et sur la comparaison entre la France et le Québec quant au port du voile en milieu scolaire (CSF, 1995, p. 8). Puis, en 1997, le CSF produit deux documents complémentaires : *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes* et *Droits des femmes et diversité : Avis du Conseil du statut de la femme*. Il y revient sur la

¹¹⁷ Rappelons que l'ensemble de cette seconde partie de la thèse se concentre sur les groupes féministes « blancs » (voir 1.2.1 et 3.2.1).

question du port de foulard ou voile par des femmes musulmanes, au sein d'une réflexion plus générale sur la diversité culturelle et religieuse au Québec.

En 1994, au moment des débats sur le port du foulard, la FFQ ne se prononce pas en tant que Fédération. Elle met sur pied un comité de travail intitulé « Tolérance, intolérance et droits des femmes » qui réalise un premier cahier de réflexion abordant la question de l'intégrisme en 1997. Par la suite, elle organise une tournée sur la diversité culturelle et religieuse au Québec, consultant des groupes féministes membres et non membres de la FFQ et s'inspirant des documents produits par le CSF pour structurer les réflexions (Lacelle, 1999¹¹⁸). Il faut souligner que la FFQ, fédération féministe plutôt libérale depuis sa fondation en 1966, se radicalise à la fin des années 1980 :

On considère important de traiter des inégalités sociales, de la pauvreté et des différences qui existent entre les femmes elles-mêmes. Ce qui change plus concrètement, c'est que l'organisme travaille de plus en plus en coalition et que ses moyens d'action se radicalisent (Trudel, 2009, p. 193).

Des féministes issues des groupes féministes plus radicaux s'impliquent davantage dans les structures même de la FFQ.

La revue du RAIF cesse de paraître en octobre 1995. Ses derniers numéros, plus éparpillés en raison de difficultés financières, n'abordent pas directement le débat de 1994 sur le port du foulard à l'école. Cependant, la revue fait référence au port du foulard par des femmes musulmanes, notamment à l'occasion du forum *Pour un Québec féminin pluriel* de 1992¹¹⁹, forum dont le RAIF est très critique.

¹¹⁸ Le rapport de tournée, préparé par Nicole Lacelle pour la FFQ, est un document interne et non un document soumis au public. Il ne fait donc pas partie du corpus de texte étudié, mais il sera tout de même cité en ce qu'il met en évidence que la FFQ est traversée de débats internes sur la question du foulard *même si elle ne prend pas publiquement position sur la question.*

¹¹⁹ Sur le forum *Pour un Québec féminin pluriel*, voir la section suivante sur la déconfessionnalisation scolaire (7.2).

Enfin, les féministes chrétiennes s'interrogent également sur le pluralisme religieux, bien que sans prendre position publiquement lors de « l'affaire » de 1994. Ainsi, en décembre 1992, le collectif l'Autre Parole publie un numéro spécial avec des femmes de religions non chrétiennes. Le Réseau œcuménique des femmes du Québec (ROF), regroupant des féministes de différentes confessions chrétiennes, organise entre janvier et avril 1995 une série de quatre ateliers pour aller à la rencontre de femmes musulmanes, juives, hindoues et autochtones (ROF, 1995).

Bien que le CSF ne soit donc pas le seul organisme à réfléchir au « problème » du foulard, c'est le seul qui propose publiquement le résultat de ses réflexions, dans des avis qui circuleront au sein des mouvements féministes. Ce sont donc surtout, mais non exclusivement, des documents du CSF dont il sera question dans les sections qui suivent.

7.1.2 Représentations de l'islam

Dans leurs différentes réactions à l'affaire du foulard, les féministes interprètent le sens du foulard (7.1.2.1). Ces représentations tendent à reproduire l'altérisation des femmes musulmanes portant un foulard (7.1.2.2).

7.1.2.1 Le sens du foulard

Trois organismes féministes proposent différentes interprétations du sens du foulard porté par certaines femmes musulmanes : le CSF en 1995 puis en 1997, la FFQ et le RAIF.

En 1995, au moment de « l'affaire », le CSF confère quatre symboliques imbriquées au foulard :

Le *hijab* est tout sauf un simple bout de tissu. Il est chargé de symboles qui se recouvrent mutuellement et qu'il devient très difficile de départager : symbole religieux, symbole de l'intégrisme, symbole de l'inégalité des femmes, symbole d'identité culturelle (1995, p. 47).

Le foulard apparaît donc comme un symbole inégalitaire puisqu'il « représente une conception restrictive de la pudeur qui s'applique aux femmes et pas aux hommes » (*Ibid.*, p. 37). Mais considérant le sexisme « encore » présent dans « les sociétés occidentales », il serait incohérent de l'interdire (Lavigne, 1995b). Remarquons ici la binarité opposant les « sociétés occidentales », perfectibles et en voie d'égalisation, au foulard marqué du sceau de l'inégalité. Le foulard est également un symbole religieux, mais le CSF considère qu'il serait incohérent d'interdire un signe religieux dans une école remplie de signes religieux. Si ni la symbolique religieuse, ni la symbolique inégalitaire ne devraient autant poser problème dans une société où l'école publique est confessionnelle et où le sexisme est « encore » présent, la question que se pose le CSF est : « alors pourquoi le voile soulève-t-il des inquiétudes particulières ? » (1995, p. 20).

La réponse ne sera pas cherchée du côté des représentations du voile issues du colonialisme, bien que cette explication soit mise de l'avant dans certaines des sources citées par le CSF, comme celle de Homa Hoodfar (1993) sur les représentations du voile à Montréal. Si le voile fait peur, c'est en raison de la montée de l'intégrisme islamiste, illustrée par le cas de l'Algérie (*Ibid.*, p. 7). La « menace » est-elle réelle au Québec ? Le CSF hésite puisqu'il affirme à la fois qu'« [o]n ne peut nier l'existence au Québec d'une frange islamiste très active, se consacrant corps et âmes à son missionnariat », peut-être « soutenue par certains intérêts étrangers », et en même temps qu'il s'agit de « minorités numériquement négligeables » (*Ibid.*, p. 24). Malgré cette ambivalence, malgré l'absence de définition claire de l'intégrisme et malgré les autres sens possibles du *hijab*, la menace intégriste demeure

un des prismes interprétatifs principaux du port du *hijab*. Quant à la symbolique culturelle ou identitaire du *hijab*, elle apparaît comme une réaction à la xénophobie, « un repli sur une identité menacée » (*Ibid.*, p. 22) et une pente glissante vers l'intégrisme (*Ibid.*, p. 23).

Les recherches de 1997 se détournent de l'analyse de l'islam « dans les pays musulmans » pour regarder l'ensemble des mouvements religieux présents au Québec. En 1995, le CSF concluait en effet, au terme d'une exploration des écrits très diversifiés de femmes et féministes musulmanes, que la religion musulmane devait finalement être traitée *comme les autres religions*, reconnaissant par là même les préjugés prégnants envers l'islam comme religion *particulièrement* patriarcale :

En fait, la question qui se pose pour plusieurs par rapport à l'Islam est la même qu'on peut formuler pour les autres religions : la religion musulmane assigne-t-elle aux femmes une place et un statut inférieurs, ou le problème réside-t-il dans les interprétations misogynes qui en sont faites ? (1995, p. 18).

En 1997, le CSF tend à considérer que le problème réside dans les interprétations misogynes de l'islam. En outre, sans écarter les symboliques intégriste et inégalitaire du foulard, il insiste davantage sur ces autres symboliques :

Le port du voile inquiète plusieurs femmes parce qu'il symbolise l'influence de l'intégrisme islamique dans la société québécoise. [...] Comme nous l'avons soulevé dans un document antérieur, et même si nous sommes conscientes des dangers de l'intégrisme pour les femmes, nous ne croyons pas que le *hijab* puisse être réduit à cette seule signification, ni à un simple symbole de soumission des femmes. Le voile est aussi un signe religieux et un symbole identitaire. [...] Des filles et des femmes voilées s'insurgent contre l'étiquette de personnes aliénées ou manipulées que certains leur accolent (1997b, p. 43).

Cependant, les « grandes religions », dont l'islam, tendent à n'être abordées que sous le spectre de l'intégrisme. En 1997, le CSF met donc surtout l'accent sur les significations religieuse et identitaire du foulard, sans pour autant abandonner les deux autres significations, intégriste et sexiste.

C'est parce qu'elle n'a jamais développé de réflexion sur le pluralisme religieux que la FFQ justifie de ne pas participer aux débats sur le port du foulard en 1994 (Massé, 1997, p. 9)¹²⁰. Cela n'en soulève pas moins des débats à l'interne de la FFQ, dont l'Assemblée générale adopte en 1995 une proposition en deux parties, l'une sur la montée des intégrismes et l'autre sur la solidarité :

Que la FFQ initie une réflexion et des débats sur la montée des intégrismes religieux et de la droite. Qu'elle combatte, en alliance avec d'autres mouvements sociaux, les manifestations d'intolérance, de répression et de manque de respect des droits des femmes et des groupes minoritaires (Biron, 1996, p. 3).

Mais le comité « Tolérance, intolérance et droit des femmes », chargé d'appliquer ce mandat, se concentre plutôt sur une critique du néolibéralisme, qui lui paraît représenter « la menace la plus pressante » pour les femmes au Québec, bien avant les intégrismes religieux (FFQ, 1997, p. 6). Le cahier de réflexion de 1997 avance que la crise économique produit une « crise des valeurs », exacerbant l'individualisme et la compétitivité au détriment de la solidarité sociale. Dans cette perspective, la religion apparaît essentiellement comme « une planche de salut » et une « réponse à la montée des exclusions » (*Ibid.*, p. 19), qui peuvent être récupérées par des groupes religieux fondamentalistes. Dans cette représentation d'inspiration marxiste, la croyance religieuse est réduite à une réaction permettant de passer à travers l'exclusion économique et sociale. Il s'agit d'un autre type de schéma séculariste, selon lequel la religion ne serait pas pertinente dans un monde égalitaire ou ne le serait pas pour les classes plus favorisées de la société. Dans cette représentation assez limitée de la

¹²⁰ Au moment des débats sur le port du foulard de 1994, Françoise David, présidente de la FFQ, appuie à titre personnel la position du CSF de non exclusion (Cicéri, 1998, p. 95). Dans son bulletin, la FFQ reprend des extraits d'un article de Gisèle Bourret, responsable du Comité de la condition des femmes de la Centrale de l'enseignement du Québec, opposée à l'exclusion des filles portant un foulard. Les extraits dénoncent le racisme et l'intolérance, s'étonnent du succès médiatique soudain du thème des inégalités entre les hommes et les femmes, affirment que le mouvement des femmes en est un de lutte contre les « différentes formes d'oppression ou de discrimination que vivent les femmes », soulignent la diversité des interprétations du port du voile par les femmes musulmanes, rangent parmi les intégrismes « le néolibéralisme radical », le « catholicisme doctrinal » et « toutes les formes de purification ethnique », et appellent à lutter contre les exclusions et pour l'égalité des sexes. (FFQ, 1994).

croyance religieuse, celle-ci n'est donc pas pertinente en elle-même, mais bien en réaction à la misère.

Si la FFQ ne prend donc pas officiellement position sur le port du foulard, elle est traversée de débats internes sur la question. Le rapport de la tournée sur la diversité culturelle et religieuse de 1998 et 1999 explique ainsi les divisions des féministes consultées (dont des groupes de femmes immigrantes) sur le *sens* du foulard :

En ce qui a trait au port du voile, par exemple, nous sommes majoritairement divisées et presque unanimement incertaines de notre position. Symbole d'intégrisme qui n'a pas sa place à l'école publique disent les unes, oui mais on parle de très jeunes femmes, disent les autres, qu'on ne veut pas renvoyer à l'école religieuse où elles ne seront exposées qu'à l'intégrisme. Symbole de soumission inacceptable disent les unes, oui mais, malheureusement, on a le droit de se faire mal à soi-même disent les autres évoquant obsession de la minceur, excès de travail, tabac, talons hauts, amours oppressives, etc. et à chacune son rythme pour s'en sortir (Lacelle, 1999, p. 2).

Selon le rapport de tournée, qui ne constitue donc pas une prise de position publique, les féministes consultées *essentialisent* le sens du « voile » comme un symbole d'intégrisme ou de soumission, même si elles ne sont pas d'accord sur l'attitude à préconiser par rapport à ce « symbole » : interdiction ou tolérance. D'ailleurs, sous bien des aspects, la proposition adoptée en 1995, et citée plus haut, s'insère dans cette double critique : de l'intégrisme et des « manifestations d'intolérance »¹²¹.

Enfin, dans sa revue, le RAIF se prononce, sans grande surprise considérant sa position antireligieuse (voir 6.2.3), contre le port du voile à l'école, photo sans légende d'une femme portant un *niqab* à l'appui :

¹²¹ Bien que les documents publics de la FFQ ne soient pas suffisamment développés sur cette question durant cette période, il semble que les féministes membres de la FFQ soient ainsi prises dans le dilemme mis en évidence par Christine Delphy (à propos des féministes françaises face au foulard) : dilemme entre antiracisme (critique des termes du débat public sur le foulard) et antisexisme (critique de l'intégrisme religieux sexiste) (Delphy, 2006).

Que fera la FFQ si une résolution d'un groupe d'immigrantes ou d'une ethnie qui se joindraient à la Fédération réclamait un appui pour respecter le port du voile devant les tribunaux ou à l'école et éventuellement le tchador, malgré que ces enveloppes soient le symbole de l'infériorisation des femmes victimes de l'Islam qui doivent s'arranger pour être le moins possible visibles, afin de laisser toute la place à l'homme, « le roi, le maître de la création » ? (RAIF, 1993, p. 6).

Pour le RAIF, le voile ne peut être qu'un symbole, étranger, d'inégalité des sexes. Cultures et religions sont comme « des vêtements que l'on endosse au choix » et qui devraient parfois « être jetés à la poubelle » (*Ibid.*, p. 7). Le RAIF défend en outre l'instauration d'un examen d'immigration intégrant des questions sur les Chartes et sur l'égalité des sexes.

Pour le RAIF, le foulard est sexiste et doit être interdit. La FFQ n'est pas prête à se prononcer sans une vaste consultation préalable. Le CSF avance que le foulard a quatre sens imbriqués – intégriste, sexiste, identitaire, religieux – au-delà du sens que lui attribuent les femmes qui le portent. La FFQ et le CSF critiquent publiquement « l'intolérance » envers les filles portant un foulard.

7.1.2.2 Essentialisme et altérisation

Malgré les nuances dans les prises de position du CSF et la réflexion interne de la FFQ, ces deux organismes considèrent que le foulard pose *un problème féministe*, notamment en ce qu'il a une symbolique sexiste et une symbolique intégriste. De telles représentations sont problématiques sous au moins trois aspects. Premièrement, elles tendent à essentialiser le sens du foulard. Deuxièmement, elles font porter un soupçon d'intégrisme sur les personnes musulmanes. Et troisièmement, les femmes portant un foulard ne sont pas intégrées à la discussion.

Tout d'abord, pour le RAIF, il n'y aucun doute que les foulards ou voiles portés par certaines femmes musulmanes sont sexistes. Le CSF (et de nombreuses féministes au sein de la FFQ) considère également que le sexisme constitue un prisme d'interprétation pertinent et légitime du foulard. Bien qu'ils n'étaient apparemment pas connus de ces féministes, il est important de souligner que plusieurs travaux avaient déjà déconstruit ces interprétations essentialistes « du voile », figeant son sens à travers l'espace et le temps, occultant les motivations variées des femmes musulmanes (Ahmed, 1992; Lazreg, 1994; Gaspard et Khosrokhavar, 1995). D'autres mettent en évidence une pluralité d'interprétations possibles des différents textes religieux portant sur les foulards et voiles (Mernissi, 1987). Soulignons surtout les recherches portant sur les femmes musulmanes à Montréal (Hoodfar, 1993; Tahon, 1996). D'autres recherches ont depuis mis en évidence la variété et la complexité des raisons données par les femmes musulmanes pour porter un foulard ou un voile, spécifiquement en contexte migratoire (Alvi et *al.*, 2003; Zine, 2006a; Chouder et *al.* 2008). La représentation du foulard ou du voile comme symbole sexiste n'informe pas tant sur le port du foulard que sur le *regard* des féministes sur le foulard et partant sur les femmes qui le portent.

Or ces représentations du foulard comme sexistes sont profondément ancrées dans l'orientalisme et l'islamophobie. L'expulsion d'Émilie Ouimet n'enclenche d'ailleurs pas la première polémique concernant les femmes musulmanes au Québec¹²², ni n'introduit l'islamophobie au Québec par capillarité avec les débats français, la société québécoise n'échappant pas aux représentations orientalistes. Celles-ci sont déjà critiquées et analysées dans la décennie qui précède (Dajani-Shakeel, 1983; Millward, 1985; Al-Yassini, 1985; Khan, 1993). Après la révolution iranienne de 1979, les différents types de voiles sont ainsi souvent assimilés au *tchador* (Hoodfar,

¹²² En 1992, *La Presse* révélait que des enseignantes devaient porter le foulard comme condition d'embauche dans une école privée musulmane. En 1994, un juge avait demandé à une femme d'ôter son foulard pour pouvoir comparaître (Cicéri, 1998, p. 34).

1993, p. 7)¹²³. Un an avant l'expulsion d'Émilie Ouimet, Homa Hoodfar dénonce le racisme envers les femmes musulmanes à Montréal, notamment parmi les féministes :

In my ongoing research on young Muslim women in Montreal, the majority of whom were brought up in Canada and feel a part of Canadian society, I was impressed by how the persistence of the images of oppressed and victimized Muslim women, particularly veiled women, creates barriers for them within Canada. [...] To the western feminist eye the image of the veiled woman obscures all else (1993, p. 14).

Si « l'affaire » de 1994 introduit une rupture dans ces représentations orientalistes déjà existantes, c'est que c'est désormais l'islam *au Québec* (et non plus seulement « dans les sociétés musulmanes ») qui est posé comme problème politique « à gérer » pour les féministes.

Il est donc important de souligner que les féministes n'interprètent pas le foulard *en référence au voile des religieuses catholiques*, interprétation avancée par exemple par Sheila McDonough¹²⁴. Que ce soit pour le RAIF, le CSF ou la FFQ, le port d'un foulard renvoie bien davantage aux « pays musulmans » (CSF, 1995). Par exemple, en 1995, pour le CSF, le « nous-féministe » se définit par rapport au catholicisme québécois (canadien-français) et l'islam est clairement altérisé :

Comme féministes de plus, nous sommes très critiques du sexisme qui perdure dans nos institutions religieuses. Le refus de l'Église catholique d'ordonner des femmes fait notamment l'objet d'attaques virulentes. Plusieurs s'interrogent alors : va-t-on tolérer des pratiques misogynes qui proviennent d'autres religions, alors que nous luttons contre le sexisme des églises chrétiennes? (CSF, 1995, p. 10).

¹²³ Par exemple, dans le numéro sur le thème « voyages de rêve ou rêves de voyage » de la revue féministe *Des luttes et des rires de femmes*, un article intitulé « Femmes d'ailleurs sous le "tchador" musulman » (illustré d'un dessin de femme portant le *hijab*) décrit la vision de l'auteure des femmes marocaines (« ombre fuyante qui longe les murs de la citadelle », « à l'écart de tout mouvement d'émancipation ») et de l'islam (« c'est donc plus qu'une religion, c'est une loi, régie par le Coran, qui dicte le comportement des musulman-e-s »), sur fond d'exotisme orientaliste (« j'ai pu entrevoir les mystères musulmans qui accablent particulièrement les femmes ») (Mireille, 1980).

¹²⁴ Elle écrit ainsi : « The Quiet Revolution, which ended the hierarchical domination of the clergy in Quebec, took place in 1960, not very long ago. Quebec has come a very long way since then in terms of affirming the equality of women and men, in theory and in practice, but the memory of oppressive religious control is still strong. Perhaps many Quebecers, who were adults in 1960, still think of veiled nuns when they see the hijab » (McDonough, 2003, p. 126).

Cette argumentation est particulièrement intéressante en ce que le CSF a très marginalement critiqué l'Église catholique dans le passé et il n'a jamais produit de recherches sur les femmes chrétiennes comparable à celle sur les femmes musulmanes. En 1984, le CSF et la FFQ avaient choisi de ne pas se prononcer publiquement sur la visite du pape (voir 6.2)¹²⁵. La comparaison entre le christianisme et l'islam est en outre saisie à travers un récit séculariste posant la supériorité du christianisme québécois. Celui-ci est ainsi caractérisé par un abandon des « pratiques religieuses qui nous semblaient inadaptées à la vie contemporaine, comme le jeûne du temps du Carême », ce qui est opposé au port du voile « dans l'Islam », suggérant ainsi le caractère archaïque et étranger de cette pratique (CSF, 1995, p. 10).

Deuxièmement, la « montée de l'intégrisme musulman » est régulièrement convoquée dans les débats. McAndrew et Pagé, analysant les débats de 1994, mettent en évidence le « glissement » de « la catégorie "intégriste" [...] à l'ensemble des Musulmans [*sic*] et même parfois des nouveaux arrivants » (1996, p. 154). Le spectre de « la menace intégriste » fait peser sur les personnes musulmanes ce que Hajjat et Mohammed nomment aujourd'hui le « soupçon d'intégrisme » (2013, p. 204). C'est surtout le cas du CSF qui écrit par exemple :

Les Musulmans [*sic*] sont une petite minorité au Québec et ils ont pour la plupart des opinions modérées; si plusieurs d'entre eux sont attachés à leur religion, les valeurs démocratiques et l'intégration à la société québécoise sont également importantes pour eux. *Ceci dit, ils ne sont pas à l'abri de l'influence fondamentaliste* (1997a, p. 23, je souligne)¹²⁶.

¹²⁵ Les membres du CSF et de la FFQ changent au fil des années. Il ne s'agit donc pas de souligner ici l'incohérence de ces organisations, mais de rappeler la diversité des féministes dans leur relation à « la religion ».

¹²⁶ Sur la critique de l'opposition entre musulmans modérés et musulmans intégristes, voir 9.1.2.3. Rappelons que la FFQ prend une position contre l'intégrisme en 1995, que son comité *ad hoc* s'en désintéresse en 1997, mais que les discussions internes de 1997-1998 interprètent le foulard sous le prisme de l'intégrisme.

Ce soupçon d'intégrisme est fortement alimenté dans les débats publics : Tahon critique d'ailleurs la « mise en scène » dans les médias québécois du conflit algérien prenant sans nuances la cause des « démocrates algériens » prônant « l'éradication des "barbus" » (1996, p. 173). Mais il est aussi remis en question. Ainsi, dans *La Presse*, un texte signé par onze femmes se présentant comme musulmanes critique l'association entre l'intégrisme et le port du foulard au Québec et affirme que « nombreuses sont celles qui ont choisi de le porter pour être cohérentes avec leur croyance religieuse » (Collectif d'auteurs, 1994).

Remarquons en outre que l'utilisation des mots même d'« intégrisme » ou de « fondamentalisme » est contestable, notamment parce que ces concepts ont été créés pour décrire des courants chrétiens et s'adaptent mal à l'islam. L'islamologue John Esposito résume ainsi les critiques qu'il adresse à ce terme :

First, all of those who call for a return to foundational beliefs or the fundamentals of a religion may be called fundamentalist. In a strict sense this could include all practicing Muslims, who accept the Quran as the literal word of God and the Sunnah (example) of the Prophet Muhammad as a normative model for living. Second, our understanding and perceptions of fundamentalism are heavily influenced by American Protestantism. [...] As a result, fundamentalism often has been regarded popularly as referring to those who are literalists and wish to return to and replicate the past. In fact, few individuals or organisations in the Middle East fit such a stereotype (Esposito, 1992, p. 7).

En outre, ces termes homogénéisent sous une même catégorie des phénomènes politiques très divers, inscrits dans des contextes géopolitiques différents, produisant ainsi l'illusion d'une menace monolithique (Esposito, 1992; Gresh, 1994).

Troisièmement, alors que les débats de 1994 et 1995 débutent suite à un cas particulier, les femmes musulmanes *portant un foulard* sont absentes des analyses féministes. Ainsi, dans les *Réflexions* du CSF, Émilie Ouimet, l'élève exclue de l'école Louis-Riel, n'est mentionnée que comme « récemment convertie » (1995, p. 28) et « petite Québécoise "de souche" » (*Ibid.*, p. 31), expressions soulignant

qu'elle appartient à deux catégories habituellement opposées : Québécoise *et* musulmane. Ses motivations personnelles et son propre parcours ne sont pas davantage pris en considération et l'adjectif « petite » tend à la décrédibiliser¹²⁷. Un paragraphe est consacré aux motivations supposées des jeunes filles portant le foulard dans les écoles québécoises, mais ne repose sur aucune enquête de terrain (*Ibid.*, p. 43). Pourtant, le CSF souligne que le sens que la femme qui le porte donne au foulard compte *en partie* :

L'argument selon lequel le voile est revêtu par choix personnel ne saurait donc être suffisant pour faire taire les critiques sur sa signification sociale. Pourtant, cet argument compte quand il s'agit d'en empêcher ou d'en permettre le port à des individus (*Ibid.*, p. 47).

Mais, les femmes musulmanes portant un foulard au Québec ne font pas partie de la discussion¹²⁸. Le rapport de la tournée sur la diversité culturelle et religieuse de la FFQ souligne d'ailleurs cette absence :

Revenons au fameux port du voile. Tellement de participantes ont dit : « Oui mais, dans combien d'écoles ça se pose ? Où ? *Qui a parlé aux filles concernées ? Qu'est-ce qu'elles ont dit ?* Qu'en pensent les parents, les autres élèves ? Les groupes de femmes du coin ont-elles réagi ? » etc. Bref, elles ont répondu d'instincts quels aménagements elles verraient, ou pas, mais n'avaient pas envie de parler à travers leur chapeau. Systématiquement, la discussion sur des aménagements « frappe notre mur d'ignorance » selon l'expression d'une ... montréalaise ! (Lacelle, 1999, p. 11, je souligne).

Bien que l'absence des filles et des femmes portant un foulard soit donc soulignée, il n'en demeure pas moins que le débat sur le foulard se déroule sans elles. Il s'agit là d'un rapport de pouvoir, qui permet la reproduction *incontestée* des représentations préalables (essentialistes et altérisantes) sur le foulard et le voile¹²⁹.

¹²⁷ Dans son analyse du traitement médiatique de « l'affaire », Helle-Mai Lenk (2000) a mis en évidence que cette présentation de Émilie Ouimet est récurrente et tend à la raciaiser.

¹²⁸ Des femmes de religion ou de culture musulmane ne portant pas de foulards ou de voiles et considérant que le fait de couvrir la tête est une pente glissante vers l'intégrisme sont en revanche citées par ces groupes féministes. C'est le cas des interventions publiques de Yolande Geadah par exemple (1994, 1995, 2001 [1996]).

¹²⁹ Soulignons à l'inverse la démarche de Tahon, interviewant des femmes musulmanes portant un foulard à Montréal en 1992 dans un but antiraciste. Elle reconnaît, suite au dialogue avec plusieurs

Pour le CSF, non seulement la religiosité des femmes musulmanes au Québec ne semble pouvoir être interprétée qu'au regard de ce qui se passe « dans l'Islam » (1995, p. 6), c'est-à-dire *hors du Québec*, mais en plus ces « sociétés musulmanes » ne sont envisagées qu'en tant que, justement, « musulmanes » (*Ibid.*, p. 13). Marie-Blanche Tahon (1996) explicite notamment l'arbitraire des catégories telles que « musulmanes » qui effacent la pluralité des identités des femmes. Comme le souligne Edward Saïd :

Le terme islam définit une relativement petite portion de ce qui se passe dans le monde musulman, qui couvre un milliard d'individus, et comprend des dizaines de pays, de sociétés, de traditions, de langues, et, bien sûr, un nombre infini d'expériences distinctes. C'est tout simplement faux de tenter de réduire tout cela à quelque chose appelé « islam » (Saïd, 1997, p. 41, cité dans Bendrisss et Milot, 2012, p. 172).

Ainsi, l'islam est altérisé de telle manière que la parole des femmes musulmanes (dans leur diversité) semble superflue. Il faut pourtant souligner qu'en décembre 1994, l'Association canadienne des femmes arabes organise un colloque à Montréal, auquel participe le CSF. Le document de synthèse du colloque affirme alors : « [i]l ressort de ces débats que le foulard islamique n'est pas différent des autres symboles religieux » (Association canadienne des femmes arabes, 1994, p. 39). Mais pour les organismes féministes « blancs », le foulard apparaît clairement comme un symbole différent, symbole à propos duquel il est possible de se prononcer *en l'absence* des femmes musulmanes *portant un foulard*.

Ce sont en fait des féministes chrétiennes qui organisent des rencontres, durant les années 1990, avec des femmes de diverses religions¹³⁰. Ainsi, le collectif l'Autre

d'entre elles, ses propres préjugés : « Contre mes attentes, j'ai rencontré des femmes qui articulaient une profession de foi religieuse et un discours sur l'autonomie que bien des féministes pourraient tenir. Elles m'ont alors forcé à réfléchir, à lire et à travailler » (1996, p. 176).

¹³⁰ Attention, il ne s'agit pas de dire que ce sont les seules féministes « blanches » qui rencontrent des femmes et féministes musulmanes portant un foulard, mais plutôt *qu'au sein du corpus*

Parole (1992) invite plusieurs femmes de culture ou de religion musulmane pour lesquelles le rapport au foulard, lorsqu'il est problématisé, est différent selon chacune. L'éditorial de ce numéro reconnaît l'ignorance des féministes chrétiennes à l'endroit de ces autres femmes croyantes, la plupart immigrantes : « Nous découvrons comment la religion devient souvent pour elles un lieu d'intégration en terre étrangère » (1992, p. 3). La religion apparaît comme une source potentielle d'*empowerment* pour les femmes¹³¹. Cependant, le collectif ne prend pas publiquement position en 1994 par rapport à l'affaire du foulard. De même, lors des rencontres organisées par le Réseau œcuménique des femmes du Québec en 1995, soit après l'affaire du foulard, le Réseau rencontre des femmes musulmanes¹³² dont le rapport à la religion musulmane et au voile est également très varié. Le bref résumé de la rencontre indique : « All agreed that rules which govern the lives of many Muslim countries are interpretations, and that Islam provides a rich and satisfying spiritual life » (ROF, 1995, p. 11). Cependant, là encore, le ROF ne s'exprime pas publiquement sur l'affaire du foulard, par exemple pour déconstruire les représentations orientalistes du foulard.

Les féministes qui s'expriment publiquement tendent à reprendre les représentations orientalistes du foulard. Le prisme de « la montée de l'intégrisme », même nuancé, circonscrit les représentations des personnes musulmanes. Ces récits sur l'islam sont produits *en l'absence* des femmes musulmanes portant un foulard.

retenu, ce sont les seules. Voir par exemple le séminaire « Femmes arabes et femmes d'ici » organisé par le Centre d'études arabes pour le développement (1988).

¹³¹ Pour une approche similaire de la religion, voir l'étude de Yvonne Bobb-Smith sur le rapport à la religion et à la spiritualité de femmes caribéennes à Montréal au milieu des années 1990 : « Caribbean Canadian women's spirituality is a connection between the self and the political which expresses itself in their agency, activism and survival » (2007, p. 67).

¹³² Il s'agit de Sama Al-Ibyari, Habiba Dingwall, Shema Khan, Afifa Maaninou et Youmna Tazrile dans une table ronde introduite par Sheila McDonough et Ruth Mas.

7.1.3 Laïcité et tolérance

Suite à l'affaire du foulard, les féministes ne développent pas une réflexion en termes de laïcité ou de laïcisation (7.1.3.1). Le droit de porter un foulard est davantage défendu au sein d'un discours de tolérance (7.1.3.2).

7.1.3.1 La laïcité

Le foulard est davantage saisi en termes de diversité culturelle et religieuse que de laïcité. Ainsi, pour le CSF, la question du port du foulard se pose aussi bien au Québec où l'école est confessionnelle qu'en France où l'école est laïque (1995, p. 32). Cette approche est également partagée par la CDPDJ (1995), selon qui le cas d'Émilie Ouimet soulevait la question des codes vestimentaires aux effets indirectement discriminatoires à l'école publique, sans référence à la laïcité. Cependant, cette approche coexiste aussi avec l'élévation de la séparation de l'Église et de l'État au rang de caractéristique de l'Occident : « En Occident, la séparation de l'Église et de l'État est l'une des assises de notre conception de la démocratie. Les intégristes musulmans rejettent cette séparation et s'opposent à la démocratie comme doctrine de la souveraineté du peuple » (CSF, 1995, p. 15). Il est pourtant souligné que l'école laïque française fait figure d'exception dans une Europe majoritairement confessionnelle. En 1997, le CSF ne reprend pas l'idée que la laïcité constitue une valeur occidentale et féministe, alors même que plusieurs des féministes consultées par le CSF défendent cette conception (CSF, 1997b, p. 16), par ailleurs très présente dans les débats publics (Tahon, 1996, Cicéri, 1998).

Le CSF et la FFQ se désintéressent de la laïcité dans leurs prises de position publiques sur le foulard, celui-ci constituant d'abord pour eux un enjeu de diversité culturelle et religieuse.

7.1.3.2 La tolérance du foulard

Le CSF adopte une approche de tolérance à l'égard du foulard durant les années 1990. Si l'on peut distinguer entre une période moins tolérante (1995) et une période plus tolérante (1997), toutes deux reposent sur une même structure argumentative, fondée sur la naturalisation de l'altérité du foulard et des femmes qui le portent.

En 1995, pour le CSF, le « nous » c'est le Québec imaginé comme société occidentale, démocratique, ouverte et pluraliste en opposition au « monde musulman » (1995, p. 15) et aux « personnes immigrantes ». La *Réflexion* présente alors le droit de porter le foulard comme un effort fourni par « notre » société envers les personnes immigrantes :

Le débat sur le port du voile à l'école soulève aussi toute la question des « accommodements raisonnables » que notre société est prête à faire pour faciliter l'intégration des personnes immigrantes. Quelles sont les valeurs fondamentales, les éléments d'une culture publique commune, qui sont non négociables pour le Québec et quels sont les éléments négociables ? (CSF, 1995, p. 8).

La référence à l'obligation d'accommodement raisonnable délimite une frontière nette, naturalisée, entre la société québécoise, aux valeurs fondamentales égalitaires, et les personnes immigrantes, susceptibles d'y porter atteinte, et face à qui il convient donc de définir le « non-négociable », soit les limites de la tolérance. Ainsi que le met en évidence Hage (2000, ch. 3), la tolérance implique en outre que le « nous-tolérant » conserve *le pouvoir* de ne plus tolérer : « Ajoutons que si la présence intégriste devenait plus affirmée, si elle posait des menaces à notre société, il faudrait alors revoir la stratégie de la tolérance face au symbole du voile. » (CSF, 1995,

p. 42)¹³³. La tolérance du foulard apparaît comme une stratégie pour contenir l'intégrisme, en plus d'éviter de pénaliser les filles le portant.

En 1997, pour le CSF, le « nous » ce sont désormais les féministes québécoises, distinguées des féministes « des minorités culturelles ou religieuses discriminées » (1997b, p. 65). L'*Avis* de 1997 évite ainsi de reproduire cette opposition binaire entre les sociétés occidentales éclairées et le « monde musulman » : il reconnaît par exemple que la société québécoise est traversée de rapports sociaux inégalitaires. L'obligation d'accommodement raisonnable apparaît plus clairement comme un outil de lutte contre les discriminations (*Ibid.*, p. 15), et le port du foulard comme un droit fondamental (*Ibid.*, p. 43). La tentation de définir des valeurs québécoises ou des tests d'immigration est vivement repoussée (*Ibid.*, p. 59). En 1997, le CSF a donc adopté un discours d'ouverture au pluralisme et à la diversité, qui n'en demeure pas moins un discours d'altérisation hiérarchisée (voir 7.1.4). Le droit de porter le voile est aussi toujours un « droit » limité, saisi à travers un discours de tolérance : « La tolérance face au voile ou aux vêtements amples dans la piscine ne nous empêche toutefois pas de débattre et de critiquer les aspects sexistes qui leur sont sous-jacents, ni de dénoncer les atteintes intégristes aux droits des femmes » (*Ibid.*, p. 43). Même si l'argumentaire change entre 1995 et 1997, sa structure demeure la même : il y a les sujets, celles qui tolèrent ou sont appelées à tolérer, et il y a les objets, celles qui sont tolérées¹³⁴.

Wendy Brown (2008) propose d'aborder les discours de tolérance comme des discours de pouvoir, (re)produisant la différence qu'ils prétendent protéger :

As it essentializes difference and reifies sexuality, race, and ethnicity at the level of ideas and practices, contemporary tolerance discourse covers

¹³³ Approche de tolérance réitérée en 1996 (CSF, 1996).

¹³⁴ Les prises de position publiques de la FFQ ne sont pas suffisamment étoffées pour pouvoir analyser son propre discours de tolérance dans les années 1990. Rappelons simplement que son comité de recherche sur la montée de l'intégrisme se nomme « Tolérance, intolérance et droit des femmes ».

over the workings of power and the importance of history in *producing* the differences *called* sexuality, race, and ethnicity. It casts those culturally produced differences as innate or given, as matter of nature that divide the human species rather than as sites of inequality or domination (Brown, 2008, p. 47).

En l'occurrence ici, c'est la pratique du port du foulard qui est singularisée par rapport à l'ensemble des vêtements portés par les femmes, et ainsi essentialisée et altérisée, à travers *l'appel à le tolérer*. Ghassan Hage souligne que les discours de tolérance, comme discours de pouvoir, se présentent sous la forme de discours égalitaires occultant la domination : « Multicultural tolerance, like all tolerance, [...] is a form of symbolic violence in which a mode of domination is presented as a form of egalitarianism » (2000, p. 87). Les femmes portant un foulard n'étant pas incluses dans la discussion, ce récit sur la différence du foulard peut se reproduire sans contestation. Hage propose de considérer les discours de tolérance comme des pratiques nationalistes, dans lesquelles un « nous », dont l'appartenance nationale apparaît naturelle et légitime, tolère des « non-nous » dans l'espace national.

Ces discours de tolérance du foulard, signe *différent* et *problématique*, sont différents entre 1995 et 1997, en ce qu'ils ne placent pas au même endroit le « nous » (le Québec en 1995 et les féministes québécoises en 1997), mais similaires en tant que discours de pouvoir du « nous » sur les femmes altérisées.

7.1.4 Production du « nous »

Les discours de tolérance du foulard sont inclus dans des discours d'ouverture à la diversité culturelle et religieuse (7.1.4.1), se présentant comme alternatifs aux discours racistes (7.1.4.2) et voués à aider les femmes immigrantes (7.1.4.3).

7.1.4.1 L'ouverture à la diversité

Suite à l'affaire du foulard, le CSF et la FFQ entament des réflexions sur « la diversité culturelle et religieuse » liée à l'immigration, valorisant « l'ouverture » à cette diversité.

La *différence culturelle et religieuse* entre la société d'accueil et les personnes immigrantes constitue le prisme d'analyse central pour parler des personnes immigrantes et racisées. Ainsi, dans son avis de 1997, le CSF écrit :

Pour les Québécoises, le défi de l'ouverture à la diversité est incontournable. Le pluralisme de notre société est là pour rester, et il ira même en s'accroissant. Les femmes ont elles-mêmes été trop longtemps exclues de la vie sociale pour ne pas être sensibles à certaines demandes de reconnaissance du droit à la différence. L'ouverture à la différence suppose de savoir assez bien ce que l'on est et ce que l'on veut, d'avoir des valeurs suffisamment précises pour que la communication avec l'Autre ne soit pas une menace à notre identité mal définie. Elle suppose d'accepter de se laisser influencer, d'être nous-mêmes transformées par le contact avec l'Autre. L'ouverture ne signifie toutefois pas l'acceptation de tous les comportements différents ni de toutes les demandes d'aménagement social. C'est pourquoi il est important de départager l'essentiel du secondaire, les normes à imposer des valeurs à favoriser (1997b, p. 69).

Plusieurs éléments sont importants à souligner dans ce discours d'ouverture à la diversité.

Premièrement, ce discours repose sur l'opposition naturalisée et hiérarchisée entre les personnes « québécoises », sujets de l'ouverture, et « l'Autre », objet de l'ouverture. Ce récit national repose sur la construction imaginaire d'un « nous » relativement homogène, perturbé par l'arrivée des personnes immigrantes : « Le pluralisme entraîne inévitablement des demandes qui soulèvent des conflits de valeurs » (1997a, p. 46). L'homogénéité culturelle, imaginée et non réelle, est posée comme la norme et la diversité comme naturellement problématique, d'où l'injonction à l'intégration

(Blommaert et Verschueren, 1998). Le CSF rappelle alors plusieurs statistiques sur les religions (1997a, p. 12). Effectivement, selon le recensement de 1991, 86 % de la population se déclare catholique au Québec et 69 % sur l'île de Montréal. Mais ces statistiques masquent qu'une déclaration d'appartenance religieuse n'est guère éclairante en soi sur les croyances, pratiques et identités religieuses des personnes. Elles peuvent alors être interprétées de manière à réduire leurs identités à la seule identité religieuse, en classifiant *artificiellement* ces personnes « de la diversité » à travers le prisme de la différence religieuse *naturalisée*. C'est alors que le pluralisme religieux apparaît comme posant inévitablement des problèmes de valeurs.

Deuxièmement, l'opposition entre le « nous » et « l'Autre » prend la forme d'une opposition en termes de valeurs, d'identité et de culture. Les personnes immigrantes sont d'abord et avant tout *imaginées comme personnes culturellement différentes*, et les personnes de la diversité culturelle et religieuse sont d'abord et avant tout *imaginées comme personnes immigrantes*. Cette distinction entre notre culture/religion et les leurs est en outre saisie à travers des binarités profondément asymétriques :

Le choc culturel ressenti dans la rencontre des nouveaux arrivants et des Québécois nés ici est en fait souvent le choc de la rencontre entre tradition et modernité, dans la mesure où beaucoup d'immigrants viennent de sociétés organisées autour des allégeances communautaires (CSF, 1997a, p. 38).

Les discours sur le « choc culturel » naturalisent la production discursive du « nous » national, comme sujet moderne et progressiste, et du « eux » comme *en retard* (Thobani, 2007). Himani Bannerji critique ainsi ces discours sur la diversité, essentialisant la « différence culturelle » :

The social relations of power that create the difference implied in sexist-racism, for example, just drop out of sight, and social being becomes a matter of a cultural essence. This is a paradox – that the concept of diversity simultaneously allows for an emptying out of actual social relations and suggests a concreteness of cultural description, and through

this process obscures any understanding of difference as construction of power (Bannerji, 2000, p. 36).

Ainsi, la valorisation limitée d'un « droit à la différence » essentialise « la différence » et occulte la construction sociale inégalitaire de la différence, c'est-à-dire le racisme.

Troisièmement, le « nous » qui s'ouvre à l'autre demeure maître des limites de l'ouverture, acceptant certaines transformations et non d'autres. Ce processus est asymétrique : le « nous » détermine à la fois ses propres valeurs fondamentales *et* celles des non-nous. La limite à la « diversité culturelle et religieuse » est pour les féministes l'égalité des sexes, notre modernité étant associée à l'égalité et leur tradition à l'inégalité :

Ceci dit, les valeurs d'égalité entre les sexes et d'autonomie des femmes sont des valeurs bien ancrées dans la modernité. Quand ces valeurs féministes « modernes » rencontrent des conceptions plus traditionnelles du rôle des femmes, des tensions s'ensuivent (1997a, p. 39).

Le CSF reprend alors l'imaginaire de l'égalité « non-négociable » que les personnes immigrantes au Québec devraient bien comprendre :

Lors de la consultation sur les enjeux de la diversité que nous avons menée auprès des groupes de femmes, plusieurs ont évoqué la crainte de retour en arrière, la peur de perdre des droits durement conquis. Il doit être clair pour toutes et tous que le respect des lois et des éléments des Chartes des droits et libertés qui assurent l'égalité des femmes et le respect de leur intégrité représente une règle non négociable de la société québécoise (1997b, p. 23)¹³⁵.

Remarquons que les demandes d'accommodements auxquelles les « Québécoises » (les féministes « blanches ») peuvent s'identifier (pudeur dans les cours mixtes de natation ou à l'égard des médecins masculins) font l'objet de plus de nuances que les

¹³⁵ Bien qu'il soit plus difficile d'analyser la position de la FFQ en raison de la taille très limitée du corpus de documents publics sur la question, soulignons que celle-ci reprend cet imaginaire de « nos acquis » à protéger. Annonçant la tournée sur la diversité, la FFQ écrit : « Ainsi au cours de l'hiver prochain, la FFQ entreprendra une consultation auprès de ses membres sur les enjeux d'une ouverture à la diversité tout en protégeant les acquis de toutes les femmes en matière d'égalité » (Massé, 1997, 9-10).

autres (port du foulard, mariages arrangés). « La diversité » est ainsi constituée en menace, malgré les nuances, au « nous-Québécoises ».

Si les documents de 1997 du CSF s'insèrent bien davantage que celui de 1995 dans un discours d'ouverture à l'autre, ils sont aussi des discours de pouvoir produisant la différence qu'ils prétendent découvrir et apprécier dans les limites du raisonnable.

7.1.4.2 Le racisme et l'intolérance

Les discours de tolérance et d'ouverture à la diversité se présentent comme des discours alternatifs aux discours racistes. Cependant, ils tendent à marginaliser le racisme et les femmes racisées.

Les discours sur notre tolérance et notre ouverture sont toutefois perturbés par les paroles des femmes immigrantes et racisées lors des consultations du CSF et de la FFQ sur la diversité culturelle et religieuse. Ces paroles critiques sont *soulignées* dans les documents du CSF et de la FFQ :

Si l'accès à la modernité par l'immigration peut favoriser la remise en question de certaines traditions patriarcales, des chercheuses ont montré que les femmes immigrantes refusent d'être réduites à un statut de victimes de l'obscurantisme de leur communauté. Les femmes immigrantes s'opposent aussi à se voir décrites comme un bloc monolithique, comme si « les immigrantes » étaient un tout indifférencié. Elles s'insurgent contre un certain portrait méprisant qui les définit comme isolées, prisonnières de leur famille, dominées par leur conjoint, aliénées, portrait qui nie les éléments d'émancipation vécus par elles (1997a, p. 41).

Le rapport de tournée sur la diversité culturelle et religieuse de la FFQ remarque que des participantes, « majoritairement issues de groupes de femmes immigrantes mais non exclusivement » (Lacelle, 1999, p. 3) questionnent les frontières du « nous » en

ce qu'il tend à n'inclure que les « Québécoises de souche » et à exclure les féministes de toutes origines qui luttent pour les droits de toutes les femmes au Québec.

Or, les femmes racisées et immigrantes critiquent en effet la reproduction du racisme au sein des mouvements féministes depuis longtemps. Le Collectif des femmes immigrantes du Québec identifie en 1990 les revendications qui lui semblent les plus urgentes : accès à la formation linguistique et professionnelle (incluant les services de garde), lutte contre le racisme en milieu de travail, programmes d'accès à l'égalité, meilleure représentativité, meilleur accès à la santé et au logement, etc. (1990a, p. 70). Lorsqu'il est question de différence culturelle dans les documents du Collectif (1989; 1990a; 1990b), c'est surtout pour critiquer les préjugés envers les femmes immigrantes. Les femmes racisées et immigrantes critiquent en outre régulièrement l'absence de liens de solidarité de la part des organismes de « femmes blanches » et l'ignorance du racisme (Jumelle, 1991). En 1989, le Collectif des femmes immigrantes avait démissionné en bloc de l'organisation du cinquantième anniversaire de l'obtention du droit de vote pour les Québécoises. Il protestait ainsi contre le maintien de Lise Payette comme présidente d'honneur, alors que le documentaire auquel elle venait de participer, *Disparaître*, présente l'immigration comme une menace à la survie culturelle du Québec et comme la cause du racisme (Fournier et Kurtzman, 1990, p. 123; Université Concordia, 1993).

Le CSF a donc consulté des groupes de femmes immigrantes et cite plusieurs éléments de leur critique de la construction des différences pour nuancer le schéma nous vs eux. Mais sa réponse au racisme consiste en fait à *l'écarter* d'une part de l'analyse et d'autre part de l'action. Premièrement, le CSF reconnaît, en ce qui concerne les femmes immigrantes, que de nombreux obstacles structurels, en grande partie issus du racisme de la société québécoise, limitent leur accès à l'autonomie :

Les obstacles à la maîtrise du français, les problèmes de reconnaissance des diplômes et des expériences de travail acquis à l'extérieur du Québec,

la difficulté même à trouver un emploi, les mauvaises conditions de travail qui sont souvent les leurs, les problèmes d'accès au logement, l'isolement, la sous-représentation de la diversité culturelle au sein du personnel de la plupart de nos institutions publiques, l'accès aux services entravé par les barrières de langue et de culture, les diverses expériences de discrimination et de racisme sont autant d'obstacles à l'autonomie des femmes immigrantes et à leur participation pleine et entière à la société (1997b, p. 64-65).

Puis le CSF les écarte de l'analyse en tant qu'aspects « économiques et matériels » de l'autonomie, n'étant pas de l'ordre des *valeurs* :

Nous ne développerons pas davantage les aspects économiques et matériels liés à l'autonomie puisque l'objectif du présent avis, rappelons-le, est de traiter des tensions entre certaines valeurs féministes et des valeurs culturelles ou religieuses, et de voir comment ces tensions peuvent être dépassées (*Ibid.*, p. 65).

La lutte contre le racisme ne réapparaît par la suite qu'en tant qu'outil contre l'intégrisme, c'est-à-dire instrumentalisée à d'autres fins que l'antiracisme lui-même (*Ibid.*, p. 67). Il faut souligner que bien que la FFQ ait initié le forum *Pour un Québec féminin pluriel* en 1992, elle ne s'appuie pas sur les revendications du forum (et notamment sur les critiques antiracistes) lors de sa tournée sur la diversité culturelle et religieuse, mais lance plutôt la discussion à partir des documents du CSF, ce qui tend aussi à marginaliser la lutte contre le racisme.

Deuxièmement, pour répondre aux critiques des femmes immigrantes sur leur représentation comme femmes soumises, le CSF propose de fonder la solidarité féminine sur *la similitude* des femmes entre elles :

Une analyse féministe de la diversité devra prendre acte à la fois des rapports d'inégalité entre les hommes et les femmes au sein des différentes cultures et religions et de ceux qui peuvent exister entre les groupes ethnoculturels majoritaires et minoritaires, et partant, *entre les femmes appartenant à la majorité et celles qui font partie de différentes minorités*. Un premier pas pour favoriser des rapports égalitaires entre femmes consiste à créer davantage de ponts entre celles qui appartiennent au groupe majoritaire et celles qui font partie des minorités, *à partir des similitudes qui les unissent* (1997a, p. 47, je souligne).

Mais ce rapprochement est profondément asymétrique : le problème du racisme pour le CSF c'est qu'il empêche les femmes « des minorités » de prendre conscience « des ressemblances entre les femmes » (1997b, p. 66) :

Pour les féministes, l'identité de genre est importante. Mais quand ces féministes appartiennent à des minorités culturelles ou religieuses discriminées, elles éprouvent souvent des difficultés à concilier leur attachement et leur solidarité envers leur groupe culturel, d'une part, avec leur allégeance féministe et le regard critique qu'elles posent sur des pratiques patriarcales de leur culture ou de leur religion, d'autre part (*Ibid.*, p. 65).

Ainsi, la lutte contre le racisme n'est importante qu'en tant qu'expérience d'exclusion qui détourne les femmes immigrantes et racisées de la prise de conscience de la condition supposée commune des femmes. Dans une perspective intersectionnelle, il s'agit là d'un processus de secondarisation du racisme qui permet de maintenir l'expérience des femmes blanches comme référent et de marginaliser la lutte contre les rapports de pouvoir au sein des féminismes et au sein de la société¹³⁶.

Certes, cette résistance à intégrer la lutte antiraciste au sein du féminisme et à questionner les termes dans lesquels les féministes blanches pensent « la diversité » est plus subtile que la résistance du RAIF. En effet, ce dernier propose une longue critique de l'orientation inclusive du *Forum pour un Québec féminin pluriel* organisé à l'initiative de la FFQ en 1992. Le RAIF considère globalement que « les minorités » y ont pris la place des « femmes ordinaires » (1993, p. 3). Sans nier que les autres oppressions existent, il affirme que le féminisme ne doit prendre en charge que les injustices faites aux « femmes ordinaires », c'est-à-dire aux femmes blanches, hétérosexuelles, en situation de non handicap et sans religion :

¹³⁶ Bien que son corpus de textes publics soit limité à cette époque sur ce sujet, il faut souligner que la FFQ s'interroge sur sa propre inclusivité et consulte des « groupes de femmes immigrantes ». Le rapport de tournée souligne l'écart entre les groupes féministes et « les femmes immigrantes », ou « des communautés culturelles », ou « immigrantes de deuxième génération ». Des pistes d'action proposent d'augmenter la représentativité de ces femmes dans les groupes féministes, de faire des efforts pour les rejoindre, de dénoncer les injustices en matière d'immigration, etc.

Le féminisme lui, en travaillant pour éliminer toutes les injustices faites aux femmes *comme femmes*, dans les diverses situations qu'elles vivent, corrigera du même coup les aspects de l'injustice liés à la condition de femmes des membres de ces groupes qui souffrent de multiples discriminations. Il est inutile que le féminisme fasse double emploi et reprenne le travail contre le racisme ou l'homosexisme par exemple à l'intérieur même du mouvement. Ce n'est pas son rôle (*Ibid.*, p. 4).

On s'interroge aussi sur la nature du féminisme de groupes représentant des minorités qui semblent fort peu intéressés à la lutte des femmes comme telles mais beaucoup plus à la promotion de leurs minorités dont elles ne sont que la branche féminine plutôt que féministe, au point qu'elles ne se gênent pas pour bousculer les féministes elles-mêmes (*Ibid.*, p. 10).

Si la réponse du CSF aux critiques des femmes racisées et immigrantes s'exprime de manière beaucoup plus respectueuse, elle n'en aboutit pas moins à la même naturalisation de la différence, à une conception moniste du féminisme fondée sur l'oppression commune aux femmes et à la marginalisation des autres oppressions. Cela demeure un « antiracisme » géré par les féministes blanches et marginalisant les femmes racisées.

Les féministes racisées et immigrantes, par leurs critiques du racisme au sein de la société et au sein des féminismes, obligent les féministes blanches à *modifier* leur récit en tenant compte de l'existence du racisme. Cependant, le CSF et le RAIF répondent surtout en secondarisant la lutte antiraciste et en exigeant des femmes racisées et immigrantes de faire les efforts pour comprendre les conditions communes aux femmes et porter ailleurs la lutte antiraciste. Les processus racistes ne sont donc pas affrontés, mais plutôt occultés ou minimisés et ainsi reproduits.

7.1.4.3 L'autonomie des femmes

En 1997, le CSF propose que deux droits et deux valeurs féministes québécoises servent de guide pour déterminer le négociable et le non-négociable à l'égard de la

diversité culturelle et religieuse : droit à l'égalité, droit à l'intégrité physique, valeurs d'autonomie et de solidarité (la solidarité étant comprise comme prise de conscience de la condition commune des femmes).

Or, on l'a vu, les aspects « économiques et matériels » de l'autonomie sont écartés de l'analyse *lorsqu'il s'agit des femmes immigrantes*. Pourtant, ils ne le sont pas lorsqu'il est question de l'autonomie des femmes québécoises modernes. Ainsi, les femmes québécoises se sont battues, apprend-on, « pour le contrôle des femmes de leurs corps, pour l'accès autonome aux ressources matérielles, contre la dépendance dans le mariage... » (1997b, p. 59). Et l'autonomie économique devient même une caractéristique de l'autonomie des « femmes d'ici » :

Malgré les différences de conception entourant la famille et l'autonomie, malgré le choc que représente pour plusieurs immigrants et immigrantes la « liberté » des femmes d'ici, l'autonomie, surtout l'autonomie économique, est en effet appréciée par bien des femmes immigrantes (*Ibid.*, p. 59).

En outre, l'autonomie « moderne » est surtout définie comme une « capacité à » lorsqu'il s'agit des femmes québécoises :

Être autonome, cela signifie pour les femmes l'affranchissement des contraintes traditionnelles exercées par les maris, les pères, les Églises, les institutions sociales et politiques. L'autonomie, c'est la capacité de faire des choix. C'est l'autonomie elle-même qui rend possible la création de nouveaux liens, qui ne sont pas des liens contraints cette fois mais des liens créés à la suite d'une prise de conscience des femmes de leur condition commune. Ces liens permettent de bâtir la solidarité entre les femmes (*Ibid.*, p. 19-20).

La binarité entre autonomie moderne et contraintes traditionnelles permet de ne pas problématiser l'autonomie des féministes québécoises, qui apparaît comme une donnée évidente.

En revanche, lorsqu'il est question des femmes immigrantes, le CSF s'interroge sur leurs *valeurs* et sur les conflits potentiels entre la valeur *féministe* d'autonomie et leur

valorisation de la famille. Si le CSF affirme qu'il faut cesser de considérer les femmes immigrantes et croyantes « comme de simples victimes d'une tradition opprimante », c'est en fait pour inviter les féministes à conserver une « ouverture d'esprit » à leur endroit, par exemple en reconnaissant « l'aspect positif de certaines valeurs dites traditionnelles » (1997a, p. 42). Produisant les femmes altérisées comme traditionnelles, cette définition substantive de l'autonomie met en outre de l'avant un modèle normatif unique d'émancipation pour les femmes. L'occultation des discriminations structurelles lorsqu'il est question de la diversité religieuse et culturelle fait opter, non pour des changements structurels (lutte contre le racisme par exemple) mais pour des changements *des femmes elles-mêmes* (promouvoir la valeur « autonomie » auprès d'elles).

Cette approche donne aux féministes blanches le rôle supérieur d'aider les femmes croyantes et immigrantes à valoriser l'autonomie moderne. Par exemple, le CSF recommande en 1997 de financer des rencontres interreligieuses, de manière à ce que les féministes chrétiennes (en l'occurrence le Réseau œcuménique des femmes) aident les autres femmes à critiquer leur religion et leur culture :

En l'absence de liens basés sur les points communs qui unissent les femmes, le respect et la confiance réciproques sont difficiles à établir. Or, cette confiance est essentielle pour permettre aux femmes pour qui l'identité religieuse ou culturelle est importante d'oser critiquer les aspects patriarcaux de leur religion ou de leur culture. Cela est d'autant plus vrai pour les femmes appartenant à des religions qui font l'objet de préjugés comme l'Islam. Devant l'incompréhension et l'intolérance de certains secteurs de la société à l'endroit de la religion musulmane, des femmes peuvent choisir de taire leurs propres critiques et de faire front avec leur communauté contre ce qu'elles perçoivent comme de la discrimination (1997b, p. 67-68).

S'il est clair que l'expérience du racisme peut mener à une perte de confiance de la part de féministes racisées envers les féministes blanches, le CSF ne recommande pas de lutter contre le racisme et ne déconstruit qu'en partie les préjugés sur l'islam. Il

tend plutôt ici à renforcer un scénario inégalitaire où les *féministes émancipées blanches aident les femmes altérisées*.

Même si le « nous » pour le CSF en 1997 est davantage un « nous-féministes-Québécoises » qu'un « nous-Québécois », il n'en demeure pas moins que *la différence culturelle* demeure le prisme d'interprétation des différences entre les femmes. Ce discours qui « renvoie les femmes immigrantes à un statut homogène de "traditionnelles opprimées" » produit un nous-féministes-émancipées (Vatz Laaroussi et al., 1999, p. 343). Dans cette citation de Leti Volpp, il est ainsi possible de remplacer « Western women » par « Western feminists » :

The relative status of women across communities is still used to assess the progress of culture. And the discourse of feminism versus multiculturalism assumes that women in minority communities require liberation into the "progressive" social customs of the West. The idea that "other" women are subjected to extreme patriarchy is developed in relation to the vision of Western women as secular, liberated, and in total control of their lives. But the assumption that Western women enjoy complete liberation is not grounded in material reality. Rather, Western women's liberation is a product of discursive self-representation, which contrasts Western women's enlightenment with the suffering of the « Third World woman » (Volpp, 2001, p. 1198-1199).

En outre, ce nous-féministes se pose comme ouvert à la différence et comme antiraciste, mais sans remettre en cause les fondements même du racisme. Au contraire, il reproduit un processus de « différenciations hiérarchisées » (Juteau, 1986, p. 39) qui produit la différence (la différence étant *leur* différence par rapport à *nous*). Ce type d'antiracisme est critiqué par Ghassan Hage, en ce qu'il laisse les relations de pouvoir racistes intactes : « It reduces [the victims of exclusionary nationalist practices] to helpless objects one is encouraged to protect and to whom one should be charitable » (2000, p. 95). Ce sont les féministes émancipées qui conservent ainsi le pouvoir de déterminer les revendications et les priorités féministes, que ce soit en l'absence des femmes racisées et marginalisées, ou en marginalisant leurs revendications et leurs priorités. Selon Himani Bannerji (2000),

les discours sur la diversité et la tolérance forment ainsi une sorte de « coping mechanism » permettant de maintenir les relations de pouvoir racial, *malgré* la mobilisation des personnes racisées.

La restructuration du discours du CSF autour de la promotion des valeurs féministes d'autonomie et de solidarité dans la société se veut une alternative aux discours opposant le « nous-Québécois.e.s » aux non-nous. Ce discours a surtout comme effet de déplacer *la différence* et non de déconstruire les processus de production de la différence : les féministes blanches se représentant alors comme émancipatrices des femmes altérisées. Les discours d'ouverture à la diversité ne remettent donc pas en cause le racisme, mais tendent plutôt à reproduire les processus racistes.

7.1.5 Conclusion

Dans les années 1990, le port du foulard par des femmes musulmanes au Québec n'est pas saisi à travers le prisme de la laïcité par les organismes féministes qui s'expriment publiquement, mais à travers celui de la gestion de la diversité culturelle et religieuse. Le port du foulard pose donc bien un *problème féministe* selon ces organismes, soit celui de la gestion des pratiques culturelles et religieuses patriarcales et intégristes des groupes ainsi racisés, dans un contexte marqué par des « manifestations d'intolérance » à l'égard du foulard. Le RAIF semble en faveur d'une interdiction du port du foulard, la FFQ se questionne sur ce que devrait être la réaction féministe envers le foulard (tolérance ou interdiction) et le CSF prend position pour la tolérance du foulard. Ces différentes positions ont en commun l'altérisation des femmes musulmanes portant un foulard, celui-ci étant constitué en *signe*, dont le sens dépasse ce que les femmes qui le portent en pensent, et en pratique religieuse des femmes *de la diversité*.

Le discours de tolérance du CSF, organisme dont les réflexions sont les plus étayées, peut être analysé comme un discours de pouvoir naturalisant *la différence* par rapport à la norme nationale et féministe et occultant la production sociale de cette différence à travers les représentations orientalistes et racistes. Le discours d'ouverture à *la différence* pose les féministes blanches imaginées comme modernes, autonomes et émancipées en position de domination par rapport aux femmes racisées, imaginées comme de cultures traditionnelles et ne valorisant pas l'autonomie. La construction de la blancheur féministe incorpore ici le « fardeau de la femme blanche » (Burton). Cet antiracisme ne remet pas en question les rapports de pouvoir racistes et marginalise les représentations et luttes des femmes racisées. Les récits des femmes musulmanes portant un foulard sont ainsi ignorés, le récit blanc *sur elles* pouvant alors se reproduire au bénéfice du « nous-féministes ».

7.2 La déconfessionnalisation scolaire (1992-1999)

Durant les années 1990, la déconfessionnalisation scolaire devient un enjeu politique important, alors que les écoles francophones se diversifient de plus en plus. Quelques groupes féministes prennent position en faveur de la déconfessionnalisation. Cette section contextualise ces groupes (7.2.1), analyse leurs représentations de la laïcité (7.2.2) et des religions (7.2.3). Elle se clôt en examinant comment ces représentations participent à déplacer les frontières des féminismes (7.2.4).

7.2.1 Contextualisation

La publication du *Rapport Proulx* (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999), intitulé *Laïcité et religions : perspective nouvelle pour l'école québécoise*, est suivie d'une consultation générale sur la place de la religion à l'école en Commission parlementaire en 1999. Mais seulement deux groupes féministes y soumettent un mémoire : la FFQ et la Ligue des femmes du Québec. D'autres instances féministes ont toutefois pris position pour la déconfessionnalisation.

La FFQ initie en 1992 le forum *Pour un Québec féminin pluriel*, dans la foulée de l'échec des négociations constitutionnelles entre le Québec et le Canada¹³⁷. Cet événement regroupe un millier de femmes issues de groupes féministes diversifiés et propose un projet global de société féministe inclusif pour le Québec. Le forum se prononce pour la déconfessionnalisation scolaire. Le bilan du forum ne peut être considéré uniquement comme un document de féministes « blanches ». Il me semble toutefois important de l'inclure dans cette recherche, d'autant que c'est la première fois qu'un rassemblement féministe d'ampleur se saisit de cette question.

En 1995, suite à l'affaire du foulard, et en 1996, suite à la publication du rapport de la Commission des États généraux sur l'éducation, le CSF ne se prononce toujours pas sur la confessionnalité des écoles. C'est seulement en 1997 qu'il prend position pour la première fois pour la déconfessionnalisation scolaire. Soulignons que le *Rapport Proulx* a tenu compte de l'avis du CSF (1997b).

Au moment de la publication du *Rapport Proulx*, en 1999, l'Assemblée générale de la FFQ se prononce à l'unanimité pour « l'école laïque » (Barbot Lymburner, 1999,

¹³⁷ La commission parlementaire élargie, dite Commission Bélanger-Campeau, instituée suite à l'échec de l'entente constitutionnelle du Lac Meech, n'était composée d'aucun-e représentant-e des mouvements féministes. D'où l'idée d'organiser un forum féministe sur l'avenir du Québec.

p. 11). La FFQ rejoint la Coalition pour la déconfessionnalisation du système scolaire, fondée en 1993, dont elle endosse le mémoire. La FFQ dépose en outre son propre mémoire lors de la consultation publique de 1999.

Enfin, la Ligue des femmes du Québec (LFQ) dépose un mémoire de moins de deux pages, en 1999, à la Commission parlementaire qui fait suite au *Rapport Proulx*. Se prononçant pour la déconfessionnalisation scolaire, il se situe dans le ton et la lignée du RAIF, qui on l'a vu s'était prononcé en faveur de la déconfessionnalisation dans les années 1980 (voir 6.2.2).

7.2.2 Laïcité

Durant les années 1990, des féministes se positionnent publiquement pour la déconfessionnalisation, mais toutes ne font pas de la déconfessionnalisation un enjeu *féministe* pour les mêmes raisons.

Lors du forum *Pour un Québec féminin pluriel*, les féministes se prononcent pour la déconfessionnalisation scolaire, en tant que condition nécessaire à la construction d'une société *pluraliste*. Les fiches préparatoires au forum posaient la question suivante : « La confessionnalité religieuse est-elle une base d'organisation acceptable dans une société pluraliste ? » (Paquerot, 1992, fiche 7, verso)¹³⁸. Pour les participantes, la confessionnalité constitue un obstacle institutionnel majeur à la construction d'une société véritablement pluraliste :

Les institutions, notamment l'école, ne reflètent pas la réalité plurielle du Québec. [...] L'éducation demeure un des moyens privilégiés pour parvenir à un plus grand respect les uns des autres. Les femmes jugent

¹³⁸ La fiche 15, dédiée à l'ouverture aux minorités ethniques et raciales, pose une question similaire (*Ibid.*, fiche 15, verso).

impérieuse la déconfessionnalisation des établissements d'enseignement pour réussir à édifier une société réellement pluraliste. Il faut aller encore plus loin et susciter dans la population le désir de connaître les diverses cultures qui font aujourd'hui partie de notre réalité (Beauchamp, 1994, p. 64).

Le pluralisme *religieux* est paradoxalement complètement absent des passages sur la déconfessionnalisation : il est absorbé dans le pluralisme culturel. Les discriminations propres aux personnes croyantes de religions non chrétiennes ne sont donc pas mentionnées. On remarquera qu'il n'est aucunement fait référence au champ lexical de la laïcité (séparation de l'Église et de l'État, neutralité de l'État, liberté de conscience, etc.). Cependant, la déconfessionnalisation est bien constituée en projet *féministe* en tant qu'elle crée une école *inclusive de la diversité culturelle*.

En 1995, le CSF ne recommande pas la déconfessionnalisation de l'école, mais souligne les limites de la confessionnalité scolaire. En effet, l'affaire du foulard aboutit à une *première* remise en question, limitée, de la confessionnalité :

Dans le débat du foulard, la laïcité de l'école permettrait de résoudre une partie des dilemmes. On voit mal en effet comment, à l'heure du pluralisme religieux, une école pleine de références à l'un ou l'autre rite chrétien pourrait limiter les manifestations d'autres confessions (CSF, 1995, p. 32).

C'est donc parce qu'il serait incohérent d'interdire le port du foulard dans une école officiellement chrétienne que le statut confessionnel pose soudainement problème. Le CSF ne met toutefois pas de l'avant un projet d'école laïque. En effet, « l'école laïque », définie comme l'opposé de l'école confessionnelle, ne résoudrait pas le problème du foulard, comme le prouvent les débats français : « Même dans une école laïque cependant, la question de savoir si la laïcité signifie la neutralité de l'institution ou celle de ses "clients" pourra encore se poser » (*Ibid.*, p. 32). En outre, « la laïcité » ne serait pas définie de la même manière au Québec qu'en France :

L'école québécoise ne sera d'ailleurs jamais laïque à la façon française, notre culture et notre histoire étant différentes de celles de nos « cousins ». Ceux qui prônent la laïcité entrevoient davantage un modèle

d'école non pas où toute référence à la religion serait abolie, mais plutôt assurant un enseignement sur la culture des diverses religions (*Ibid.*, p. 32)¹³⁹.

La confessionnalité pose problème en tant qu'obstacle à la gestion du pluralisme religieux et culturel dans la société québécoise.

Alors que le CSF approfondit ses recherches et multiplie les consultations, son discours se transforme. En 1997, la confessionnalité scolaire apparaît désormais comme une entrave à l'intégration des enfants de parents immigrants et à l'ouverture au pluralisme religieux :

L'école francophone a cependant tardivement joué son rôle d'intégration des nouveaux arrivants à la société. Jusqu'au milieu des années 70, les enfants d'immigrants étaient largement scolarisés par le secteur anglophone. La Charte de la langue française, adoptée en 1977, a renversé la vapeur et l'école francophone remplit désormais sa mission d'intégration à la société majoritaire. Il reste cependant des obstacles à cette mission. Le maintien du caractère confessionnel des commissions scolaires et des écoles en est un de taille. Plusieurs intervenants croient que la confessionnalité du système scolaire n'est plus adaptée à la réalité du Québec contemporain et rend plus difficile la véritable ouverture à la diversité religieuse (1997b, p. 46z).

En outre, le CSF affirme que l'enseignement religieux ne fait pas partie des missions de l'école (*Ibid.*, p. 47). Il recommande donc le remplacement des cours d'enseignement religieux par un enseignement culturel des religions. Il ne fait pas de la déconfessionnalisation des structures scolaires une recommandation officielle (elle lui semble en bonne voie de réalisation) et réitère que la déconfessionnalisation ne règle en aucun cas la question du port du foulard à l'école. L'école déconfessionnalisée n'est pas qualifiée de « laïque » mais plutôt d'« école publique

¹³⁹ Le CSF résume ici la position de la Centrale de l'enseignement du Québec (1993).

commune » (*Ibid.*, p. 49). En outre, la déconfessionnalisation n'est pas présentée comme constituant un enjeu *féministe*¹⁴⁰.

Cependant, si le champ lexical de la laïcité n'est pas mobilisé pour faire référence à la réorganisation institutionnelle des rapports entre les Églises et les structures scolaires¹⁴¹, il l'est lorsqu'il s'agit de parler des *limites de l'aménagement de la diversité culturelle et religieuse*. La séparation de l'Église et de l'État fait partie des « éléments non négociables en regard de la diversité » :

Le Québec a déjà identifié certains éléments non négociables en regard de la diversité : le français comme langue commune, le caractère démocratique de la société (incluant la séparation entre l'Église et l'État, l'égalité des sexes et le respect des lois et de la Charte), et le pluralisme (1997a, p. 48).

Rappelons qu'en 1997, l'école est encore confessionnelle. L'aménagement de la diversité est bien posé comme *problème féministe*. Les libertés de conscience et de religion sont ainsi limitées par le droit des femmes à l'égalité :

Il faut cependant souligner que l'exercice de la liberté de conscience ou de religion qui commande certains accommodements ne devrait pas justifier des violations du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes. Or, c'est avec le droit des femmes à l'égalité que les accommodements risquent le plus d'entrer en conflit (1997b, p. 45).

Par exemple, en ce qui concerne l'école, le CSF recommande que le ministère de l'Éducation interdise des exemptions de cours « pour des raisons religieuses ou culturelles » (*Ibid.*, p. 44)¹⁴². Si, en 1997, le CSF prône la recherche d'aménagements

¹⁴⁰ Le CSF s'inquiète également des pratiques sexistes dans les écoles privées religieuses, bien qu'il lui ait été « impossible de documenter davantage cette question ou de vérifier l'exactitude de l'information recueillie » (CSF, 1997b, p. 48).

¹⁴¹ Le mot « laïcité » n'apparaît qu'une seule fois, pour rapporter des propos (1997b, p. 18). L'analyse critique de la confessionnalité n'occupe que 3 pages sur 14 consacrées à l'école, dans un document qui en compte 79 (1997b).

¹⁴² Cette recommandation, qui vise les cours d'éducation sexuelle et les cours de sport, est précédée d'un examen des différentes raisons du malaise des filles dans les cours de natation (malaise qui peut ne pas être d'origine religieuse ni culturelle), et des différents aménagements possibles. Le CSF explique en note que le cours d'éducation sexuelle risque de disparaître des programmes, mais ne fait pas de recommandation pour le maintenir dans ce document.

respectant les libertés de conscience et de religions dans une société pluraliste, il n'en demeure pas moins que *le problème féministe*, c'est bien la gestion de la diversité culturelle et religieuse (gestion des non-nous), et non la déconfessionnalisation scolaire (concernant le nous).

C'est seulement en 1999¹⁴³ que la FFQ s'intéresse à la déconfessionnalisation. Elle cosigne le mémoire que la Coalition pour la déconfessionnalisation du système scolaire dépose en 1999. La Coalition reprend les grandes lignes du *Rapport Proulx*, s'appuyant sur les libertés de religion et de conscience, le droit à l'égalité et la séparation de l'Église et de l'État pour soutenir la déconfessionnalisation. L'une des missions principales de l'école est l'intégration dans une société plurielle. C'est au nom de la liberté de religion, et non contre les religions, qu'il faut donc déconfessionnaliser les structures ministérielles et scolaires, les projets éducatifs, l'embauche du personnel et les enseignements. En outre, contrairement au *Rapport Proulx*, la Coalition est pour le remplacement des services d'animation pastorale (non obligatoires et confessionnels) par des services d'animation à la vie civique (et non à la « vie religieuse et spirituelle »). La Coalition se prononce donc pour « une laïcité ouverte et respectueuse de la diversité des apports culturels » (1999, p. 11).

La FFQ dépose en outre son propre mémoire, reprenant les grandes lignes de celui de la Coalition :

Qu'il nous soit permis d'insister sur le fait que, pour nous, la déconfessionnalisation du système scolaire dépasse la simple question de la place de la religion à l'école et se situe dans un cadre beaucoup plus large qui englobe une vision du devenir de la société québécoise dans son intégralité, en conformité avec les normes édictées par la Charte des droits et libertés de la personne du Québec, en 1975, et par la Charte canadienne des droits et libertés, en 1982 (FFQ, 1999, p. 4).

¹⁴³ En 1997, la FFQ souligne que les intégristes catholiques au Québec soutiennent la confessionnalité scolaire (1997, p. 19) mais ne prend pas officiellement position contre.

Comme l'indique le titre de ce mémoire, *La déconfessionnalisation du système scolaire : un enjeu majeur pour les groupes de femmes*, son originalité tient à ce qu'il pose la confessionnalité scolaire comme problème féministe :

Depuis les dernières décennies, le mouvement des femmes est, parmi tous les groupes qui ont milité pour le changement et le renouvellement de la société québécoise, l'un de ceux qui se sont le plus démarqués quant à la remise en question de l'idéologie religieuse et de l'emprise inconditionnelle de l'église sur la société civile. C'est à ce titre que la [FFQ] prend part au débat lancé par le rapport Proulx (1999, p. 1).

S'il est clair que de nombreux groupes féministes (bien que ce ne soit pas le cas de la FFQ) ont critiqué les interprétations conservatrices du catholicisme (« l'idéologie religieuse ») et, à partir des années 1970, l'emprise passée de l'Église dans la société, c'est la première fois que la déconfessionnalisation scolaire est présentée dans la lignée historique des luttes féministes passées.

La Ligue des femmes du Québec dépose un très court mémoire en 1999 contre la confessionnalité scolaire :

Depuis trop longtemps, le Québec, à l'abri de la clause nonobstant, taxe le contribuable pour subventionner des écoles associées à des idéologies religieuses qui, entre autres, voilent les femmes, les rasant, les traitent en juments poulinières, leur promettent l'enfer si elles prennent des anovulants (LFQ, 1999, p. 2).

La LFQ souligne surtout deux problèmes : la confessionnalité coûte cher et constitue un « désastre du point de vue des droits humains » (*Ibid.*) car les religions sont sexistes et racistes (non parce que la confessionnalité privilégie une religion et discrimine les enfants d'autres religions). La LFQ ne s'approprie toutefois pas le champ lexical de la laïcité.

Si, durant les années 1990, de plus en plus de féministes rejoignent la lutte pour la déconfessionnalisation scolaire, cela ne signifie pas pour autant qu'elles en font un enjeu féministe. Ce n'est pas le cas du CSF par exemple. En outre, la déconfessionnalisation peut être considérée comme féministe pour des raisons

différentes : construction d'une société pluraliste (*Pour un Québec féminin pluriel*), mise à l'écart des normes catholiques (FFQ), antireligion (LFQ).

7.2.3 Religion

Les féministes opposées à la confessionnalité ne critiquent pas toutes les religions de manière similaire.

De manière générale, le CSF souligne en 1997 que les religions font l'objet « de multiples *interprétations* de la foi, certaines étant plus conservatrices ou fondamentalistes que d'autres » (1997b, p. 45), et ne se caractérise donc pas par une posture antireligieuse. Cela ne signifie pas pour autant que les religions soient toutes considérées de manière égale par le CSF. Dans les pages spécifiquement consacrées à l'aménagement de la diversité culturelle et religieuse à l'école (*Ibid.*, p. 38-52), le CSF ne fait pas référence aux problèmes posés *par la religion officielle* de l'école confessionnelle. Il est ainsi laconique sur le catholicisme et reconnaît simplement « le désir légitime des parents catholiques de transmettre l'héritage de leur foi à leurs enfants » (*Ibid.*, p. 47). En revanche, le CSF s'intéresse aux problèmes posés *par les minorités culturelles et religieuses* à l'école, diversité quasi exclusivement liée à l'immigration. Certes, le CSF nuance parfois cette essentialisation des « immigrants » :

Même si l'éducation des enfants est importante pour les immigrants, certains d'entre eux formulent parfois des demandes qui peuvent perturber la mission d'instruction de l'école. Ces demandes sont souvent faites au nom de valeurs religieuses et peuvent provenir aussi de Québécois nés ici [...] (*Ibid.*, p. 40).

Notons qu'il ne s'agit pas seulement de parents musulmans : c'est même à la suite de pressions exercées par des parents catholiques que l'on a officialisé la possibilité d'exemption à ce cours (*Ibid.*).

Mis à part ces quelques nuances, ce sont bien des problèmes causés par les personnes immigrantes (ou imaginées telles) dont il est question. Cette asymétrie fait en sorte que, par exemple, c'est le port du foulard qui est constitué en problème et non la problématisation du foulard elle-même dans une école officiellement chrétienne.

En 1999, la FFQ critique les privilèges catholiques et protestants en tant qu'obstacles à l'intégration par l'école et qu'atteinte aux droits fondamentaux de « tous les citoyens et de toutes les citoyennes ». Cependant, elle fait à peine référence aux personnes de religions non chrétiennes qui ne sont jamais spécifiquement *nommées*. Surtout, si la déconfessionnalisation constitue un enjeu *féministe*, c'est en raison des discours religieux patriarcaux. En fait, la FFQ avance surtout une critique du discours patriarcal de *l'Église catholique*, tout en précisant n'être « nullement hostile à la religion » (1999, p. 2) :

Ce sont en grande partie des femmes qui ont mis à jour et qui se sont battues contre les inégalités entre les hommes et les femmes. Ces inégalités sont en grande partie tributaires de l'orientation religieuse orchestrée par l'église, qu'elle soit catholique, protestante ou de n'importe quelle autre dénomination. Ce sont en majorité des femmes, les enseignantes du primaire en particulier, qui se disent mal à l'aise face à l'enseignement religieux dans nos écoles. Ce sont des mères qui, ne se sentant plus concernées par le discours religieux actuel, ne veulent plus que leurs enfants soient soumis à l'éducation religieuse dans les écoles. Ce sont encore des femmes qui, de par le monde, subissent le joug des intégrismes religieux. Tout cela nous autorise à affirmer que la lutte des femmes est intimement liée au débat sur la confessionnalité scolaire (FFQ, 1999, p. 6).

On remarquera que les autres religions sont critiquées *sur le modèle* du catholicisme (et non spécifiquement) et que les femmes « de par le monde » sont pensées à travers leur assujettissement religieux. Cette critique de « la religion » s'inscrit sous bien des aspects dans la lignée des critiques des groupes autonomes de femmes depuis les

années 1970¹⁴⁴. Or ni ces groupes ni la FFQ ne se sont impliqués avant 1999 dans la lutte pour la déconfessionnalisation scolaire. Néanmoins, celle-ci est désormais considérée comme une lutte féministe. Dans les années 1990, le discours est ainsi passé de « nos mères ont subi la domination catholique » à « nous nous sommes battues contre la religion ».

Enfin, la Ligue des femmes du Québec se représente les religions comme patriarcales, dans la lignée du RAIF. Dans un paragraphe lapidaire, la LFQ « tient à rappeler que les religions ne sauraient être dites égales. Il y en a des racistes et la plupart sont sexistes. Les mettre toutes sur le même pied serait faire preuve d'un manque de jugement révoltant » (LFQ, 1999, p. 1). Cependant, elle ne précise pas davantage comment elle hiérarchiserait les religions¹⁴⁵.

Le CSF se concentre surtout sur la *différence* des groupes altérisés et la FFQ critique surtout le catholicisme (et à sa suite « toutes les religions »). Bien que ces deux organismes mettent donc l'accent sur des aspects différents de la confessionnalité, ils ont en commun d'ignorer les discriminations vécues par les groupes marginalisés à l'école confessionnelle.

7.2.4 Nous-féministes

À travers leurs problématisations de la confessionnalité scolaire, ce sont aussi les frontières des féminismes qui sont déplacées ou renforcées.

¹⁴⁴ Il s'agit d'une critique de l'Église catholique et de ses liens avec le patriarcat au Québec, sans être antireligion (alliance avec des féministes chrétiennes) ni réduire le patriarcat aux discours et actions de l'Église. Voir 5.1; 5.2 et 6.

¹⁴⁵ Pour une critique féministe croyante et postcoloniale de ces hiérarchisations des religions en fonction de leur sexisme supposé, voir Donaldson et Kwok (2002).

Le forum *Pour un Québec féminin pluriel* fait du pluralisme l'un des principes organisateurs d'une société véritablement féministe (Stasiulis, 1999). Une société pluraliste « suppose le respect des Premières Nations et des communautés ethnoculturelles, composantes essentielles du Québec, et nécessite une plus grande ouverture à leur endroit » (Beauchamp, 1994, p. 31)¹⁴⁶. L'organisation d'une telle société est d'ailleurs loin de se résumer à la déconfessionnalisation scolaire. Le forum de 1992 se donnait pour but d'inclure les groupes de femmes racisées et immigrantes, démarche décrite comme « un rapprochement de première importance pour toutes, vu la diversité des organisations de femmes des communautés ethnoculturelles et l'histoire difficile de nos alliances passées » (*Ibid.*, p. 23). Le document final critique d'ailleurs la fermeture même « du mouvement des femmes » au pluralisme, sans toutefois l'explicitier : « Jusqu'à présent, le mouvement des femmes s'était montré, lui aussi, relativement fermé à cette réalité, dans ses structures comme dans sa composition » (*Ibid.*, p. 64). Il dénonce le racisme et invite à créer des alliances entre tous les groupes de femmes, « quelles que soient leur appartenance et leur identité ethnique, linguistique, religieuse ou leur orientation sexuelle » (*Ibid.*, p. 110). Or, cette approche *féministe et pluraliste* sur la déconfessionnalisation, invitant à transformer le « nous-féministes », ne sera pas reprise dans les documents du CSF et de la FFQ.

Suite à l'affaire du foulard, le CSF « découvre » le pluralisme religieux de la société québécoise, bien qu'il existât auparavant. C'est-à-dire qu'il le découvre au moment où les Chartes permettent désormais de recourir à l'obligation d'accommodement

¹⁴⁶ Plusieurs auteurs critiquent déjà la catégorie « communautés ethnoculturelles » qui naturalise et essentialise l'ethnicité et la culture, produisant une altérité irréductible de ces citoyens et citoyennes non « Québécois » et « Québécoises » : « L'institutionnalisation bureaucratique de cette catégorie politique a créé, malgré toutes les confusions et contradictions, une frontière légale et politique entre les citoyens résidant au Québec. Cette frontière sépare les citoyens « membres des communautés culturelles » et les « Québécois », citoyens par excellence » (Fontaine et Shiose, 1991, p. 443). Voir aussi Juteau (1986). Daiva Stasiulis (1999) a mis en évidence que la reconnaissance des Premières Nations est demeurée assez limitée lors du forum et n'a pas été articulée à un projet décolonial.

raisonnable pour contrer des discriminations indirectes et que les écoles francophones se diversifient. La problématisation de la confessionnalité scolaire ne passe pas par la critique des *discriminations* qu'entraîne une école officiellement chrétienne, dans une société aux normes chrétiennes, à l'égard des minorités religieuses (dont les minorités chrétiennes), que ce soit le port du foulard ou les congés religieux. Le CSF s'intéresse en fait, dans la question scolaire, *aux problèmes posés par « les immigrants »*. Les personnes immigrantes sont ainsi essentialisées comme ayant des *problèmes culturels et religieux*, profondément différents de la société majoritaire. Par exemple, le CSF écrit dans sa section sur l'école publique :

Une enseignante québécoise nous mentionnait aussi le cas de filles d'immigrants qui se démaillent dans l'autobus scolaire avant de rentrer chez elles. Dans les communautés culturelles où la virginité avant le mariage et l'honneur familial sont très liés, les filles sont surveillées de près par les parents (1997b, p. 49).

Ces comportements ne sont pourtant ni caractéristiques des « immigrants » et des « communautés culturelles », ni spécifiques à eux. Le « nous-féministes » tend alors à exclure ces « non-nous ».

La FFQ quant à elle démontre dans les mémoires qu'elle signe un souci d'inclusivité et de respect des droits et libertés de tous les citoyens et de toutes les citoyennes du Québec. À bien des égards, si la FFQ ne reproduit pas comme le CSF une revue des problèmes culturels et religieux des « immigrants », c'est qu'elle ne parle pas des personnes discriminées dans une école confessionnelle. En concentrant sa critique sur le patriarcat de l'Église catholique, elle s'inscrit plutôt dans la lignée des groupes autonomes de femmes dont l'identité collective est imaginée en lien avec l'oppression de l'Église (« nous, dont les mères et les grands-mères ont vécu la domination catholique » et « nous qui nous sommes battues contre l'Église »).

Il est intéressant de souligner à nouveau qu'au début des années 1990, dans un colloque sur l'« équité raciale dans les institutions d'enseignement et de formation »,

le Collectif des femmes immigrantes du Québec (1990b) critique les préjugés culturels envers les minorités et les difficultés d'adaptation de l'école publique à son multiculturalisme de fait. Les participantes recommandent alors, entre autres, « l'embauche d'un personnel qui reflète la réalité multiculturelle des écoles québécoises », l'amélioration de l'apprentissage du français, la facilitation de l'implication des parents, l'« application réelle des politiques antiracistes et interculturelles » et une pédagogie qui retienne « les aspects positifs de chaque culture plutôt que d'axer uniquement les choses sur la culture québécoise de vieille souche » (1990b, p. 35-36). Ces priorités – qui visent notamment la transformation du « nous-québécois » – sont donc assez éloignées de celles retenues par le CSF et la FFQ, qui renforcent plutôt des frontières identitaires exclusives.

Si la déconfessionnalisation soulève lors du forum de 1992 la question des discriminations produites par la société majoritaire, cette perspective n'est pas centrale pour le CSF qui se focalise sur les problèmes des personnes « des minorités », ni pour la FFQ qui critique surtout l'Église comme institution patriarcale.

7.2.5 Conclusion

La déconfessionnalisation scolaire peut être considérée, dans une perspective socio-historique de la laïcité, comme un enjeu laïque important dans le Québec des années 1990, parce que les structures scolaires et ministérielles demeurent liées aux Églises majoritaires. Cependant, dans une perspective discursive de la laïcité, la déconfessionnalisation n'est que marginalement saisie à travers le champ lexical de la laïcité par les féministes. Rappelons que seulement deux groupes féministes, la FFQ et la LFQ, déposent un mémoire lors des consultations publiques sur la place de la religion à l'école en 1999. Le forum *Pour un Québec féminin pluriel* construit la

déconfessionnalisation comme un problème féministe parce que la confessionnalité est un obstacle au pluralisme réel. Le CSF considère que le problème *féministe*, ce n'est pas la confessionnalité, mais la gestion des pratiques culturelles et religieuses patriarcales des personnes immigrantes. C'est surtout la FFQ qui parle « d'école laïque », mais ce qui fait la spécificité de sa critique *féministe* de la confessionnalité, c'est sa critique de la normativité religieuse, c'est-à-dire du patriarcat de *l'Église catholique*. Enfin c'est à partir d'une position antireligieuse (essentialisation des religions comme sexistes) que la Ligue des femmes du Québec se prononce pour la déconfessionnalisation.

7.3 Conclusion

Les années 1990 forment une période de transition dans les discours féministes blancs sur la laïcité, puisque c'est la première fois que les féministes s'intéressent véritablement aux religions autres que le catholicisme et reprennent le terme de laïcité. Dans un contexte caractérisé par des débats publics très hostiles au port du foulard et à l'islam, élevant la laïcité au rang de valeur québécoise, le CSF et la FFQ se prononcent plutôt pour la tolérance et l'ouverture à la diversité et ne s'approprient pas le champ lexical de la laïcité. Plusieurs organismes féministes rejoignent la lutte pour la déconfessionnalisation et se réfèrent pour la première fois à la laïcité pour parler de la réorganisation des structures scolaires (non du port du foulard à l'école).

Durant cette période où sont posées comme problème les religions non chrétiennes, et en fait surtout l'islam, les féministes ont tendance à critiquer l'ensemble des religions comme patriarcales, reproduisant l'écart entre féminisme et religions. Cependant, cette critique en bloc des religions est problématique non seulement en ce qu'elle ignore les réalités vécues par les personnes croyantes dans la diversité de leurs

identités et convictions, mais aussi en ce qu'elle occulte les représentations et les places différenciées des religions dans une société majoritairement chrétienne. Ainsi, l'islam n'est pas critiqué comme le christianisme, mais à travers des représentations orientalistes et racistes de l'islam et de « la montée de l'intégrisme », faisant peser un soupçon sur l'ensemble des personnes musulmanes. Si « notre » rapport au christianisme est celui d'une société moderne et sécularisée, « leur » rapport à la religion est celui de sociétés traditionnelles.

Durant cette période de transition, la FFQ et le CSF organisent de vastes consultations sur la diversité culturelle et religieuse qu'ils découvrent et posent comme *nouveau* problème féministe. Il s'agit pour ces féministes de critiquer les pratiques patriarcales des minoritaires sans tomber dans l'intolérance et le racisme. Dans leurs consultations, elles entendent des groupes de femmes immigrantes qui analysent les différentes formes de racisme dans la société et déconstruisent les binarités entre le nous-féministes-Québécoises-modernes et le elles-immigrantes-traditionnelles. Cependant, le CSF (qui est le seul à se positionner publiquement), marginalise explicitement l'analyse du racisme dans ses recherches sur « la diversité culturelle et religieuse » et sa promotion de la tolérance, naturalisant alors la *différence*, occultant les processus de *production* de cette différence et les reproduisant. Les processus racistes et les rapports de pouvoir qu'ils confortent ne sont pas ainsi sérieusement affrontés par les organismes féministes blancs.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

En conclusion de cette deuxième partie, reprenons la question de départ : comment les féministes « blanches » francophones, dans leur pluralité idéologique, se sont-elles représenté « la religion » et « la laïcité » entre les années 1960 et les années 1990 et quels en sont les effets sur la (re)définition des frontières « raciales » et nationales de leur féminisme ? Il devrait être désormais évident qu'il n'y a pas de réponse simple à cette question, non seulement en raison de la diversité des féminismes et des contextes analysés, mais aussi et surtout parce que « la religion » et « la laïcité » n'ont pas été constituées en *problème* féministe majeur. Précisons : lorsqu'elles l'ont été, ponctuellement et marginalement, cela n'a pas été de manière aussi centrale et fondamentale que durant la dernière décennie. Les années 1990 peuvent cependant être considérées comme des années de transition, au sens où « religion » et « laïcité » entrent dans l'agenda féministe. Dans cette conclusion, je reviens dans un premier temps sur les représentations de « la religion », puis de « la laïcité » et enfin sur les frontières de l'identité féministe.

La « religion »

Premièrement, « la religion » est un signifiant qui peut prendre des significations fort diverses dépendamment des actrices et des moments où elles s'expriment : son sens n'est ni transparent ni fixé. Il peut faire référence à la doctrine de l'Église catholique, à une morale patriarcale, à une interprétation spécifique du christianisme, ou à l'ensemble des « traditions religieuses ». La question « les féministes sont-elles contre la religion? » n'a donc pas de réponse simple, puisque « la religion » change de sens. L'histoire des problématisations de « la religion », telle qu'elle a été ici

proposée à partir de quelques événements et de quelques féminismes, permet surtout de briser la binarité souvent présente dans les débats actuels sur la laïcité, soit celle qui oppose religion et féminisme, ce qui peut être décliné en plusieurs points.

Ainsi, il existe des féministes croyantes – ce qui est généralement reconnu dans le cas des féministes chrétiennes – et il y a divers féminismes chrétiens. Des féministes chrétiennes, dans les années 1960, critiquent certes le patriarcat du discours de l'Église catholique mais c'est pour que le Québec devienne une société *authentiquement* chrétienne. Des féministes chrétiennes dans les décennies suivantes, critiquent le discours et l'institution de l'Église de manière plus radicale et cherchent à déconstruire les résidus de la morale patriarcale chrétienne dans la société québécoise. Parmi les féministes qui ne critiquent publiquement ni l'Église ni la morale patriarcale chrétienne, plusieurs sont peut-être aussi chrétiennes et vivent autrement leur christianisme, sans qu'il ne leur soit demandé d'expliquer publiquement ce que d'autres féministes (le RAIF par exemple) conçoivent comme une contradiction.

Mais la binarité entre religion et féminisme ne suppose pas seulement qu'il y aurait une contradiction dans le fait d'être féministe et croyante. Elle suppose aussi que les féministes croyantes seraient moins radicales que les féministes athées ou agnostiques dans leur critique du patriarcat ou de « la religion ». Ce n'est pas nécessairement le cas, comme le montre la comparaison entre le groupe féministe chrétien l'Autre parole, en faveur de l'avortement libre et gratuit, et le groupe féministe antireligieux, le RAIF, en faveur d'un droit limité à l'avortement. En outre, les féministes chrétiennes de l'Autre parole abordent frontalement la question de l'articulation du christianisme et d'une défense féministe du droit à l'avortement. Les féministes du mouvement des sorcières, les Sourcières, critiquent l'hétéropatriarcat, alors que des féministes athées ou agnostiques tendent à le reproduire (reproduction critiquée, on l'a vu, par le Front des lesbiennes en 1984).

La binarité entre religion et féminisme tend aussi à faire de « la religion » un ennemi évident et naturel du féminisme, puisqu'elle suppose que « la religion » est patriarcale. Or, quel que soit le sens attribué à « la religion », les féministes même athées ou agnostiques ne constituent pas nécessairement « la religion » en problème féministe ou du moins comme *le* problème féministe majeur. Dans les luttes pour le droit à l'avortement libre et gratuit par exemple, nombreuses considèrent la médecine, le capitalisme ou les nationalismes comme les lieux principaux de reproduction du patriarcat, notamment en raison de leur schéma séculariste faisant de « la religion » un phénomène porté à disparaître. Même au moment de la visite du pape, moment de problématisation de « la religion » par excellence, des féministes athées ou agnostiques s'allient avec des féministes chrétiennes. Ce sont ces dernières qui portent le plus un discours critique sur « la religion » (c'est-à-dire sur le catholicisme). Rappelons aussi que des féministes ne se prononcent pas sur le christianisme, ni pour le défendre ni pour le critiquer (du moins publiquement).

Cette binarité suppose également que lorsque les féministes s'opposent à « la religion », elles s'opposent à *toutes* les religions *de la même manière*. C'est loin d'être le cas pour plusieurs raisons. D'abord, la plupart des féministes s'expriment au sein et à partir d'une société imaginée comme catholique, ou d'origine catholique, et ne portent attention qu'au catholicisme, voire au christianisme. D'autre part, lorsqu'elles réfutent l'ensemble des religions, comme le fait le RAIF par exemple, c'est sur le modèle de ce qu'elles connaissent, c'est-à-dire du christianisme, et à travers un récit orientaliste ou impérialiste qui tend à faire des femmes « dans » les autres religions des femmes soumises à un patriarcat plus puissant. Lorsque le port du foulard par des femmes musulmanes est mis en problème au cours des années 1990, les féministes ne le comparent pas aux couvre-chefs chrétiens, mais le voient à travers le filtre de leurs représentations de l'islam patriarcal et étranger dans un contexte de « montée de l'intégrisme ».

Enfin, la déconstruction que je viens d'effectuer de cette binarité ne signifie pas pour autant que cette binarité n'est pas reprise par les féministes elles-mêmes durant ces périodes. En effet, elle repose sur un *récit séculariste* qui fait de la religion un phénomène du passé et du féminisme un phénomène moderne, récit qui est en partie repris par les féministes. Il s'articule à des *récits nationaux* différents selon les périodes et selon les féministes. Durant les années 1960, des féministes chrétiennes proposent un récit séculariste chrétien, qui distingue à l'intérieur du christianisme des aspects routiniers, artificiels, autoritaires, déclassés comme dépassés et des aspects spirituels, essentiels, démocratiques, égalitaires, valorisés comme modernes. Ce récit séculariste chrétien s'articule avec un récit national de rattrapage civilisationnel du Québec par la modernisation de toutes les sphères sociales, dont la religion.

Dans la décennie qui suit, c'est un tout autre récit séculariste et national qui est narré, alors que le mythe de la grande noirceur se consolide. « La religion » (soit l'Église catholique et sa morale patriarcale) a, dans le passé, dominé la société canadienne-française et, aujourd'hui, il y a des restes de morale chrétienne dans le patriarcat québécois. « La religion » est désormais représentée comme une *source d'oppression* des femmes, au moment même où l'Église a perdu sa force structurante. Ce récit peut se désintéresser de « la religion » (imaginée comme un résidu *au Québec*); il peut prendre une tendance particulièrement antireligieuse et, dans le cas du RAIF, se conjuguer avec la peur d'une re-catholicisation des « incroyants de souche » par l'immigration; il peut enfin prendre une tendance marxisante, lorsque la religion est considérée comme une « planche de salut » pour les pauvres. Récit de rupture délimitant le passé traditionnel et la modernité, prégnant durant les années 1970 et 1980, il crée artificiellement une impression de « retour du religieux » lorsque, dans les années 1990, sont mises en évidence les discriminations envers les religions marginalisées dans une société toujours chrétienne.

La « laïcité »

Deuxièmement, « la laïcité » et le champ lexical qui lui est associé (séparation de l'Église et de l'État, pluralisme, liberté de religion, liberté de conscience, neutralité) sont également des signifiants dont les significations changent de sens selon les contextes et selon les féministes. Par exemple, le « pluralisme » dans les années 1970 et 1980 fait davantage référence au pluralisme moral suite à la fin de l'unanimité chrétienne (il y a désormais des athées, des agnostiques et différentes manières d'être chrétien), tandis que, dans les années 1990, il fait référence à la diversité religieuse et culturelle. La « liberté de religion » pour le RAIF permet de revendiquer l'interdiction de l'apprentissage de la religion aux enfants, tandis que, pour le CSF, dans les années 1990, elle permet d'appuyer un principe de tolérance du port du foulard à l'école. La « séparation de l'Église et de l'État » peut être utilisée pour critiquer l'influence politique de l'Église ou être érigée en caractéristique de l'Occident menacé par l'intégrisme musulman. La question « les féministes étaient-elles pour la laïcité ? » est complexe surtout parce que la laïcité n'est pas vraiment un enjeu dans lequel les féministes s'investissent. Parmi les groupes étudiés, seul le RAIF se rapproche d'une position laïque anticléricale et antireligieuse (bien qu'il n'utilise pas ces termes). Il serait toutefois faux de dire que les féministes sont « contre la laïcité » ou que leurs différentes luttes n'ont pas eu d'effets laïcisateurs¹⁴⁷. L'histoire des problématisations de « la laïcité » permet surtout de complexifier l'association aujourd'hui très présente dans l'espace public entre laïcité et féminisme.

Des mesures progressistes pour les femmes ne sont pas nécessairement revendiquées ou adoptées au nom de la laïcité. C'est le cas de la *Loi 16* sur la capacité juridique de

¹⁴⁷ Rappelons que l'objet de cette thèse n'est pas d'évaluer les effets des luttes féministes en termes de laïcisation.

la femme mariée qui est présentée au nom de la famille chrétienne et qui est adoptée à l'unanimité en 1964, ou encore de la proposition de la mixité scolaire par la Commission Parent. Lorsque le Parti québécois introduit les cliniques Lazure dans le but d'augmenter l'accès à l'avortement dans le respect du cadre fédéral, René Lévesque rassure publiquement l'AEQ, reconnaît le « droit à la vie » et affirme n'agir que pour contrer les avortements clandestins et respecter la loi fédérale (*DLLDRF*, 1978, p. 6-7). Il ne répond pas à la CNALG par ailleurs très critique des cliniques Lazure.

La mobilisation de concepts laïques n'est pas garante d'une préoccupation féministe ou égalitaire. Lorsque le MLQ se joint à la lutte pour le droit à l'avortement c'est au nom de la liberté de conscience de « l'individu » sans réflexion en termes de droits des femmes et d'autonomie corporelle. Le RAIF mobilise des concepts laïques dans la lutte pour le droit à l'avortement, mais il ne reconnaît pas vraiment l'autonomie des femmes et il met de l'avant une vision raciste du monde dans laquelle l'avortement doit servir à limiter le surpeuplement « dans le Tiers-Monde ». Dernier exemple, lorsque le CSF s'approprie des concepts laïques dans les années 1990, c'est au sein d'une représentation profondément inégalitaire entre le « nous » ouvert et tolérant et les « non-nous » inégalitaires et tolérés.

Les féministes ont pu être non seulement méfiantes mais aussi critiques des analyses en termes de « laïcité » (même si le mot n'était pas employé) en ce que les principes libéraux tels que la liberté de conscience et le pluralisme peuvent occulter des analyses radicales des systèmes d'oppression. C'est le cas lors des luttes pour l'avortement libre et gratuit menées par des féministes anticapitalistes et antipatriarcales, qui se distancient explicitement du « débat moral ». Alors que ces féministes dénoncent l'influence de l'Église dans les hôpitaux (dans les années 1970) ou dans les écoles (dans les années 1980), elles ne revendiquent pas leurs déconfessionnalisations. Lutttes laïques et féministes se croisent sans s'imbriquer.

Même lorsque « la laïcité » sort de la marginalité politique au Québec dans les années 1990, les féministes ne s'approprient pas nécessairement le mot. Ainsi, le CSF considère que le Québec ne fait pas face à un problème *laïque* mais à un problème de *gestion de la diversité culturelle et religieuse*.

Enfin, si les liens sont en réalité complexes entre laïcité, laïcisation, féminisme et égalité, cela ne signifie pas pour autant que les féministes ne s'approprient pas elles-mêmes cette association entre laïcité et féminisme. C'est par exemple le cas de la FFQ qui en 1999 situe la déconfessionnalisation scolaire dans la lignée des luttes féministes contre l'emprise de la morale religieuse sur la société québécoise. S'il est vrai que des luttes féministes, à partir des années 1970, soient allées à l'encontre des dogmes de l'Église catholique, la place qu'a occupée la critique de l'Église tend à être surévaluée dans la mémoire féministe et les critiques de l'ensemble des institutions patriarcales séculières sous-évaluées.

Les frontières du féminisme « blanc »

La dernière dimension de la problématique de cette thèse concerne les effets de ces représentations complexes de « la religion » et de « la laïcité » quant aux frontières du féminisme. S'il n'y a pas de réponse définitive en raison de la diversité des féministes, dont certaines sont silencieuses sur la religion et la laïcité, c'est pourtant à cette dernière dimension de la problématique que la réponse est la plus stable durant ces quatre décennies.

En effet, des années 1960 aux années 1990, le « nous-Québécoises » s'inscrit dans la lignée du « nous-Canadiennes-françaises ». L'identité catholique y est déterminante, qu'elle soit embrassée ou repoussée. Ainsi, durant les années 1960, l'identité

chrétienne et l'ascendance française sont naturalisées et considérées de manière positive. Dans les décennies suivantes, le « nous-Québécoises » prend plutôt la forme, parmi les féministes chrétiennes ou athées et agnostiques, d'un « nous dont les mères et les grands-mères ont vécu la domination catholique ». Dans les années 1990, ce « nous » devient « nous qui nous sommes battues contre la religion », au moment où les féministes découvrent la « diversité culturelle et religieuse », dans un schéma reposant toujours sur l'imaginaire d'une homogénéité culturelle et religieuse préalable. Il s'agit bien là d'une identité nationale « ethnique », s'appuyant sur une généalogie commune, une trajectoire historique commune et une culture commune. Le catholicisme, même critiqué et rejeté, continue ainsi de définir les frontières de l'identité nationale. L'identité « québécoise » désigne les descendantes des « Canadiennes-françaises » dans une représentation de soi désormais moderne, ouverte et inclusive, mais qui n'en est pas moins « ethnique ».

Il est important de souligner que cette identité nationale ne fait pas l'objet d'une théorisation spécifique durant les quatre décennies (ce sont surtout des féministes du FLF et du Centre des femmes qui développent une pensée nationaliste au début des années 1970). Cette identité est en générale « banale » dans le sens du théoricien du nationalisme Michael Billig :

The thesis of banal nationalism suggests that nationhood is near the surface of contemporary life. If this is correct, then routinely familiar habits of language will be continually acting as reminders of nationhood. In this way, the world of nations will be reproduced as *the* world, the natural environment of today. As has been argued, nationalism is not confined to the florid language of blood-myths. Banal nationalism operates with prosaic, routine words, which take nations for granted, and which, in so doing, inhabit them. Small words, rather than grand memorable phrases, offer constant, but barely conscious, reminders of the homeland, making « our » national identity unforgettable (1995, p. 93).

C'est cette naturalisation et banalisation qui fait d'ailleurs la force de l'identité nationale « blanche » et qui la rend invisible et donc peu problématisée.

Bien que les féministes ne formulent généralement pas leurs luttes en termes de laïcité pendant ces quatre décennies, le champ lexical de la laïcité a pu être mobilisé *pour définir l'identité occidentale, séculière et moderne* du Québec. C'est notamment le cas avec le RAIF qui distingue entre les pays civilisés, lieux de séparation de l'Église et l'État, et les pays barbares, dominés par la religion. Mais c'est aussi le cas du CSF dans les années 1990 : alors qu'il souligne que peu de pays européens ont des écoles laïques à la française et que les écoles publiques au Québec sont confessionnelles, le CSF fait de « la séparation de l'Église et l'État » la pierre de touche de la démocratie occidentale à laquelle s'opposent « les intégristes musulmans ». La « séparation de l'Église et de l'État » ne fait pas tant référence à une organisation institutionnelle : elle fait plutôt partie d'un imaginaire participant de la production de l'identité québécoise comme moderne, civilisée et occidentale.

La construction de la blancheur des féministes « québécoises » implique également la construction de l'altérité des femmes du « non-nous », qualifiées de « femmes immigrantes » ou de « femmes des communautés ethnoculturelles ». Si les féministes blanches participent à la *production de la différence* des femmes du « non-nous », ce processus prend différentes formes, qui peut passer par la recherche de *l'inclusion* de « l'Autre », par son *exclusion*, ou par l'indifférence aux enjeux d'inclusion/exclusion. Ainsi, au début des années 1960, l'AFDU est en faveur d'une inclusion dans l'école confessionnelle des « non-nous » de culture latine, mais pas des « non-nous » trop différents. Durant les années 1980, les féministes de *DLDRF* se découvrent « blanches » et dominantes lorsqu'elles interagissent avec « les Immigrantes ». Au cours de la décennie suivante, alors que le RAIF délégitime la participation des femmes racisées au mouvement féministe « blanc », le CSF se pose comme ouvert, inclusif et émancipateur des femmes du « non-nous », toujours surdéterminées par leur différence culturelle et religieuse. La catégorie « femmes croyantes » est également traversée par ces processus de racisation : les féministes chrétiennes

« québécoises » sont par exemple appelées par le CSF à aider les femmes de religions non chrétiennes du « non-nous » à s'émanciper.

La construction des frontières raciales et nationales du féminisme passe aussi par la marginalisation de la lutte contre le racisme. À part lors du forum *Pour un Québec féminin pluriel*, auquel avaient justement participé des femmes altérisées et qui avait soulevé la question des discriminations dans l'école confessionnelle, les féministes blanches tendent à ignorer ou marginaliser les mouvements et revendications des féministes racisées. Même lorsque la mobilisation et les revendications des féministes immigrantes et racisées obligent les féministes blanches à modifier leur discours, en reconnaissant l'existence du racisme par exemple, celui-ci n'est pas considéré comme un *problème des féministes blanches elles-mêmes*. Ainsi, les féministes pour le droit à l'avortement libre et gratuit reconnaissent que le contrôle du corps des femmes peut passer par la stérilisation forcées de femmes autochtones et racisées, mais elles ne s'interrogent pas sur les limites de leur « nous-Québécoises ». Le CSF, dans les années 1990, reconnaît que le racisme existe et que les femmes immigrantes et racisées (dont les femmes musulmanes) contestent leurs représentations comme soumises et traditionnelles. Mais cette reconnaissance est très limitée et immédiatement marginalisée : elle lui permet de se poser comme ouvert à « l'Autre » dans les limites du raisonnable.

En bref, l'étude des représentations féministes de « la religion » et de la « laïcité », des années 1960 aux années 1990, permet de briser les binarités opposant les couples religion/patriarcat et laïcité/féminisme. Celles-ci peuvent cependant être reprises de diverses manières par les féministes elles-mêmes, participant ainsi à la reproduction de frontières identitaires.

TROISIÈME PARTIE

DÉBATS FÉMINISTES SUR LA LAÏCITÉ (2007-2013)

C'est véritablement à partir de la deuxième moitié des années 2000 que la laïcité devient un enjeu politique majeur, bien au-delà de la question scolaire. Le modèle de reconnaissance de la pluralité religieuse et de lutte contre les discriminations religieuses, développé suite à l'adoption des *Chartes des droits et libertés* au Québec (1975) et au Canada (1982), est désormais régulièrement remis en cause. Plus précisément, ce modèle dit de « laïcité ouverte » apparaît rétrograde, voire liberticide, pour une partie de la population du Québec, en faveur d'initiatives gouvernementales visant à transformer radicalement la laïcité québécoise. C'est notamment le cas de féministes affirmant qu'il est urgent d'agir pour instaurer un nouvel ordre laïque, tandis que d'autres féministes contestent ce soudain intérêt pour la laïcité et que d'autres encore cherchent à réorienter les débats sur la laïcité. Dans cette introduction, je présente brièvement les trois tendances féministes que j'ai distinguées ainsi que le plan général de cette troisième partie.

Cette troisième partie analyse les mémoires féministes ainsi que plusieurs autres déclarations féministes publiques émises à l'occasion des consultations de 2007 à la Commission Bouchard-Taylor (CBT), de 2010 lors du projet de loi 94 (PL94), *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, et de 2013 lors du projet de loi 60 (PL60), *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Parmi l'ensemble des interventions féministes retenues, j'ai analysé leurs revendications et leurs représentations de la religion et de

la laïcité, ce qui m'a amené à les classer en trois tendances, transversales à ces moments de consultations publiques¹⁴⁸.

La première tendance est en faveur d'une priorisation du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes sur la liberté de religion et d'une limitation des signes religieux. On peut qualifier cette tendance de « féminisme moniste », en ce qu'elle privilégie un vecteur de pouvoir (le « sexe ») par rapport aux autres (culture ou religion). Cette qualification est empruntée à Sirma Bilge qui l'introduit ainsi :

Dans l'objet qui nous intéresse, soit les différentes idéations de la domination sociale, le monisme renvoie à un rapport au monde univoque, à une conception postulant l'existence d'une *domination fondamentale* dont découleraient les autres dominations, mineures celles-là, et dont les structures seraient modelées par la première (2010b, p. 51).

Si la tendance moniste soutient la transformation de la logique de l'accommodement raisonnable (AR), elle ne se prononce pas nécessairement en faveur de toutes les initiatives gouvernementales en ce sens. Par exemple, au moment du PL94, plusieurs de ces groupes se sont opposés au projet parce qu'il n'allait pas assez loin (Sisyphe, 2010).

Les groupes suivants forment la première tendance : en 2007, l' Association féminine d'éducation et d'action sociale (Aféas), l'Aféas régionale de Québec-Chaudière-Appalaches (Aféas-QCA), le CSF, la maison d'hébergement Le FAR (Le FAR), la Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec (FMHF¹⁴⁹), la Ligue des femmes du Québec (LFQ), la Table de concertation des groupes de femmes de la Montérégie (TCGF-M), le South Shore University Women's Club (SSUW), et dans une certaine mesure seulement les professeures et

¹⁴⁸ La liste complète de ces groupes ainsi que celle des abréviations utilisées pour alléger le texte se situent en annexes : voir annexe B (groupes retenus au moment de la CBT), annexe C (groupes retenus au moment du PL94) et annexe D (groupes retenus au moment du PL60). Voir aussi la partie méthodologique pour les critères de sélection (3.2.2 et 3.2.3) : ne sont retenus que des interventions de *groupes féministes*.

¹⁴⁹ Son nom actuel depuis 2014 est la Fédération des maisons d'hébergement pour femmes.

chercheuses de l'Université Laval (UL¹⁵⁰). En 2010, l'Aféas, le CSF, la LFQ, le mémoire de Diane Guilbault, Micheline Carrier et Élane Audet (Sisyph¹⁵¹), le groupe de professeures associées à la Chaire Claire-Bonenfant de l'Université Laval (CBB). En 2013, l'Aféas, le CSF, le Mouvement des Janette (Janette) et Pour les droits des femmes du Québec (PDF-Q). Le CSF est central pour cette tendance, puisque ses différents avis (2007, 2010, 2011, 2014) seront repris ou augmentés par plusieurs groupes féministes ainsi que par les gouvernements successifs.

Une seconde tendance rejette la priorisation de l'égalité des sexes sur la liberté de religion et, plutôt que de revendiquer une nouvelle laïcité, elle critique les discriminations envers les personnes de religions minoritaires, des personnes immigrantes et racisées. Elle peut être qualifiée de « féminisme antiraciste », en ce qu'elle repose sur une critique du racisme dans les débats sur la laïcité. Elle est portée notamment par des groupes de femmes musulmanes, de femmes immigrantes ou de femmes racisées. Elle rejette les initiatives gouvernementales (CBT, PL94 et PL60). En 2007, elle est composée des mémoires de l'Association des femmes iraniennes de Montréal (AFIM), de Action travail des femmes (ATF), du Conseil canadien des femmes musulmanes - Québec (CCFM-Q), des Muslim Women of Quebec (MWQ), du Centre communautaires des femmes sud-asiatiques (CCFSA), et des déclarations de l'Institut Simone de Beauvoir (ISB) et de la campagne « Accommode donc ça! » (ADC). En 2010, du Conseil canadien des femmes musulmanes (CCFM), de la coalition NON au Bill 94 (Coalition), du Fonds d'Action et d'Éducation Juridiques pour les Femmes (FAEJ), de l'ISB et du Women's welcome group – Quebec (WWG-

¹⁵⁰ Ce mémoire relève aussi de la troisième tendance sur certains points, comme les signes religieux, ce qui sera précisé dans les chapitres suivants.

¹⁵¹ Diane Guilbault est l'auteure d'un livre publié aux éditions Sisyph (2008) et présentée dans le mémoire en tant que collaboratrice du « site féministe et laïque » Sisyph.org (Sisyph, 2010, p. 1) Micheline Carrier et Élane Audet sont éditrices de ce site et des éditions Sisyph.

Q). En 2013, de l'ISB et du CCFSA, auxquels s'ajoutent les déclarations d'Idle No More (INM) et de la Collective des féministes musulmanes du Québec (Collective).

Enfin, plusieurs groupes féministes cherchent à réorienter les débats sur la laïcité, car ils considèrent que ceux-ci tendent vers la reproduction du racisme, mais qu'il est tout de même pertinent de débattre de la laïcité en tant que féministes. Cette tendance peut être qualifiée de tendance intermédiaire, se rapprochant sur certains enjeux de la tendance moniste (en favorisant la limitation du port de voiles faciaux) et sur d'autres de la tendance antiraciste (en reconnaissant l'intersectionnalité des oppressions). C'est notamment le cas de la FFQ qui se veut le « carrefour du mouvement féministe » (2013, p. 5). En 2007, il s'agit des mémoires de la Table de concertation de Laval en condition féminine (TCLCF), de la Table des groupes de femmes de Montréal (TGFM), du Regroupement des groupes de femmes de la région de Québec (03) Portneuf-Québec-Charlevoix (RGF-03), de l'Intersyndicale des femmes (Intersyndicale), de la FFQ (et sous certains aspects d'UL). En 2010 et 2013 cette tendance est portée uniquement par la FFQ.

Il est très important de souligner qu'il s'agit bien de tendances, chaque tendance étant relativement diversifiée à l'interne et tous les groupes ne s'exprimant pas sur tous les sujets analysés. Cette diversité est effacée au sein d'une analyse par tendances : certains groupes apparaissent alors artificiellement comme plus représentatifs de la tendance (par exemple le CSF pour la tendance moniste), d'autres groupes plus nuancés sont alors marginalisés (par exemple la CCB pour la tendance moniste). De plus, tous les groupes n'ont pas déposé des mémoires pour chacune des consultations publiques retenues. Cela signifie que tous les groupes n'ont pas nécessairement exprimé un avis sur l'ensemble des sujets analysés, mais aussi que certains groupes ont pu changer d'avis depuis (par exemple suite aux critiques effectuées par une autre tendance). La distinction de trois tendances permet toutefois de synthétiser et d'analyser les grandes lignes des débats. Enfin, les sources retenues étant composées

uniquement des mémoires et non des interventions médiatiques ni des débats internes aux organisations, l'analyse ne rend pas compte des enjeux de pouvoir entre et au sein des différentes tendances. Précisons que les noms des tendances sont issus de l'analyse, non des groupes eux-mêmes.

Cette seconde partie est structurée en quatre chapitres. Dans chacun de ces chapitres, j'analyserai les trois tendances féministes successivement : à partir du cadre théorique féministe poststructuraliste et intersectionnel, je chercherai les effets politiques des représentations féministes sur la (re)production ou la contestation du « nous » national et du « nous » féministe. Le chapitre huit porte sur les explications que donnent les féministes de l'éclosion des débats actuels. Le chapitre neuf se concentre sur les représentations féministes des « signes religieux », notamment ceux portés par des femmes musulmanes, objets centraux des débats féministes sur la laïcité. Le chapitre dix porte plus généralement sur les représentations féministes de la religion et des intégrismes religieux et les modèles de laïcité avancés. Le chapitre onze porte sur leurs représentations du racisme, de l'intégration et du féminisme, puisque ces derniers thèmes ont été davantage traités que la laïcité.

CHAPITRE VIII

CONTEXTUALISATIONS DU DÉBAT

Les frontières « du débat sur la laïcité » sont sans cesse contestées. Les féministes distinguent ainsi entre les débats réellement existants, ceux qui se déroulent dans l'espace public entre 2007 et 2013, et le débat tel qu'il devrait se tenir selon elles. Or, pour beaucoup d'entre elles, les débats réellement existants se trompent d'objet, ciblent les mauvais enjeux ou négligent des problèmes importants. C'est la pertinence même des *débats* sur la laïcité qui est en cause. C'est pourquoi ce chapitre se penche sur les analyses que font les féministes du *contexte politique* à partir duquel elles interviennent. C'est donc de la *problématisation des débats actuels* dont il est ici question : pourquoi certaines féministes considèrent qu'il y a urgence de débattre tandis que d'autres remettent en cause la pertinence même du débat. Je recherche quels sont les effets de ces problématisations en termes de (re)production du « nous » et des « non-nous ».

Ce chapitre s'ouvre sur une contextualisation des débats sur la laïcité entre 2007 et 2013 (8.1). Puis, j'analyse l'une après l'autre chacune des trois tendances féministes que l'on peut dégager des interventions lors des consultations à la CBT, sur le PL94 et le PL60. Selon la tendance moniste, si le débat sur la laïcité s'inscrit dans une histoire longue au Québec, ce sont les « vagues massives » de personnes immigrantes et la « montée de l'extrémisme religieux » qui menacent actuellement les droits des femmes et rendent urgent un débat sur la laïcité (8.2). Selon la tendance antiraciste, la construction politique et médiatique d'une menace nouvelle et spécifique à l'immigration ou aux minorités culturelles ou religieuses participe d'un processus raciste. Dans ce contexte, c'est contre le racisme et les discriminations qu'il est urgent d'agir (8.3). Enfin, une troisième tendance, intermédiaire, critique le contexte raciste

dans lequel a émergé le débat sur la laïcité ainsi que les dérapages auxquels il a donné lieu, tout en affirmant la pertinence de tenir un débat plus juste sur la laïcité (8.4).

8.1 Les débats sur la laïcité

Cette section explicite le modèle actuel de laïcité au Québec (8.1.1), les étapes de la politisation de la laïcité (8.1.2) et les différentes interventions gouvernementales visant à clarifier ou modifier le modèle actuel de laïcité (8.1.3).

8.1.1 Le modèle actuel de laïcité au Québec

Le modèle actuel de laïcité au Québec est généralement caractérisé de « laïcité ouverte ».

Ce modèle n'est actuellement précisé dans aucun document gouvernemental bien qu'il ait été explicité à partir des années 1990 par plusieurs organismes-conseils du gouvernement qui le qualifient de « laïcité ouverte » (Milot, 2009b)¹⁵². Selon Milot, cette laïcité repose sur quatre principes, c'est-à-dire sur deux finalités, le droit à l'égalité des personnes et la liberté de conscience et de religion, et sur deux moyens, la neutralité de l'État et la séparation des religions et de l'État (2009a). La transformation de l'école publique est au cœur de la conceptualisation de la laïcité ouverte. En effet, l'école est déconfessionnalisée suite à la transformation de toutes les commissions scolaires confessionnelles en commissions linguistiques en 2000 et au remplacement de l'enseignement religieux ou moral par un enseignement culturel

¹⁵² Par exemple : Comité sur les affaires religieuses (2003); Conseil des relations interculturelles (2004); Comité sur les affaires religieuses (2006).

des religions en 2008. Ces aménagements institutionnels sont notamment motivés par la reconnaissance du pluralisme des conceptions croyantes et non-croyantes au Québec et par le respect des droits et libertés des personnes. À partir de la « crise des accommodements raisonnables » entre 2006 et 2007, l'obligation d'AR, qui existe depuis 1985, apparaît à son tour comme l'un des piliers du modèle actuel de laïcité ouverte.

L'obligation d'AR est particulièrement remise en cause depuis les années 2000. Celle-ci est issue de la jurisprudence de la Cour suprême canadienne, afin de lutter contre les discriminations *indirectes* et ainsi de concrétiser le droit à l'égalité garanti par la *Charte*. La CDPDJ la définit ainsi :

Obligation juridique découlant du droit à l'égalité, applicable dans une situation de discrimination, et consistant à aménager une norme ou une pratique de portée universelle, en accordant un traitement différentiel à une personne qui, autrement, serait pénalisée par l'application d'une telle norme. Il n'y a pas d'obligation d'accommodement en cas de contrainte excessive (2006, p. 1).

Paul Eid explique de la sorte la logique de ce corollaire au droit à l'égalité :

Les lois et les normes institutionnelles ne sont jamais neutres puisqu'elles tendent à épouser les discours, les sous-cultures et les intérêts des groupes politiquement et historiquement dominants (ex : les hommes, les Blancs, la classe moyenne, les non handicapés, les hétérosexuels, etc.) (2006, p. 3).

Si le premier cas d'AR, en 1985, visait la liberté de religion, ceux-ci sont obligatoires pour l'ensemble des motifs de discriminations interdits par les Chartes¹⁵³. En ce qui concerne spécifiquement l'obligation d'AR pour remédier à des cas de discriminations *religieuses*, elle vise notamment à atténuer les effets discriminatoires de lois séculières, apparemment neutres mais en réalité empreintes d'un héritage religieux particulier avantageant l'interprétation majoritaire du christianisme (jours de

¹⁵³ Ce premier cas correspond à l'arrêt *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpson-Sears*, [1985] 2 R.C.S. 536. Il concernait une salariée demandant un accommodement de ses horaires de travail pour des raisons religieuses.

congé, alimentation, codes vestimentaires). Il est important de souligner que ce ne sont donc pas seulement les religions non chrétiennes mais aussi les interprétations *minoritaires* du christianisme qui sont ainsi visées¹⁵⁴.

Dans cette logique, l'obligation d'AR découle de la liberté de religion et du droit à l'égalité, et garantit la neutralité. Or la liberté de religion est définie de manière très large par les cours, qui se basent en grande partie sur la sincérité de la croyance (Beaman, 2008). Plusieurs critères ont donc été établis par les tribunaux afin d'encadrer l'obligation d'AR, critères qui, ensemble, déterminent son caractère « raisonnable » : les contraintes financières, le bon fonctionnement de l'entreprise ou institution, et surtout l'atteinte aux droits d'autrui (Woehrling, 1998). Les cours ont toujours refusé d'établir une hiérarchie *a priori* entre les droits (entre liberté de religion et égalité des sexes par exemple), préférant statuer au cas par cas. Les fonctionnaires peuvent donc actuellement exercer leur liberté de religion, qui inclut son expression, dont le port de signes religieux. L'institution en revanche doit être neutre, ce qu'explique Pierre Bosset :

[...] certains voient un paradoxe dans l'idée selon laquelle les institutions publiques devraient s'abstenir d'observer certains rituels religieux au nom de la neutralité religieuse de l'État, alors qu'elles sont tenues de respecter les exigences religieuses des citoyens, cette fois au nom de l'accommodement raisonnable. Or, ce paradoxe n'est qu'apparent. En effet, l'obligation de neutralité religieuse de l'État et l'obligation d'accommodement raisonnable visent le même objectif, soit de permettre l'exercice des libertés fondamentales de conscience et de religion (2007, p. 2).

La neutralité de l'État ainsi comprise vient soutenir les deux droits fondamentaux que sont la liberté de religion et le droit à l'égalité. Cette obligation d'AR peut également être mise en place à l'amiable, sans passer par les tribunaux, il s'agit alors d'« accords informels » ou d'« ajustements concertés » (CBT, 2008, p. 63-65).

¹⁵⁴ Selon une étude de la CDPDJ, entre 2000 et 2005, la moitié des demandes d'AR pour raison religieuse déposés à la CDPDJ venaient ainsi de minorités chrétiennes (Eid, 2007, p. 7).

Issue de la jurisprudence, de la déconfessionnalisation scolaire et de « la pratique de la gouvernance politique » (Milot, 2006, p. 69), cette laïcité est loin de constituer un modèle parfaitement cohérent. Comme dans tout autre pays, l'aménagement politique de la liberté de religion s'enracine dans des contextes historiques spécifiques et se forme et se déforme au gré des conflits politiques, des interprétations juridiques et des pratiques locales (Baubérot et Milot, 2011). Ainsi, plusieurs pratiques actuellement en cours vont à l'encontre de la logique du « modèle » : le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale ou le financement privé des écoles confessionnelles majoritairement chrétiennes. L'organisation des principes laïques est en fait toujours en négociation et transformation¹⁵⁵. Par ailleurs, l'obligation d'AR permet de diminuer les effets discriminatoires d'une norme générale sans remettre en question la norme. Par exemple, l'obligation d'AR peut permettre d'accorder des jours de congés sans remettre en question la norme des dimanches et jours fériés¹⁵⁶ qui privilégie la religion majoritaire.

La « laïcité ouverte » tend à favoriser la liberté de religion et le droit à l'égalité, bien qu'il faille préciser que la laïcité est en constante transformation.

8.1.2 La « crise », la diversité religieuse et l'immigration

Durant les années 2000, non seulement ce modèle est régulièrement contesté, mais cette contestation prend une ampleur sans précédent.

¹⁵⁵ Par exemple, en avril 2015, la Cour suprême du Canada a donné raison au MLQ et à Alain Simoneau contre la Ville de Saguenay, ordonnant la fin de la récitation d'une prière chrétienne lors du conseil municipal : *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*, 2015 CSC 16.

¹⁵⁶ Par exemple, le Vendredi saint ou le Lundi de Pâques et le jour de Noël.

C'est ainsi que la laïcité devient un enjeu politique central, dont la mise en débat est rythmée par la médiatisation de plusieurs événements et l'organisation de diverses consultations publiques. Or cette appropriation collective massive de la laïcité est directement liée à la politisation de la diversité religieuse (Milot, 2009b). Plus précisément, elle est liée à la construction politique et médiatique de la présence des religions non chrétiennes, associée à l'immigration, comme menaçante pour les droits et libertés et l'identité québécoise. La formulation publique de l'exigence de limiter les AR et la liberté de religion tend alors à faire de « la laïcité » une « valeur québécoise », alors même qu'elle ne faisait pas partie du vocabulaire politique, ou marginalement, quelques années auparavant.

Précisons qu'au Québec, les catégories statistiques « personnes immigrantes » et « personnes de religions minoritaires » doivent être distinguées, même si elles sont aussi liées : les personnes immigrantes se déclaraient, en 2001, à 67 % chrétiennes; plus de 70 % des personnes se déclarant de religions non chrétiennes étaient immigrantes (Piché et Laroche, 2007, p. 5-6)¹⁵⁷. La CDPDJ rappelait en 2007 que les demandes d'AR sont plus le fait de personnes protestantes et Témoin de Jéhovah, qu'il « est extrêmement dangereux d'assimiler la question de l'accommodement raisonnable à celle de l'immigration » (Bosset, 2007, p. 5) et que les personnes immigrantes ne sont pas religieusement plus ferventes que les personnes non immigrantes (CDPDJ, 2007). En ce qui concerne les ajustements concertés, ils sont tellement variés et touchent tant d'institutions différentes (santé, éducation, etc.) que la CBT n'a pu apporter de statistiques, invitant à « s'abstenir d'associer les demandes d'ajustement aux groupes immigrants », sans réfuter qu'il puisse y avoir une corrélation (CBT, 2008, p. 98).

¹⁵⁷ Les déclarations d'appartenance à une religion non chrétienne sont passées de 2 à 3.9% au Québec entre 1961 et 2001 (Castel, 2006, p. 54). Précisons qu'il s'agit de catégories statistiques, c'est-à-dire de catégories *construites socialement* qui tendent à *réifier* les identités : une personne citoyenne et immigrante est ainsi réduite à son statut d'immigrante. En outre, les déclarations d'appartenance religieuse ne sont pas qualitativement intéressantes : il est possible de se déclarer « chrétienne » ou « musulmane » sans être croyante par exemple.

La chronologie de la politisation de la laïcité est aujourd'hui bien documentée. De multiples cas d'AR et d'accords formels ou informels, liés aux religions non chrétiennes, sont médiatisés (CBT, 2008). En 2005, l'affaire dite des « tribunaux de la sharia » mobilise particulièrement les féministes (Amirmokri et *al.*, 2005). Entre mars 2006 et juin 2007, les cas de polémiques se multiplient, souvent à partir d'informations erronées (Rioux et Bourgeois, 2008; Potvin, 2008a). Analysant le traitement médiatique des ajustements concertés, Maryse Potvin résume ainsi ses recherches pour la CBT :

L'analyse démontre aussi que plusieurs grands médias ont abordé la question des accommodements sous l'angle d'une polarisation entre les groupes minoritaires et majoritaire (cadre conflictuel), laissant supposer que certaines minorités poseraient problèmes ou menaceraient le « Nous » québécois, interpellant ainsi fréquemment les lecteurs du groupe majoritaire à travers une lecture victimisante des « événements » (2008a, p. 213).

Plusieurs cas d'« affaires » semblent particulièrement porter atteinte au droit à l'égalité des femmes : l'affaire de la supposée directive du SPVM écartant des policières lors de contacts avec les juifs hassidiques, celle de la supposée exclusion d'hommes de cours prénataux du CLSC de Parc-Extension, celle des exigences vestimentaires supposément imposées à des infirmières intervenant auprès de juifs hassidiques, etc. (CBT, 2008, p. 70-71; Rioux et Bourgeois, 2008).

Deux cas reviennent très souvent dans les mémoires féministes. Le premier est celui de la directive de la Société de l'assurance automobile du Québec (SAAQ) qui aurait ordonné aux évaluateuses de céder leur place à des évaluateurs pour accommoder des hommes juifs orthodoxes. Cette affaire fait en réalité référence au guide d'accommodement de la SAAQ. Voici comment la CBT résume le contenu réel du guide, qui donnait comme exemple le cas d'une femme musulmane souhaitant passer son examen pratique avec une femme :

Le guide explique que la Société peut répondre à de telles demandes « si une évaluatrice se trouve alors à être disponible ». Sinon, « un rendez-vous d'accommodement pourra être donné pour plus tard puisque le centre n'est pas tenu de déplacer d'autres clients ni de chambarder tout l'horaire des examens pour accéder sur-le-champ à une telle demande lorsque ce n'est pas possible ». Le guide précise en outre : « L'accommodement raisonnable ne s'applique donc pas lorsque la demande vient contredire un autre droit, par exemple le droit à l'égalité des sexes, l'atteinte à l'ordre public ou à la sécurité des lieux et des personnes » (CBT, 2008, p. 71-72).

La CDPDJ considère aussi que le guide de la SAAQ n'est pas discriminatoire envers les femmes, précisant bien que si un ajustement concerté avait un quelconque impact sur les conditions de travail des employé-e-s de la SAAQ, il serait considéré comme non raisonnable, « parce qu'il pourrait porter atteinte au droit à l'égalité sans discrimination fondée sur le sexe des employés » (Carpentier, 2009, p. 9).

Le deuxième cas cité dans les mémoires féministes concerne un YMCA de Montréal qui aurait été obligé d'installer des vitres givrées pour cacher les femmes s'entraînant de la vue des jeunes hommes juifs orthodoxes du voisinage. Il s'agissait en réalité d'un accord informel, *non obligatoire*, entre la congrégation Yetev Lev et le YMCA, suite à une demande de la congrégation et à ses frais. La congrégation considère que la vue des femmes en tenue légère est inappropriée pour les jeunes hommes. Cet accord datait de 1995, époque où des stores amovibles avaient été installés dans une salle donnant sur une ruelle adjacente à la synagogue. Les stores s'étant brisés, le YMCA a consulté informellement ses membres (sans leur faire part des demandes de la congrégation Yetev Lev) et a décidé d'instaurer des vitres givrées, plus durables, aux frais de la congrégation : « Certaines clientes ou membres du personnel appuyaient l'installation de vitres givrées en raison de l'inconfort qu'elles éprouvaient à être vues de l'extérieur » (CBT, 2008, p. 70). D'autres l'appuyaient en raison de l'état de délabrement de la ruelle. Quatre mois après leur pose, une usagère se plaint du changement de luminosité à la direction du YMCA, apprend l'accord avec la congrégation, lance une pétition et contacte les médias. Quatre mois après le

dépôt de la pétition, le YMCA entreprend un sondage interne et installe des vitres claires avec des stores amovibles (Baubérot, 2008; Rioux et Bourgeois, 2008). Le fait divers de la pose de vitres givrées dans une salle d'un YMCA de Montréal est donc plus complexe que l'affaire fictive : la pose des vitres n'était pas obligatoire, la demande de la congrégation n'était pas la seule motivation du YMCA et la visibilité des femmes n'est pas en soi féministe.

L'émergence du concept de laïcité dans l'espace public, dans une perspective de choc culturel entre le « nous » québécois et les personnes immigrantes, se retrouve dans les documents officiels¹⁵⁸ du gouvernement québécois. Milot relève ainsi que ce n'est qu'en 2007 qu'apparaît l'expression « État laïque » ou « État laïc », directement en rapport avec l'immigration, le pluralisme religieux et les droits des femmes (Milot, 2009b). Sa première occurrence se trouve dans le guide *Apprendre le Québec* (MICC, 2007, p. 11), destiné aux personnes immigrantes, puis la même année dans le document *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait*, dans le sous-chapitre sur la « diversité croissante sur les plans culturel et religieux » (MCCC, 2007, p. 41). Ce serait donc d'abord, voire exclusivement, les personnes immigrantes ou « de la diversité » qui auraient besoin d'être prévenues du caractère laïque de l'État, comme si elles constituaient une menace particulière à la laïcité « québécoise ».

La remise en cause récente de la laïcité ouverte tend à cibler les personnes immigrantes ou dites « de la diversité culturelle et religieuse », imaginées comme patriarcales et opposées à la laïcité.

¹⁵⁸ C'est-à-dire « émanant directement du gouvernement ou du Parlement » (Milot, 2009, p. 54).

8.1.3 Les consultations publiques

Plusieurs consultations publiques sont organisées, notamment celles auxquelles participent les féministes dont les mémoires sont par la suite analysés.

À partir de 2007, les initiatives gouvernementales de consultations publiques sur la diversité religieuse, la laïcité et le port de signes religieux se multiplient, relançant continuellement les discours sur la *crise* du modèle actuel et sur *l'urgence* d'agir. En février 2007, le gouvernement québécois (formé par le Parti libéral du Québec) annonce la création d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CBT). Celle-ci organise une vaste consultation publique, à laquelle participent des milliers de personnes et où sont déposés environ 900 mémoires. La CBT rend son rapport en mai 2008, recommandant l'approfondissement de la laïcité ouverte et de l'interculturalisme, mais aussi de la lutte contre les inégalités et les discriminations. Selon un bilan effectué par des organismes communautaires, seules quelques-unes des 84 revendications seront reprises par les gouvernements (TCRI, 2011).

Suite à une recommandation du CSF reprise par la CBT, le gouvernement propose le projet de loi 63, modifiant la Charte des droits et libertés du Québec, afin notamment d'y insérer l'article suivant : « les droits et libertés énoncés dans la présente charte sont garantis également aux femmes et aux hommes » (CBT, 2008, p. 175). Adoptés en 2008, ces amendements ne hiérarchisent toutefois pas les droits, selon la CDPDJ (2008), même s'ils furent interprétés en ce sens par une partie des groupes de femmes (voir 8.2.2). Bien qu'il ne s'agisse pas d'une recommandation de la CBT, le gouvernement introduit à partir de 2008 l'obligation pour les personnes candidates à l'immigration au Québec de signer une *Déclaration sur les valeurs communes de la société québécoise*, indiquant notamment que l'« État québécois et ses institutions sont laïques » et que « [l]es femmes et les hommes ont les mêmes droits » (MICC,

2008, p. 12)¹⁵⁹. Hautement symboliques, ces deux mesures opposent un Québec imaginé laïque et égalitaire aux personnes immigrantes suspectées de ne pas partager ces valeurs. Exprimée de manière plus élaborée que le « code de vie » d'Hérouxville¹⁶⁰, cette déclaration n'en constitue pas moins une forme de racisme.

Les initiatives gouvernementales suivantes tendent à transformer radicalement la logique même de l'obligation d'AR. C'est ainsi qu'en 2010 le gouvernement libéral déposa le PL94, finalement mort au feuillet, qui proposait de fixer les balises de l'obligation d'AR dans un grand nombre d'administrations publiques et semi-publiques. Son article 5 énonçait que : « [u]n accommodement *ne peut être accordé que* s'il est raisonnable [...] » (PL94, 2010, art. 5, je souligne), et non pas « un accommodement *doit* être accordé s'il est raisonnable ». Il ne s'agit pas ici d'un point de détail : « l'accent déterminant mis sur l'exception à l'obligation d'accommodement renverse la logique de traitement d'une demande d'accommodement » (CDPDJ, 2010, p. 13). Surtout, le PL94 énonçait une nouvelle règle, à son article 6, édictant que les services se donnent et se reçoivent à visage découvert, ciblant les femmes musulmanes portant un voile facial de manière particulièrement ambiguë. S'il avait été adopté, il aurait eu comme effet d'exclure les

¹⁵⁹ Depuis 2009, le guide de citoyenneté du gouvernement canadien (à partir duquel les questions de l'examen de citoyenneté sont posées, examen obligatoire pour obtenir la citoyenneté canadienne) explique que les « pratiques culturelles barbares » ne sont pas acceptables au Canada, reprenant ainsi l'opposition entre nous-canada-civilisation vs eux-traditions-barbares (CIC, 2012, p. 9). Voir à ce sujet Jhappan (2009).

¹⁶⁰ En janvier 2007, il est rapporté dans les médias que la municipalité d'Hérouxville avait produit un « code de vie » indiquant : « Nous voulons surtout informer ces nouveaux arrivants que le mode de vie qu'ils ont abandonné en quittant leur pays d'origine ne peut se reproduire ici et qu'il exige un mode d'adaptation à leur nouvelle identité sociale ». La liste de ce qui ne se fait pas à Hérouxville correspond à une liste de stéréotypes culturels ou religieux associés à l'islam (interdiction de la lapidation par exemple). La CBT a écrit sur ce code : « Quand on lit attentivement le "code de vie", on s'aperçoit qu'il contient en fait deux messages : il s'agit d'abord d'un geste d'ouverture, de l'expression d'une volonté d'accueil de l'immigrant, mais en même temps et de manière presque caricaturale, il traduit un réflexe de défense » (2008, p. 188). Il ne s'agit pas moins d'un processus raciste, reposant sur l'altérisation, l'essentialisation, la hiérarchisation et l'exclusion partielle. Sur l'affaire Hérouxville, voir l'étude de Nieguth et Lacassagne (2009). Par ailleurs, en 2011, la ville de Gatineau produisit son propre *Énoncé de valeurs* pour les personnes immigrantes, incluant l'importance de l'hygiène corporelle (Stasiulis, 2013).

femmes portant un voile facial de pans entiers de la vie publique. La construction des voiles faciaux comme posant un problème public tend par ailleurs à renforcer leur stigmatisation (CDPDJ, 2010).

Enfin, en novembre 2013 le gouvernement péquiste déposa le PL60, dit « Charte de la laïcité »¹⁶¹. Il reprenait le renversement de la logique de l'obligation d'AR (art. 15 et 42), ainsi que la règle du visage découvert y compris pour les usagères de services publics (art. 7). Élément nouveau entraînant une modification radicale de la laïcité au Québec, il interdisait le port de signes « marquant ostensiblement » un caractère religieux dans les services publics (art. 5), ouvrant la porte à une interdiction dans tous les organismes ayant des subventions ou des contrats publics (art. 10 et 37). Il interdisait en outre le recours à l'AR en ce qui concerne les signes religieux (art. 18). Le gouvernement organisa une vaste campagne de promotion de ce projet de loi, finalement abandonné suite à une défaite électorale.

Le modèle actuel de laïcité au Québec est donc régulièrement présenté comme traversant une crise, perception renforcée par les diverses interventions gouvernementales visant à limiter la liberté de religion. Parmi les trois tendances féministes, le féminisme moniste reprend l'idée d'une crise du modèle laïque québécois (8.2).

8.2 Le féminisme moniste : un débat aujourd'hui urgent

Selon la tendance féministe moniste, le débat sur la laïcité est urgent pour trois raisons principales. Premièrement, des pratiques culturelles et religieuses menacent les droits des femmes (8.2.1). Deuxièmement, le modèle actuel permet ces pratiques

¹⁶¹ Pour une analyse du PL60, voir le volumineux mémoire de la CDPDJ (2014).

car il est fondé sur le relativisme culturel (8.2.2). Troisièmement, les valeurs québécoises sont en péril (8.2.3).

8.2.1 De nouvelles menaces à l'égalité des sexes

Les féministes monistes avancent que le débat sur la laïcité est urgent parce que des pratiques culturelles et religieuses menacent actuellement les droits des femmes au Québec. Dans la perspective théorique de cette thèse, cette problématisation du débat laïque produit une représentation de la société québécoise fondée sur une mise en binarité inégalitaire.

Si les enjeux concernant la majorité chrétienne (le crucifix, les écoles confessionnelles, etc.) constituent une entorse *de longue date* à la laïcité, le *danger actuel* est lié aux personnes immigrantes et aux intégrismes religieux :

Il faut savoir que la problématique de la place du religieux au sein des institutions de l'État s'est posée bien avant l'arrivée de vagues massives d'immigrantes et immigrants sur les continents européen et américain. [...] Aussi, l'augmentation de l'immigration et la montée de l'extrémisme religieux ne sont pas à l'origine du questionnement que vit le Québec actuellement, mais elles l'amplifient (CSF, 2011, p. 7 [notes omises]).

La crise des AR et de nombreux événements subséquents en sont les révélateurs (CSF, 2011, p. 8-11). La CCB écrit par exemple :

Les débats sur les pratiques *religieuses* dans l'espace public mettent de nouveau à l'avant-scène des *normes culturelles patriarcales* qui visent à contrôler les femmes. Sous le couvert de la liberté d'expression et de la liberté religieuse, des groupes minoritaires tentent de nier le droit à l'égalité pour les femmes. Ces débats soulèvent les passions parce qu'ils touchent notamment la vie privée, la famille et les pratiques traditionnelles, c'est-à-dire le lieu par excellence où s'exerce et se maintient le patriarcat (CCB, 2010, p. 4, je souligne).

C'est donc d'abord au sein d'une réflexion sur « la diversité culturelle et religieuse » et ses conséquences pour les femmes que s'inscrit la contribution de ces groupes féministes au débat sur les AR et la laïcité (plus que sur l'urgence de limiter les privilèges de la religion historique et dominante par exemple)¹⁶².

Dans une perspective féministe poststructuraliste et intersectionnelle, cette contextualisation du débat sur la laïcité produit une binarité entre le « nous » et les « non-nous ». En effet, la menace à l'égalité des sexes vient « des autres ». Si certains groupes ciblent directement les « communautés culturelles »¹⁶³, d'autres précisent que les personnes immigrantes ou issues des « communautés culturelles » ne sont pas plus touchées par les pratiques problématiques que la majorité chrétienne¹⁶⁴. Dans tous ces mémoires, ce sont toutefois les enjeux liés aux minorités culturelles et religieuses qui structurent l'argumentation et les précautions prises pour se défendre de les cibler révèlent elles-mêmes ce biais :

Le Conseil le rappelle : les demandes d'accommodement raisonnable fondées sur des motifs *religieux* sont moins nombreuses que ne le croit la majorité de la population et les personnes *issues de l'immigration désirent généralement se conformer* aux usages et aux règles en vigueur dans la société québécoise. Certaines demandes *émanant de groupes*

¹⁶² L'avis du CSF en 2007 s'ouvre ainsi : « Le Conseil du statut de la femme s'intéresse depuis longtemps à la diversité culturelle et religieuse [...] ». S'en suit l'énumération des contributions du CSF sur l'intégration des personnes immigrantes (p. 9). Précisons que l'imbrication de la culture et de la religion ne pose pas problème en soi car la distinction entre les deux peut s'avérer arbitraire. Par exemple, Lori Beaman (2002) problématise la distinction entre religion et culture qui est au cœur du système juridique canadien où c'est bien seulement la liberté de *religion* qui est protégée par la Charte des droits. Cette distinction reflète une conception très située (chrétienne, voire protestante) de la religion comme croyance personnelle sincèrement choisie, discriminant ainsi les Premières Nations pour qui cette distinction culture/religion n'est pas toujours pertinente.

¹⁶³ Par exemple : « Pourtant, à la fin de 2006, une série d'événements, fortement médiatisés, soulève des inquiétudes, tant chez les "Québécoises et Québécois de souche" que chez des membres des communautés culturelles. Ces événements ont comme points communs *de provenir de membres de communautés culturelles* qui, sur la base de *leur religion*, font des demandes particulières impliquant leurs relations *avec les femmes* » (Aféas, 2010, p. 8, je souligne).

¹⁶⁴ Par exemple : « Les chiffres présentés par la CDPDJ étonnent lorsqu'on constate que ce sont les protestants (donc des chrétiens) qui ont fait le plus de demandes d'accommodements au cours des années 2000 à 2005. *Ces chiffres brisent le préjugé courant qui transparait dans les médias selon lequel les musulmans et les juifs orthodoxes abusent des demandes d'accommodements* » (CSF, 2007, p. 15, il souligne).

ethnoreligieux, n'étant d'ailleurs pas à proprement parler des accommodements raisonnables (tels le givrage des vitres du YMCA ou le refus d'être servi par des femmes) viennent néanmoins *menacer* les droits et les acquis des femmes *québécoises* [...] (CSF, 2014, p. 8-9, [références omises], je souligne)¹⁶⁵.

Les interventions féministes monistes sur la laïcité et les AR constituent donc d'abord un discours du « nous-Québécoises » inquiètes des pratiques des « non-nous ». La citation ci-dessus est caractéristique de l'indétermination qui entoure la qualification des groupes *ainsi racisés* dans le débat : groupes religieux, ethnoreligieux, ethnoculturels ou immigrants. Ce que ces catégories artificielles ont en commun c'est d'être opposées à la catégorie « Québécois », les marquant du sceau de l'altérité.

Les groupes ainsi racisés (les « non-nous ») sont surdéterminés par leur culture et religion supposées, au détriment de toute autre identité. Or, « la culture » est présentée quasi exclusivement de manière négative et réduite à quelques pratiques extrêmes et peu répandues¹⁶⁶ :

De plus, la culture est aussi utilisée pour justifier un état d'infériorisation et des violations de l'intégrité physique des femmes (incapacité juridique, excision, dons des petites filles en paiement de dette, infanticide des filles lorsqu'elles sont premières-nées, mariages forcés des jeunes filles, séquestration, etc.) (CSF, 2007, p. 55).

Les « crimes d'honneur », les tribunaux d'arbitrage religieux en matière familiale, la polygamie, « le voile intégral », l'utilisation de la « défense culturelle » devant la justice : voici pourquoi la diversité culturelle met en péril les droits des femmes au Québec. Non seulement des personnes sont ainsi regroupées et altérisées comme « groupe culturel », mais ces groupes artificiels sont ensuite surdéterminés par quelques pratiques et valeurs. Lentin et Titley déconstruisent ainsi ce type de discours : « The problem is the metonymical magic of inflation and homogenization,

¹⁶⁵ Les personnes immigrantes qui « désirent se conformer » sont ainsi partiellement incluses dans le « nous », à condition qu'elles *désirent se conformer*, ce qui doit être prouvé (voir aussi 9.1.2.3 sur les bons/mauvais musulmans et bonnes/mauvaises musulmanes et 11.1.2 sur l'interculturalisme).

¹⁶⁶ C'est aussi le cas pour « la religion » : voir 10.1.1. Étant au cœur des enjeux de laïcité, la représentation de « la religion » est étudiée plus spécifiquement dans le chapitre 10.

when all members of a perceived group are associated with – or asked to loudly dissociate themselves from – the practices of some » (2011, p. 63). Si la critique de pratiques patriarcales est propre aux féminismes, elle devient problématique lorsqu'elle repose sur l'essentialisation et l'altérisation de certains groupes, ainsi racisés.

La contextualisation du débat sur la laïcité par les féministes monistes s'inscrit ainsi dans le récit féministe blanc. Une des caractéristiques de cette perspective consiste justement à focaliser exclusivement l'attention féministe sur le patriarcat des « non-nous », et de minimiser l'ensemble des autres vecteurs de pouvoir (voir 2.3.2)¹⁶⁷. Par exemple, le mémoire des Janette fait référence à l'affaire Shafia¹⁶⁸, durant laquelle un père a tué ses filles : « Que penser d'un père qui tue ses filles parce qu'elles s'émancipent? Ce serait vraiment dommage de revenir en arrière. Nous ne voulons pas d'un tel recul pour nos filles et nos petites filles » (2013, p. 4). Le mémoire ne fait pas le parallèle avec des cas pourtant similaires, commis au Québec par des personnes non immigrantes ni racisées¹⁶⁹. Les féministes monistes ignorent et reproduisent le double standard à l'égard du patriarcat des « non-nous ». La citation précédemment citée de la CCB est à cet effet éclairante : « Ces débats soulèvent les passions parce

¹⁶⁷ Rappelons que de nombreux travaux déconstruisent la distinction entre *leurs* « crimes d'honneur » et *notre* violence familiale (Abu-Odeh, 1997; Narayan, 1997; Abu-Lughod, 2011; Beaman, 2012; Korteweg, 2012), d'autres mettent en évidence l'imbrication et le renforcement du patriarcat majoritaire et minoritaire (Song, 2007) ou encore l'imbrication du racisme et du sexisme comme dans le cas des défenses culturelles (Volpp, 1994; Bilge, 2005).

¹⁶⁸ Le 30 juin 2009, Zainab Shafia, Sahar Shafia, Geeti Shafia (trois sœurs) ainsi que Rona Amir Mohammad (première épouse du père) sont assassinées par leurs parents et leur frère Mohammad Shafia, Touba Yahia et Ahmed Shafia. L'affaire est présentée comme un « crime d'honneur » et comme une pratique culturelle. Sur l'affaire Shafia, voir CCFSA (2009) et Beaman (2012). Pour une approche des crimes d'honneur comme constituant une catégorie à part des violences familiales, voir CSF (2013).

¹⁶⁹ Par exemple, le 20 février 2009, Guy Turcotte assassine ses deux enfants Olivier Turcotte et Anne-Sophie Turcotte, suite à sa séparation avec leur mère Isabelle Gaston. La politologue Anne Norton (répondant à Susan Okin) écrit : « When men in the United States beat their wives, it is an aberration, counter to the liberal principles that govern here. When Muslim men beat their wives, it is an act representative of the principles of Islam – whatever Koran or hadith may say » (Norton, 2001, p. 741, citée dans Philipps, 2007, p. 28).

qu'ils touchent notamment la vie privée, la famille et les pratiques traditionnelles, c'est-à-dire le lieu par excellence où s'exerce et se maintient le patriarcat » (2010, p. 4). Or, c'est plutôt le patriarcat *des groupes racisés* (sur la base de leur religion ou leur culture supposées) qui soulève les passions, tandis qu'à travers le mythe de l'égalité déjà-là, le patriarcat du « nous » ne soulève pas « les passions » et n'est pas considéré comme culturel ni représentatif du groupe.

La contextualisation du débat sur la laïcité par les féministes monistes (re)produit l'essentialisation et l'altérisation de groupes racisés sur la base de leur culture, « ethnicité », « race », statut migratoire ou religion supposés. La laïcité constitue actuellement un enjeu *féministe* parce que ces groupes patriarcaux menaceraient l'égalité des femmes « québécoises ».

8.2.2 Un contexte politique et législatif relativiste

Le deuxième problème justifiant la nécessité de tenir un débat sur la laïcité, selon la tendance féministe moniste, est lié à l'existence de lois et politiques permissives. Cette critique du relativisme culturel repose sur un certain essentialisme culturel.

Selon les féministes monistes, le contexte politique et législatif actuel repose sur le relativisme culturel et religieux. Il permet et favorise des pratiques religieuses et culturelles patriarcales :

De plus, *l'invocation de la nécessité de respecter les cultures de groupes immigrants* sert souvent de prétexte pour brimer les droits des femmes. Nous estimons qu'en aucun cas *le respect des autres cultures* ne doit

primer le droit fondamental à l'égalité entre les hommes et les femmes (UL, 2007, p. 2, je souligne)¹⁷⁰.

La « laïcité ouverte » est considérée comme une déclinaison du multiculturalisme canadien et comme imposée par la Cour suprême canadienne. Cette tendance rejoint ainsi les discours proclamant l'échec ou la crise des politiques multiculturelles (Vertovec et Wessendorf, 2010; Lentin et Titley, 2011)¹⁷¹. Plus spécifiquement, l'interprétation en droit canadien de la liberté de religion est au cœur de cette critique du relativisme culturel. Le fait que la Cour suprême définisse la liberté de religion par le critère de la sincérité de la croyance semble ouvrir la voie à des dérives relativistes :

[I]l ne peut être question de remettre en cause des acquis culturels et législatifs, au nom de croyances et de pratiques religieuses soutenues par certaines communautés culturelles et que certains accommodements pourraient contribuer à ébranler (FMHF, 2007, p. 4).

L'obligation d'AR pour raison religieuse apparaît comme un privilège indu, dérogeant à « nos droits et coutumes » (Aféas, 2010, p. 14) ou à « nos valeurs » (CSF, 2007).

Sous bien des aspects, les féministes monistes analysent la crise des AR à travers le prisme dominant dans l'espace public (Potvin, 2008a). Les « fictions médiatiques » (*Ibid.*) énoncées pendant la crise des AR sont ainsi régulièrement réitérées, accentuant l'effet de « surenchère » (PDF-Q, 2013, p. 15). De manière plus problématique, ces

¹⁷⁰ Précisons que ces féministes dénoncent dans la phrase qui précède les « préjugés raciaux envers les femmes des groupes minoritaires » comme une menace importante au droit à l'égalité des femmes. Mais elles ne problématisent ni le racisme ni l'essentialisme culturel.

¹⁷¹ Des éléments-clés de ce *backlash* contre le multiculturalisme se retrouvent ici : la laïcité ouverte et le multiculturalisme prôneraient le « politiquement correct », s'appuieraient sur le relativisme culturel et soutiendraient des pratiques patriarcales. Ces discours de crise, également très présents en Europe, ne s'accompagnent pas nécessairement d'un retrait effectif hors des politiques multi ou interculturelles (Kymlicka, 2010). En outre, ce rejet du multiculturalisme canadien est à bien des égards le rejet d'un multiculturalisme *imaginé*. Les processus racistes envers les personnes musulmanes *dans le reste du Canada* peuvent aussi s'appuyer sur le multiculturalisme ou encore sur la (re)définition d'une identité canadienne excluant l'identité musulmane (voir le numéro spécial de *Social Justice*, 2005, 32(4) sur le racisme, l'empire et l'identité canadienne après le 11 septembre 2001). Voir 11.1.2 sur l'opposition entre multiculturalisme et interculturalisme.

fictions continuent d'être citées comme exemples de relativisme, même après leurs rectifications dans le rapport de la CBT. C'est le cas de l'affaire *fictive* de la SAAQ, dans laquelle une employée de sexe féminin aurait dû laisser sa place à un employé de sexe masculin pour accommoder sa religion¹⁷². L'affaire *fictive* aurait pourtant été condamnée comme discriminatoire selon la logique même de l'obligation d'AR (CDPDJ, 2009).

De la même manière, la logique de l'obligation d'AR (visant à lutter contre des situations de discriminations indirectes dans le respect des droits d'autrui) continue d'être caricaturée comme relativiste après la crise des AR :

Bref, la Cour suprême nous dit qu'une obligation religieuse peut être n'importe quoi, et elle explique un peu plus loin que ce n'est pas son rôle d'en juger. [...] N'importe qui peut prétendre que ses croyances religieuses exigent n'importe quoi, y compris de pratiquer la ségrégation des sexes en milieu de travail ou de cacher les femmes sous un vêtement en prétextant qu'une partie visible de leurs corps provoquerait l'autre sexe et heurterait leurs croyances religieuses ou leur morale (Sisyphé, 2010, p. 8).

S'il ne faut donc pas sous-estimer l'importance du contexte de désinformation dans lequel les mémoires ont été écrits, la méconnaissance n'est pas seule en cause. Les histoires fictives viennent confirmer un schéma plus général fondé sur la crainte du relativisme culturel et sur l'essentialisation des différences culturelles et religieuses.

En effet, comme l'indiquent les citations qui précèdent, les féministes monistes ne remettent pas en question *l'essentialisme culturel*, mais le fait de céder à une différence culturelle. Selon elles, il existe réellement des différences culturelles (« le voile » par exemple). Le problème du relativisme culturel c'est que les différences culturelles patriarcales ne peuvent être critiquées et interdites :

¹⁷² Par exemple, CSF (2007, p. 100-103); Sisyphé (2010, p. 12); CSF (2014, p. 9); Aféas (2013, p. 19); PDF-Q (2013, p. 15).

Le multiculturalisme a donné naissance à la *sacralisation de la différence*, et il semble qu'on n'ait plus le droit de questionner la validité de cette différence. C'est ce qu'on appelle le relativisme culturel [...] (PDF-Q, 2013, p. 14, elles soulignent).

Il ne s'agit donc pas d'une critique anti-essentialiste du relativisme culturel, qui mettrait en évidence que toute culture est toujours hybride et contestée, ni d'une critique postcoloniale, qui déconstruirait le double standard dans la critique du *patriarcat culturel* des non-Occidentaux et des *inégalités résiduelles* en Occident (Narayan, 2000).

Contre le relativisme, il s'agit d'affirmer *l'universalisme* du droit à l'égalité entre les hommes et les femmes : « L'égalité et la liberté sont des valeurs démocratiques et universelles qui doivent pouvoir être appliquées à toutes et tous, partout, toujours et indépendamment des croyances religieuses » (CSF, 2011, p. 47). C'est aussi pourquoi ces groupes ont soutenu en 2008 la modification de la *Charte québécoise des droits et libertés* réaffirmant l'importance du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes (Langevin, 2009). Même après l'adoption de cette modification, ces groupes féministes réitérèrent lors du PL94 et du PL60 l'importance de la priorisation de l'égalité des sexes, valeur universelle, sur la liberté de religion, ouvrant aux dérives relativistes¹⁷³.

Or, la critique essentialiste du relativisme culturel, opérée par les féministes monistes, occulte plusieurs inégalités à l'origine des politiques multiculturelles et de l'obligation d'AR, soit les discriminations directes et indirectes sur la base de la « culture » et de la religion, les injonctions assimilationnistes au nom de

¹⁷³ Plusieurs mémoires font en outre référence à la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDEF), ratifiée par le Québec, parce qu'« elle reconnaît l'importance et l'effet de la culture et des traditions sur le maintien de l'oppression des femmes » (CCB, 2010, p. 9). Pour une critique de la binarité universalisme *versus* relativisme culturel et religieux dans le cas de la CEDEF voir Brandt et Kaplan (1996); Nayak (2013); Dairiam (2015). Des féministes de la tendance antiraciste font aussi référence à la CEDEF, mais dans le but de dénoncer le PL94, comme portant atteinte aux droits des femmes (Coalition, 2010, p. 19).

l'universalisme ainsi que le racisme. En ce sens, la chercheuse Sara Ahmed propose de renverser ce lieu-commun des discours contre le multiculturalisme, selon lequel les politiques multiculturelles viendraient de la peur d'offenser l'autre, occultant les processus racistes :

We have articulated a new discourse of freedom : as the freedom to be offensive, in which racism becomes an offense that restores our freedom : the story goes, we have worried too much about offending the other, we must go beyond this restriction, which sustains the fantasy that « that » was the worry in the first place (2008)¹⁷⁴.

Il est certain par ailleurs que des politiques multiculturelles peuvent réifier les « cultures » et encourager le relativisme culturel, au détriment des femmes dites des « communautés culturelles »¹⁷⁵. De nombreuses auteures et activistes cherchent à penser le multiculturalisme de manière d'une part à éviter l'essentialisme culturel (ce qui peut se retourner contre les femmes ainsi racisées) et d'autre part à lutter contre les différentes formes de discriminations sur la base de la « culture ». C'est ainsi qu'Anne Phillips défend l'idée d'un « multiculturalisme sans culture » (2007)¹⁷⁶. Plus généralement, ce double écueil est au cœur des pensées féministes de l'intersectionnalité (Bilge, 2006).

Selon les féministes monistes, c'est en raison d'un contexte relativiste qu'il est *urgent* d'introduire un changement législatif majeur et de prioriser le droit universel à

¹⁷⁴ Elle ajoute : « So rather than saying racism is prohibited by the liberal multicultural consensus, under the banner of respect for difference, I would argue that racism is what is protected under the banner of free speech through the appearance of being prohibited » (Ahmed, 2008).

¹⁷⁵ Dans son examen de l'utilisation de la « défense culturelle » lors de deux procès au Québec, Sirma Bilge démontre notamment que « le pas entre la sensibilité à la diversité et le relativisme culturel dont le pendant est le racisme culturel est vite affranchi [*sic*] » (2005, p. 156 [références omises]).

¹⁷⁶ Anne Phillips fait le parallèle avec le « féminisme sans les femmes » : « Reams have been written about how to do feminism without women : about why gender essentialisms should be rejected, whether it is possible to maintain a vigorous feminist politics without invoking women, whether the solution lies in a strategic essentialism and so on. [...] More pressing issues arise in relation to culture because there is much stronger perception of cultures as bounded, distinct, and organised around essential defining values, and with culture, far more than with gender, there is a tendency to presume that individuals do what they do because of their culture » (2007, p. 30-31).

l'égalité des sexes sur les politiques multiculturelles, sur la liberté de religion et sur l'obligation d'AR.

8.2.3 L'inconfort de la majorité

La problématisation de la laïcité par les féministes monistes ne repose pas uniquement sur l'essentialisation et l'altérisation des « non-nous » mais aussi, et indissociablement, sur la (re)production de l'identité du « nous ».

Selon les féministes monistes, le débat sur la laïcité est urgent car les valeurs libérales *québécoises* sont actuellement menacées, en particulier l'égalité entre les femmes et les hommes et la séparation entre les religions et l'État. Ces valeurs communes sont issues d'une histoire commune caractérisée par la « marche des femmes vers l'égalité » facilitée par la laïcisation de la société (CSF, 2011, p. 37-44). Ce récit national de progrès linéaire raconte le passage d'une société dominée par le patriarcat catholique à une société égalitaire dans un État laïque : la Commission Parent, la décriminalisation de la contraception et de l'avortement ou encore la déconfessionnalisation scolaire sont considérées comme autant d'étapes dans la constitution de valeurs communes. Caylee Hong, analysant les mémoires déposés lors du PL94, écrit à leur propos : « They allude to a linear development between backwardness and modernity in which improving status of women is linked to the reduction of religion, especially in the public realm » (2011, p. 49). « Nos » luttes historiques font de l'égalité des sexes et de la laïcité des valeurs spécifiquement québécoises.

La politique gouvernementale de 2006, *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait*, appuie l'argument selon lequel l'égalité des sexes est une valeur

québécoise (CSF, 2007, p. 23). En tant que féministes, ces groupes ne nient toutefois pas que l'égalité entre les femmes et les hommes ne soit pas atteinte au Québec. En fait, leurs mémoires affirment *dans le même temps* qu'au Québec, l'égalité est une valeur et un droit et que l'égalité *de fait* n'est pas atteinte. Des inégalités « persistent » (CCB, 2010, p. 4) et les acquis sont « fragiles » (TCLCF, 2007, p. 3)¹⁷⁷. Cette manière paradoxale de présenter le patriarcat du groupe dominant (« au Québec ») tend à le relativiser considérablement et à en faire un anachronisme, un résidu, et non une caractéristique culturelle ni une menace identitaire. Le « nous-Québécois » est représenté comme intrinsèquement perfectible.

Dans cette perspective, la crise des AR et les débats sur la laïcité apparaissent pour certains groupes comme une réaction identitaire :

À la lumière de cet exposé [historique], on comprend mieux *l'origine de l'inconfort des Québécoises et des Québécois* par rapport aux accommodements raisonnables. Tout porte à croire, effectivement, que les vives réactions récentes relatives aux demandes d'accommodements ont été motivées par des considérations *d'ordre identitaire*. Cette identité est modelée à partir de la langue de la majorité, de *l'égalité entre les femmes et les hommes, de la neutralité de l'État et de la séparation entre le religieux et le pouvoir public* (CSF 2007, p. 57, je souligne).

D'autres groupes font moins référence à une identité commune, mais affirment aussi qu'il existe des valeurs ou principes nationaux : « Une société a le droit de se prononcer sur des principes qu'elle entend faire respecter sur son territoire. Ceci constitue un de ses droits fondamentaux » (PDF-Q, 2013, p. 18). C'est ce droit fondamental à défendre « nos » valeurs libérales qui serait menacé. Ces représentations de soi font partie intégrante du discours de « choc culturel » entre « nous » et « non-nous » : « de nombreux Québécois et Québécoises se sentent dépouillés de leur *personnalité propre* par les diverses demandes d'accommodements véhiculant des valeurs *étrangères* aux leurs » (CSF, 2007, p. 16, je souligne).

¹⁷⁷ Même les groupes qui se défendent le plus d'occultier les inégalités entre les hommes et les femmes au Québec considèrent que l'égalité des sexes est une valeur fondamentale au Québec (Sisyphe, 2010, p. 7; PDF-Q, 2013, p. 3).

Il s'agit là d'un processus de construction discursive de soi comme groupe national légitime et dominant. Il produit ce que Liz Fekete nomme la « monoculturalisation » de la nation : « [...] the debate on values falsely assumes that there is a single homogenised set of values, with the state as the expression of the collective identity associated with them » (Fekete, 2006, p. 9). La victimisation du groupe dominant a comme effet de minimiser, voire de légitimer, les dérapages racistes requalifiés en « inconforts » dus à une identité libérale et égalitaire. Colette Guillaumin, dans une description du processus raciste, décrit ainsi comment le groupe majoritaire (dans le sens de dominant) se perçoit :

quelle que soit sa distance personnelle ou « ses imperfections », ses caractères personnels sont ceux du sujet social lui-même et non leur négatif : c'est le Je qu'il tend à rejoindre puisqu'il en possède les caractères. Les minoritaires sont en position *antithétique* par rapport au sujet social, les majoritaires en position *homothétique* (1972, p. 218, elle souligne).

La problématisation de la laïcité s'inscrit ainsi dans un processus raciste, qui « blanchit » (voir 2.2.2.3) le « nous ».

Revient alors le *leitmotiv* du « non-négociable », affirmant que les limites de « notre tolérances » ont été atteintes par ceux qui mettent « à l'épreuve la résistance et la tolérance de la société québécoise » (Sisyphe, 2010, p. 12). Le multiculturalisme et la laïcité ouverte, en tolérant des minorités illibérales, déstabilisent le monoculturalisme imaginé. Plusieurs auteurs ont montré comment cet imaginaire du « seuil de tolérance » est au cœur de dynamiques racistes (Balibar et Wallenstein, 1997; Hage, 1998; Brown, 2008). Gada Mahrouse explicite ce processus à partir d'une critique de l'organisation même de la CBT, critique qui pourrait s'adresser à cette première tendance féministe :

The superior subject position of French-Canadian Quebecers was reinforced when they came to think of themselves, not only as *the ones who unquestionably belonged*, but also as *the ones who could determine*

who else could and could not belong. Ghassan Hage has identified a similar process in Australia, arguing that discourses that encourage a dominant group to assert what level of acceptance it is willing to grant to racialised ‘others’ *ultimately reinforce that group’s domination*, underlining the distinction between those who do the accepting and those who are accepted. [...] In other words, the relations between dominant and subordinated groups and the ways in which subjectivities are reproduced through these relations are dialectical insofar as *they produce both the ‘other’ and the self* (2010, p. 89-90, [références omises], je souligne).

Le *leitmotiv* du « non-négociable » conforte ainsi l’appartenance nationale du groupe dominant, ainsi « blanchi », et précarise celle des « non-nous », ainsi racisés.

La problématisation de la laïcité comme nouvel enjeu féministe repose aussi sur la monoculturalisation de la nation québécoise comme lieu où se déploie le progrès libéral. Au sein de cette nation, le groupe dominant est représenté comme égalitaire et laïque de par son histoire propre.

8.2.4 Conclusion

La tendance féministe moniste avance que « le Québec est à l’heure des choix » (CSF, 2011, p. 129) et qu’il y a urgence à mener un débat sur la laïcité, car « le statu quo n’est plus tolérable » (PDF-Q, 2013, p. 18). Cet appel réitéré et pressant au débat sur la laïcité doit mener à réaffirmer « nos » valeurs ou « nos choix de société » (*Ibid.*, p. 14), issus d’une histoire commune de progression vers l’égalité des sexes et la laïcité. Il est temps, selon ces féministes, de modifier un modèle relativiste dont profiteraient des groupes, racisés sur la base de leur statut d’immigration, de leur « culture », de leur « ethnicité » ou de leur religion supposés. Une liste réitérée d’événements accentue la perception d’une situation de crise. La problématisation de la laïcité repose ainsi sur la binarisation entre le « nous-Québécois et Québécoises »,

progressiste et libéral, et les non-nous menaçant l'identité profonde du Québec. Elle repose ainsi sur un processus de racisation des autres (essentialisation, altérisation, hiérarchisation) et de blanchiment du groupe dominant.

8.3 Le féminisme antiraciste : un faux débat

La tendance féministe antiraciste critique le processus de la CBT en 2007 et s'oppose aux différentes initiatives gouvernementales pour limiter la liberté de religion. Selon elle, les débats publics sur la laïcité constituent de faux débats. Premièrement, ils s'apparentent à un processus de *backlash* (8.3.1). Deuxièmement, ils occultent les inégalités systémiques au sein de la société québécoise (8.3.2). Troisièmement, ils renforcent les inégalités et plus spécifiquement l'islamophobie (8.3.3).

8.3.1 Un processus de backlash

Selon la tendance féministe antiraciste, le « malaise » ou la « crise identitaire » identifiée par les féministes monistes correspond à la résistance du groupe dominant à accepter le pluralisme.

Comparant la résistance du groupe dominant à celle des hommes lors de l'arrivée des femmes sur le marché du travail, l'ATF écrit : « lorsque provoqués par le minoritaire comme lorsque supposant un surcroît de partage des intérêts et des pouvoirs, les changements perturbent profondément une société, et ce, tant ses citoyennes que ses citoyens » (2007, p. 11). Selon cette tendance féministe, l'ampleur et la récurrence de ces débats (quel que soit leur objet patent : AR ou laïcité) ne *sont pas spécifiques au*

Québec (par exemple en raison d'une histoire particulière de laïcisation), puisqu'on les retrouve dans d'autres pays dits occidentaux :

Ne faisons pas porter à d'autres la responsabilité de notre crise identitaire, si tant est qu'elle existe. Le malaise qu'on ressent ici, est ressenti partout. Il est lié au fait que les sociétés sont de moins en moins homogènes et se sentent de plus en plus vulnérables. La tentation est grande, dans ces conditions, d'idéaliser un passé révolu ou de chercher des boucs émissaires (CCFM-Q, 2007, p. 10).

Cette citation est également importante en ce qu'elle ne recherche pas non plus des caractéristiques qui seraient *inhérentes aux* « non-nous » pour expliquer la crise : ce n'est pas en raison de l'augmentation du nombre de musulmanes portant un foulard ou un voile qu'il y a plus d'islamophobie. Suite au PL60, les mémoires déplorent d'ailleurs l'influence du modèle français, justement en ce qu'il exacerbe les inégalités entre « nous » et « non-nous ».

Selon le CCFSa, ces débats publics sont d'ailleurs menés par et pour le groupe dominant :

None of the groups facing direct discrimination on a daily basis and struggling to survive in a new society and environment have made the request for change. When individuals can be picked up and detained on security certificates, when living under house arrest is becoming normalized, such a commission is almost frivolous and feeds into anxieties that are misplaced (CCFSa, 2007, p. 3)¹⁷⁸.

Cette généralisation est problématique puisque des personnes racisées s'impliquent au sein des groupes féministes monistes par exemple. La catégorie des « femmes racisées » est elle-même traversée de plusieurs vecteurs de pouvoirs¹⁷⁹. Le lien entre la position dominée dans des rapports sociaux inégalitaires et le positionnement politique sur ces rapports sociaux fait l'objet de diverses interprétations : la position

¹⁷⁸ Sur la requalification des luttes antiracistes en luttes de reconnaissance culturelle, voir 11.2.2.

¹⁷⁹ Ce terme est en outre problématique en ce qu'il met l'accent sur la victimisation des femmes. Malgré ses limites, il est utilisé pour mettre en évidence les processus sociaux de racisation, qui peuvent s'appuyer sur la « culture », « l'ethnicité », la « race », la « religion », etc. (voir 2.2).

subalterne offre-t-elle un privilège épistémologique ? L'affirmer risque-t-il l'essentialisation des subalternes ? (Hill Collins, 1990; Harding, 1991; Hardstock, 1998; Haraway, 2007; Pagé, 2015). Sans trancher, il est possible de distinguer le positionnement identitaire du positionnement politique, sans nier « leurs fortes corrélations », comme le propose Alexandre Baril :

S'il est possible d'observer de plus fortes corrélations entre certains positionnements identitaires et certaines postures politiques anti-oppressions, puisque les expériences difficiles de discriminations, de stigmatisations et de violences peuvent conduire les personnes qui les subissent au quotidien à vouloir transformer la société pour améliorer leurs conditions de vie, il ne s'agit pas pour autant de relations causales (2013, p. 370).

Quelle que soit la nature de cette relation, il est clair en revanche que cette tendance féministe antiraciste n'a pas eu le même écho politique et médiatique que la tendance moniste, tendance parfois portée par des femmes racisées.

Bien qu'aucun groupe ne le qualifie ainsi, les féministes antiracistes décrivent un processus de *backlash*. Les chercheuses Jane Mansbridge et Shauna L. Shames décrivent ce processus de la sorte : il « représente un recours au pouvoir coercitif pour regagner le pouvoir [...] qu'on a perdu » (2012, p. 153). Cette coercition peut prendre plusieurs formes, comme l'exclusion, l'insulte ou l'agression physique, autant d'exemples qui ont cours durant les débats sur la laïcité. Ce *backlash* se déroule en réaction à l'ouverture récente au pluralisme religieux (pluralisme qui existe dès la colonisation), à la délégitimation partielle des modèles assimilationnistes, à l'adoption des Chartes de droits, à l'obligation d'AR et aux mouvements sociaux organisés par ou avec les personnes racisées. Par exemple, la féministe musulmane Asmaa Ibnouzahir relate les résistances rencontrées par plusieurs féministes musulmanes à la FFQ lors des débats internes sur la laïcité (2015, p. 165-192)¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Voir à ce sujet les travaux de Marie-Ève Campbell (2014) qui analyse les rapports de pouvoir (phénomène de *backlash*) au moment de l'introduction d'une analyse intersectionnel dans le cadre de la préparation et de la tenue des États généraux du féminisme (2011-2013).

Dans la perspective féministe antiraciste, développée surtout par des groupes de femmes racisées (que ce soit sur la base de leur culture, « ethnicité » ou religion supposées), les débats sur la laïcité sont causés par l'(in)adaptation du groupe dominant à la remise en cause de son statut et des privilèges qui en découlent.

8.3.2 Renverser le récit dominant

Cette perspective renverse complètement celle de la première tendance, déplaçant le focus – le « problème » – des personnes racisées au groupe dominant.

Pour comprendre l'émergence des débats publics sur les AR et la laïcité, il faut se tourner, selon la tendance féministe antiraciste, vers les processus d'altérisation de certains groupes au sein de la population du Québec. Toutes ces féministes n'emploient pas le mot « racisme », certaines parlant de « xénophobie » (AFIM, 2007) ou d'inégalités systémiques entre « majoritaire et minoritaire » (ATF, 2007). Mais elles ont en commun de mettre en évidence les inégalités produites par le groupe dominant. La déclaration ADC réapproprie donc l'impératif du verbe « accommoder » (« accommode donc ça ! »), comme une injonction adressée cette fois à la société québécoise, exposant ainsi les systèmes inégalitaires formés par le racisme, le colonialisme, le capitalisme et le sexisme¹⁸¹.

¹⁸¹ Robin Maynard et Sophie Le-Phat Ho, analysant les actions de la campagne ADC, écrivent: « A culmination of the series of actions organized by Accommodate This! since Fall 2007, the launch of the "counter-report" and the workshops aimed to shift focus on the real and pressing issues faced by racialized and migrant communities in Montreal, such as unjust immigration laws, deportations, detentions, surveillance and harassment, exploitation at work, poverty, criminalization, sexism, police brutality, racial profiling and precarity » (2009, p. 23).

À l'opposé de la narration d'une longue marche québécoise vers l'égalité des sexes et la laïcisation, cette tendance féministe présente l'histoire du Québec à partir d'une histoire critique de la colonisation et des migrations. Elle met alors en évidence le caractère colonial du Québec et du Canada, dénonce le mythe des deux peuples fondateurs, les discriminations à l'égard des personnes immigrantes et leur continuelle altérisation :

Historical ironies go unrecognized ! In fact in Quebec and in the rest of Canada, there has been a long tradition of regulating cultures of difference, going back to the colonization of indigenous peoples and maintaining hierarchical forms of growth and expression. The rhetoric of the founding fathers conveniently forgets that on their arrival on Turtle Island, flourishing communities already stretched across Canada (CCFSA, 2007, p. 1).

Cette narration historique alternative non seulement brise la linéarité du récit de la longue marche vers l'égalité, mais propose en plus un nouveau prisme interprétatif des discriminations racistes dans la société québécoise, non plus comme archaïques ou accidentelles, mais comme système d'oppression enraciné :

Nous mettons en avant une vision pour une société où les injustices fondamentales seraient éliminées, et où les histoires de colonisation de nos différentes communautés ne seraient pas perçues comme des erreurs du passé, mais plutôt comme les fondations du racisme d'aujourd'hui, et les bases des injustices actuelles (ADC, 2007, § 2).

L'historicisation des injustices permet ainsi de contextualiser les demandes d'AR et plus généralement les luttes contre les discriminations.

Le récit historique mobilisé ici renverse donc complètement le dilemme des limites du négociable. C'est le même changement de perspective qu'opère par exemple Étienne Balibar lorsqu'il écrit à propos du « racisme de crise », soit des moments tels que la crise des AR où le racisme devient visible : « Le racisme de crise, ce n'est pas quelque chose d'absolument nouveau, sans précédents ni origines. Mais c'est le franchissement de certains *seuils d'intolérance* (généralement projetés sur les victimes mêmes en termes de seuils de tolérance) » (1988, p. 292). Alors que le

féminisme moniste cherche les limites du seuil de tolérance du groupe dominant, le féminisme antiraciste met en évidence ses seuils d'intolérance. Ces féministes antiracistes soulignent les biais du prisme d'interprétation du dominant, pour qui non seulement le racisme ne constitue pas un problème urgent, mais qui en outre s'inquiète des problèmes supposés spécifiques et inhérents aux groupes ainsi racisés.

Selon les féministes antiracistes, la construction comme problème des AR et des signes religieux révèle l'urgence, non pas de tenir un débat sur la laïcité, mais bien plutôt sur le racisme :

The establishment of the Bouchard-Taylor Commission in the wake of Herouxville declaration, and many of the presentations and comments submitted thus far, painfully underline for the pervasive presence of racism in Quebec society towards people of colour (CCFSA, 2007, p. 3).

Ou encore, la problématisation de la laïcité atteste de l'urgence de tenir un débat sur « les inégalités sociales » (Collective, 2013) et économiques¹⁸² :

Si tel que le stipule le préambule du projet de loi, l'Assemblée Nationale accorde de l'importance à la valeur que représente l'égalité entre les femmes et les hommes, pourquoi cible-t-elle la laïcité plutôt que l'économie, terreau fertile de reproduction des inégalités entre les hommes et les femmes s'il en est un ? (ISB, 2013, p. 4).

Selon cette tendance féministe, les débats sur la laïcité ne font pas que révéler le racisme mais tendent aussi à le renforcer en favorisant son expression.

Si la période des années 2000 est critique, c'est donc en raison de la « montée d'un racisme ethnique et religieux » au sein de la société majoritaire (CCFM-Q, 2007, p. 4), racisme inscrit dans l'histoire longue du Québec.

¹⁸² Le Comité des femmes des communautés culturelles de la FFQ écrit une lettre ouverte en 2007, qui ne fait pas partie de ce corpus mais pourrait être associée à cette tendance. Le Comité se réjouissait de la tenue de la CBT mais rappelait que ces débats créaient « une diversion sur les vrais problèmes que vit la grande majorité des femmes immigrantes et des femmes des communautés ethnoculturelles et racisées, notamment, lorsqu'on se penche sur le taux de chômage chez les femmes de certaines communautés » (FFQ, 2009, p. 13).

8.3.3 La montée de l'islamophobie

Le contexte inégalitaire ou raciste prend plusieurs formes selon les moments et événements qui relancent les débats sur la laïcité : les personnes musulmanes deviennent progressivement la cible *centrale* des débats laïques.

En 2007, lors des débats sur les AR, les groupes féministes antiracistes déconstruisent la binarité constitutive de la structure même de la CBT, binarité entre une majorité dominante qui se pose comme le sujet politique légitime et les minorités altérisées : « les débats publics engendrés par la Commission présentent certaines communautés ethnoculturelles comme de perpétuelles étrangères et comme une menace à l'identité québécoise au lieu d'admettre qu'elles en sont partie intégrante » (ISB, 2007, §3). En outre, la CBT ne problématise pas suffisamment les outils de lutte contre le racisme, outils qui ne remettent pas nécessairement en cause les inégalités structurelles :

C'est dire que l'AR ne change pas réellement la situation de discrimination indirecte et, encore moins, la discrimination systémique. [...] la mise en place de mesures d'AR pour une personne ne signifie pas pour autant un changement dans les politiques et les pratiques de l'organisme. De plus, l'approche actuelle face à l'AR crée l'idée d'un standard de normalité, et qualifie les groupes à accommoder comme des exceptions aux normes, alors que la norme elle-même est préservée (ATF, 2007, p. 9).

Ainsi, les rapports inégalitaires constitutifs de la société québécoise ne sont pas questionnés par la CBT (notamment son sexisme et racisme). Enfin, la nomination des deux commissaires, hommes blancs représentant chacun un des deux « peuples fondateurs », occulte le colonialisme à l'égard des peuples autochtones et reproduit le phénomène d'inclusion partielle et limitée des groupes racisés (CCFSA, 2007, p. 3).

À partir de 2010 et du dépôt de projets de loi visant plus ou moins directement certaines femmes musulmanes, ces féministes interprètent les débats sur la laïcité plus particulièrement à l'aune de l'islamophobie. L'intolérance de la société majoritaire envers la différence religieuse – par rapport à la norme chrétienne – était déjà dénoncée en 2007 (MWQ, 2007, §4), parfois aussi l'islamophobie (CCFSA, 2007, p. 2). Mais c'est véritablement à partir du PL94 ciblant les femmes musulmanes portant un voile facial, puis du PL60 engendrant des discours et actes ciblant des femmes musulmanes portant un vêtement identifié comme « musulman », que l'islamophobie est repérée comme formant le contexte politique pertinent pour comprendre ces projets de loi et les débats et actes qu'ils engendrent :

Le contexte politique [du PL94] est une période où les musulmanes sont perçus dans les pays de l'Occident comme une minorité raciale et les femmes portant le niqab sont la cible du mépris et de la méfiance. L'islamophobie est largement reconnue comme « une forme contemporaine et émergente de racisme au Canada où les musulm(e)s [*sic*] sont considérés comme « une plus grande menace pour la sécurité aux niveaux institutionnel, systémique et sociétal (FAEJ, 2010, p. 5 [références et notes omises]).

À nouveau, les féministes antiracistes considèrent que les débats sur la laïcité contribuent aussi à produire cette islamophobie : « nous sommes préoccupées par la manière dont les tensions sociales se sont accrues suite aux débats sur ce [PL60] » (ISB, 2013, p. 6). Ils participent à créer « une fausse crise "d'islamisation alarmante du Québec" » (Collective, 2014). En outre, comme l'indique la citation du FAEJ, l'islamophobie n'est pas propre au Québec (par exemple en raison d'une histoire d'oppression religieuse spécifique), mais s'inscrit dans un contexte transnational.

Bien que les personnes musulmanes ne soient pas les seules racisées dans les débats sur la laïcité, ceux-ci renforcent l'islamophobie.

8.3.4 Conclusion

Les féministes antiracistes cherchent à comprendre pourquoi la laïcité est devenue un débat public. Selon cette tendance, les débats sur la laïcité constituent un discours de *backlash* du groupe dominant sur les « non-nous » et leur (non)intégration supposée. Elle renverse ainsi la perspective en mettant en évidence les inégalités systémiques, issues d'une histoire de colonisation et de racisme au Québec. Au sein de ces discours inégalitaires ou racistes, l'islamophobie se développe particulièrement. Ces phénomènes ne sont pas dus à une identité exclusive au Québec, à son identité propre ou son histoire unique, mais s'inscrivent dans une tendance plus générale de remise en cause des politiques d'intégration. Bien que tous ces groupes féministes ne nomment pas explicitement le « racisme », cette tendance peut bien être qualifiée d'antiraciste en ce qu'elle interprète les débats sur la laïcité comme issus d'une binarisation entre « nous » et « non-nous ». Elle est en grande partie menée par des femmes racisées sur la base de la religion, du statut d'immigration ou de « la race », bien que d'autres femmes racisées participent quant à elles de la position dominante.

8.4 Le féminisme intermédiaire : un débat à réorienter

Plusieurs groupes se situent dans une position intermédiaire, empruntant des éléments à l'une ou l'autre tendance. Leur interprétation du contexte des débats sur la laïcité se décline en deux points. Premièrement, le débat sur les AR et la laïcité soulève des éléments pertinents, mais non exhaustifs, sur les menaces actuelles à l'égalité des sexes (8.4.1). Deuxièmement, tout en reconnaissant et déplorant le contexte raciste dans lequel se déroulent les débats, elles affirment qu'il est toutefois nécessaire d'en tenir un sur la laïcité (8.4.2).

8.4.1 De multiples menaces à l'égalité des sexes

Comme la tendance moniste (et donc contrairement à la tendance antiraciste), cette tendance intermédiaire identifie plusieurs problèmes spécifiques au contexte actuel mettant en danger les droits des femmes : la polygamie, les tribunaux d'arbitrage, la montée des intégrismes religieux (FFQ, 2007, p. 13-15). C'est donc aussi dans le cadre d'une réflexion sur « la diversité culturelle et religieuse »¹⁸³ que ces groupes inscrivent leurs interventions dans les débats sur la laïcité. Si les débats publics se focalisent autant sur « la présence de signes religieux », c'est entre autres en raison du rapport spécifique du Québec à la religion et de la peur du « retour du religieux dans la sphère publique » (FFQ, 2010, p. 2). Ce contexte les mène à réaffirmer que l'égalité entre les femmes et les hommes constitue « un principe non négociable » « au Québec » (FFQ, 2007, p. 3)¹⁸⁴. Il faut toutefois souligner que le discours de la FFQ, seule organisation de cette tendance intermédiaire à se prononcer après la crise des AR, abandonne en partie ces éléments par la suite. Ainsi, en 2013, aucune occurrence des mots associés à « culture » ne fait référence aux pratiques culturelles patriarcales des « non-nous » tandis que l'importance de promouvoir les « droits sociaux, économiques et culturels » revient à plusieurs reprises¹⁸⁵. En outre, les formules telles que « au Québec, c'est non-négociable » sont abandonnées.

Cependant, contrairement à la tendance moniste (ce qui les rapproche de la tendance antiraciste), il est important pour ces groupes de préciser – souvent à plusieurs

¹⁸³ Le dossier que la FFQ produit pour son Assemblée générale spéciale en 2009 situe les propositions sur la laïcité par un « Bref aperçu des positions et du travail de la FFQ sur la diversité culturelle et religieuse » (2009, p. 6-9).

¹⁸⁴ Voir aussi Intersyndicale (2007, p. 16); TGFM (2007, p. 1) et TCLCF (2007, p. 1).

¹⁸⁵ La culture est brièvement définie de manière plus positive comme « langue, histoire, héritage religieux » (FFQ, 2013, p. 6). La « religion » en revanche demeure essentiellement patriarcale (voir 10.3).

reprises – qu’il existe de nombreuses autres menaces au principe de l’égalité entre les femmes et les hommes au Québec. Ces menaces, ce sont aussi les conservatismes politiques, le néolibéralisme, le mythe de l’égalité déjà-là, le masculinisme, la mondialisation de l’économie et « la fragmentation du marché du travail » (Intersyndicale, 2007, p. 4), mais aussi « les préjugés, le racisme, les discriminations et les inégalités » (FFQ, 2007, p. 18). Si l’égalité entre les femmes et les hommes doit être réaffirmée, c’est pour l’ensemble de la population du Québec et non spécifiquement pour les « non-nous ». Ainsi, la FFQ se dit interpellée par cette proposition issue des États généraux du féminisme¹⁸⁶ :

porter un regard critique et dénoncer les discours qui tendent à indiquer que les immigrantEs ou les personnes racisées seraient porteuses de valeurs rétrogrades notamment sur le plan de l’égalité entre les femmes et les hommes, laissant sous-entendre que le Québec serait exempt d’inégalités dans les rapports sociaux de sexe (FFQ, 2013, p. 6).

Si *l’égalité entre les femmes et les hommes* n’est pas uniquement menacée par la « diversité culturelle et religieuse », il est tout de même nécessaire de tenir un débat sur *la laïcité* (et non sur le sexisme).

8.4.2 Un débat sur la laïcité pertinent et légitime

Comme les féministes antiracistes (et donc contrairement aux féministes monistes), ces féministes intermédiaires identifient des processus racistes dans les débats récurrents sur les AR et la laïcité :

La peur de l’envahissement, de la dissolution de l’identité canadienne-française soutient de nombreux discours. Se dégage l’impression générale que « nos » valeurs « appartiennent » uniquement à la majorité québécoise d’origine canadienne-française (Intersyndicale, 2007, p. 3).

¹⁸⁶ Les États généraux de l’action et de l’analyse féministes, initiés par la FFQ, se sont tenus en novembre 2013.

Le contexte international post 11 septembre 2001, les guerres au Proche et au Moyen-Orient et l'islamophobie participent à créer une binarité entre un « nous », chrétien, civilisé et supérieur, et l'Orient barbare, non chrétien et inférieur (Intersyndicale, 2007, p. 5). Bref, les « débats multiples [...] sur les rapports interculturels, le modèle et les conditions d'intégration des immigrantEs, la place des signes religieux dans les services publics, les accommodements et la laïcité de l'État » tendent à cibler l'islam, à instrumentaliser le féminisme et à faire le jeu de la droite (FFQ, 2010, p. 1). Les féministes intermédiaires critiquent ainsi la polysémie « du débat sur la laïcité ».

Cependant, contrairement à la tendance féministe antiraciste, ces groupes considèrent qu'il est tout de même pertinent de tenir actuellement un débat sur la laïcité au Québec, et demandent au gouvernement de l'initier. Les féministes intermédiaires cherchent ainsi à réorienter les débats d'une manière qui ne cible pas les religions minoritaires et en particulier l'islam :

Nous ne pouvons nier la pertinence d'un débat soutenu sur le modèle de laïcité à adopter au Québec. [...] Il importe toutefois de faire le débat sur l'ensemble des questions posées par la laïcité sans que cela représente une sorte de code pour cibler l'islam (FFQ, 2010, p. 4).

La montée des « intégrismes religieux » – quelle que soit la religion – et certains enjeux plus institutionnels (la prière dans les assemblées publiques, le financement d'écoles confessionnelles) légitiment ce débat, ainsi que la nécessité de limiter certains signes religieux portés par les femmes musulmanes dans certaines fonctions (voir 9.3). Tandis que les débats *réellement existants* instrumentalisent le féminisme et la laïcité à des fins souvent racistes et islamophobes, il convient de reposer le débat sur les *véritables enjeux laïques*. Si un tel débat sur la laïcité est pertinent, il paraît toutefois moins urgent que pour les féministes monistes, puisque détaché de la menace identitaire nationale. Les féministes intermédiaires ne revendiquent pas de débats sur le racisme.

L'analyse de la crise des AR constitue un bon exemple de cette position intermédiaire. D'une part, contrairement à la tendance moniste, ces féministes n'amalgament pas toutes les « affaires » sorties dans les médias et distinguent entre les bons AR, fondés sur les Chartes des droits et libertés, et les mauvais arrangements à l'amiable, portant atteinte à l'égalité des sexes (et dont les institutions « québécoises » qui les ont fournis sont autant responsables que les personnes qui les ont demandés) :

Nous dénonçons le traitement et la couverture médiatique sur les accommodements raisonnables par les médias qui ont non seulement semé la confusion sur le principe d'accommodement raisonnable (versus ajustement concerté), mais également circonscrit les demandes d'accommodement raisonnable pour motifs religieux aux minorités religieuses ou à la population immigrante (TGFM, 2007, p. 2).

D'autre part, contrairement à la tendance antiraciste, ces groupes analysent et dénoncent certaines des « affaires fictives », dont il est vrai qu'elles n'avaient pas encore été rectifiées par les recherches pour la CBT. Plutôt que de considérer ces « affaires » comme des anecdotes parmi tant d'autres de racisme et de sexisme ordinaire, ces féministes les élèvent au rang de symptômes d'un problème inédit et particulièrement dangereux. À l'inverse, les féministes antiracistes tournent l'attention sur les atteintes aux droits des personnes racisées, se déroulant en toute indifférence.

8.4.3 Conclusion

Au moment de la crise des AR, ces féministes s'inquiètent de l'instrumentalisation du féminisme et de la montée du racisme, phénomènes qui tendent à exclure les personnes racisées de la définition de l'identité nationale. Mais elles s'inquiètent aussi des faits divers au cœur de la crise des AR, ce qui les amène à rappeler qu'au Québec, l'égalité entre les sexes est non-négociable. Malgré la polysémie de « la

laïcité », elles souhaitent rediriger les débats vers les vrais objets de la laïcité (dont le port de signes religieux). La dénomination de féminisme « intermédiaire » n'est peut-être pas la plus adéquate. Ainsi, « intermédiaire » est un terme relationnel qui ne décrit pas le contenu de la tendance, mais sa relation aux autres. Il suggère en outre un *continuum* de positions qui irait de la tendance moniste à la tendance antiraciste en passant par la tendance intermédiaire, alors que chaque tendance repose sur des prémisses et analyses profondément différentes, ce que masque l'idée de continuité. Ce terme me semble toutefois intéressant, parce qu'à bien des égards, les groupes de cette tendance essaient de concilier des préoccupations relevant parfois d'une tendance et parfois de l'autre. En outre, la FFQ tient une place importante au sein de la tendance « intermédiaire » : or, elle a été un lieu de rencontres, de débats et de rapports de pouvoir entre les deux autres tendances. En raison de ces débats internes, sa position s'est modifiée et précisée entre 2007 et 2013, se rapprochant sans se confondre avec la tendance antiraciste.

8.5 Conclusion : l'appel au débat

« La laïcité » n'est pas constituée comme un enjeu féministe avant les années 1990, où elle commence à l'être marginalement et quasi exclusivement à propos de la déconfectionnalisation de l'école et de la découverte par le groupe dominant de la diversité culturelle et religieuse au Québec. Qu'est-ce qui explique, selon les groupes féministes, que la laïcité soit subitement devenue un enjeu majeur au Québec ?

Selon la tendance moniste, si la laïcité s'inscrit dans une histoire longue au Québec, ce sont des pratiques culturelles et religieuses patriarcales, rendues possibles et légitimes par le multiculturalisme canadien et la « laïcité ouverte » qui en découle, qui mettent en danger les valeurs québécoises. Une telle approche repose sur

l'essentialisation, l'altérisation et la hiérarchisation de groupes ainsi racisés, sur le blanchiment concomitant du groupe dominant et sur la constitution des frontières d'une identité nationale monoculturalisée. C'est pourquoi les féministes monistes relancent à maintes reprises le gouvernement, appelant à un nouveau débat sur la laïcité. Le débat sur la laïcité est donc aussi, indissociablement, un débat sur l'immigration, l'intégration et l'appartenance à la nation. Analysant l'appel au débat sur les « non-nous » comme un acte politique à part entière, Alana Lentin et Gavan Titley écrivent :

The immigration debate, and its conjoined twin, the integration debate, is a fairly common genre. Across national contexts, they share a common paradox : always ongoing, they are never *really* happening. [...] they are never happening because they are always already a prelude to a more open, more honest, more mature version of themselves. There are many reasons why “migration/integration debates” are never felt to be satisfactorily open, most obviously because they are screens for the projection of profound and emotionally involving questions about social and national futures (Lentin et Titley, 2011, p. 128-129).

En ce sens, les débats réellement existants s'inscrivent aussi dans une dynamique transnationale, où les pays dits occidentaux s'inquiètent rituellement de « la diversité », soit de la perte d'un monoculturalisme imaginé (Hage, 2000; Hickman, 2007).

La participation de la tendance antiraciste au débat n'est pas de la même nature, puisque plutôt que de problématiser *la laïcité*, elle problématise *le débat* sur la laïcité. La laïcité a été construite comme un enjeu politique majeur par et pour le groupe dominant, renforçant la binarité structurelle entre le « nous » et les « non-nous ». Plusieurs groupes de cette tendance féministe boycottent les lieux institutionnalisés du débat : c'est notamment le cas de la campagne ADC lors de la CBT (Maynard et Le Phot, 2009) et de la Collective des féministes musulmanes du Québec lors des consultations sur le PL60 :

En tant que citoyennes et féministes, nous contestons cette démarche politicienne qui repose sur la création d'une fausse crise «d'islamisation

alarmante du Québec» et sur l'instrumentalisation de l'égalité des sexes. Nous considérons que ce projet propose une «laïcité falsifiée», liberticide et libératrice d'un discours xénophobe qui ne sert qu'à diviser et à marginaliser. Nous refusons ainsi de prendre part à une démarche où les dés sont pipés et où le gouvernement en prélude à cette commission affirmait déjà que sa position resterait inchangée sur le point le plus litigieux de la charte à savoir celui de l'interdiction élargie des signes religieux (Collective, 2014).

Ces féministes soulignent ainsi que la tenue d'un débat va servir non à débattre, mais à légitimer la loi « débattue ». En outre, la récurrence des débats sur la diversité, les AR ou la laïcité a comme effet d'invisibiliser, de décrédibiliser ou de reporter les débats sur le racisme et le colonialisme.

La tendance intermédiaire participe des deux processus : problématisation de la laïcité (notamment en raison des signes religieux et de pratiques religieuses patriarcales) et problématisation des débats sur la laïcité. Ces débats ne devraient pas porter sur l'islam, l'immigration ou l'identité nationale. Les féministes intermédiaires relancent à leur tour le gouvernement en recommandant de tenir un débat ciblant les bons objets. Cet appel au débat, bien qu'il soit différent de celui des féministes monistes, repose sur le présupposé qu'il est possible de tenir un débat ouvert et juste dans l'espace public, comme le met en évidence Gavan Titley : « This articulation of debate recalls an imaginary of the public sphere, or at least processes of rational deliberation and democratic action » (2012, p. 49). La politologue Iris Marion Young a mis en évidence plusieurs limites inhérentes aux délibérations publiques, surtout lorsqu'elles sont organisées par l'État, en raison justement des inégalités structurelles sur la base de la classe, du sexe, de la « race » ou de la religion parmi tant d'autres (Young, 2000). Elle a notamment analysé les exclusions « externes », c'est-à-dire dans l'accès à la délibération, et « internes », soit dans la manière dont elle est tenue et dont sont prises les décisions.

Par quels procédés est-ce que les personnes ciblées dans le « débat sur la laïcité », soit les femmes qui seraient victimes des intégrismes ou les femmes racisées, seront-elles les principales participantes dans ce débat ? Sarah Bracke et Nadia Fadil soulignent la déformation que les dominants peuvent faire subir aux interventions des groupes minorisés : « Interventions in hegemonic frames from minority positions are notably difficult, as such questions, topics and concerns most often get reformulated in a framework that sustains dominant power relations » (2012, p. 41). Quelle que soit la forme que prend un tel débat (commissions d'enquête, médias, commissions parlementaires), si les inégalités structurelles ne sont pas prises en considération, elles risquent d'être reproduites car « les dominants sont davantage en mesure d'exprimer socialement "la menace" qu'ils ressentent du fait que d'autres puissent librement ne pas vivre comme eux » (Baubérot et Milot, 2011, p. 309). La FFQ, dans son appel à mettre sur pied un comité de travail sur les fondamentalismes, demande à ce que soient incluent « des chercheurEs et militantEs féministes de tous les milieux concernés » (2013, p. 32), dont « des féministes croyantes » (*Ibid.*, p. 31). La Collective des féministes musulmanes du Québec dénonce l'utilisation par le gouvernement de « quelques citoyennes de culture arabo-musulmane [...] avec lesquelles il cultive une accointance politique » au détriment de l'ensemble diversifié des femmes musulmanes (2014)¹⁸⁷. De manière générale toutefois, les appels au débat public tendent à ignorer les structurations inégalitaires des débats publics.

¹⁸⁷ La Collective des féministes musulmanes du Québec propose plusieurs conditions pour que le débat puisse se tenir, notamment le recours à des « recherches académiques » et des « consultations pluridisciplinaires auprès de spécialistes et d'organisations proches du terrain » (Collective, 2014).

CHAPITRE IX

LES SIGNES RELIGIEUX

Débattre « du voile » est loin d'être spécifique au Québec. « Le voile » est au cœur de débats sur le multiculturalisme, la laïcité et l'intégration des personnes musulmanes dans les pays dits occidentaux à majorité chrétienne, soulevant différentes interprétations de son sens, des motivations des femmes qui « le » portent, de sa place dans l'espace public, de l'égalité entre les hommes et les femmes ou encore de la compatibilité de l'islam avec la laïcité, la sécularisation, voire même la démocratie¹⁸⁸. Ces représentations s'ancrent dans des dynamiques de transformations et de contestations des identités nationales, redéfinissant qui est considéré.e comme appartenant à la nation (Korteweg et Yurdakul, 2014). Si ces débats ont cours depuis déjà plusieurs décennies, ce n'est que plus récemment que les voiles faciaux¹⁸⁹ ont à leur tour été saisis comme objets spécifiques de débats sur la laïcité et le multiculturalisme. La Belgique et la France en ont interdit le port dans l'ensemble de l'espace public en 2010 et de nombreux pays débattent d'interdictions partielles (Koussens et Roy, 2014), dont le Canada (Cader, 2013; Bakht, 2015). Malgré l'importance de la circulation transnationale de ces débats sur « le voile », c'est justement parce qu'ils redessinent les frontières nationales qu'ils ne sont jamais saisis

¹⁸⁸ Ce qui ne signifie évidemment pas que « le voile » ne soit pas saisi comme un enjeu politique majeur dans d'autres pays.

¹⁸⁹ J'utilise l'expression « voile facial » en tant que catégorie générale recouvrant une diversité de vêtements, dont le *niqab* (voile qui couvre tout le visage à l'exception des yeux). La sociologue Valérie Amiraux souligne d'ailleurs que l'utilisation de termes spécifiques hors contexte, comme « burqa », peut participer au processus de racisation des personnes musulmanes : « Le fait par exemple d'appeler le voile intégral noir une "burqa" illustre la variabilité des signifiants racialisés : l'Afghane voilée de sa "burqa" bleue étant à la fois considérée comme un symbole spécifique de l'oppression exercée par l'islam des Talibans, mais aussi, au niveau transnational, comme la victime d'une culture étrangère » (Amiraux, 2014, p. 26).

à travers la même trame narrative dans les différents pays où ils se tiennent et se répondent.

Au Québec, après « l'affaire » de l'expulsion d'Émilie Ouimet en 1994, des cas de femmes portant un foulard ou un voile continuent d'être régulièrement médiatisés, phénomène qui s'amplifie durant la crise des AR (Larouche, 2006). La CBT rapporte par exemple que des filles et femmes musulmanes furent expulsées de lieux d'enseignement (2008, p. 51) ou de tournois sportifs (*Ibid.*, p. 57-58). Le droit de voter avec le visage couvert est également contesté (*Ibid.*, p. 57). En 2010, l'expulsion de Naïma Ahmed d'un cours de francisation à Montréal en raison de son voile facial est souvent présentée comme la goutte d'eau faisant déborder le vase, obligeant le gouvernement à agir et à introduire le PL94¹⁹⁰. D'autres signes religieux, tels que la kippa juive, le turban et le kirpan sikhs sont également au cœur de diverses controverses et procès (CBT, 2008). Bien que les débats sur la laïcité ne portent pas uniquement sur les signes religieux portés par des personnes croyantes de religions minoritaires, ils en sont une composante centrale. Le PL94 comme le PL60 tentaient ainsi d'en limiter le port au nom de la neutralité de l'État et de l'égalité des sexes.

Dans la perspective théorique de cette thèse, les signes religieux ne sont pas considérés comme un problème *en eux-mêmes*, ni comme *intrinsèquement* liés à la question de la laïcité ou de l'égalité entre les femmes et les hommes. Ce qui est recherché ici c'est la manière dont ils sont *problématisés* dans les débats sur la laïcité, c'est-à-dire comment ils sont construits comme posant un problème laïque et féministe :

This also means that the eruption of societal controversies is not considered to be a result of the mere manifestation of specific social phenomena or practices. Rather, social controversies are the very process through which certain practices are turned into « social problems » and

¹⁹⁰ Pour une analyse du PL94 et de l'expulsion de Mme Ahmed, voir Pathak (2010); Hong (2011); Bakht (2015); Jacquet (à paraître).

thus become subjected to a set of biopolitical regulations (Bracke et Fadil, 2012, p. 48).

Il ne s'agit donc pas de chercher les balises à poser pour que les signes religieux respectent une vision féministe de la laïcité, ni de déterminer ce qu'ils signifient en eux-mêmes. Il s'agit plutôt d'analyser de manière critique comment les signes religieux sont aspirés dans les débats sur la laïcité, et comment leurs représentations participent ou non à la (re)production du « nous » national et du « nous » féministe.

Chacune des trois grandes tendances féministes identifiées construit différemment le « problème » des signes religieux en général et « du voile » en particulier. La tendance féministe moniste construit les signes religieux portés par les personnes de religions minoritaires comme portant atteinte aux droits et à l'identité de la majorité (9.1). Selon la tendance féministe antiraciste, c'est par rapport à la norme chrétienne que ces signes apparaissent problématiques, leur limitation s'inscrit ainsi dans la lignée du colonialisme et a des conséquences drastiques pour les personnes croyantes (9.2). Enfin, la tendance féministe intermédiaire construit comme problème seulement certains signes ou tous les signes dans certains contextes. Les voiles faciaux en particulier peuvent être l'objet d'une limitation spécifique (9.3).

9.1 Le féminisme moniste : des signes problématiques

Les groupes féministes monistes sont en faveur d'une forte limitation des signes religieux dans l'espace public au nom de l'égalité réelle entre les hommes et les femmes et de la laïcité, bien que les contours précis de cette limitation puissent varier d'un groupe à l'autre. La plupart revendique l'interdiction de signes religieux dits ostentatoires pour l'ensemble des employé.e.s de l'État, à la suite du CSF (2007, p. 59). Ces groupes sont aussi en faveur de l'obligation de donner et recevoir des

services publics à visage découvert, c'est-à-dire d'interdire le port de voiles faciaux par des femmes musulmanes. Quelques mémoires apportent des nuances quant à l'application de ces règles. Par exemple, suite à un renouvellement des membres du CSF, celui-ci souligne en 2014 ne plus avoir de consensus en ce qui concerne l'interdiction des signes religieux dans certains secteurs (aide sociale, centres de la petite enfance, garderies et secteur de la santé)¹⁹¹. Si tous les signes religieux sont visés (9.1.1), « le voile musulman » tient une place à part (9.1.2).

9.1.1 Les signes religieux majoritaires et minoritaires

Pour la tendance féministe moniste, tous les signes religieux n'ont pas la même visibilité (9.1.1.1). À travers cette visibilité différenciée des signes religieux, la neutralité de l'État est redéfinie (9.1.1.2).

9.1.1.1 Visibilité et invisibilité

La représentation des signes religieux par les féministes monistes repose sur deux processus : l'invisibilisation de la religion majoritaire d'une part et la problématisation de la visibilité des religions minoritaires d'autre part.

Selon ces groupes féministes, la laïcité *aujourd'hui, au Québec*, se caractériserait par la privatisation de la religion : « Dans le monde moderne, sécularisé, l'appartenance

¹⁹¹ Voir aussi le mémoire de la FMHF (2007) qui reprend l'avis du CSF (2007), mais elle spécifie toutefois que dans les cas où des femmes ont recours à des services d'hébergement pour violences conjugales, il n'est pas nécessaire de prioriser le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes sur la liberté de religion.

religieuse relève du domaine personnel, privé » (PDF-Q, 2013, p. 5)¹⁹². Cette description du monde moderne en général et du Québec en particulier sous-estime la visibilité publique et les privilèges de la religion historiquement et culturellement dominante. C'est ainsi que le CSF écrit :

Aujourd'hui, comme dans beaucoup de sociétés occidentales, la religion dominante d'alors *n'est plus présente dans l'espace public* au Québec. Cette conquête de la neutralité de l'État et de la séparation des pouvoirs a aussi favorisé la liberté de religion pour tous les croyants et les croyantes de différentes religions (CSF, 2007, p. 34, je souligne).

Il est vrai qu'à quelques reprises, ces groupes reconnaissent et critiquent la visibilité du catholicisme dans les édifices publics, à l'Assemblée nationale (le crucifix), dans le paysage, ainsi que ses privilèges institutionnels (prières chrétiennes publiques par exemple)¹⁹³. Cependant, les signes religieux minoritaires et majoritaires ne sont pas problématisés de la même façon : les premiers posent plus problème que les seconds.

En effet, non seulement la visibilité du catholicisme est-elle peu traitée dans les mémoires par rapport à celle des autres religions, mais en outre c'est à bien des égards le deuxième processus (la problématisation de la visibilité des religions minoritaires) qui oblige à reconnaître les privilèges de la religion dominante. Par exemple, PDF-Q écrit à propos du crucifix suspendu au-dessus du fauteuil de la présidence de l'Assemblée nationale depuis 1936 :

Le crucifix actuel, *que personne n'avait remarqué avant que les commissaires Bouchard et Taylor n'en réclament le retrait*, est le fruit d'une décision politique de l'époque de Duplessis qui se voulait l'illustration de l'alliance entre l'Église et l'État, ce qui est aux antipodes de l'actuel exercice de laïcité. La motion de 2008, adoptée à l'unanimité pour maintenir le crucifix à l'Assemblée nationale, fut *une réaction* épidermique au rapport Bouchard Taylor qui

¹⁹² Voir aussi : « Ne serait-il pas temps que le Québec se situe juridiquement comme société laïque et qu'il soit bien clair que la religion elle, relève de la sphère privée? » (Aféas- QCA, 2007, p. 4). Voir aussi FMHF (2007, p. 4); Le FAR (2007, p. 7); RGF-03 (2007, p. 6); Janette (2013, p. 4).

¹⁹³ Ce chapitre se concentre sur l'interprétation *des signes religieux* : voir 10.1.1 pour la conception féministe moniste de « la religion ».

recommandait le retrait d'un symbole chrétien, tout en recommandant l'acceptation des symboles des autres religions (2013, p. 17, je souligne).

En outre, la signification des signes religieux de la religion dominante n'est pas essentialisée, figée, indélébile. La croix ne représente pas, toujours et tout le temps, « l'alliance entre l'Église et l'État » (et même lorsqu'elle représente cette alliance, elle n'est pas qualifiée d'intégriste). Elle peut être religieuse, patrimoniale ou culturelle : « Par exemple, la croix sur le Mont-Royal n'envoie probablement pas le message que la ville de Montréal est chrétienne et constitue plutôt une référence historique » (CSF, 2014, p. 108). La religion du « nous » semble donc beaucoup moins visible, envahissante et dangereuse dans l'espace public. Suite à la sécularisation, elle serait privatisée.

En fait, les signes religieux portés par des personnes de religions minoritaires sont visibles et publics, non pas *en eux-mêmes*, ni même *en comparaison avec* la présence publique du christianisme, mais à travers un prisme normatif :

Nos religieux catholiques se sont modernisés sans qu'on ne leur demande. Ils ont enlevé d'eux-mêmes les signes ostentatoires de leur foi pour être plus près des gens. Or depuis quelques années, certains autres religieux veulent nous faire revenir en arrière et remettre les hommes au-dessus des femmes, en voilant leurs corps vus comme objets de concupiscence (Janette, 2013, p. 4)¹⁹⁴.

Mis à part ceux des Doukhobors qui manifestaient à poil et les Mennonites qui se comportent comme des figurants d'un musée des siècles passés, les signes distinctifs affichés par les laïcs chrétiens ont rarement été très voyants, ce qui a facilité la vie sociale. Maintenant que plusieurs communautés dont les affrontements religieux continuent de faire les manchettes sont de plus en plus présentes ici, que ce soit les chiïtes et les sunnites, les Arméniens et les Turcs, les

¹⁹⁴ « Nos religieux catholiques se sont modernisés sans qu'on ne leur demande » : les transformations des vêtements du clergé et des membres des ordres religieux se sont réalisées sur plusieurs années, non pas effectivement à la demande de l'État, mais de la hiérarchie catholique. Si certains religieux et certaines religieuses y ont obéi avec enthousiasme, d'autres nettement moins. En outre, la comparaison ne tient pas compte de l'histoire coloniale du regard sur « le voile » des femmes musulmanes.

sikhs, les hindous, les musulmans, les juifs etc., il convient de prôner la neutralité de l'apparence au travail dans la fonction publique et para-publique (LFQ, 2010, p. 3)¹⁹⁵.

La perception de la visibilité de ces « autres religieux », selon l'expression des Janette, repose sur plusieurs oppositions indissociables : modernité/arriération, nous/eux, sécularisation/autres religieux, invisibilité/visibilité; neutralité/ostentation; paix sociale/violences; égalité/patriarcat. La visibilité n'est pas une qualité intrinsèque aux objets vus, mais elle est construite dans le regard qui lit la visibilité des objets. Cette lecture réitère un récit préalablement écrit, à la fois nationaliste, séculariste et impérialiste. Le parallèle entre l'invisibilité du christianisme (qui serait privatisé) et la visibilité des religions minoritaires (dans l'espace public) ne constitue donc pas une comparaison : la mise en parallèle permet une co-construction de soi comme supérieur et de l'autre comme inférieur. Elle permet *en même temps*, c'est le propre de la mise en binarité, d'occulter ce processus de co-construction inégalitaire : « Il est vrai qu'on a davantage parlé du voile des musulmanes, car il est certainement très ostensible [...] » (PDF-Q, 2013, p. 11). Le problème est construit comme propre à l'objet, innocentant le regard qui le voit.

La religion majoritaire, normalisée et invisible aux yeux des dominants, ne remet pas en cause la sécularisation et la laïcisation¹⁹⁶. Les religions minoritaires, visibles à

¹⁹⁵ Ces catégories sont incohérentes : elles énumèrent des catégories religieuses générales (musulmans, juifs), des catégories au sein d'une religion (chiites et sunnites) et des catégories relevant de l'identité nationale (Turcs, Arméniens). Dans cette incohérence, cette classification se rapproche des énumérations des politiques d'immigration racistes du Canada du début du 20^e siècle. En outre, cette citation occulte les répressions qu'ont subies les Doukhobors au Canada (McLaren, 2002). Des vêtements portés par des femmes musulmanes (« niqab et burka ») sont qualifiés par la LFQ, dans la lignée du récit impérialiste, de « costumes » (2010, p. 3).

¹⁹⁶ Dans le même sens, Joan Scott, qui analyse le cas de la laïcité française, remarque que dans les faits, l'effort de privatisation de la religion n'est pas exigé de la même manière selon qu'il s'agit de la religion de la majorité ou des religions minoritaires : « In those nations [the Christian nations of Western Europe], the principle of secularism might be described historically as one which protects the political sphere from the determining influence of a dominant religion while recognizing religion's public (social, cultural) importance – it is not only a private, individual matter » (2007, p. 97). Voir aussi : « La volonté de laïciser l'espace public masque souvent des attentes implicites d'encadrer

l'aune des critères majoritaires, posent à l'inverse « des défis » à la sécularisation (CSF, 2011, p. 5) et obligent à redéfinir la laïcité. La politologue Wendy Brown a justement déconstruit le présupposé selon lequel la sécularisation occidentale serait également accessible à toutes les religions, malgré son ancrage chrétien (Brown, 2012). Elle souligne que ce type de raisonnement ne conduit pas uniquement à différencier entre la religion majoritaire chrétienne et les religions minoritaires, mais aussi à discréditer toutes pratiques religieuses (y compris chrétiennes) ne correspondant pas au modèle dominant :

Taking shape as a norm and regulatory ideal of secularism, religion subjectivized, personalized and privatized renders public and collective expressions of piety – from religious dress to fasting to praying in public – not as merely violating the tenets of secularism but as signs of religious zealotry. [...] the tacit universalization and generalization of Christianity tendered by this model of secularism casts religion that is insufficiently privatized as religion improperly tamed – excessive, possibly dangerous and certainly pre-modern insofar as secular containment is a sign of the modern (Brown, 2012, [s.p.]).

Les vêtements portés par les minoritaires sont ainsi interprétés comme une forme d'intégrisme ou de prosélytisme, quelles que soient les motivations des personnes qui les portent (CSF, 2013, p. 98-104).

Paradoxalement, alors que la tendance féministe moniste rejette explicitement la religion, elle demeure profondément située dans une culture religieuse *chrétienne sécularisée*. Cette interprétation, qui altère et altérise le religieux minoritaire, est à la base d'une (re)définition de la neutralité de l'État.

l'expression du religieux selon les normes et les références de la religion majoritaire, même dans une société où la sécularisation a fait son œuvre » (Milot, 2009a, p. 70).

9.1.1.2 Redéfinition de la neutralité

Cette nouvelle neutralité, nécessitant des changements législatifs, est légitimée à partir de plusieurs arguments reposant sur les deux processus précédemment déconstruits (invisibilisation des normes dominantes, problématisation des pratiques minorisées). La limitation des signes religieux est présentée comme un droit de la majorité et une limitation raisonnable des droits des minorités.

Premièrement, la visibilité des religions minoritaires porte atteinte aux droits de la majorité :

En conséquence de cette vision [la religion est une affaire privée], la manifestation externe de signes religieux devrait donc légitimement être limitée si *elle entrave la liberté de religion, ou de conscience, de la majorité* : « Ainsi, la majorité présumément laïque, aurait en quelque sorte un droit à évoluer dans un environnement où *les symboles religieux minoritaires sont absents ou discrets* » (Grammond, 2009, p. 102) (CSF, 2011, p. 84, je souligne)¹⁹⁷.

Pour certains groupes, les restrictions proposées dans le PL94 ne vont pas encore assez loin pour protéger la majorité de ce qui est considéré comme un abus de la liberté de religion. Sisyphe propose de généraliser la règle du visage découvert au secteur privé : « Pourquoi ne pas *protéger les employeurs des employées* qui imposent ainsi leur rejet de l'autre en se voilant intégralement? » (2010, p. 13, je souligne). La « neutralité » ainsi comprise protège donc d'abord le droit de la majorité de ne pas voir les minorités.

Deuxièmement, la limitation du port de ces signes religieux n'est pas vue comme une atteinte aux droits des minorités religieuses. Travailler dans la fonction publique constituant « une possibilité parmi d'autres et non un droit », il n'y aurait pas

¹⁹⁷ Voir aussi : « Les symboles religieux viennent affirmer aux citoyens, aux enfants dans les classes et à leurs parents, que la personne porteuse de ces signes appartient à tel ou tel groupe. Ainsi, avec ce signe distinctif, tout un ensemble de valeurs est mis de l'avant au détriment de la liberté de conscience des usagers et usagères des services publics » (PDF-Q, 2013, p. 8).

discrimination (Sisyphé, 2010, p. 97). Le CSF considère plutôt qu'il s'agit d'une limite légitime aux droits individuels : « Cesser pour un temps, de manifester sa croyance ne constitue pas le déni de cette croyance, *a fortiori* si cette interruption est motivée par la sauvegarde des droits d'autrui et le bien-être collectif » (2007, p. 135). De plus, ces groupes distinguent entre la liberté de croyance (illimitée) et la liberté d'expression ou de manifestation de cette croyance (limitée). À nouveau, il s'agit ici d'une conception de la religion issue du mode dominant de sécularisation du christianisme, comme le met en évidence l'anthropologue Mayanthi Fernando :

While bodily practices were once considered integral to cultivating the necessary dispositions of the religious self, they are now thought of as expressions of belief. And if religious practices are neither as integral to religion as are beliefs nor constitutive of belief, then a restriction on practice would not, by that logic, constitute a violation of religious liberty (Fernando, 2010, p. 27, [références omises])¹⁹⁸.

La neutralité est redéfinie comme un droit du groupe majoritaire à définir les contours de la liberté de religion des minoritaires.

La problématisation des signes religieux, tout comme la problématisation de la laïcité plus généralement (voir 8.2), s'inscrit donc au cœur de processus de différenciation (ou processus racistes) construisant le « nous » comme séculier et neutre et les « non-nous » comme surdéterminé.e.s par leur religiosité. Ce sont ces processus qui sont invisibilisés lorsque sont employées les expressions « religion majoritaire » et « minorités religieuses ». Le statut des religions n'est pas naturellement lié à un critère numérique : des religions majoritaires peuvent être en situation dominée et inversement. La situation privilégiée du christianisme (ou plutôt du catholicisme et des protestantismes historiquement dominants) s'inscrit dans une histoire de monoculturalisation. L'invisibilisation de ces privilèges, ou leur naturalisation, participe à la production discursive du « nous » et des « non-nous ». Plus que d'une

¹⁹⁸ Christine Delphy a en outre mis en évidence comment une telle injonction de privatisation va à l'encontre de la liberté de conscience, qui inclut toujours la liberté d'expression : « La liberté que l'on défend est donc toujours, par définition, celle de l'expression publique » (2010, p. 330).

« religion majoritaire », il s'agit plutôt ici d'une religion ou culture dominante et plus que de « religions minoritaires », il s'agit de religions ou cultures marginalisées.

En proposant de modifier les lois existantes afin d'introduire une nouvelle interprétation de la neutralité de l'État, fondée sur les normes dominantes et une binarisation « nous » *versus* « non-nous », ces groupes féministes victimisent le groupe dominant (menacé dans ses droits) et demandent une restriction de la liberté de religion des personnes croyantes de religions marginalisées.

9.1.2 « Le voile », symbole sexiste et intégriste

L'interprétation des signes religieux portés par des femmes musulmanes s'imbrique avec ce processus de marginalisation visant l'ensemble des religions non chrétiennes. S'il est important de remarquer que d'autres religions sont affectées par cette remise en question de la laïcité de l'État, il n'en reste pas moins que ce sont les foulards et voiles portés par des femmes musulmanes qui sont au cœur du débat sur la laïcité en général et des mémoires de cette tendance féministe en particulier. En outre, le PL94 ciblait les femmes musulmanes portant un voile couvrant le visage (bien que dans une formulation indirecte). « Le voile » est-il un signe comme les autres ? La tendance féministe moniste construit « le voile » et « les femmes voilées » dans un processus spécifique d'essentialisation, d'altérisation, de hiérarchisation et d'exclusion. Si ces différents moments du processus raciste sont toujours imbriqués, il est possible de les distinguer dans l'analyse.

9.1.2.1 Essentialisation

Les féministes monistes se représentent « le voile » selon une conception essentialiste. L'expression « le voile » recouvre donc l'ensemble des vêtements portés par les femmes musulmanes couvrant leur tête, malgré l'immense diversité des vêtements ou des noms pour les désigner (Amer, 2014). Leurs histoires multiples, variant selon les personnes qui les portent et selon les contextes (le lieu, l'époque, la mode, les conditions politiques, économiques, culturelles, sociales, etc.), sont subsumées dans un récit unique : une « vieille coutume païenne » a été imposée comme une obligation religieuse au sein des « trois grandes religions monothéistes » (CSF, 2011, p. 26-27). Le sens « du voile » est fixé comme un symbole religieux d'inégalité des femmes et un symbole « intégriste » : c'est un signe *exceptionnel*. Dans la catégorie « le voile », ceux qui couvrent le plus le corps et le visage révèlent la nature profonde « du voile » et assurent la cohérence de la catégorie. Cette citation, emplie de répugnance, résume bien cette conception essentialiste « du voile » :

Alors que la kippa juive constitue un privilège pour les hommes, le voile est un signe sexiste qui infériorise les femmes. Seules les femmes sont visées par cette obligation religieuse. Le hijab et ses déclinaisons horribles et scandaleuses comme le tchador, le niqab et la burka, ont pour objectif de cacher la femme : les cheveux tout d'abord, son front, ses sourcils, ses bras, ses mains et, finalement, la faire disparaître de la vue avec les versions niqab et burka. Tous ces objets soi-disant religieux sont en fait des « marquages » des femmes, des marquages avilissants, des signes d'asservissement depuis des millénaires. La plupart des sociétés les ont bannies, mais ces symboles ont repris de la vigueur avec le retour des fondamentalismes religieux (PDF-Q, 2013, p. 11-12).

« Le voile » est ainsi constitué en menace pour l'égalité des sexes et la laïcité¹⁹⁹.

À travers l'essentialisation « du voile », celui-ci devient l'objet de la discussion, remplaçant de manière métonymique les femmes musulmanes. Ce sont les signes qui

¹⁹⁹ Pour une critique de l'essentialisation « du voile », voir 7.1.2.2 ainsi que Lamrabet (2012); Abu-Lughod (2013a); Bouyahia et Sanna (2013) ou encore Amer (2014).

semblent dotés d'une agentivité propre : ce sont eux qui détiennent un sens, sont ostentatoires, servent des « politiques intégristes et misogynes » (Sisyphe, 2010, p. 12), portent atteinte à la dignité humaine des femmes (CSF, 2007) et doivent être limités. Par exemple, le CSF organise en 2007 des entretiens avec des femmes « de religion ou de culture musulmane », excluant d'emblée les femmes portant « un voile » (CSF, 2007, p. 139)²⁰⁰. C'est qu'important peu les raisons données par les femmes pour porter « le voile » puisque son sens est supposé connu : « le fait que la femme choisisse librement ou sous la contrainte sociale ou familiale de porter le voile n'influence nullement le sens qui est ainsi transmis : l'infériorisation de la femme » (CSF, 2011, p. 101). Ce n'est donc que très marginalement que la question de l'autonomie ou de l'agentivité est posée (CCB, 2010). Les femmes musulmanes portant des foulards ou voiles, au Québec, leurs motivations et leurs réactions au PL94 et au PL60 qui les atteignent directement, manquent singulièrement dans ces mémoires. Pourtant, la chercheuse Amina Wadud écrit cette phrase souvent citée : « the *hijab* of coercion and the *hijab* of choice *look the same* ». Elle ajoute : « The articulation of the distinction between these two meanings of fixed uniformity and radical personal reinscription cannot be obvious by form alone. It can *only* be hear in the voice of the woman who wears it » (2006, p. 220). Pour les féministes monistes, l'évidence du signe rend ces voix superflues.

Si comme l'écrit Guillaumin « dans le racisme, la race est le signe de la permanence » (1972, p. 77), dans le racisme antimusulman, « le voile sexiste et intégriste » fait partie intégrante de la « race » en tant que marque essentialisée, indélébile et permanente.

²⁰⁰ Le CSF explique cette exclusion ainsi : « nous voulions donner la parole aux femmes musulmanes moins recherchées par les médias ». Finalement, une femme portant « un voile » participe au premier des deux groupes de discussion (2007, p. 141).

9.1.2.2 Altérisation et hiérarchisation

Ce processus d'essentialisation va de pair avec l'altérisation « du voile » par rapport à l'identité nationale. L'identité collective québécoise est imaginée comme fondée sur l'égalité entre les hommes et les femmes et sur la séparation des religions et de l'État (voir 8.2.3). « Le voile » à l'inverse est construit comme inégalitaire et intégriste, l'intégrisme étant défini par le refus de la séparation des religions et de l'État (CSF, 2011, p. 5). « Le voile », dans cette pensée circulaire, est donc irrémédiablement étranger à l'« identité québécoise », *a fortiori* les voiles couvrant le visage²⁰¹. Altérisation et hiérarchisation sont accentuées par l'inscription « du voile » au sein des violences patriarcales *musulmanes*. En ce qui concerne les débats féministes français, Christine Delphy a mis en évidence une succession de références que tout débat sur « le voile » enclenche : le voile, l'islamisme et le viol (2006). Ici, la liste des violences musulmanes s'égrène du voile, à l'islamisme et au « crime d'honneur » :

Dans les cas de petites filles ou d'adolescentes victimes de graves pressions communautaires ou familiales pour les forces à adopter des modèles de comportements ou des habitudes vestimentaires malgré leur volonté, à qui ces petites filles ou adolescentes pourront-elles se confier ? Il est bien peu probable qu'elles se confient à des femmes qui correspondraient aux modèles que veulent leur imposer les hommes de sa famille ou l'imam de la mosquée. Compte tenu de l'obligation de prévenir les crimes d'honneur, comme nous l'enjoit le [CSF, 2013], nous croyons qu'il est important d'interdire le port de signes religieux sexistes par les personnes qui exercent une autorité morale auprès des enfants mineurs (PDF-Q, 2013, p. 10)²⁰².

Ce type d'association forme ce que les sociologues Abdellaji Hajjat et Marwan Mohammed nomment « l'archive antimusulmane », soit « le répertoire symbolique des représentations négatives de l'islam et des musulmans » (2013, p. 22). Cette archive antimusulmane est en grande partie constituée des violences exercées par les

²⁰¹ Le CSF considère que le *niqab* exerce une « contrainte pour les autres » (2007, p. 130-131), il serait un moyen de confronter la société (dont les porteuses de *niqab* sont ainsi exclues).

²⁰² Voir aussi CSF (2011, p. 88).

hommes musulmans sur les femmes musulmanes, dont « le voile » et le « crime d'honneur ».

Un des registres de ce processus de racisation prend, on l'a vu, la forme de la « répugnance » à l'égard « du voile ». L'anthropologue Saba Mahmood, lors de son étude sur le mouvement des mosquées en Égypte²⁰³, fut confrontée à ce sentiment de répugnance : « Mais, surtout, ce qui me fascine et m'intrigue le plus, c'est le sentiment de répugnance que le mouvement des mosquées fait naître chez les chercheuses féministes et progressistes comme moi et notre incapacité à dépasser cette réaction viscérale » (2009, p. 64). Elle montre comment le « conservatisme social islamique » (auquel « le voile » est associé) « en est venu à symboliser tout ce que les libéraux et les gauchistes considèrent comme une menace pour leur édifice de valeurs et de croyances et pour leur système politique » (*Ibid.*, p. 64-65). Cette signification « colle » au voile et est réitérée dans l'expression de la répugnance. Sara Ahmed (2014, ch. 5), analysant les émotions en tant qu'actions, démontre que l'expression réitérée du dégoût est performative (elle produit le dégoût et rend par exemple le voile « collant »). « Le voile » est sans cesse reconstruit comme le signe non pas d'une réalité (des vêtements variés portés par des femmes musulmanes concrètes) mais bien *le signe d'autres signes* (le patriarcat, l'invasion du religieux dans le public, la quintessence de l'islam) (Asad, 2006, p. 502). Ahmed analyse comment cette construction d'un objet (ici, « le voile ») est toujours aussi production du sujet dégoûté qui se distancie de l'objet de dégoût. Elle ajoute :

However, the speech act [“That’s disgusting!”] is never simply an address the subject makes to itself. The speech act is always spoken to others, whose shared witnessing of the disgusting thing is required of the affect to have an effect. [...] In addition, the demand for a witness shows us that the speech act, “That’s disgusting!” generates a community of those who

²⁰³ Mouvement au sein du revivalisme musulman, à partir des années 1970, se caractérisant notamment pour les femmes par l'organisation de cours de religions et de lectures du Coran dans les mosquées.

are bound together through the shared condemnation of a disgusting object or event (Ahmed, 2014, p. 94).

Le dégoût, ou la répugnance, envers « le voile » participe ainsi à la construction des frontières du « nous » national.

En construisant « le voile » comme étranger à l'identité nationale, au nom de l'égalité des sexes et de la laïcité, et comme appartenant à une violence patriarcale *spécifique* et différente de celle du « nous », cette tendance féministe s'inscrit ainsi pleinement dans ces discours de « patrouille des frontières » (Bilge, 2010a) utilisant le corps des femmes musulmanes pour construire les frontières nationales :

Gender relations, or the ascription of specific gender patterns, operate as a demarcation line that is functional in the process of othering of the concerned group, which, moreover, is consolidated as a group precisely through this process of othering. [...] More than providing an account of Muslim women, the gendered dimension in the multicultural debate figures as a re-enactment of the gendered and sexual boundaries of the nation (Bracke et Fadil, 2012, p. 46).

Ce processus d'altérisation des personnes musulmanes, en tant que patriarcales et intégristes via la construction du problème « du voile », est en effet indissociable de la production discursive de l'identité nationale comme libérale, égalitaire et laïque. Ce récit nationaliste est ainsi à la fois genré et racisé.

9.1.2.3 Les musulmanes

Les femmes musulmanes ne sont pas pour autant complètement absentes des mémoires déposés par les féministes monistes. On peut en fait distinguer trois types dans la représentation des femmes musulmanes.

La première catégorie est formée des femmes qui ne portent pas « le voile » et dont il n'est question que pour les distinguer de celles qui « le » portent. Les entretiens

organisés en 2007 par le CSF, avec des femmes musulmanes ne « le » portant pas, abordaient notamment les questions de liberté de religion, de neutralité et de laïcité. Alors que le résumé annexé des entretiens met en évidence que ces questions font place à une diversité d'interprétations de la part des femmes interviewées, notamment sur le droit de porter un foulard ou voile²⁰⁴, dans le corps de son avis, le CSF ne tient pas compte de cette diversité :

De plus, il importe aussi de nuancer l'ampleur du port de signes religieux par les personnes appartenant à des minorités non chrétiennes. Une idée reçue à cet égard consiste à croire que toutes ces personnes sont orthodoxes, voire intégristes, sur le plan religieux et qu'elles tiennent à afficher publiquement leur orthodoxie. [...] Il est donc faux de croire que toutes les femmes musulmanes établies au Québec tiennent à porter le voile. [...] De même, à l'occasion de séances de discussion organisées avec des femmes dans le cadre de la réalisation de cet avis, nous avons constaté que la majorité d'entre elles étaient favorables à la neutralité des institutions scolaires (CSF, 2007, p. 15-16).

Leurs opinions sur d'autres enjeux, tels que les discriminations au sein de la société québécoise, ne sont pas relevées dans le corps du texte. Cette représentation correspond à la figure complémentaire aux mauvaises musulmanes, celle des bonnes musulmanes, ainsi que l'a mise en évidence Mahmood Mandani (2004). Cette figure est ici caractérisée par le fait qu'elle ne porte pas « le voile », qu'elle n'est pas intégriste et qu'elle est pour la laïcité et l'égalité des sexes.

La seconde catégorie est formée des femmes qui portent « le voile » malgré elles, et qui peuvent donc être sauvées. Ce sont les femmes qui « le » portent en raison de « graves pressions communautaires et familiales » (PDF-Q, 2013, p. 10), ou qui sont

²⁰⁴ « Les femmes rencontrées nous ont fait part de visions très diversifiées à l'égard de la religion et de la place qu'il faut aménager aux pratiques religieuses dans l'espace public. Si une majorité d'entre elles se disent opposées au port du voile par les jeunes filles, elles hésitent à recommander qu'il leur soit interdit. [...] Toutes s'accordaient à dire que les institutions publiques doivent être neutres. Cette neutralité prenait par contre un sens différent chez les unes et chez les autres, certaines y associant le confinement de la pratique religieuse à l'espace privé tandis que les autres voyaient dans la neutralité la possibilité pour toutes les pratiques religieuses de se côtoyer dans l'espace public » (CSF, 2007, p. 151).

instrumentalisées « par leur communauté religieuse dont les objectifs sont occultés » (CCB, 2010, p. 7), comme ces femmes qui seraient payées en Belgique et en France pour porter un voile intégral (CSF, 2011, p. 71). Mais ce sont aussi celles qui pourraient être amenées à « le » porter par contagion en quelque sorte, pour filer la métaphore hygiéniste utilisée par le CSF à propos des enfants exposés à des femmes portant « le voile »²⁰⁵ :

[le CSF s'appuie sur] l'absence de consensus scientifique sur *l'innocuité* pour les jeunes filles ou garçons d'un *contact quotidien*, inscrit dans une relation d'autorité morale et intellectuelle, avec des pratiques culturelles et religieuses différentielles impliquant notamment l'exigence de soustraire à la vue certaines parties du corps des femmes [...] (CSF, 2014, p. 20, je souligne).

Ou encore, celles que l'on pourra convaincre de l'enlever :

Le dialogue et l'écoute sont essentiels *pour que les employées et employés comprennent bien* les raisons pour lesquelles le port de signes religieux ostentatoires est dorénavant banni dans la fonction publique parce que l'État québécois affiche clairement sa laïcité et sa neutralité (Aféas, 2013, p. 18, je souligne).

En tant que femmes opprimées ou instrumentalisées par « leur communauté », correspondant à la figure de la « musulmane en péril »²⁰⁶ mise en évidence par Sherene Razack (2011), elles pourraient être partiellement intégrées au sein de l'identité québécoise (Riley, 2009, p. 67-69).

Enfin, la troisième catégorie est composée des femmes qui portent « le voile » par choix. Loin d'être une figure de femmes en péril, celle-ci réclame des privilèges, met « à l'épreuve la résistance et la tolérance de la société québécoise » (Sisyphé, 2010, p. 12) et choisit de se « soustraire aux règles communes » (*Ibid.*, p. 10). En 2010, une femme portant un *niqab*, Naïma Ahmed, fut expulsée d'un cours de francisation à

²⁰⁵ Sur la pathologisation de l'islam et de l'utilisation du vocabulaire de la maladie ou de l'hygiène pour parler des personnes musulmanes, voir Benhadjoudja (à paraître). On retrouve dans cette peur de la contagion un des éléments de la construction du « dégoût » (Ahmed, 2014, p. ch. 4).

²⁰⁶ PDF-Q fait d'ailleurs référence aux femmes afghanes pour qui une guerre a été menée (2013, p. 12-13). Pour une déconstruction de ce discours, voir Abu-Lughod (2013b [2002]).

Montréal, expulsion à l'origine du PL94. Elle fut représentée comme une islamiste, malgré son rejet du terme (El Akkad, 2010). Pour les féministes monistes, le simple fait de porter un voile facial équivaut en effet à l'imposer aux autres²⁰⁷ : cette figure de musulmane, l'intégriste voilée, atteint donc à la liberté de conscience des majoritaires (voir 9.1.1.2).

Ces trois figures de femmes musulmanes, celles qui sont comme nous, celles qui pourraient le devenir et celles qui sont intégristes, sont autant de caricatures ou stéréotypes qui déforment la variété et la complexité des identités des femmes musulmanes, même lorsqu'il s'agit de figures plus positives :

If, as some analysts would argue, Islamophobia has little to do with real Islam as practiced by actually existing Muslims, then constructing selectively positive images of Islam in response to Islamophobic propaganda will have less than helpful, and sometimes bizarre, results (Shryock, 2010, p. 9).

Plutôt que de brouiller la frontière entre le « nous » et le « non-nous », ces figures positives la renforcent : les critères pour distinguer entre les bonnes et mauvaises musulmanes demeurent construits par et pour le groupe dominant (Maira, 2011). En outre, plusieurs auteur.e.s ont mis en évidence que l'inclusion dans le « nous » de certaines personnes racisées n'est jamais complète, puisqu'il leur faut prouver qu'elles appartiennent au « nous » et en partagent les valeurs, ce qui est pris pour acquis pour les membres du groupe dominant ainsi blanchis (Hage, 2000; Riley, 2009).

²⁰⁷ Les féministes de Sisyphe parlent ainsi de Mme Ahmed : « [...] une femme, *qui a décidé d'imposer* à ses confrères et consœurs de classe, de même qu'à sa professeure, une tenue – le niqab – qui doit être jugée sévèrement en raison de tout ce qu'elle transmet comme message misogyne et sexiste » (2010, p. 12, je souligne).

9.1.2.4 Exclusion partielle

Ce processus d'essentialisation, d'altérisation et de hiérarchisation « du voile » aboutit donc à en revendiquer l'exclusion partielle. Selon cette logique, l'État est investi d'une mission émancipatrice : en interdisant le port « du voile » dans la fonction publique, il crée un espace où les femmes ne peuvent renoncer à leur « dignité humaine ». La liberté de religion ne peut être pensée comme un droit des femmes dans cette perspective :

Garant de l'ordre public, l'État ne peut tolérer que des personnes renoncent à leur droit à la dignité humaine. À notre avis, l'argument de consentement volontaire devra être rejeté à l'égard de tout acte attentatoire à la dignité humaine, notamment ceux accomplis au nom d'une croyance religieuse. Plus encore, nous soutenons fermement qu'il appartient à l'État de favoriser un espace public où le renoncement à la dignité ne devra pas être possible (CSF, 2007, p. 100, il souligne).

« Le voile » peut donc s'enlever facilement et PDF-Q prévoit d'ailleurs que les femmes l'enlèveront s'il venait à être banni. Selon ce groupe, on s'apercevra rapidement que « bien des personnes qui avaient annoncé vouloir renoncer à leur emploi l'auront en fait conservé et auront accepté d'enlever leur signe ostentatoire pendant leurs heures de travail » (PDF-Q, 2013, p. 7)²⁰⁸.

Il n'est donc jamais directement question d'exclure des femmes réellement existantes ou de cibler un groupe, mais bien de limiter une pratique (le port « du voile ») dans certains espaces. Par exemple, dans les mémoires portant sur le PL94, celui-ci ne semble légiférer que sur les *modalités* de la prestation de service public, les *effets* pour les femmes qui portent un voile couvrant le visage n'étant pas même évoqués. On retrouve ici la distinction opérée pour l'ensemble des signes religieux, entre la liberté de religion et la liberté d'expression de cette religion (voir 9.1.1.2) : en tant

²⁰⁸ Voir aussi : « Plusieurs femmes ont déjà affirmé sur la place publique qu'elles sont tout à fait à l'aise d'enlever leur voile sur les lieux de travail. Pourquoi est-ce si difficile pour d'autres? » (Aféas, 2013, p. 18).

que *signe* religieux justement, et non partie intégrante de la religion, « le voile » peut être limité. Pourtant, peut-être que pour ces femmes, le foulard ou le voile qu'elles portent n'est pas un « signe » : « For her it is not a *sign* intended to communicate something but *part of an orientation, of a way of being* » (Asad, 2006, p. 501). L'interprétation « du voile » exclusivement comme signe religieux et le remplacement des femmes par « le voile » légitiment les demandes d'exclusion partielle « du voile » (c'est-à-dire de femmes).

Il est vrai que cette demande d'exclusion « du voile » n'est jamais totale, mais plutôt *partielle* : les femmes portant un foulard seraient exclues de certains emplois, celles portant un voile facial d'emplois et de services. Ghassan Hage explicite ainsi ce phénomène :

The either/or, inclusion or exclusion conception of national belonging is paradoxically less present in everyday popular conception of the nation than it is among social analysts. People strive to accumulate nationality. They recognise themselves as more national than some people and less national than others. They are also recognised by others in a similar fashion (Hage, 2000, p. 52, cité dans Riley, 2009, p. 60).

De même, l'inclusion de musulmanes ne portant pas le foulard peut être considérée comme une inclusion partielle (les femmes de culture ou de religion musulmane de la tendance moniste obtiennent du « capital national »). Selon Hage, il s'agit là d'une répartition des places dans l'espace national. En exigeant l'exclusion partielle de certaines femmes, celles-ci sont mises « à leur place » en quelque sorte.

9.1.3 Conclusion

Ce sont toutes les religions marginalisées qui font l'objet d'une régulation sociale à travers la codification des signes religieux comme troublant l'ordre dominant, ordre imaginé comme reposant sur la privatisation de la religion. Cependant, les foulards et

les voiles portés par des femmes musulmanes font l'objet d'une mise en problème spécifique, fondée sur leur codification comme religieux, sexistes et intégristes. D'une part, la distinction entre « le voile » – comme symbole – et les femmes qui « le » portent, si elle permet d'éviter de parler des femmes elles-mêmes, n'en participe pas moins d'un processus d'essentialisation, d'altérisation, de hiérarchisation et d'exclusion partielle, soit d'un processus raciste. Ces représentations ne s'appuient pas sur un corpus sociologique, ni sur des entretiens avec des femmes musulmanes. Elles correspondent à ce que Jasmin Zine nomme l'« islamophobie genrée » (2006a, p. 240). D'autre part, la racisation des femmes musulmanes a comme effet de définir de nouvelles conceptions de la neutralité (l'apparence vestimentaire), de l'égalité entre les hommes et les femmes (en opposition aux figures imaginées de femmes musulmanes) et de la nation (dont l'appartenance est limitée et encadrée pour les personnes racisées). L'opposition binaire entre le « nous » et le « non-nous » repose sur l'affirmation de la supériorité identitaire « du Québec », comprise comme *essentiellement* progressiste et séculière, et la production de « leur » différence. Ces frontières identitaires imaginées (mais sans cesse concrétisées) se déploient dans des dimensions indissociablement spatiales (Québec-Occident/reste du monde) et temporelles (modernité/tradition).

9.2 Le féminisme antiraciste : des vêtements choisis

Parmi la tendance féministe antiraciste, les groupes sont en défaveur des projets de limitation des signes religieux, tels qu'ils sont proposés dans les avis du CSF (2007; 2011) et dans les PL94 et PL60. Deux nuances doivent être toutefois apportées. D'une part, les groupes qui soumettent un mémoire lors des audiences de la CBT sont peu nombreux à en soumettre un autre lors du PL94, soit sur la question spécifique du port de voiles couvrant le visage : il serait donc possible que certains groupes soient

en défaveur de l'interdiction de certains signes (foulards) mais non d'autres (voiles couvrant le visage)²⁰⁹. D'autre part, les groupes qui soumettent un mémoire sur le PL94 sont favorables à ce que, *dans certains cas*, les femmes portant un voile facial le retirent le temps d'une identification, par exemple pour voter ou pour des questions de sécurité. Dans l'ensemble, ces féministes antiracistes déconstruisent la nouvelle « neutralité » mise de l'avant par les féministes monistes, le PL94 et le PL60 (9.2.1). Elles centrent leurs interventions sur les effets de ces discours et régulations pour les femmes musulmanes (9.2.2). Enfin, elles revendiquent pour les femmes le droit de porter les vêtements et signes religieux de leurs choix (9.2.3).

9.2.1 Neutralité et racisme

La tendance antiraciste opère un complet changement de perspective par rapport à la tendance moniste sur la neutralité de l'État et la visibilité des signes religieux. Selon elle, les projets de limitation des signes religieux dans l'espace public doivent être interprétés à l'aune de l'imbrication du colonialisme, du racisme et du sexisme. Ils constituent des tentatives de réguler les comportements vestimentaires et religieux des « non-nous », particulièrement des femmes musulmanes.

Les féministes antiracistes réfutent ainsi l'idée selon laquelle ce serait la visibilité de la religion dans l'espace public, toutes religions confondues, qui causerait un malaise au sein du groupe dominant, que ce soit en raison de son passé (imaginé) d'oppression religieuse ou de son identité (imaginée) laïque. Le « malaise » du dominant ne s'exprime qu'à l'égard de la visibilité de la *différence religieuse*, c'est-à-dire de la présence visible de religions non chrétiennes au Québec :

²⁰⁹ Ce qui les rapprocherait alors de la tendance intermédiaire (9.3).

They [the newer arrivals [*sic*]] need to become « white » and demonstrate a commitment to a « judeo-christian ethos » that goes beyond religion and is essentially an imposition of what for lack of a better term is called « Western Civilization ». [...] So religiousness that is visible in public space seems to cause discomfort. Of course it is the visibility of difference. Symbols, such as the crucifix, seem to cause no discomfort, being cited as cultural heritage instead of religious (CCFSA, 2007, p. 2)²¹⁰.

Alors que la tendance moniste affirme considérer tous les signes religieux *de la même manière*, ces féministes antiracistes exposent les structures inégalitaires hiérarchisant les signes au sein de la société québécoise. L'interprétation des signes religieux est située dans une culture spécifique et dans l'ignorance d'autres cultures et religions :

Le fait de « permettre » le port de petits symboles religieux telle la croix et l'étoile de David montre bien l'incompréhension vis-à-vis les religions qui n'impliquent pas les mêmes pratiques symboliques ou pour qui le port de signes visibles est intégral à l'identité culturelle, spirituelle et/ou religieuse. Le terme « ostentatoire » associé aux symboles religieux démontre en lui-même un préjugé culturel (CCFSA, 2013, p. 6).

En ce sens, la « neutralité », redéfinie par l'apparence vestimentaire dans les projets de loi successifs, reproduit un système inégalitaire, ciblant les religions minoritaires.

Dans cette perspective, la « limitation du port de signes religieux dans l'espace public » devrait être requalifiée : il s'agit d'une entreprise de *régulation de la vie* des groupes minorisés et racisés, de leurs expressions religieuses, de leurs valeurs et de leurs vêtements²¹¹. Ces incursions jusque dans la vie privée des « non-nous », au nom de l'implantation de valeurs progressistes dans l'espace public, s'inscrivent dans la lignée du colonialisme :

Derrière la Charte des valeurs se cachent des prétentions de modernité, de progrès et la croyance que seule la laïcité peut sauver les gens « pré-modernes », « moins évolués » qui pratiquent une religion. La Charte

²¹⁰ Voir aussi MWQ (2007, § 4), AFIM (2007, p. 3).

²¹¹ Par exemple, l'ISB écrit à propos des propositions du CSF en 2007, visant à limiter le port de signes religieux dans la fonction publique qu'elles visent à « restreindre, réguler et autrement entraver la vie des immigrant-e-s et des personnes provenant des communautés ethnoculturelles au Québec » (2007, §7).

perpétue la « mission colonisatrice et coloniale », le « fardeau de l'homme blanc », faisant la promotion de la « supériorité de la culture et des valeurs » des québécois [*sic*] blancs francophones (*Ibid.*, p. 4).

Les études et mouvements anticoloniaux et postcoloniaux ont justement mis en évidence comment le colonialisme étend son empire jusque dans l'intime (Stoler, 2013 [2002]), dans les vêtements (Sheth, 2013) et dans la religion (Luizard, 2006). Au Canada et au Québec, ce colonialisme s'est concrétisé par la régulation de la vie privée des Autochtones : « Par le passé, nos cérémonies, tentes de sudation, potlatch, danses, chants, signes religieux et spirituels, identités culturelles et linguistiques ont été interdits par ce même genre de politiques colonialistes qui aujourd'hui les menacent de plus belle » (INM, 2013). Ces politiques coloniales ont notamment été portées par des féministes blanches. Au nom de la « neutralité », ce sont donc des politiques racistes et colonialistes qui sont poursuivies.

Les groupes féministes antiracistes mettent en outre en évidence que les projets de loi avancés dans le débat sur la laïcité ciblent avant tout les vêtements portés par les femmes musulmanes « malgré les références aux turbans des hommes sikhs et des kippas des hommes juifs » (CCFSA, 2013, p. 5). En nommant ainsi cette discrimination spécifique, ils brisent l'occultation dont elle fait l'objet dans la formulation même des projets de loi (instaurant la « règle du visage découvert » par exemple). La déconstruction de l'essentialisme « du voile » passe par la mise en évidence de sa multiplicité et polysémie :

En effet, nous sommes d'accord avec l'anthropologue Homa Hoodfar qui soutient depuis longtemps que « le port du voile est une pratique culturelle complexe, dynamique et changeante » (1993, p. 15). La Professeure Hoodfar ajoute que « L'hypothèse que le port du voile est une pratique statique qui symbolise la nature oppressive du patriarcat dans les sociétés musulmanes a empêché les scientifiques et les féministes occidentales d'examiner les récits des femmes musulmanes sur leur propre vie, perpétuant ainsi les stéréotypes racistes qui servent ultimement le patriarcat dans les deux sociétés » (1993, p. 16) (ISB, 2013, p. 5).

Les vêtements portés par certaines femmes musulmanes peuvent avoir différents sens religieux, différentes inscriptions culturelles ou politiques par exemple (ISB, 2013, p. 5). C'est ainsi que ces groupes féministes s'y réfèrent en employant de manière interchangeable le terme « vêtement » ou « signe religieux », ce qui permet de laisser ouverte son interprétation :

Addressing the *hijab* in terms of a religious practice that is primarily tied with the affirmation of a Muslim identity risks to fixate its signification, and contributes to the continued colonial framing of Islam and the ways in which this framing is structured by gender, as we have been able to observe throughout the multicultural debates (Bracke et Fadil, 2012, p. 50).

Il s'agit donc de ne pas fixer son sens comme *religieux* sans pour autant nier qu'il puisse l'être.

Dans la perspective féministe antiraciste, les redéfinitions de la neutralité proposées par la tendance féministe moniste et dans les projets de loi gouvernementaux consolident en réalité la norme chrétienne, construisant comme problème les vêtements et les pratiques religieuses marginalisés, tout particulièrement des femmes musulmanes.

9.2.2 L'exclusion réelle

Le renversement de perspective opéré par la tendance féministe antiraciste conduit à considérer que ce ne sont pas « les signes » ou « les symboles » qui sont bannis de certains espaces publics, mais bien *des femmes*.

Les projets de loi proposés au nom de l'égalité des femmes auront, selon la tendance féministe antiraciste, une conséquence exactement opposée :

Plutôt que de protéger et de promouvoir l'égalité entre les femmes et les hommes, le [PL60] minera cet objectif et mènera à l'oppression des femmes mêmes qu'il prétend « protéger », en réduisant leur citoyenneté active dans la mesure où il aura pour conséquences d'isoler et d'empêcher certaines femmes de s'éduquer, de se trouver un emploi ou même de recevoir des soins de santé (ISB, 2013, p. 6).

Que les femmes fassent un « choix » libre, qu'elles soient au contraire contraintes, ou que cette alternative ne soit pas pertinente (voir 9.2.3), *la conséquence pour elles* de ces projets de loi demeure concrètement l'exclusion :

Le fait, pour ces femmes forcées de porter le niqab contre leur volonté, est que la législation facilite et perpétue leur oppression. Elle leur ferme la porte des établissements et services où elles pourraient demander de l'aide et les confine dans leur maison, en dehors de la vie publique. Pour les femmes qui choisissent de revêtir le niqab, la législation est inconsistante en ce qui concerne leur droit égal de prendre leurs propres décisions au sujet de leur corps et de leur manière de s'habiller (FAEJ, 2010, p. 4).

Les formulations indirectes du PL94 permettent de maintenir intacts des systèmes d'oppression.

L'exclusion des emplois publics et de nombreux emplois parapublics pour les femmes portant un foulard ou un voile, telle que prévue par le PL60 (qui prévoit aussi l'exclusion de la prestation de services publics pour les femmes portant un voile facial), constitue donc une discrimination, renforçant les systèmes d'oppression imbriqués sur la base de la classe, de la race, du sexe, du statut d'immigration et de la religion. Ces systèmes structurent justement le marché du travail et l'ISB met en évidence que les emplois visés par ces projets de loi sont les emplois qui sont davantage accessibles aux femmes en général et aux femmes racisées et immigrantes en particulier (2013, p. 8-9). Plusieurs groupes soulignent que de nombreuses femmes musulmanes n'ont pas recours à l'obligation d'AR parce qu'elles sont discriminées en amont, à l'embauche, surtout si elles sont identifiées comme musulmanes en raison des vêtements qu'elles portent (ATF, 2007, p. 10; MWQ, 2007, § 1). À ce sujet, la chercheuse Pascale Fournier (2013, p. 694) rappelle que l'absence de

législation limitant le port de signes religieux ne signifie pas pour autant que ceux-ci puissent être librement portés en tout temps, en raison justement des discriminations dans l'accès au travail.

Cependant, les violences qui s'exercent sur les femmes musulmanes ne sont pas uniquement reliées au marché du travail. Les femmes du MWQ écrivent ainsi : « The personal safety and security of Muslim women and youth, who are visible, is in jeopardy in this province. Many women who are veiled have been threatened. People label and treat them as terrorists » (2007, §6). Au moment des débats sur le PL60, de nombreuses femmes musulmanes portant des foulards ou voiles ont témoigné d'une montée des agressions verbales et physiques à leur endroit²¹². À nouveau, ces groupes renversent la perspective moniste qui définit la violence potentiellement vécue par les femmes musulmanes uniquement à travers le prisme de leur religion, leur famille ou leur « communauté », en identifiant plutôt plusieurs sources de violence, dont l'islamophobie renforcée par les PL94 et PL60. Il ne s'agit pas pour autant de nier que les femmes musulmanes puissent être victimes de violences domestiques, mais plutôt d'analyser comment les différents systèmes d'oppression s'imbriquent. La Coalition NON au Bill 94, formée notamment de groupes communautaires travaillant auprès des femmes victimes de violence, écrit ainsi :

Tout en étant une réalité dont font face l'ensemble des femmes canadiennes, la marginalisation de certaines femmes amplifie ce problème en limitant la disponibilité des services ou en créant une atmosphère dans laquelle ces femmes sont incapables d'avoir accès à ces services. [...]. En effet, ce [PL94] peut créer un climat qui permet davantage d'actes de violence publics envers les femmes musulmanes qui expriment leur croyance religieuse (2010, p. 12).

C'est à travers ces différents systèmes d'oppression que se dessine l'islamophobie genrée, ce qui ne signifie pas par ailleurs que toutes les femmes musulmanes sont

²¹² L'R des centres de femmes écrit : « Les centres de femmes témoignent du fait que des femmes sont bousculées, insultées et dénigrées. Certaines se sont même fait cracher au visage. Les impacts du débat autour de la proposition de la Charte sont indéniables. Déjà plusieurs dizaines d'incidents ont été rapportés, bien que la Charte soit encore au stade de projet » (2013, [s.p.]).

situées de la même manière au sein de ces systèmes d'oppression imbriqués (Zine, 2006a; Perry, 2014).

En outre, Krista Riley rappelle qu'il ne faudrait pas (re)victimiser les femmes musulmanes comme si la violence était déterminante dans leurs multiples réalités :

In other words, there is a risk here of overstating the predominance of violence in the Muslim experience and reifying the monolithic image of Muslim women as victims; while the discussion here is indeed about violence in the lives of Muslim girls and women, it should not be assumed to be a comprehensive picture of any other aspects of these lives, and nor should it serve only to inspire new ways of thinking about how to save Muslim women. Moreover, it should not serve to paint Muslim women and girls as helpless in the face of the violence they face; on the contrary, those facing violence often express agency and resistance in a number of ways (2011, p. 4).

Les différents mémoires reviennent régulièrement sur la nécessité de briser cette représentation des femmes musulmanes, particulièrement celles portant des foulards ou voiles, comme victimes, non autonomes ou soumises.

Alors que les violences faites aux femmes musulmanes n'apparaissent que perpétrées par des musulmans dans la tendance féministe moniste, ces féministes antiracistes proposent un tableau beaucoup plus complexe, tenant compte de l'imbrication des oppressions. L'islamophobie constitue l'un de ces systèmes d'oppression.

9.2.3 Le libre choix

Tandis que la tendance moniste récuse l'argument du libre choix, les féministes antiracistes le revendique. L'idée de libre choix cohabite parfois avec une critique de l'alternative simpliste entre le choix ou la soumission.

Au sein de cette tendance, plusieurs mémoires avancent que les femmes musulmanes choisissent librement de porter un foulard ou un voile au Canada :

Muslim women dress according to their personal choice in *Canada*. While there are many Muslim women who wear hijab, there are many who do not. There are also only a handful of Muslim women who wear the niqaab, which is face covering, and they do so according to their religious beliefs (MWQ, 2007, §3).

It is the decision of the individual woman to interpret the requirements of her faith and her decision as to what she wears. The understanding and rationale varies for each woman. It is therefore not up to us, as women, to tell another woman how to clothe herself (CCFM, 2010, p. 3).

Cette description du parcours des femmes comme en étant un de libre choix répond en fait au discours moniste, dont l'un des arguments principaux pour interdire le port « du voile » consiste à avancer que les choix de ces femmes ne peuvent être considérés comme libres et éclairés. D'ailleurs, il est important de souligner que cette interrogation *systématique* sur le « choix libre » et l'autonomie des femmes portant un foulard ou un voile n'est quasiment jamais posée dans les cas où les femmes n'en portent pas ou plus²¹³, ainsi que dans bien d'autres contextes (par exemple « le choix » de l'avortement). Face à ces remises en question, il s'agit ici d'affirmer que le port de foulard ou voile constitue un libre choix protégé à ce titre par le droit à la liberté de religion.

Parmi les groupes féministes antiracistes, seul le CCFSA problématise la notion de choix, à partir de plusieurs arguments :

Le choix de porter le voile est lié, chez beaucoup de femmes, aux valeurs de la communauté, à la culture de la vertu, à la proximité à Dieu. Il représente aussi une façon de vivre son incarnation. L'interprétation libérale, découlant directement d'une société capitaliste de consommation, ne peut que faire erreur dans son acceptation du terme *choix*. En effet, le *choix* tel qu'envisagé par la Charte [PL60] ne

²¹³ Sahar Amer souligne d'ailleurs qu'il est possible d'enlever un foulard ou un voile, pour des raisons religieuses, par exemple lorsqu'une femme considère que la modestie dans un pays à minorité musulmane passe par ne pas en porter (Amer, 2014, p. 50). Des femmes musulmanes témoignent avoir cessé de porter un foulard ou voile en raison de l'islamophobie, par exemple Suleman (2016).

représente pas la réalité de la vie humaine. La multitude de facteurs sociaux, économiques et religieux sont autant de variables à prendre en considération lorsqu'il s'agit de *choix* (CCFSA, 2013, p. 7-8, elles soulignent).

Le CCFSA rejoint ainsi plusieurs chercheuses et militantes en faveur du droit des femmes à choisir leurs vêtements, qui ont problématisé cet argument du libre choix, pour au moins trois raisons (voir aussi 2.3.3).

Premièrement, l'opposition entre liberté d'un côté et oppression de l'autre, opposition qui sous-tend le concept de libre choix, repose sur une épistémologie libérale, ignorant les dynamiques de subjectivation et la construction sociale des sujets :

Choices for all of us are fashioned by discourses, social locations, geopolitical configurations, and unequal power into historically and locally specific ranges. This makes nonsense of the binaries that structure the liberal-feminist argument : we are either free or constrained, either have choice or are prevented from choosing, keep religion in its place or are ruled by it (as in fundamentalism) (Abu-Lughod, 2006, p. 1628).

Dans l'épistémologie libérale, le choix n'est reconnu libre que s'il s'exerce en dehors des structures sociales ou contre elles, alors qu'une épistémologie poststructuraliste reconnaît que tout choix est situé et que le sujet est à la fois constitué et constituant (Bilge, 2010c). Affirmer réaliser un « libre choix » permet certes de briser la représentation coloniale des femmes musulmanes comme soumises²¹⁴. Cependant, cela reproduit à son tour la conception libérale du sujet et risque la disqualification, puisqu'aucun choix n'est jamais « libre » : « a further unintended consequence of the

²¹⁴ C'est d'ailleurs ce qui fait la force et l'importance de ces discours : « And it is through a focus on agency that transnational feminists and US theorists of colour have made their most compelling arguments countering Western feminist fetishisations of "others" as wholly victimised. In this context, scholars have insisted that the overlay of an active/passive binary on a white/black or Western/non-Western one is better understood as a Western myopia rather than an accurate representation of material conditions women continue to negotiate. This work has been exceptionally important in its insistence that the variety of experiences of women transnationally needs to be recognised for feminists not to reproduce stereotypes or promote a singular model of transformation. Importantly, too, postcolonial accounts also warn against the tendency to simply invert the subject/object binary, since this is likely to lead to authenticating marginality in ways that make attention to the complexity of these relations difficult » (Hemmings et Kabesh, 2013, p. 30).

critique of victimhood is that the most marginal carry the burden of proof with respect of agency » (Hemmings et Kabesh, 2013, p. 33).

Deuxièmement, l'alternative entre oppression et liberté simplifie et déforme les parcours et les identités des femmes qui portent un foulard ou un voile. De nombreuses chercheuses ont ainsi mis en évidence les raisons variées à l'origine du port de ces vêtements, coexistant avec l'enjeu du libre choix en matière religieuse, qui débordent du cadre libéral (Avishai, 2008; Mahmood, 2009; Fernando, 2010; Jacobsen, 2011; Jouili, 2011) :

For many of the women we have encountered during our studies, wearing the *hijab* was not simply a matter of choice but in many cases also framed as a « duty » that was part of the virtuous dispositions they cultivated in order to « please God ». The question at stake is how to account for these voices in ways that do not disavow the narratives of « subjection » as merely an authorizing discourse masking the presence of « real agency », or that take them as evidence for an absence of agency (Bracke et Fadil, 2012, p. 52, [notes omises]).

Cela ne signifie pas pour autant que pour certaines femmes croyantes, la question du libre choix ne soit pas déterminante ou qu'elle ne puisse être articulée avec celle du sens du devoir religieux (Fernando, 2010). Il s'agit plutôt de mettre en évidence la pluralité des expériences et des parcours religieux : il est possible que la notion de « choix » ou l'idéal féministe d'autonomie ne soient pas pertinents (Jouili, 2011). Mettre l'accent uniquement sur le libre choix et l'autonomie des femmes qui portent un foulard ou un voile risque de disqualifier les femmes qui en portent pour d'autres raisons, notamment religieuses, ou celles qui en portent sans y donner de « raisons », comme non autonomes et victimes d'un patriarcat spécifique.

Troisièmement, l'anthropologue Fernando (2010, p. 29) soulève également une question de stratégie politique et juridique : en revendiquant le port d'un foulard et d'un voile comme constituant un *choix personnel* et non *un devoir religieux* (par exemple), cela renforce les discours (dont féministes) qui considèrent qu'il s'agit là

d'une préférence personnelle qui n'a pas à être protégée par la liberté de religion. Bracke et Fadil (2012, p. 49) soulignent un enjeu stratégique : se référer à la liberté de *religion* (que ce soit au nom du libre choix ou du sens du devoir religieux par exemple) fait de ces vêtements des *signes religieux* avant tout autre interprétation. Cela risque alors de conforter le discours majoritaire qui considère que la présence de femmes musulmanes dans l'espace public perturbe les conceptions de la neutralité et de la laïcité de l'État.

Parce qu'aucun choix n'est jamais « libre » et décontextualisé; parce que comprendre l'agentivité et l'émancipation comme résistances à des structures oppressives peut amener à déformer les motivations variées des femmes; parce que foulards et voiles peuvent être portés pour des raisons qui ne correspondent pas à une conception libérale de la liberté, telles que la conviction du devoir religieux; parce que ces vêtements ne sont pas *essentiellement* religieux et débordent l'enjeu de la liberté de religion, la revendication du port de foulards et voiles en termes de libre choix et de liberté de religion est problématique. *Cela ne signifie pas par ailleurs qu'elle est fausse ou mensongère pour les femmes qui la déploient*²¹⁵, mais plutôt qu'elle ne peut être généralisée.

Les différentes stratégies mises de l'avant par ces féministes passent donc par l'affirmation que le port de foulards et de voiles constitue un libre choix en réponse aux stéréotypes racistes sur les femmes musulmanes. Si certaines déconstruisent la notion de choix libéral, cela demeure marginal dans leurs mémoires.

²¹⁵ Mayanthi Fernando écrit ainsi à propos de musulmanes en France : « Yet I take equally seriously my interlocutors' simultaneous desire for personal autonomy, and their espousal of a discourse of freedom and self-realization akin to secular conceptions of the self and of individual agency » (2010, p. 20).

9.2.4 Conclusion

Pour les féministes antiracistes, les revendications du féminisme moniste et les projets de loi gouvernementaux s'inscrivent dans la lignée des politiques coloniales de gestion de la vie privée, culturelle et religieuse des personnes colonisées, racisées et marginalisées par le groupe dominant au nom de valeurs universelles ou nationales. Ces projets de loi excluent des femmes musulmanes (et non « des signes religieux ») de pans entiers de la citoyenneté, tout en renforçant différents systèmes d'oppression imbriqués. Ces lois sont considérées comme exceptionnelles (FAEJ, 2010) et inacceptables dans une société démocratique (Coalition, 2010). Ces groupes féministes cherchent donc à déconstruire les représentations coloniales et racistes des femmes musulmanes comme soumises. Certaines affirment porter un foulard ou un voile par choix, d'autres insistent sur la diversité des situations des femmes ou problématissent la notion de « libre choix ». Elles revendiquent le droit à l'autodétermination, ce que contrecarrent les législations qui visent certaines femmes musulmanes.

9.3 La tendance intermédiaire : l'exceptionnalisme des voiles faciaux

Au moment de la CBT, alors que la tendance moniste cible déjà les signes religieux comme constituant un des problèmes les plus urgents pour l'égalité entre les hommes et les femmes au Québec et que la tendance antiraciste critique une ingérence colonialiste ou raciste, de nombreux groupes féministes ne se prononcent pas immédiatement sur la question des signes religieux et des vêtements portés par des

femmes musulmanes²¹⁶. Par exemple, la FFQ organise, notamment suite à la prise de position du CSF, une assemblée générale spéciale sur cette question en mai 2009. Par la suite, les groupes qui se prononcent sur le PL94 ou le PL60 relèvent d'une des deux tendances féministes précédentes, à l'exception de la FFQ. C'est pourquoi cette section concerne quasi exclusivement les positions de la FFQ (2009; 2010; 2013), et dans une moindre mesure celles de l'Intersyndicale (2007). De manière générale, la FFQ critique les biais d'une « neutralité » favorisant la religion dominante et s'oppose à la limitation des signes religieux telle que proposée par le CSF et le PL60 (9.3.1). Toutefois, la FFQ est en faveur d'une limitation dans certains contextes. Surtout, elle considère que les voiles faciaux doivent faire l'objet d'une limitation spécifique (9.3.2).

9.3.1 La « catho-laïcité »

Bien qu'elle se rapproche dans son analyse du traitement des signes religieux de la tendance antiraciste, la FFQ propose une limitation de certains signes religieux.

Tout comme la tendance féministe antiraciste, la FFQ critique la conception de la neutralité défendue dans le PL60 qui établit un double standard discriminatoire entre religions dominante et marginalisées (ou ici « majoritaire » et « minoritaires »)²¹⁷ :

Le projet de loi gouvernemental introduit un traitement différent pour la religion de la majorité, la religion catholique, qui n'est pas appelée à faire des concessions, tandis qu'il impose des restrictions aux QuébécoisEs ayant des convictions religieuses minoritaires. On semble donc créer deux classes de citoyenNEs, une première dont la citoyenneté est d'emblée

²¹⁶ Notons que les UL dénoncent « la stigmatisation des femmes voilées » (2007, p. 3) et invitent à « respecter l'intégrité et la dignité de toutes les femmes, peu importe leurs choix en matière religieuse » (*Ibid.*, p. 7). Pour le reste, ce mémoire relève plutôt de la tendance féministe moniste.

²¹⁷ L'Intersyndicale considère que si le port de signes religieux venait à être interdit, il faudrait que les signes majoritaires aussi le soient (la prière municipale et le crucifix) (2007, p. 8).

reconnue et les signes religieux sont acceptés, et l'autre, dont la citoyenneté est suspecte tant et aussi longtemps qu'elle ne ressemble pas à la première (FFQ, 2013, p. 8).

Selon elle, la liberté de religion « implique la liberté d'expression » (*Ibid.*, p. 9) et constitue un droit des femmes à part entière (*Ibid.*, p. 17). La FFQ nomme alors les interprétations dominantes de la neutralité, structurées par ce double standard, de « catho-laïcité »²¹⁸ (*Ibid.*, p. 27).

En ce qui concerne spécifiquement les vêtements portés par les femmes musulmanes, la FFQ distingue entre le foulard et les voiles faciaux²¹⁹. Elle refuse d'essentialiser le premier et de fixer son sens – tout en soulignant ses « racines sexistes » – et met en évidence la diversité des situations des femmes qui en portent :

Pourquoi est-il si difficile de croire qu'une femme puisse porter le foulard et adhérer à des valeurs égalitaires? Le foulard a certes des racines sexistes, tout comme bon nombre des symboles et images proposés aux femmes. Les femmes qui portent ce foulard sont tantôt autonomes, tantôt forcées, tantôt pieuses, tantôt féministes, tantôt révoltées par le refus de plusieurs d'accepter la différence (FFQ, 2013, p. 12).

Elle déconstruit donc les représentations des femmes musulmanes comme soumises, notamment à partir des réflexions de son Comité des femmes des communautés culturelles (FFQ, 2009). Les vêtements des femmes musulmanes tendent toutefois à être lus d'abord comme « signe religieux » davantage que comme vêtements pouvant avoir une signification religieuse. Plutôt que de parler de libre choix, la FFQ revendique le droit à l'autodétermination des femmes, ce qui implique « une transformation profonde de la société afin que toutes les formes de domination soient éliminées » (2013, p. 12). Cette perspective de non-domination, inspirée des travaux de la politologue Cécile Laborde, s'oppose à celle de l'émancipation (caractéristique de la tendance féministe moniste) : « l'État n'a pas à émanciper les femmes (ce qui

²¹⁸ La FFQ emprunte l'expression de « catho-laïcité » à Cécile Laborde, mais l'expression est aussi utilisée par d'autres auteurs (Laborde, 2010, p. 76, note 3).

²¹⁹ L'Intersyndicale rappelle pour sa part la position de la CDPDJ : « la Commission n'a pas retenu que ce symbole religieux compromettait le droit à l'égalité pour les femmes » (2007, p. 10).

verse dans le paternalisme) » (2013, p. 11). De là son opposition à l'interdiction comme à l'obligation de porter des signes religieux, sauf pour certains métiers et pour les voiles couvrant le visage (9.3.2).

En effet, la FFQ est en faveur d'une interdiction du port de signes religieux dans les métiers suivants : juges, procureur.e.s de la Couronne, policières et policiers, gardiennes et gardiens de prison, présidence et vice-présidence de l'Assemblée nationale, « ainsi que dans les métiers ou professions où la sécurité exige l'interdiction ou la restriction de certains signes religieux » (2009, proposition 1). Reprenant une recommandation du rapport final de la CBT, la FFQ justifie ces exclusions par le fait que ces emplois exercent « un pouvoir coercitif » (2013, p. 19). Une telle distinction fait l'objet de critiques de la part de la tendance féministe moniste qui voit là une incohérence. Or si les signes religieux sont polysémiques, ne constituent pas du prosélytisme et ne remettent pas en cause l'impartialité des personnes qui les portent, il n'est effectivement pas clair pourquoi certains emplois devraient en interdire le port.

En faveur de l'autodétermination des femmes et critiques du double-standard dans la problématisation de la laïcité, ces féministes se prononcent toutefois en faveur d'une certaine limitation des signes religieux, dont des vêtements des femmes musulmanes.

9.3.2 Les voiles faciaux

Alors que la tendance moniste voit dans les voiles faciaux l'essence de l'ensemble des foulards et voiles portés par des femmes musulmanes, la FFQ oppose d'un côté

les voiles qui ne couvrent pas le visage et de l'autre le « voile intégral »²²⁰. Elle est alors en faveur de l'interdiction du port « du voile intégral » dans les emplois de la fonction publique, incluant les garderies en milieu familial (FFQ, 2013, p. 21). En ce qui concerne les usagères des services publics, la FFQ est en défaveur d'une interdiction d'accès aux services publics pour les femmes en portant, sauf « pour des motifs de sécurité, d'identification ou de communication » (*Ibid.*), ce qui reprend en fait mot pour mot le PL94 et le PL60. Cependant, la FFQ demande au gouvernement d'en restreindre la portée afin que cette interdiction ne soit pas « source d'exclusion et d'oppression accrue pour des femmes dont l'accès aux services de santé et d'éducation ou aux services sociaux risque d'être réduit » (*Ibid.*). Malgré cette conscience des risques d'exclusion et d'oppression, la FFQ ne revendique pas la suppression de l'interdiction pour les usagères, mais uniquement sa précision.

Avant d'analyser la manière dont la FFQ construit les voiles faciaux comme des exceptions, il faut souligner que contrairement à la tendance moniste, la critique du voile facial ne s'accompagne pas de l'expression d'un dégoût. La FFQ écrit ainsi : « Toutefois, nous nous refusons de traiter les femmes portant le voile intégral avec mépris ainsi que comme des mineures en leur niant la capacité de réflexion et de jugement pour la conduite de leur propre vie » (2010, p. 8). Cette reconnaissance de leur capacité de jugement est importante. Cependant, elle n'est pas performative. Or, elle n'est guère mise en pratique. Le « voile intégral » remplace par la suite de manière métonymique les femmes qui en portent, et leurs interprétations, leurs raisons, leurs parcours ou les effets d'une telle loi *pour les femmes elles-mêmes* ne sont ni analysés, ni recherchés. Cela contraste avec la tendance antiraciste : les WWG-Q ont interviewé dix femmes portant un *niqab* (2010, p. 2) et le CCFM a initié

²²⁰ La FFQ est loin d'être la seule dans l'ensemble du débat public à faire du port de voiles faciaux une *exception* inacceptable par rapport aux autres types de foulards et de voiles, voir par exemple Antonius (2012).

une étude sur les femmes portant un *niqab* au Canada, leur donnant la parole (Clarke, 2013)²²¹.

Pourquoi la FFQ se dit-elle en accord avec la forte limitation des voiles faciaux ? Deux principes légitiment les dispositions du PL94 : égalité des sexes et neutralité. En ce qui concerne *l'égalité entre les hommes et les femmes*, la FFQ écrit :

Le voile intégral est un vêtement qui crée une ségrégation entre celles qui le portent et toutes les autres personnes avec qui elles interagissent. Pour la FFQ, le voile intégral est un signe d'oppression qui fonctionne de manière à enfermer les femmes dans un autre univers restreint limitant ainsi leur liberté et portant atteinte à leur droit à l'égalité (2010, p. 8).

Ce n'est donc pas seulement la symbolique des voiles faciaux qui est critiquée, mais la matérialité de l'oppression qu'ils créeraient. On retrouve la même logique que dans la tendance moniste : il est légitime de restreindre les droits des femmes portant un voile facial, parce que *le voile porte atteinte à leurs droits*. Ces affirmations ne s'appuient pas sur des recherches sur les femmes portant un *niqab* au Québec et elles s'articulent mal avec l'affirmation selon laquelle il ne faut pas « leur nier la capacité de réflexion et de jugement pour la conduite de leur propre vie ». Si les femmes qui portent un voile facial sont capables d'autonomie, pourquoi leur interdire de porter un voile facial ? Cela tend plutôt à reproduire l'archétype de la figure de la musulmane en danger (Razack, 2011). À l'inverse, les féministes antiracistes dénoncent les conséquences du PL94 *sur les droits des femmes*, sur la santé et l'autonomie des femmes par leur exclusion des services publics et l'augmentation de l'islamophobie.

La FFQ se représente donc le voile facial d'abord et avant tout comme un outil de *ségrégation*, non pas tant entre les hommes et les femmes, mais entre ces femmes et toutes les autres personnes. Par exemple, c'est au nom de la « mixité sociale » (plus

²²¹ Les études qui donnent la parole aux femmes portant un *niqab* dans les pays à minorités musulmanes sont rares et très récentes de manière générale. Pour la France, voir Open Society Foundations (2011); Borghée (2014). En 2010, au moment du PL94, le *McGill Daily* avait publié des entretiens de plusieurs femmes portant un *niqab* (Jabir, 2010).

que de la mixité sexuelle) qu'elle appuie le PL94 dans son ensemble, malgré des réserves sur certains articles :

Malgré ses réserves sur le contexte du débat, la FFQ appuie ce qui semble être les finalités principales du projet de loi, soit de réaffirmer la mixité sociale dans l'administration des services publics dans un Québec interculturel, égalitaire et pluraliste (2010, p. 4).

Pourtant, en soi un voile facial ne constitue pas une ségrégation : c'est plutôt l'interdiction d'accès à certains espaces à des femmes en portant qui constitue une ségrégation. D'ailleurs, pour plusieurs femmes portant un voile facial c'est celui-ci qui facilite la mixité sociale (Abu-Lughod, 2013b, p. 99). C'est la construction sociale du voile facial qui en fait un instrument de ségrégation. Si ségrégation il y a, elle est d'abord dans le regard des personnes qui interagissent avec une femme portant un voile facial.

On retrouve cette représentation dans l'argumentaire sur la *neutralité* de l'État. Considérant que la neutralité ne doit concerner que la fonction publique (et l'accès aux services publics dans une moindre mesure), la FFQ félicite le gouvernement de n'avoir pas étendu l'interdiction du port du voile facial à l'ensemble des espaces publics : « La manière dont les personnes occupent l'espace privé ou l'espace public n'a pas à être soumise à la *préférence culturelle de la mixité sociale et la non-ségrégation*, même s'il s'agit d'une pratique que *nous valorisons* » (2010, p. 8, je souligne). Son argument repose ainsi sur l'essentialisation du voile facial comme ségrégant, comme constituant une différence culturelle, ce qui évacue à nouveau *les femmes* dans leurs individualités. Il a aussi comme effet de produire le « nous » en opposition à cette différence essentialisée. Alors que la FFQ rejette explicitement, dans l'ensemble de ces mémoires, les constructions binaires entre le « nous » et le « non-nous », elle reproduit à propos des femmes portant un voile facial cette alternative : il convient de « réaffirmer la mixité sociale dans l'administration des services publics *dans un Québec interculturel, égalitaire et pluraliste* » (2010, p. 4, je

souligne). Le Québec est ainsi, lorsqu'il faut justifier l'interdiction du voile facial, construit comme ouvert et égalitaire.

Le PL94 proposait également trois autres raisons pour limiter le port du voile facial (sécurité, identification, communication). La FFQ les reprend à son compte sans les problématiser : elles sont considérées « convenables » (2010, p. 8)²²². Les arguments de *sécurité* et d'*identification* sont très présents pour justifier des limitations au port de voiles couvrant le visage partout dans le monde, malgré la quasi absence de cas où des femmes auraient refusé de s'identifier (Bakht, 2012, p. 85)²²³. Ils jouent sur l'association des voiles faciaux au terrorisme et construisent la figure des femmes voilées comme dangereuses, dissimulatrices ou fraudeuses. Quant à l'exigence de *communication*, elle implique, selon la FFQ, d'interdire le port de voiles faciaux pour les éducatrices de garderies, même en milieu familial, afin de faciliter l'apprentissage (2013, p. 26). En novembre 2013, des femmes portant un voile facial en milieu de garde à Montréal ont été critiquées dans les médias. Pourtant, ces femmes se découvrent devant les enfants et les autres femmes (Anonyme, 2013; Gagnon, 2013). Plus profondément, la chercheure Natasha Bakht ajoute à propos de cette représentation du *niqab* comme refus de communication : « Similarly, women who wear the niqab are perfectly capable of communicating and contributing to public life. Identity is not erased by covering one's face; it is the social construction of what the niqab represents that erases one's identity » (2012, p. 91). Plusieurs femmes qui portent un voile facial considèrent d'ailleurs que le port d'un tel voile invite à entrer dans un véritable dialogue, en ne jugeant pas les gens d'après leur apparence mais d'après leurs paroles et leurs conduites (De Féo, 2010).

²²² La CDPDJ conteste la généralité et la décontextualisation de ces trois raisons (CDPDJ, 2010).

²²³ Par exemple, en mars 2007, explosa une affaire lorsqu'il fut rapporté dans certains médias que le Directeur général des élections du Québec allait permettre de voter le visage couvert à la demande de personnes musulmanes. Le rapport Bouchard-Taylor rétablit les faits : il s'agissait d'un simple rappel d'une procédure déjà existante, qui ne répondait à aucune demande d'électeurs ou d'électrices (CBT, 2008, p. 73).

Bakht, analysant les arguments soutenant les multiples projets de bannissement du port du *niqab* à travers le monde, invite à renverser l'orientation du regard des observées (les femmes portant un *niqab*) aux observatrices (les personnes soutenant le bannissement) :

Whether they [the various objections to wearing the niqab in public spaces] are concerns relating to integration, oppression, secularism, proselytism, security, courtesy, communication, identification, tolerance, or religious requirements, what is clear is that these objections reveal less about Muslim women than they do about the objectors (Bakht, 2012, p. 97).

En changeant ainsi la perspective, il semble bien que la FFQ construise le « voile intégral » comme inégalitaire et ségrégant, voire soulevant des enjeux de sécurité. La chercheuse Meena Sharify-Funk, s'appuyant sur les travaux d'Anthony P. Cohen concernant la construction des frontières identitaires, critique ces représentations :

Actual differences in cultural practices may play a role in exacerbating tensions, yet it is the *symbolic meaning* of divergent practices rather than the practices themselves that shape their significance for intergroup polarization and conflict mobilization. Symbolic meaning, moreover, is determined by in-group narratives and categories more often than through intergroup communion and dialogue (2011, p. 137-138).

Bien qu'elle annonce respecter *les femmes* qui le portent, celles-ci disparaissent sous ces représentations pour réapparaître soumises, ségrégées, incapables de communiquer proprement. Il s'agit là d'un processus d'essentialisation, d'altérisation et d'exclusion partielle : soit d'un processus raciste envers les femmes portant un voile intégral. Il est vrai que la FFQ dit de ne pas hiérarchiser entre les femmes, en leur reconnaissant leur autonomie, ce qui vient tempérer ce processus. Les conséquences *pour les femmes* qui portent un voile intégral sont toutefois occultées, ou plutôt minimisées, puisque la FFQ recommande que le PL94 soit restreint pour éviter qu'il ne soit « source d'exclusion et d'oppression accrue » (2013, p. 21).

Il ne s'agit pas ici d'affirmer que les femmes qui portent un *niqab* ne s'appuient pas sur une interprétation conservatrice de la place des femmes, mais plutôt que, lorsque c'est le cas, ce ne sont certainement pas les seules. Il ne s'agit pas non plus de dire qu'aucune ne le porte sous l'influence d'une ou plusieurs personnes de son entourage, mais plutôt que, lorsque c'est le cas, l'interdiction les marginaliserait. Enfin, la pratique du voile facial est certes aussi l'objet de débats entre les personnes musulmanes, mais les femmes portant un voile facial sont l'*objet* d'un discours au cœur d'une dynamique transnationale constituant les personnes musulmanes comme l'*autre* de l'Occident. La FFQ ne reproduit pas tous les stéréotypes sur les femmes portant un voile facial : il n'en reste pas moins qu'elle produit un discours *sur* ces femmes qui aboutit à recommander leur *exclusion* de certains espaces *au nom de nos valeurs*. La chercheuse Saba Mahmood invite les féministes qui s'inquiètent de la participation des femmes au sein de mouvements conservateurs à « accepter la possibilité que nos certitudes politiques et analytiques soient transformées au cours de notre études des mouvements non-libéraux » (2009, p. 66-67). C'est seulement en reconnaissant cette possibilité qu'un dialogue avec des femmes portant un voile facial peut commencer.

Le voile facial tend à remplacer les femmes qui en portent, malgré la volonté affichée de la FFQ de reconnaître l'autonomie des femmes. La FFQ reproduit alors un processus d'essentialisation, d'altérisation, de hiérarchisation et d'exclusion partielle, soit un processus raciste.

9.3.3 Conclusion

La tendance féministe intermédiaire, soit celle de la FFQ, critique une « catho-laïcité » qui renforce la binarisation de la société québécoise entre « nous » et « non-

nous », entre religion dominante et religions marginalisées. Reconnaisant l'autonomie des femmes croyantes et critiquant leurs représentations comme victimes, elle se prononce toutefois en faveur d'une limitation des signes religieux dans les postes d'autorité et des voiles faciaux pour l'ensemble de la fonction publique (et dans certains cas des usagères des services publics). Cette dernière revendication repose sur une lecture des voiles faciaux comme signes de ségrégation et d'inégalités.

9.4 Conclusion

En conclusion, reprenons le questionnement introductif : comment les « signes religieux » et « le voile » sont-ils construits comme problèmes centraux du débat sur la laïcité par les féministes ? La tendance féministe moniste s'engage dans un processus de construction identitaire du « nous », en redéfinissant la neutralité (absence de signes religieux minoritaires) et l'égalité entre les hommes et les femmes (absence de « voile »). En outre, les femmes musulmanes font l'objet d'un processus spécifique d'islamophobie genrée. La tendance intermédiaire, pourtant critique d'une catho-laïcité et de l'islamophobie, tend à reproduire ce schéma en ce qui concerne le voile facial : en interdisant ce signe d'autres signes (patriarcat, mais aussi non-communication et ségrégation), le « nous-Québécois » devient égalitaire. Ce sont ces processus de construction qui mènent à ce que Wendy Brown nomme « ce moment historique ahurissant » (2012, [s.p.]) dans lequel les pays dits occidentaux régulent les vêtements des femmes *au 21^e siècle*.

Cependant, la tendance féministe antiraciste met plutôt en évidence que ce moment n'est pas si extraordinaire, au regard de l'histoire coloniale. Ni d'ailleurs, peut-on ajouter, au regard de l'histoire des constructions nationales (Yuval-Davis, 1997;

Yeğenoğlu, 1998; Kaplan et *al.*, 1999). Cette perspective féministe antiraciste déconstruit la manière dont les signes religieux sont problématisés, par rapport à une référence chrétienne posée comme norme, dans des processus de racisation des minoritaires. « Le voile » en particulier obtient un statut si exceptionnel que des lois spécifiques peuvent être adoptées sans prendre en compte les effets réels vécus par les femmes qui « le » portent. Toutefois, de par la façon même dont le problème « du voile » est posé (comme signe religieux symbolisant l'oppression des femmes musulmanes), le déconstruire peut mener à reproduire certains des termes du problème, comme la binarité entre libre choix et soumission, simplifiant à nouveau les réalités vécues par les femmes musulmanes.

Le débat sur la laïcité problématise – construit comme problème – « le voile », de sorte qu'il semble impossible de *ne pas* en parler, confirmant ainsi à chaque nouveau débat son exceptionnalité : « The mere act of addressing the headscarf, either in its affirmation or negation, contributes to the way this sartorial practice becomes singled out from other practices, to be attributed a status of *exceptionality* » (Bracke et Fadil, 2012, p. 49 [notes omises])²²⁴. La chercheuse Sahar Amer rapporte à quel point de nombreuses personnes musulmanes souhaiteraient passer à d'autres enjeux et parler de l'islam sans reproduire le sempiternel débat sur « le voile » (2014, p. 50). Il faut ainsi souligner que même en abordant « le voile » pour déconstruire ses représentations racistes et coloniales, je participe à reproduire son caractère exceptionnel et à occulter bien d'autres enjeux concernant les femmes musulmanes (Riley, 2011).

En problématisant les signes religieux et « le voile », les débats sur la laïcité se situent donc dans ces dynamiques de construction de l'identité nationale dominante,

²²⁴ Voir aussi : « Over the past several decades, the hijab has been given disproportionate symbolic significance both within and without Muslim communities. Like a sixth pillar, we cannot discuss Islam and gender without discussing the hijab » (Wadud, 2006, p. 219).

de marginalisation des religions minoritaires et de leurs contestations. Le prochain chapitre se détache des signes religieux pour analyser plus généralement les représentations féministes des religions, des intégrismes et de la laïcité.

CHAPITRE X

RELIGIONS, INTÉGRISMES, LAÏCITÉS

Si les signes religieux tiennent une place centrale dans les débats sur la laïcité, les représentations de « la religion » dépasse largement cette question. En outre, l'enjeu de la présence au Québec de mouvements intégristes religieux, déjà marquant dans les années 1990, surdétermine les débats. Les différentes représentations féministes des religions et des intégrismes sont au cœur de leurs redéfinitions de la laïcité. On l'a vu (1.2), que ce soit au niveau des processus socio-historiques ou des discours, « religion » et « laïcité » sont profondément imbriquées. Ce chapitre étudie donc les représentations féministes des religions et des intégrismes, ainsi que les modèles de laïcité avancés. Il analyse leurs effets politiques sur la (re)production du racisme et du nationalisme au sein même du féminisme.

Selon les féministes monistes, les religions sont patriarcales, voire intégristes dans leur essence même. La laïcité doit se structurer autour du principe de séparation de l'État et des religions (10.1). Selon les féministes antiracistes, les interprétations religieuses sont multiples et le conservatisme peut être séculier aussi bien que religieux. D'abord critiques, elles ne proposent pas de modèles de laïcité (10.2). Pour les féministes intermédiaires, les religions et les intégrismes menacent les droits des femmes, bien qu'il soit possible d'être féministe et croyante. Elles souhaitent développer un modèle de laïcité sans domination (10.3).

10.1 Le féminisme moniste : la laïcité comme « valeur-rempart »²²⁵

Les groupes de la tendance féministe moniste considèrent que les religions sont patriarcales (10.1.1), que les intégrismes menacent la laïcité (10.1.2) et conséquemment, qu'une nouvelle laïcité doit être introduite (10.1.3).

10.1.1 Les religions, toutes les religions

Les féministes monistes rejettent en bloc les religions comme systèmes patriarcaux persistants. Cette posture antireligieuse décontextualise les religions.

Pour ces féministes, les religions, irrémédiablement compromises avec le patriarcat, forment l'un des systèmes d'oppression des femmes les plus anciens et les plus persistants : « S'il est difficile de déterminer précisément quand et comment s'est mis en place et s'est développé le patriarcat, on peut affirmer que la religion a contribué à son maintien en disant que ce système était voulu par Dieu » (CSF, 2011, p. 17)²²⁶. Le CSF montre par exemple comment les textes sacrés du christianisme, du judaïsme et de l'islam ainsi que leurs exégèses ont été l'apanage des hommes, au sein de sociétés patriarcales, prouvant que la religion est « depuis toujours » inégalitaire (CSF, 2011, p. 24). Ravalées à un lointain passé, depuis lequel elles n'auraient guère évolué, les religions sont ainsi constituées en antithèse de la modernité séculière égalitaire : selon la LFQ, un choix s'impose entre « raison et cohérence ou traditions religieuses contradictoires » (2010, p. 1)²²⁷. Les religions constituent ainsi une

²²⁵ Selon l'expression de Milot (2009b, p. 59) : voir ci-dessous 10.1.3.

²²⁶ En plus des avis du CSF, voir aussi : FMHF (2007, p. 4); Aféas-QCA (2007, p. 3); LFQ (2007; 2010); Aféas (2010, p. 7; 2013, p. 8); PDF-Q (2013, p. 6-7); Janette (2013, p. 4).

²²⁷ Voir aussi : « Ainsi, en adoptant [le PL60], le Québec ferait un pas de plus dans l'érection d'un État moderne, un État qui : [...] choisit de s'appuyer sur la pensée rationnelle et sur les avancées

catégorie générique – la religion – souvent réduite aux « grandes religions » (PDF-Q, 2013, p. 6) ou aux « trois religions monothéistes » (CSF, 2011, p. 15-27).

Cette représentation de la religion s'inscrit dans un récit séculariste féministe – la religion comme catégorie générique oppressive et irrationnelle opposée à la modernité émancipatrice. Elle tend aussi à reproduire les biais universalistes des représentations de la religion : non seulement la religion est réduite à quelques « grandes » religions du monde, mais celles-ci sont parfois explicitement hiérarchisées en fonction de leur caractère patriarcal, le catholicisme étant la moins pire²²⁸. D'une part, cette essentialisation des religions masque la diversité, la rationalité et le renouvellement constant des interprétations religieuses, même conservatrices²²⁹. Si certaines féministes soulignent la diversité des interprétations religieuses, c'est d'une manière qui renforce le récit séculariste, en la tenant comme preuve de leur caractère irrationnel :

Dans le cas d'une obligation religieuse, l'expérience nous a enseigné que les interprétations sont nombreuses et, même chez les adeptes d'une même confession, ce qui est une obligation pour l'unE ne l'est pas pour l'autre. On ne peut pas non plus remonter à la source de l'obligation pour vérifier si telle est l'intention du dieu évoqué (Sisyphé, 2010, p. 10).

D'autre part, la catégorie de « la religion patriarcale » participe à la relativisation des inégalités dans les domaines séculiers. C'est ainsi que la représentation des religions construit du même coup la modernité séculière, non pas comme simple temporalité

de la science et des règles démocratiques pour son organisation et sa gouverne; constate le *caractère souvent « divisif »* des religions [...] » (PDF-Q, 2013, p. 19).

²²⁸ Après avoir critiqué le discours de l'Église catholique sur les femmes, le mémoire des Janette énonce : « Les autres religions vont plus loin encore. La femme est au service de l'homme, sa propriété. Pensons aux 130 millions de femmes dans le monde qui sont excisées, donc privées de plaisir sexuel, à celles qui sont battues, lapidées, répudiées, brûlées à l'acide par leurs maris, leurs pères ou leurs frères parce qu'elles auraient été déclarées par eux insoumises. Faut-il rappeler ici l'affaire Chafia [*sic*] ? » (2013, p. 3). Voir aussi 8.2.1 sur l'affaire Shafia et la représentation des femmes « d'ailleurs » uniquement sous l'angle de l'oppression d'une culture patriarcale.

²²⁹ Seule l'Aféas fait référence aux féministes croyantes dans les « grandes religions » et ajoute : « Les religions, incluant le catholicisme, sont lentes à évoluer quand elles ne sont pas totalement réfractaires à tout changement » (2013, p. 8).

mais comme « culture hégémonique » (Butler, 2008, p. 6) : notre rationalité et notre progrès confirment notre supériorité.

Il est important pour les féministes monistes de préciser qu'elles ne ciblent pas une religion : « La laïcité est une séparation *du politique d'avec TOUTES les religions* » (PDF-Q, 2013, p. 6). Cette posture antireligion ne suppose pas seulement l'essentialisation mais aussi la *décontextualisation* des religions (Abu-Lughod, 2006), comme si celles-ci pouvaient être appréhendées en-dehors de tout ancrage contextuel et des différences historiques, culturelles ou institutionnelles dans l'organisation des religions au Québec. Ces mémoires ne font donc pas référence aux privilèges *actuels* de la religion dominante, alors même que ce sont ces privilèges qui sont à l'origine de demandes d'accommodements de la part des personnes de religions marginalisées (dont des formes minoritaires de christianisme) : jours fériés, normes alimentaires et vestimentaires, zonages, etc. (CBT, 2008, ch. 4). Une telle occultation a comme effet de délégitimer ces demandes d'*égalité réelle* comme communautaristes²³⁰. Elles sont apparentées aux dérapages dangereux que permettrait la laïcité ouverte, par rapport à une véritable laïcité, limitant « la religion ».

Cette décontextualisation est particulièrement flagrante dans leur interprétation de la modification constitutionnelle de l'article 93 (en 1997) ayant ouvert la voie à la déconfessionnalisation du système scolaire et à l'élimination des privilèges constitutionnels des catholiques et des protestants (voir 7.2). Pour plusieurs groupes féministes monistes, cet épisode prouve que la laïcité concerne bien l'ensemble des religions et non uniquement les religions minoritaires : *l'abandon de privilèges institutionnels collectifs et discriminatoires* du groupe dominant (la déconfessionnalisation) est considéré comme similaire à *la privation du droit*

²³⁰ PDF-Q présente les demandes de reconnaissance de la diversité religieuse comme « diverses revendications multiformes [qui] tendent à faire prévaloir des convictions communautaires sur les règles sociales générales » (2013, p. 16).

individuel à la liberté de religion des personnes de religions marginalisées (droit de porter un signe religieux). Pour les monistes, pertes de privilèges collectifs indus et privations de droits individuels sont amalgamées dans une même opposition à « la religion ». Elles font alors de la déconfessionnalisation scolaire un événement « fondateur de la laïcité – la laïcité tout court » (Sisyphe, 2010, p. 14). Cela peut paraître paradoxal à premier abord, étant donné que c'est durant la déconfessionnalisation scolaire de la fin des années 1990 que fut construit le modèle dit de laïcité ouverte auquel elles s'opposent (Milot, 2002). Mais c'est parce qu'elles n'en retiennent qu'un aspect « antireligieux », alors même que la motivation antireligieuse était minoritaire à la fin des années 1990 (*Ibid.*).

Enfin, leur critique antireligieuse *elle-même* est différenciée selon les religions. Ainsi, la trame historique qui soutient les mémoires monistes construit le catholicisme comme la religion de *notre passé* : la menace que représentait le catholicisme appartient au passé car l'État s'est séparé de « la religion »²³¹ et l'identité québécoise est aujourd'hui laïque et égalitaire (CSF 2007; 2011). Ce sont, on l'a vu (8.2), de *nouvelles menaces* liées à l'immigration, aux « minorités ethnoculturelles » et aux intégrismes qui sont urgentes à gérer. Alors que le rapport de la CBT avance, à propos de la *diversité* culturelle et religieuse, que « la situation présente est maîtrisée » (2008, p. 79), il ressort des écrits des féministes monistes l'impression d'une perte de contrôle²³² qu'illustre également la représentation différenciée des signes religieux dominants et marginalisés. À travers cette trame historique, le

²³¹ Exemple de ce saut récurrent de « l'Église catholique » à « la religion » : « Si la situation des femmes au Québec s'est améliorée, ce n'est pas parce que l'Église a revu ses position, mais plutôt parce que la société québécoise s'est sécularisée et que l'État s'est dissocié de la religion » (CSF, 2011, p. 44).

²³² Soulignons que dans le cas de la CBT et des féministes monistes, la diversité doit être « maîtrisée » (voir aussi 11.1).

catholicisme apparaît comme *domestiqué*, dans le double sens de maîtrisé et de de chez-nous, par rapport aux religions non-maîtrisées²³³ et étrangères.

L'antireligion de la tendance féministe moniste reproduit les binarités opposant patriarcat/religion/irrationalité et égalité/modernité/raison, au cœur des récits sécularistes. La décontextualisation des religions masque les privilèges du christianisme, imaginé comme domestiqué et marginalise les autres religions, imaginées comme dangereuses et étrangères.

10.1.2 L'intégrisme, tous les intégrismes

Selon les féministes monistes, les intégrismes religieux forment un danger urgent pour les droits des femmes, peu importe la confession.

La catégorie « la religion » est en effet surdéterminée par une autre catégorie, celle de « l'intégrisme ». Ces deux catégories sont profondément imbriquées. Par exemple, dans une partie de son avis analysant les *intégrismes*, le CSF ajoute ces lignes sur les *religions* : « Toutes les religions ont instrumentalisé la foi. Elles ont érigé des dogmes assortis de conséquences et de punitions, bâti des systèmes patriarcaux puissants afin d'exercer un pouvoir sur les fidèles » (2011, p. 72-73)²³⁴. Religion *et* intégrisme sont essentiellement définis comme patriarcaux et opposés à la laïcité. La distinction entre les deux apparaît pour le moins floue, si ce n'est que « la religion » semble plutôt

²³³ Wendy Brown parle de religieux indompté: « the tacit universalization and generalization of Christianity tendered by this model of secularism casts religion that is insufficiently privatized as religion improperly tamed » (2012, [s.p.]).

²³⁴ Voir aussi : « La séparation du religieux et du politique, qui inclue la neutralité religieuse de l'État, est définie comme une garantie du respect des valeurs de liberté et d'égalité — des valeurs qui sont souvent absentes des doctrines religieuses et, surtout, des interprétations intégristes de ces doctrines » (CSF, 2013, p. 14).

appartenir au passé et « l'intégrisme » au présent; l'une étant plutôt prémoderne et l'autre antimoderne. Une telle représentation tend à faire porter sur toute personne croyante et pratiquante le soupçon d'intégrisme, particulièrement si elle porte des signes religieux (Benhadjouda, 2014b). Les féministes monistes précisent qu'elles s'opposent à *tous* les intégrismes, ce qui doit être nuancé en trois points (voir aussi 7.1.2.2).

Premièrement, tous les intégrismes ne sont pas envisagés de la même manière au sein de cette tendance féministe, ce que le traitement différencié des « signes religieux » annonçait déjà. C'est ainsi que le CSF (2011, p. 70-75) fait référence à la « droite religieuse » pour qualifier les mouvements chrétiens anti-avortement, proches du Parti conservateur alors au pouvoir au niveau fédéral. Les personnes et les groupes influents de cette droite religieuse sont identifiés par leur nom et par des actions concrètes. Alors que l'influence de la droite catholique est comparée à une « prise de contrôle du gouvernement » (*Ibid.*, p. 71), aucune recommandation ne la touche directement. D'ailleurs, au moment des débats sur le PL60, seul PDF-Q souligne que le projet protège la liberté de conscience du personnel médical en ce qui a trait à l'avortement, sans en faire un enjeu majeur²³⁵. En revanche, il est question de « l'intégrisme » et de « l'islamisme » pour faire référence aux mouvements reliés à l'islam. À part Syed Mumtaz Ali, avocat à l'origine de la demande d'instauration d'un tribunal d'arbitrage islamique en 2003 en Ontario, ces intégristes n'ont pas de noms et leur présence est surtout prouvée par le port « du voile » au Québec. Le port « du voile » fait alors l'objet de plusieurs recommandations.

²³⁵ PDF-Q ne s'en inquiète pas outre mesure : « De même, il serait important d'étudier l'impact de l'article 12 qui, conformément aux règles déontologiques, permet au médecin et au pharmacien de se soustraire à l'obligation de fournir certains services professionnels en raison de leurs convictions personnelles. Dans certaines régions où les professionnels se font plus rares, cet article pourrait avoir un impact sur l'accès des femmes à la contraception ou à l'avortement et menacerait, de fait, les droits des femmes de certaines régions éloignées » (2013, p. 16).

Deuxièmement, « l'intégrisme » lié à l'islam fait l'objet d'une altérisation à l'égard de l'identité nationale, contrairement à la « droite religieuse », en raison de l'affirmation récurrente de l'origine migratoire des personnes musulmanes et de l'intégrisme : « tous les pays occidentaux assistent au phénomène de l'islamisation de leur société en raison de l'étendue des flux migratoires des populations musulmanes sur leurs territoires » (CSF, 2011, p. 71). « L'islamisation » n'est pas plus définie, ce qui laisse flotter le doute : s'agit-il d'une augmentation numérique de personnes musulmanes par l'immigration ? Ou du développement de l'islamisme ? Ou les deux sont-ils liés ? Une telle formulation produit en tout cas l'idée d'une invasion d'ennemis intérieurs venus de l'extérieur. Selon Raphaël Liogier, ce « mythe de l'islamisation » est banalisé en France et se structure autour de plusieurs arguments. Ce mythe soutient entre autres que les musulmans chercheraient à assimiler les non-musulmans à leur culture et religion : toute visibilité de la présence musulmane est alors interprétée comme preuve d'un islam/islamisme conquérant (2012)²³⁶. En légitimant et diffusant cette représentation d'une islamisation par l'immigration, le CSF reproduit un mythe raciste qui renverse et masque les invasions *bien réelles* des pays à majorité musulmane par les pays dits occidentaux (Kundnani, 2014).

Troisièmement, la catégorie de « l'intégrisme musulman » ou de « l'islamisme » fait un amalgame entre des mouvements politiques très variés et souvent opposés, comme dans cette phrase : « l'islamisme est un mouvement politique qui a imposé ces dernières années en Iran, en Égypte et en Afghanistan des règles hautement discriminatoires pour les femmes » (CSF, 2011, p. 71). Cela conforte la fausse

²³⁶ Raphaël Liogier résume ainsi les trois éléments du mythe de l'islamisation, éléments qu'il déconstruit par la suite dans son ouvrage : « Il y aurait un nombre croissant de musulmans, qui submergeraient progressivement les populations européennes de souche, pénétrant des portions toujours plus grandes du territoire. Cet envahissement ne découlerait pas seulement d'un débordement passif, mais répondrait à une volonté – concertée à l'échelle continentale, voire mondiale – d'en découdre avec l'Europe (et l'Occident) en vue d'imposer une civilisation fondée sur l'islam. Face à l'indolence des Européens aveugles à la transformation de leur propre culture, mais aussi en raison de l'occultation du danger par des intellectuels célébrant le multiculturalisme, l'islam ne pourrait que triompher » (2012, p. 11-12).

représentation d'un ennemi puissant et unifié, « l'islamisme », et aboutit à une décontextualisation de ces mouvements, occultant complètement le contexte géopolitique dans lequel ils s'inscrivent et notamment le contexte de la guerre contre le terrorisme (Mamdani, 2004; Said, 2011). C'est ainsi que Sisyphé considère que la « montée de l'intégrisme » correspond à une résurgence des guerres de religion²³⁷ : « Jusque dans les années 1980, l'Occident était engagé dans un mouvement généralisé de sécularisation et nul ne pouvait imaginer que les guerres de religion reprendraient de plus belle » (2010, p. 7). Il s'agit là d'une dépolitisation, suggérant que le problème vient de « la religion ». La catégorie « l'intégriste » reproduit la figure du dangereux musulman, au cœur de l'islamophobie, figure qui justifie par ailleurs la guerre contre le terrorisme à l'extérieur et la surveillance des personnes musulmanes à l'intérieur (Maira, 2011).

Intégrisme et religion sont saisis dans des processus d'essentialisation et de décontextualisation similaires, ce qui produit l'islam/islamisme comme un danger *spécifique* pour les femmes et la laïcité. La figure de l'islamiste participe d'une analyse en termes de choc des civilisations ou des religions, consolidant l'image d'un Québec menacé. « Le Québec » ne fait pas tant référence à un espace, mais à une incarnation spécifique de la modernité égalitaire et laïque.

10.1.3 La nouvelle laïcité

Selon ces groupes féministes monistes, le Québec se trouve à un moment critique de son histoire. Il convient d'agir rapidement en instaurant un nouveau modèle de laïcité.

²³⁷ Expression qui fait référence aux guerres entre protestants et catholiques au 16^e siècle en France, expression qui décontextualise donc complètement les conflits contemporains et les associe à des temps reculés et donc à un retour en arrière.

Dans le chapitre 8, j'ai montré que ces féministes considèrent que l'instauration d'un nouveau modèle de laïcité est nécessaire pour contrer les effets pervers de la « laïcité ouverte » relativiste. Une revendication en découle : la priorisation du droit à l'égalité entre les hommes et les femmes sur la liberté de religion. Dans le chapitre 9, j'ai montré que ces groupes proposent une interdiction des signes religieux dans la fonction publique et dans certains espaces publics²³⁸. Les principes qui structurent cette nouvelle laïcité sont la *séparation* de l'État et des religions et la *neutralité* de l'État²³⁹. La liberté de conscience est surtout invoquée pour faire référence au droit de la majorité ou aux droits des non-croyants (elle est surtout la liberté de ne pas voir le religieux marginalisé)²⁴⁰ :

En conséquence, l'État, pour respecter cette liberté [de religion], a l'obligation de ne pas paraître associé à une religion. S'il le fait, il crée une pression en faveur d'une religion et les personnes qui n'y adhèrent pas se trouvent, en quelque sorte, *forcées de souscrire à une croyance qu'elles ne partagent pas*. Pour éviter de brimer ce que nous pouvons appeler la *liberté de non-croyance*, l'État doit donc veiller à faire preuve de neutralité (CSF, 2010, p. 13, je souligne).

Le respect des droits individuels est associé négativement à la « laïcité ouverte » : les droits individuels doivent en effet être *encadrés* par un « principe structurant », la vraie laïcité et l'interculturalisme (CSF, 2011, p. 89).

Si l'on se réfère à la typologie proposée par Baubérot et Milot, le modèle moniste de laïcité relève de trois idéaux-types. Premièrement, il relève de la laïcité *autoritaire*, présentée ainsi :

²³⁸ Rappelons que les revendications touchant les signes de la majorité (le crucifix à l'Assemblée nationale, la récitation d'une prière dans une assemblée publique) ou l'ensemble des religions (le financement public des écoles confessionnelles, les exemptions fiscales, le cours de culture religieuse) ne sont jamais présentées comme prioritaires ou urgentes.

²³⁹ Par exemple : CSF (2007, p. 35); Sisyphe (2010, p. 14); Aféas (2013, p. 15-16); PDF-Q (2013, p. 5); Janette (2013, p. 4).

²⁴⁰ La laïcité est en ce sens souvent définie comme la *privatisation* de la religion. En plus des *avis* du CSF, voir par exemple : Aféas- QCA (2007, p. 4); FMHF (2007, p. 4); Le FAR (2007, p. 7); RGF-03 (2007, p. 6).

la séparation est péremptoire, la neutralité faible, car l'État aura tendance à adopter une position de surveillance à l'égard de la religion et à s'ingérer dans les affaires religieuses en limitant strictement les libertés d'expression, de manifestation ou de revendication (Baubérot et Milot, 2011, p. 95)²⁴¹.

Au nom même de la neutralité, l'État devrait endosser le sens des signes religieux tel qu'interprété par ces féministes (intégriste, prosélyte, ostentatoire, patriarcal). La CDPDJ a, à maintes reprises, explicité que le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes constitue déjà une des limites potentielles à l'obligation d'AR : la revendication de priorisation de l'égalité entre les femmes et les hommes sur la liberté de religion consiste donc en fait à limiter la *liberté de religion des femmes*.

Deuxièmement, la conception moniste de la laïcité correspond à l'idéal-type de la *laïcité antireligieuse*, dans lequel « [l]a religion, synonyme d'obscurantisme et d'irrationnel, représenterait dans le monde moderne un recul ou une aliénation » (*Ibid.*, p. 104). C'est d'ailleurs en raison d'une telle conception que Sisyphe revendique l'abolition de toute obligation d'AR pour raison religieuse (2010, p. 14). Les libertés individuelles en sont affectées, particulièrement celles des groupes religieux marginalisés. Troisièmement, cette définition de la laïcité reprend des éléments de la laïcité *de foi civique* : la laïcité devient une « valeur québécoise » associée à la valeur de l'égalité entre les femmes et les hommes. La laïcité de foi civique repose sur une distinction entre le groupe dominant, dont la loyauté envers les « valeurs » dites communes ou nationales est supposée acquise, et les groupes racisés, dont la loyauté nationale doit être prouvée. La laïcité de foi civique suppose que « l'habit fait le citoyen » et qu'il faut donc limiter les signes religieux des religions

²⁴¹ Ils ajoutent : « [La laïcité de type autoritaire] découle généralement non de décisions étatiques draconiennes, mais de requêtes de certains segments de la population qui sont confrontés à une diversité croissante, laquelle n'épouse pas la forme dominante de la sécularisation pour ce qui est des mœurs ou des attitudes distancées à l'égard de la religion. [...] On en appelle alors à une plus grande fermeté de l'État, précisément, pour qu'il rappelle ou détermine une fois pour toutes les normes du "religieux acceptable" dans la sphère publique (l'État et ses institutions), mais aussi dans l'espace public » (Baubérot et Milot, 2011, p. 97-98).

marginalisées (Baubérot et Milot, 2011, p. 107). C'est en ce sens que Micheline Milot nomme cette forme de la laïcité de « valeur-rempart » de la société québécoise (2009b, p. 59).

À travers la représentation des religions et des intégrismes, les propositions pour la construction d'une nouvelle laïcité ne constituent pas un simple réarrangement gestionnaire de la place de « la religion » dans l'État. Non pas que les propositions concrètes (limitation des signes religieux, limitation des AR, fin des subventions aux écoles confessionnelles, etc.) ne soient pas importantes, mais elles s'inscrivent aussi au sein d'un projet plus global de réorganisation de l'identité nationale et de l'appartenance nationale. Tout comme « la modernité » ne fait pas seulement référence à une temporalité, ni « le Québec » à un espace géographique, « la laïcité » n'est pas un simple arrangement institutionnel. Elle construit une représentation de la nation québécoise comme supérieure (rationnelle, égalitaire, pacificatrice, etc.). Les personnes identifiées comme partageant cette « valeur » appartiennent pleinement à la nation (ce sont les Québécois et Québécoises dont l'identité aurait été modelée par une histoire commune d'égalisation et de laïcisation). Elles « ont le droit » d'instaurer leurs « choix de société » (PDF-Q, 2013, p. 18). Les personnes identifiées comme ne la partageant pas, parce que communiant au religieux non maîtrisé et étranger (en particulier l'islam), n'appartiennent pas aussi pleinement à la nation. Sans être complètement exclues, elles sont plutôt incluses à une place différenciée, avec des libertés limitées, et toujours soupçonnées. Elles sont *tolérées* dans certains espaces et non dans d'autres.

La nouvelle laïcité promue fait appel aux principes de séparation et de neutralité au détriment des droits et libertés individuels, considérés comme des privilèges lorsqu'il s'agit des droits et libertés de religion des groupes racisés, dont l'appartenance nationale est mise en doute. Plus qu'un arrangement institutionnel, cette laïcité reproduit un récit national et différencie entre « nous » et « non-nous ».

10.1.4 Conclusion

La tendance féministe moniste se caractérise donc par une conception essentialiste des religions comme patriarcales et à peine envisageables en dehors du spectre de l'intégrisme. Ancrée dans le récit séculariste, qui fait de « la religion » un phénomène prémoderne ou antimoderne, cette représentation vient soutenir l'idée que laïcité et féminisme vont de pair. C'est ce schéma que l'historienne Joan Scott nomme « *sexularism* », néologisme formé des mots *sexism* et *secularism* :

Tout se passe comme si l'avènement de la laïcité avait réglé le problème de la différence des sexes dans l'histoire [...]. Vues sous cet angle, les communautés et sociétés religieuses sont des reliques d'un autre âge et les femmes voilées, avec leur sexualité dissimulée sous un morceau de tissu, représentent le signe même de l'arriération (2010, p. 123).

Dans ce schéma, toutes les religions contiennent certes en germe l'intégrisme, mais l'islam et l'intégrisme musulman sont constitués en menace spécifique, celle de « l'islamisation » du Québec. La (nouvelle) laïcité est présentée comme une valeur fondamentale de la société québécoise, inscrite dans son identité profonde – reproduisant la monoculturalisation de la nation : « Cette laïcité nouvellement affirmée comme valeur commune du peuple québécois prend tout son sens à la lumière de notre histoire » (CSF, 2007, p. 35). À travers cette « valeur-rempart », les personnes racisées sont construites comme n'appartenant pas au « peuple québécois » sur la base de leur statut d'immigration, « culture », « ethnicité » ou religion supposés.

10.2 Le féminisme antiraciste : critique de la laïcité

Les mémoires féministes antiracistes répondent directement à la tendance féministe moniste, tout autant qu'ils s'opposent aux différents projets de loi gouvernementaux. En général, ils réfutent l'opposition entre religion et féminisme (10.2.1), mettent en évidence des formes d'intégrisme séculières ou laïques (10.2.2) et contestent l'interprétation des principes de neutralité et de séparation au cœur du nouveau tournant laïque (10.2.3).

10.2.1 La diversité religieuse

Pour les féministes antiracistes, la religion n'est pas nécessairement patriarcale.

Cette tendance féministe aborde la religion sans la surdéterminer par des caractéristiques patriarcales. Certains groupes réunissent des femmes de diverses religions, évoquant un spectre bien plus large que les trois monothéismes²⁴², d'autres sont créés sur la base d'une identité musulmane (identité qui peut être religieuse ou culturelle par exemple)²⁴³. Le CCFM écrit par exemple être inspiré par « the Quranic message of God's mercy and justice, the equality of all persons, and the fact that each person is directly answerable to God » (2010, p. 3). Ici, l'essentialisme religieux fait place à la reconnaissance de la diversité des interprétations religieuses : « Il est faux d'assumer que toutes les religions et toutes les cultures sont statiques. Au contraire, elles sont dynamiques, fluides, elles évoluent au rythme du temps » (CCFSA, 2013, p. 5-6). Plusieurs soulignent l'existence des interprétations féministes des religions

²⁴² « Nous sommes musulmanes, hindoues, bouddhistes, sikhes, zoroastriennes, chrétiennes – des femmes spirituelles, agnostiques, athées » (CCFSA, 2013, p. 2).

²⁴³ Par exemple, le MWQ, le CCFM et la Collective.

(CCFSA, 2013, p. 5; ISB²⁴⁴, 2013, p. 5). Le CCFM propose sa propre interprétation des textes religieux sur le voile facial, selon laquelle se couvrir le visage n'est pas une obligation religieuse. Il ajoute : « However, the Quran, like any religious text, is open to interpretation and scholars and individuals have interpreted verses concerning women's and men's covering of the body in different ways » (CCFM, 2010, p. 3). Dans cette perspective, aucune religion n'est en soi patriarcale ou anti-laïque.

En déconstruisant ainsi l'essentialisation de « la religion », ces féministes rejoignent tout un corpus féministe réinterprétant les religions *à partir d'une perspective croyante* (Sharma, 1987). D'ailleurs, les interprétations croyantes ne sont pas uniquement traversées par l'axe féminisme/patriarcat, mais par l'ensemble des systèmes d'oppression. Par exemple, les liens étroits entre colonisation et christianisme soulèvent des enjeux spécifiques pour les féministes chrétiennes issues de contextes où le christianisme a été imposé, ainsi que pour les féministes des « autres religions » et des religions considérées comme primitives comme les religions autochtones ou africaines (King, 1994; Donaldson et Kwok, 2002; Kwok, 2005; Coleman, 2008). La théologie *queer* cherche à déconstruire l'hétérocissexisme (Loughlin, 2007; Schippert, 2011). Du côté des interprétations de l'islam, des féministes musulmanes se sont appuyées sur leur foi pour défendre les droits des femmes bien avant le 21^e siècle. Il est généralement considéré que ce féminisme musulman connaît un nouveau regain et une diversification depuis une vingtaine d'années (Badran; 2005; Wadud, 2006; Ali, 2012). Moins connu est le développement des interprétations *queer* de l'islam (Shannahan, 2010). Un tel travail

²⁴⁴ Il faut souligner que dans son mémoire de 2013, l'ISB propose une interprétation des religions plus proche de celle la tendance féministe intermédiaire, centrée sur l'affirmation de traditions religieuses patriarcales au sein desquelles submergent des flots d'interprétations féministes (voir section 10.3.1) : « En tant qu'universitaires féministes, nous reconnaissons que les religions patriarcales (ex. Chrétienté, Judaïsme, Islamisme, Indouisme, Bouddhisme) continuent de promouvoir des inégalités entre les hommes et les femmes. Toutefois, un grand nombre de féministes croyantes font partie de ces religions et plusieurs œuvrent même activement au sein de mouvements progressistes pour leur réforme » (ISB, 2013, p. 5).

est réalisé au sein de chaque « religion » (les guillemets soulignent ici le caractère construit de cette catégorie, voir 1.2.1.2). La diversité des écrits et des militantismes de ces féminismes « croyants » est très vaste et méconnue dans les milieux féministes « séculiers ».

Les interprétations religieuses sont multiples et évolutives, ce que les féministes antiracistes soulignent en déconstruisant l'opposition entre religion et féminisme. On peut ajouter que les débats féministes sur les interprétations religieuses sont similaires aux débats féministes sur des enjeux séculiers en ce qu'ils doivent composer avec l'ensemble des systèmes d'oppression.

10.2.2 Fondamentalismes religieux et séculiers

Le conservatisme religieux n'est pas représenté comme l'archétype du patriarcat.

Les féministes antiracistes tendent à faire une utilisation subversive du terme « fondamentalisme » en parlant de « fondamentalisme laïc », de manière à exposer les binarités associant la laïcité à l'égalité et la religion à l'inégalité :

Il importe de considérer la situation ambiguë dans laquelle se retrouve ces femmes racialisées – incluant les femmes qui portent le voile – qui sont prises entre le fondamentalisme laïc (tels le capitalisme et le colonialisme) et le fondamentalisme religieux (CCFSA, 2013, p. 8).

Le parallèle entre les inégalités présentes dans les espaces séculiers et religieux remet en question l'un des tropes du récit impérialiste, à savoir que les femmes racisées sont uniquement victimes de leurs cultures ou religions. En plus de relativiser le danger que constituerait « le fondamentalisme » *au Québec*²⁴⁵, ce parallèle déplace le focus

²⁴⁵ Exemples de cette relativisation : AFIM (2007, p. 3); Collective (2014).

du patriarcat au sein des groupes racisés aux inégalités structurelles au sein de la société.

Un exemple plus spécifique de ce déplacement du terme « fondamentalisme » c'est l'idée que les lois imposant l'obligation ou l'interdiction de porter des signes religieux sont les deux revers d'une même médaille : le CCFSA parle ainsi de « l'interprétation intégriste du sécularisme » qui sous-tend le PL60 (2013, p. 2). Plusieurs chercheuses ont exploré ce parallèle dans l'appropriation du corps des femmes par des mouvements séculiers et religieux, niant l'autodétermination des femmes musulmanes elles-mêmes (Yeğenoğlu, 1998; Najmabadi, 2000; Jasser, 2006; Zine, 2006b) :

Located within this dialectical dynamic, the rhetoric of Muslim women's liberation is all too often caught up in the vast undercurrents of religious extremism, on the one hand, and racism and Islamophobia, on the other. Muslim women's feminist praxis is shaped and defined within and against these discursive terrain (Zine, 2004, p. 168).

Nouveau tournant laïque et intégrismes religieux peuvent alors se renforcer mutuellement : « L'État fera ainsi le jeu des intégristes pour faire subir à ces femmes un étouffement économique et les retourner à la maison » (ISB, 2013, p. 9). En outre, des féministes musulmanes soulignent que la focalisation des débats publics sur « le voile » les empêche de concentrer leurs énergies ailleurs (voir 9.4) et fait le jeu des mouvements qui décrédibilisent toute action féministe comme « occidentale » (Ibnouzahir, 2015).

Ce déplacement du sens du terme « fondamentalisme », et de ses présupposés sous-jacents, brise ainsi une représentation typique du récit séculariste, souvent occultée. En effet, le rejet de la religion au sein d'une partie des mouvements féministes dans les pays dits occidentaux s'est certes manifesté par la sous-évaluation de la religiosité des femmes occidentales, mais aussi par la surdétermination de la religiosité des femmes *ailleurs* :

It assumes that regressive, gendered religious practices are really only a problem for women in societies that are « not modern » (i.e. in or from the global South) who, within this logic, are generally construed as « victims » of « religiousness as difference » or « religion as culture » (Riley, 2011, p. 20).

La chercheuse Jasmin Zine montre comment, dans cette perspective, il est attendu des féministes musulmanes qu'elles considèrent la religion comme le principal facteur d'exploitation des femmes musulmanes :

The « good Muslim » feminists locate the locus of their struggles in the North and South strictly within the « religious paradigm » which neatly reduce the complexity of women's lives in theocratic societies to a singular religious *cause* for inequality or under-development and clearly declaring Islamic fundamentalism as the primary culprit in the « war on terror » (2006b, p. 12).

À l'inverse, elle souligne l'importance d'adopter une perspective féministe qui mette en évidence l'imbrication des systèmes d'oppression, sachant que la religion peut être une source d'oppression ou d'émancipation (ou peut ne pas être saisie à travers ce prisme peut-on ajouter). C'est dans cette perspective que se situe la tendance féministe antiraciste, déplaçant le regard hors de l'exceptionnalisme de « la religion patriarcale » (qui cible souvent « la religion patriarcale des femmes *ailleurs* »).

La critique de l'essentialisme religieux perturbe donc tout autant les discours sécularistes que religieux et met en évidence les multiples formes, séculières et religieuses, que peuvent prendre les oppressions. La déconstruction de ces binarités met en évidence que ce sont les *autres* religions ou encore les religions *des autres* qui sont construites comme dangereuses pour notre modernité émancipée.

10.2.3 Une approche critique des laïcités

Intervenant en réaction aux projets de loi visant à instaurer une nouvelle laïcité et préoccupées par la montée du racisme, les féministes antiracistes sont *critiques* des nouveaux projets laïques, plus qu'elles ne proposent de nouveaux projets.

Comme je l'ai montré dans le chapitre 9, les féministes antiracistes réfutent que l'intervention de l'État pour limiter les signes religieux dans les emplois ou l'espace publics puisse être qualifiée de « neutre ». Il s'agit plutôt d'une ingérence dans la vie privée qui à ce titre porte atteinte au principe de séparation de l'État et des religions. En outre, ces groupes contestent le critère de l'apparence vestimentaire des fonctionnaires pour juger de leur neutralité, de manière à briser les représentations binaires entre séculier/égalitaire/neutre et religieux/inégalitaire/partial qui soutiennent cette reformulation de la « neutralité » :

Cacher les signes externes de quelconque affiliation religieuse ne fait pas disparaître les préjugés. Nous savons trop bien que les personnes qui semblent être, qui pensent être supposément neutres, ne le sont pas véritablement ; elles sont parfois racistes, xénophobes, islamophobes, homophobes, misogynes (CCFSA, 2013, p. 2).

Ces groupes déplorent ainsi que le nouveau tournant laïque reprenne les nouvelles orientations de la laïcité française : « Nous considérons que ce [PL60] propose une "laïcité falsifiée", liberticide et libératrice d'un discours xénophobe qui ne sert qu'à diviser et à marginaliser » (Collective, 2014).

Si l'on reprend la typologie des laïcités proposée par Milot et Baubérot, la laïcité qui se dégagerait de ces critiques reprend des éléments de la laïcité de reconnaissance, puisque les féministes antiracistes mettent de l'avant le droit à l'égalité et la liberté de conscience et de religion²⁴⁶ :

²⁴⁶ Par exemple : ISB (2007, §8); Coalition (2010, p. 14-15); FAEJ (2010, p. 1); CCFSA (2013, p. 4-5); ISB (2013, p. 6); Collective (2013).

L'expression libre des choix religieux ou moraux des citoyens dans la vie publique devient une préoccupation essentielle dans ce type d'aménagement laïque des institutions et des politiques publiques, car il repose sur un postulat de l'autonomie morale de chaque individu dans la conduite de sa vie et le choix de ses conceptions du monde – dans la mesure où ils ne portent pas atteinte à autrui ou à l'ordre public (Baubérot et Milot, 2011, p. 110).

Le pluralisme des valeurs caractérise la société québécoise, à l'opposé de la monoculturalisation typique de la tendance moniste. Il est intéressant de souligner que les MWQ défendent la liberté de conscience à partir d'une interprétation du Coran : « We do not question, but respect, other faiths and the symbols that they uphold. I quote a verse from the Qu'ran: "Unto you your religion and unto me my religion" (chapter 109:6) » (2007, §8). Elles introduisent ainsi dans la sphère politique et dans les débats publics sur la laïcité un discours féministe ancré dans une interprétation religieuse. Plusieurs autres groupes, on l'a vu, parlent aussi en tant que groupes de femmes croyantes. Cela va à l'encontre de plusieurs interprétations de la laïcité qui délégitiment les motivations religieuses en politique et dans l'espace public, opposent féministes et croyantes, ou considèrent l'islam comme incompatible avec la laïcité (Filali-Ansary, 2003; Frégosi, 2008).

Cependant, ces éléments relevant de la laïcité de reconnaissance coexistent avec une critique structurelle du modèle *actuel* de laïcité au Québec. Plusieurs de ces groupes considèrent que l'obligation d'AR, outil par excellence de la laïcité de reconnaissance, ne remet pas fondamentalement en cause les structures inégalitaires de la société (voir 8.3). En outre, le langage du pluralisme libéral et de la liberté de choix ne permet pas nécessairement de rendre compte de la complexité des identités vécues (voir 9.2). Enfin, le modèle actuel privilégie toujours la religion majoritaire. C'est ainsi que le CCFM-Q (2007, p. 5) souligne le manque de lieux de prière pour les personnes musulmanes, par rapport aux lieux de prière catholiques. L'absence de définition de ce en quoi consisterait la bonne laïcité ne doit pas être considérée comme un manque théorique : elle est plutôt cohérente avec leur approche critique

qui considère que la récente politisation de la laïcité au Québec s'enracine dans le racisme, en ciblant les religions des « non-nous ».

Selon la tendance féministe antiraciste, non seulement les transformations de la laïcité au cœur des PL94 et PL60 portent atteinte aux droits fondamentaux de nombreuses personnes croyantes, mais la laïcité actuelle privilégie encore la religion majoritaire.

10.2.4 Conclusion

La tendance féministe antiraciste déconstruit les binarités sur lesquelles reposent les appels des féministes monistes à une nouvelle laïcité, par la dé-essentialisation de la religion et la problématisation des oppressions structurant la société séculière. Le nouveau tournant laïque peut ainsi produire une violence envers les femmes racisées et de religions marginalisées, relevant de la même logique que certains mouvements religieux et politiques. Dans tous les cas, ce sont les droits et libertés des femmes qui sont atteints. Plutôt que de théoriser un nouveau modèle de laïcité, elle expose les racismes, dont l'islamophobie, qui structurent les débats actuels sur la laïcité.

10.3 Le féminisme intermédiaire : vers la laïcité sans domination

Cette tendance intermédiaire, portée exclusivement par la FFQ à partir de 2010, critique les termes du débat sur la laïcité et cherche à les transformer. Elle nuance l'idée que toute religion est patriarcale (10.3.1), propose de lutter contre les fondamentalismes religieux par d'autres moyens que ceux avancés dans les PL94 et

PL60 (10.3.2) et développe sa propre conception de la laïcité, la laïcité sans domination (10.3.3).

10.3.1 Des traditions religieuses et des féministes croyantes

Cette tendance présente les religions ainsi : les traditions religieuses sont patriarcales mais des féministes croyantes se battent au sein de chacune.

Les groupes de la tendance féministe intermédiaire construisent les religions, toutes les religions, en tant que traditions patriarcales, dans lesquelles œuvrent des fondamentalistes (ce qui les rapproche des féministes monistes). *C'est pour cette raison* que la laïcité constitue un enjeu féministe :

Pour nous, la laïcité est importante *car les religions quelles qu'elles soient, comportent en elles des éléments constitutifs d'une atteinte à l'égalité entre les hommes et les femmes* et ce, même si la majorité des pratiquantEs des différentes religions adhèrent au principe d'égalité entre les hommes et les femmes. *Toutes les religions ont établi une hiérarchie hommes-femmes en recourant à des explications d'ordre naturel et en prônant la soumission des femmes. N'oublions pas que malgré l'ouverture des religions à la modernité, l'œuvre des fondamentalismes religieux, courants présents dans toutes les religions, reste importante et s'est développée dans le contexte d'un néolibéralisme dominant partout dans le monde* (FFQ, 2007, p. 16, je souligne).

En même temps, ils reconnaissent généralement que des féministes croyantes apportent d'autres interprétations, qu'il faut respecter les femmes croyantes, ou encore qu'il faut critiquer les représentations des femmes musulmanes comme soumises (ce qui les rapproche des féministes antiracistes). Ces nuances maintiennent toutefois une perception des religions comme « traditions » opprimantes, avec des îlots de liberté. En plus d'effacer l'historicité et la variété des interprétations

religieuses, une telle approche ignore un aspect fondamental de la religion, soit la religion réellement vécue au quotidien.

Appréhender les religions principalement sous l'angle de traditions patriarcales, « et ce, même si la majorité des pratiquantEs des différentes religions adhèrent au principe d'égalité entre les hommes et les femmes » (FFQ, 2007, p. 16), tend à occulter *qu'il n'y a pas de religion sans personnes croyantes*. Plusieurs chercheurs, à la suite des travaux de Meredith McGuire (2008), ont expliqué qu'il est important de cesser cette mise entre parenthèse des expériences des personnes croyantes et cette survalorisation des interprétations institutionnalisées des religions :

Sociologists often misunderstand religion, according to Meredith McGuire, because they focus on religion as institutionalized in formal religious organizations, religion as-preached, and *overlook how religion is lived in everyday life: how individuals experience the sacred in everyday practices. Everyday religion as lived is complex and eclectic*. Deeply rooted in particularities of time and space, lived religion is often not "fixed, unitary, or even particularly coherent" (McGuire, 2008, p. 185), but multivalent and ambivalent. *It is not merely cognitive, but embodied in individual practices and intimately tied to emotions* (Sikkink, 2010, p. 593, je souligne).

Le chercheur Robert Orsi ajoute :

The key questions concern what people do with religious idioms, how they use them, what they make of themselves and their worlds with them, and how, in turn, men, women, and children are fundamentally shaped by the worlds they are making as they make these worlds. *There is no religion apart from this, no religion that people have not taken up in their hands. [...] Religion is always religion-in-action, religion-in-relationships between people, between the ways the world is and the way people imagine or want it to be* (2003, p. 172, je souligne).

Plusieurs chercheuses analysent par exemple la complexité des religions vécues au Québec, notamment par les femmes (Betbéder Laüque, 2012; Mossière, 2013). Évidemment, cette critique est *a fortiori* valide pour la tendance féministe moniste, mais elle est particulièrement importante ici puisque les féministes intermédiaires reconnaissent, pour la marginaliser immédiatement, la contradiction entre leur

définition des religions (comme patriarcales) et les religions vécues (comme pouvant être égalitaires²⁴⁷).

La religion ne mérite donc pas ce statut *d'exceptionnalité* qui lui est accordé dans les mémoires féministes, comme un corps de doctrines qui seraient à la fois particulièrement patriarcales et particulièrement figées (ce qu'évoque le *leitmotiv* « traditions religieuses »). Le patriarcat que des personnes croyantes vivent ou reproduisent n'a peut-être rien à voir avec leur religion, ou s'y articule de manière fluide et changeante selon le moment de leur vie. Ce traitement spécial accordé à « la religion » est bien sûr inscrit dans le récit séculariste qui aborde les religions comme traditions dépassées. Dans la version proposée ici, ce récit est nuancé par la solidarité avec les féministes croyantes engagées dans une critique des « traditions religieuses ». Il ne s'agit pas ici de minimiser le travail des féministes croyantes dans la réinterprétation féministe des croyances et pratiques, ni d'évacuer la place des idées et des interprétations théoriques ou théologiques dans les religions, mais bien de reconnaître que la religion vécue au quotidien peut prendre bien d'autres formes. Si les solidarités entre féministes croyantes et non-croyantes sont donc importantes, la *banalisation* de la religion permettrait de dépasser le récit séculariste et la production discursive de la modernité séculière.

En considérant les religions principalement sous l'angle de traditions patriarcales, ces féministes tendent à confirmer leur statut d'exceptionnalité, au détriment d'une déessentialisation et banalisation des religions vécues.

²⁴⁷ En outre, l'idée que « la majorité des pratiquantEs des différentes religions adhèrent au principe d'égalité entre les hommes et les femmes » certes nuance l'association entre religion et patriarcat, mais ne rend pas compte que ce qui constitue « l'égalité entre les hommes et les femmes » est aussi varié, mouvant et contesté, que ce soit parmi les personnes croyantes ou non-croyantes.

10.3.2 Les fondamentalismes religieux

Dans la perspective féministe intermédiaire, les féministes doivent lutter contre l'ensemble des fondamentalismes religieux, sans reproduire l'islamophobie.

Si la laïcité constitue un enjeu féministe c'est, on l'a vu, en raison du caractère patriarcal des religions, mais aussi en raison des fondamentalismes religieux. Ces féministes ne reproduisent pas pour autant le mythe de l'islamisation, critiquant plutôt l'islamophobie renforcée dans les débats sur la laïcité. Cependant, le conservatisme religieux, le fondamentalisme et l'intégrisme ne sont guère définis ni analysés, si ce n'est pour souligner qu'ils existent et sont patriarcaux. En raison de la définition des religions comme *d'abord* patriarcales, la distinction entre religion et intégrisme est aussi floue. Par exemple, la FFQ écrit :

Depuis le 11 septembre 2001, le monde s'est à nouveau divisé, mais sur une base plutôt « religieuse ». Les identités « religieuses » ont pris le pas sur les identités « nationales » ou « ethniques » et on assiste par là même à une montée des intégrismes religieux (FFQ, 2007, p. 8).

En sus du flou entre religion et intégrisme, l'accent déterminant mis sur le 11 septembre 2001 tend à cibler les mouvements liés à l'islam, derrière la catégorie « les intégrismes ». Si cette citation dépolitise les conflits « au Proche et au Moyen-Orient », plus loin ceux-ci sont mis en relation avec les « intérêts stratégiques en matière de ressources pétrolières pour les États-Unis » et pour le Canada (FFQ, 2007, p. 8).

Plusieurs ambivalences dans la critique des intégrismes tendent à cibler l'islam :

Ici, au Canada, les initiatives de la droite religieuse tentent de faire reculer le droit à l'avortement. Aussi, des femmes musulmanes peuvent faire l'objet de pressions religieuses et communautaires fortes lorsqu'elles

s'éloignent du modèle de féminité préconisé par certains de leurs pairs (FFQ, 2010, p. 3)²⁴⁸.

Si la droite religieuse (chrétienne) fait effectivement référence à des groupes et lobbys organisés²⁴⁹, les pressions potentiellement subies par des femmes musulmanes ne diffèrent pas nécessairement de celles potentiellement subies par des femmes non musulmanes. En revanche, ce genre de représentations peut leur rendre plus difficile l'accès aux ressources pour femmes, où elles seront confrontées à du racisme (voir 9.2.2). Si la FFQ prend pour acquis qu'il y a une montée des intégrismes religieux, y compris au Québec, on ne sait rien sur eux. En outre, pour contrer les conservatismes religieux, enjeu au cœur de sa problématisation de la laïcité, la FFQ suggère de lutter contre la pauvreté et l'exclusion, considérées comme des « terreaux fertiles » :

Se doter de programmes sociaux, contrer la précarité et les écarts de richesse, refuser le militarisme et l'économisme sont donc des outils importants pour éviter le développement des fondamentalismes religieux. La création de l'exclusion et le sentiment d'injustice qui se développe avec ces systèmes et choix peut également créer des terreaux fertiles au développement du fondamentalisme ou de l'extrémisme, particulièrement chez les jeunes (FFQ, 2013, p. 31).

L'idée selon laquelle pauvreté et fondamentalismes religieux sont liés est problématique. Premièrement, cela semble d'emblée exclure la « droite religieuse » chrétienne, dont à chaque fois qu'il y ait fait référence c'est pour souligner ses liens avec le pouvoir : il ne s'agit donc pas de personnes exclues ou pauvres. Deuxièmement, le conservatisme religieux non chrétien n'est pas nécessairement lié au niveau socio-économique (Pipes, 2002).

²⁴⁸ Voir également FFQ (2013, p. 9) : la FFQ fait un lien entre mouvements religieux et mariages forcés. Pourtant, les raisons données pour justifier un mariage forcé sont nombreuses : la religion peut être un facteur parmi d'autres ou ne pas être nommée (South Asian Legal Clinic of Ontario, 2013). La liberté de religion ne permet pas d'aller à l'encontre des droits d'autrui. Pourquoi isoler la variable « religion » ?

²⁴⁹ Il faut remarquer que la FFQ a critiqué le Parti conservateur du Canada et le conservatisme en général publiquement, à de nombreuses reprises (interventions qui ne font pas partie de ce corpus). Mais ce qui y est critiqué ce sont bien des politiques, des idées, des pratiques spécifiques. Dans le cas du conservatisme musulman, ces critiques sont beaucoup plus floues et décontextualisées.

Ce ne sont toutefois pas ses seules revendications pour contrer les fondamentalismes : au niveau québécois, la FFQ recommande que le gouvernement organise un comité de travail sur la question, « en partenariat avec des chercheurEs et militantEs féministes de tous les milieux concernés » (2013, p. 32). Suite à sa participation à la Marche mondiale des femmes, elle explique qu'il est nécessaire « de s'attarder à l'ensemble des conditions des femmes si la société ne veut pas voir le conservatisme religieux progresser » (2013, p. 30). Elle dénonce en outre des idéologies et systèmes d'oppression séculiers, comme le néolibéralisme. Cependant, la lutte contre le conservatisme *religieux* semble nécessiter une politique spécifique et différente de celle contre le conservatisme *non religieux*.

Malgré l'attention portée à la déconstruction de l'islamophobie, cette tendance reproduit quelques biais, dont la décontextualisation politique, sociale et religieuse des mouvements dits fondamentalistes et l'exceptionnalisme religieux.

10.3.3 Une laïcité de non-domination

Dans son mémoire sur le PL60, la FFQ développe une approche originale de la laïcité, inspirée de la théoricienne Cécile Laborde (2010). Proche de la laïcité de reconnaissance, la laïcité de non-domination est toutefois plus critique.

Avant le PL60, les mémoires de cette tendance appellent à un débat sur la laïcité, mais ne définissent guère ce qu'ils entendent par laïcité, mise à part l'Intersyndicale (2007, p. 6-9). À partir de 2013, la FFQ présente ainsi les objectifs de la laïcité : « La laïcité a pour objectifs d'assurer la paix dans une société pluraliste marquée par une diversité de croyances et de protéger les droits des personnes contre toute discrimination fondée sur la religion ou l'athéisme » (2013, p. 8). L'accent

déterminant mis sur le pluralisme et le respect des droits individuels rapproche cette conception de l'idéal-type de la laïcité de reconnaissance (Baubérot et Milot, 2011, p. 110-113). Contrairement à la tendance moniste, la FFQ définit la neutralité par l'absence de discrimination, incluant donc la lutte contre les discriminations indirectes en matière religieuse et l'obligation d'AR. Elle revendique que l'État porte attention à la neutralité des *institutions* plus que des personnes : écoles confessionnelles subventionnées, fiscalités, serments, etc. (2013, p. 27-28).

Il faut souligner que le principe de séparation est parfois interprété par la FFQ comme le fait de « s'assurer que des motifs religieux n'interviennent pas dans les décisions du gouvernement » (2013, p. 7). Ce que cela signifie exactement n'est pas très clair : interdiction de lobbying pour les organismes religieux ? Interdiction aux élu.e.s d'exprimer publiquement leurs convictions religieuses ? Un « motif religieux » peut soutenir des projets progressistes comme réactionnaires, ou peut être similaire à des motifs (moraux, politiques, etc.) non religieux (Perry, 2005). Cette interprétation du principe de séparation tend à reproduire une méfiance exceptionnelle à l'égard de la religion. Elle n'est toutefois pas systématique²⁵⁰.

La laïcité telle que la comprend la FFQ à partir de 2013 va toutefois au-delà des principes libéraux formant la laïcité de reconnaissance, puisqu'elle intègre une critique des systèmes de domination imbriqués :

Contre les systèmes de domination est un projet éminemment collectif et vise à permettre une plus grande part de liberté à toutes et à tous. La garantie des droits est une condition de fond de la non-domination. Dans cette perspective, l'État n'a pas à émanciper les femmes (ce qui verse dans le paternalisme) ni à tolérer ou à reconnaître le foudard (ce n'est pas son rôle), il doit simplement s'assurer que les femmes ne soient pas

²⁵⁰ Le principe de séparation est défini de la manière suivante dans la partie définitionnelle de la laïcité : « Les décisions de l'État doivent être prises dans l'intérêt de la population et non en fonction de préceptes ou de morales religieuses. Inversement, les institutions religieuses sont autonomes vis-à-vis du pouvoir politique » (2013, p. 9).

dominées (ni forcées de le porter, ni forcées de l'enlever) et qu'elles soient en mesure d'exercer leur liberté (FFQ, 2013, p. 11).

En ce sens, le projet de laïcité porté par la FFQ s'insère dans une analyse féministe intersectionnelle (voir 11.3).

Cependant, cette position théorique n'est pas complètement mise en pratique puisque la FFQ a une position contre le port de signes religieux dans certains métiers et pour une limitation importante du port des voiles faciaux dans les services publics (9.3). Paradoxalement, cette formulation théorique de la « laïcité sans domination » correspond davantage aux revendications portées par les féministes antiracistes qu'à celles des féministes intermédiaires. En outre, si la laïcité est définie par le pluralisme et la lutte contre les discriminations, elle est constituée en enjeu *féministe* en raison du caractère *patriarcal des religions/fondamentalismes* et non *de la lutte contre les discriminations religieuses et l'islamophobie* par exemple. La tendance féministe intermédiaire construit la laïcité autour de cette tension entre méfiance à l'égard des religions d'une part et solidarité avec certaines femmes croyantes d'autres part.

La tendance féministe intermédiaire souhaite transformer les termes du débat sur la laïcité en le recentrant sur la neutralité des *institutions*, les privilèges du christianisme et la diversité des sources d'oppression des femmes. Cependant, plusieurs de ses revendications (sur les signes religieux et les fondamentalismes religieux) et de ses problématisations (sur la religion) limitent cette reformulation de la laïcité.

10.3.4 Conclusion

La position de la FFQ s'est considérablement précisée entre 2007 et 2013 et les mémoires déposés en 2007, 2010 et 2013 sont loin de couvrir l'ensemble des

initiatives de la FFQ sur cette question. Elle a entre autres développé tout un matériel de mobilisation diffusant cette conception de la laïcité sans domination²⁵¹. Ce travail de précision et de théorisation s'est réalisé grâce à l'implication à l'interne de nombreuses féministes croyantes, immigrantes ou racisées (Jahangeer, 2014; Ibnouzahir, 2015). Les ambivalences entre les revendications concrètes et les analyses théoriques viennent peut-être en partie du décalage entre des prises de position réalisées au début des débats sur la laïcité et des analyses effectuées plus récemment, sous l'impulsion de féministes racisées (Campbell, 2014). La FFQ étant une fédération de groupes et d'individus ne partageant pas nécessairement les mêmes analyses, ces documents reflètent aussi ces différences politiques : les contradictions peuvent aussi être lues comme des compromis politiques.

10.4 Conclusion

Les représentations de la religion et des intégrismes font le plus souvent l'objet d'une construction réductrice, essentialisante et décontextualisée. Pour les féministes monistes, et dans une moindre mesure pour les féministes intermédiaires, la religion apparaît comme une forme de patriarcat exceptionnelle, imbriquée avec « l'intégrisme », apparaissant ainsi plus figée et dangereuse que les formes séculières d'inégalités. La religion, telle qu'elle est vécue par les personnes croyantes, est soit complètement ignorée, voire ridiculisée (féminisme moniste), soit reconnue mais marginalisée (féminisme intermédiaire). Les féministes antiracistes interviennent en revanche soit en tant que femmes croyantes, soit en solidarité avec les femmes croyantes, *même* lorsque celles-ci sont impliquées dans des pratiques religieuses considérées comme conservatrices (le port d'un voile facial par des femmes musulmanes).

²⁵¹ Elle a ainsi développé le site internet <http://laicitefeministe.com/>

En ce qui concerne spécifiquement les fondamentalismes ou intégrismes religieux, aucune des tendances féministes ne définit ces termes précisément, ni ne questionne leur problématisation dans les débats sur la laïcité, ni encore ne brosse de tableaux des différents mouvements religieux conservateurs, des mouvements politico-religieux ou des groupes ayant recours à la violence politique au nom d'une religion et qui menaceraient les femmes du Québec. Et ce alors qu'il s'agit selon les féministes monistes et intermédiaires de l'une des menaces actuelles aux droits des femmes, faisant de la laïcité un enjeu féministe. Seule la droite religieuse chrétienne est relativement analysée, mais les revendications féministes ne la concernent généralement pas. Cela crée une menace islamiste d'autant plus dangereuse qu'inconnue, diffuse et décontextualisée. La tendance féministe antiraciste, et dans une moindre mesure la tendance intermédiaire, déplacent le focus – le problème – sur les différentes formes de violence vécues par les femmes croyantes, dont les racismes.

Les redéfinitions de la laïcité mises de l'avant par les féministes monistes et intermédiaires sont fort différentes, puisque les premières construisent la laïcité de manière à reformuler l'identité nationale et à marginaliser les religions des « non-nous », tandis que les secondes la conçoivent plutôt comme un mode d'organisation du pluralisme des religions et critiquent l'islamophobie au cœur des débats laïques. Dans les deux cas cependant, la laïcité est comprise comme un rempart féministe aux intégrismes religieux, en particulier ceux liés à l'islam. Les féministes monistes redéfinissent la laïcité de manière à la rendre incompatible avec certaines pratiques religieuses marginalisées. Si cette nouvelle laïcité cherche aussi à limiter la place du christianisme, ce n'est pas là que se situe l'urgence d'agir ni le danger pour les droits des femmes. Si la tendance intermédiaire critique ce processus de redéfinition laïque, elle y participe par la revendication d'interdiction de certains signes religieux.

Les féministes intermédiaires développent en fait un projet de laïcité sans domination prenant en compte les inégalités systémiques et valorisant l'autonomie des femmes. Cependant, leurs analyses théoriques correspondent davantage aux revendications des féministes antiracistes qu'aux leurs. Les féministes antiracistes tendent à considérer que ces débats sur « la » religion, « le » fondamentalisme et la laïcité constituent des débats au sein du groupe dominant sur les « non-nous ». Derrière « la laïcité », c'est donc de racisme, d'immigration et d'intégration dont il serait question, ce sur quoi se penche le chapitre suivant.

CHAPITRE XI

RACISMES, INTÉGRATIONS, FÉMINISMES

Durant cette période (2007-2013), les débats sur la laïcité ont été indissociablement des débats sur la place des « minorités ethnoculturelles » et des personnes immigrantes et de religion marginalisée dans la nation. En général, les groupes féministes sont quasiment tous intervenus sur le racisme, l'intégration des « non-nous » au « nous » et le rôle du mouvement féministe sur ces questions, même lorsqu'ils considéraient que les débats laïques se trompaient d'objets, ou que les accusations de racisme de la part de groupes antiracistes étaient déplacées. Ainsi, dans les différents mémoires féministes déposés à la CBT en 2007, il est plus souvent question des personnes immigrantes, de l'intégration, de l'interculturalisme ou du racisme que de la laïcité. Par la suite, entre 2007 et 2013, alors que les débats publics et les projets de loi se concentrent sur le port de foulards et de voiles par des femmes musulmanes, la question de la laïcité prend davantage de place sans que les autres enjeux ne disparaissent. Étant donnée la centralité de la binarité entre le « nous » et les « non-nous » dans ces débats, que ce soit pour la renforcer ou la contester, il serait donc incomplet de ne pas revenir sur les différentes représentations du racisme, de l'intégration et du féminisme. Les féministes monistes considèrent que le racisme ne constitue pas un enjeu (féministe) pertinent (11.1). Les féministes antiracistes à l'inverse critiquent un féminisme qui ignorerait le racisme (11.2). La tendance intermédiaire tente de distinguer les enjeux racistes des enjeux laïques (11.3).

11.1 Le féminisme moniste : l'occultation du racisme

La tendance féministe moniste dénonce des dérapages racistes mais récuse les accusations de racisme portées au nouveau tournant laïque (11.1.1). Elle considère que le multiculturalisme tend à produire du racisme, tandis que l'interculturalisme permet une intégration plus juste (11.1.2). Inspiré de cet interculturalisme, le féminisme moniste se présente comme un « féminisme inclusif » (11.1.3).

11.1.1 Le racisme et le libéralisme identitaire

Selon les féministes monistes, il y eut certes des attitudes et des dérapages racistes dans les débats sur la laïcité, mais le nouveau tournant laïque, en revanche, est inclusif et non-discriminant.

Ces groupes identifient comme racistes et xénophobes certains « dérapages », liés à de mauvaises perceptions²⁵², lors de la crise des AR : « il y a eu des dérapages sur le plan des attitudes. Plusieurs indices portent à croire que la méfiance s'est installée à l'égard de "l'Autre", tout particulièrement les personnes de religion musulmane ou juive » (CSF, 2007, p. 12)²⁵³. Certains regrettent qu'on ait pu « laissé croire que la

²⁵² Elles considèrent qu'il n'y a pas eu *que* des mauvaises perceptions, reprenant les affaires fictives d'AR.

²⁵³ Notons que bien qu'elle soutienne un projet laïque opposé à celui de la CBT, cette analyse du racisme est assez similaire à celle de la CBT, selon laquelle le racisme n'aurait joué qu'un rôle marginal dans la crise des AR : « Il est un dernier facteur qu'il faut mentionner, c'est la part de xénophobie et de racisme qui s'est mêlée aux autres causes. Nous pensons toutefois qu'elle doit être évaluée avec prudence. En plus de l'inquiétude du minoritaire, il faut accuser une perception erronée des pratiques d'harmonisation et un manque d'information au sujet des religions et de la culture des minorités ethniques. S'y ajoute la crainte inspirée par le fondamentalisme qui, dans l'esprit de plusieurs, est associé à la possibilité du terrorisme. En d'autres termes, les propos choquants que nous avons entendus durant les forums devaient plus à la peur qu'à l'hostilité proprement dite envers "l'étranger" » (2008, p. 186, [notes omises]). Par ailleurs, la CBT reconnaît l'existence de

société québécoise est raciste dans son ensemble » (UL, 2007, p. 13). Ce n'est que marginalement que certains groupes reconnaissent l'existence de discriminations sur le marché du travail, sans qu'elles soient qualifiées de racistes. Parfois le racisme apparaît comme un phénomène du passé²⁵⁴. Le racisme n'est donc pas explicite, l'antiracisme n'est jamais défini comme une des valeurs fondamentales du Québec et l'histoire de la longue marche des femmes n'inclut pas les luttes de femmes racisées contre le racisme. Cette représentation du racisme comme *dérapiage lié à une crise* est critiquée ainsi par Étienne Balibar :

En effet, de ce que le racisme devient plus *visible*, il ne s'ensuit pas qu'il surgit à partir de rien, ou de peu de chose. [...] le racisme est ancré dans des structures matérielles (y compris des structures psychiques et socio-politiques) de longue durée, qui font corps avec ce qu'on appelle l'identité nationale (1988, p. 291).

C'est-à-dire que, selon Balibar, une analyse en termes de « racisme de crise » participe à l'occultation du racisme systémique. La tendance moniste reproduit ainsi le mythe de la société post- raciale.

Deux défenses sont formulées face à la critique antiraciste. La première avance que le nouveau tournant laïque ne peut être considéré comme ciblant *les religions minoritaires*, puisqu'il cherche à limiter *toutes* les religions. PDF-Q illustre cet argument en revenant sur la perte des privilèges constitutionnels du christianisme lors de la déconfessionnalisation scolaire :

C'est quand même une grande injustice de voir les accusations de xénophobie lancées aux défenseurs de la charte *quand on sait que l'amendement constitutionnel a été spécifiquement demandé pour ouvrir les portes aux gens de toutes origines, de toutes confessions...* (PDF-Q, 2013, p. 6, elles soulignent).

discriminations structurelles envers les personnes immigrantes (les discriminations envers les personnes racisées sont incluses dans le chapitre sur les personnes immigrantes, ce qui tend à reproduire l'idée d'un peuple canadien-français préalable) et parle alors d'« ethnicisme » et non de racisme (*Ibid.*, p. 222).

²⁵⁴ Par exemple, le CSF critique le racisme passé du clergé à l'égard des Autochtones avec l'appui du gouvernement canadien (CSF, 2011, p. 31, note 104).

Il est clair que la déconfessionnalisation scolaire a été une discrimination structurelle majeure à l'égard des religions marginalisées, ce qui ne signifie d'ailleurs pas que l'ouverture aux élèves « de toutes origines, de toutes confessions » était la motivation principale ou unique des personnes engagées dans les mouvements laïques (cela pouvait être la lutte contre l'anglicisation des « communautés ethnoculturelles », l'antireligion, l'anticléricalisme, etc.). Cependant, on l'a vu (10.1), l'interdiction du port de signes religieux ne peut être comparée à la déconfessionnalisation : dans un cas, il y a abandon volontaire de privilèges indus, dans l'autre imposition d'une discrimination.

Une seconde défense conteste que l'interdiction du port des signes religieux dans la fonction publique cible les *personnes immigrantes* :

Nous précisons tout de suite que notre recommandation ne peut être considérée comme minant l'objectif d'intégration des nouvelles arrivantes et nouveaux arrivants dans la société d'accueil, leur fermant les portes de la fonction publique, une position soutenue par certaines personnes. Cet argument est fallacieux puisqu'il suppose d'abord que les personnes immigrantes sont croyantes et pratiquantes à un point tel qu'elles souhaiteraient manifester leur foi durant leur travail. Or, cela n'est documenté nulle part, au contraire (CSF, 2011, p. 93 [notes omises])²⁵⁵.

Cette précision est en effet importante, puisque ces différents amalgames ont eu lieu. Cependant, le CSF reproduit lui-même ces stéréotypes par la binarité qui structure toutes ses réflexions entre la nation québécoise aux valeurs libérales et les groupes racisés sur la base de leur religion, culture, « ethnicité », statut d'immigration supposés (voir 8.2). De plus, si le PL94 et le PL60 ne ciblent pas les personnes immigrantes en tant que personnes immigrantes, ils discriminent toutefois des femmes racisées sur la base de leur religion (dont des femmes immigrantes), ce qui est ici occulté.

²⁵⁵ Le CSF cite à ce sujet l'importante étude de la CDPDJ sur la ferveur religieuse (2007).

Il est important de noter que les demandes d'exclusion de pratiques jugées illibérales sont légitimées par des valeurs dites « de gauche » ou progressistes et non par des valeurs explicitement « de droite » (ces féministes se *défendent* du racisme). La liberté de religion doit être limitée parce qu'elle est discriminatoire envers les femmes²⁵⁶, les « fondamentalistes » exclus au nom de l'égalité des sexes, la laïcité ouverte abandonnée parce qu'elle menace les libertés de la société libérale et inclusive²⁵⁷. C'est *au nom de l'intégration* que le port « du voile » doit être limité : « En fait, le voile ne présente qu'une embûche supplémentaire à l'intégration des femmes, qu'elles soient immigrantes ou natives du Québec » (PDF-Q, 2013, p. 15). Le politologue Adam Tebble (2006) qualifie de « identity liberalism » ce discours revendiquant des mesures assimilationnistes au nom des valeurs d'égalité et de liberté, valeurs qui ici caractériseraient la société québécoise. Sara Ahmed parle dans le même sens de « liberal monoculturalism » (2008).

Ce « libéralisme identitaire » a plusieurs effets. Il occulte le racisme systémique et sa reproduction au sein du libéralisme identitaire même, structuré qu'il est autour de la représentation du groupe dominant comme libéral et des groupes racisés (sur la base de la culture, la religion, le statut migratoire ou encore l'« ethnicité ») comme illibéraux : « the consideration of some members of the population as inferior can easily coexist with the belief in « our » own non-racism » (Lentin et Titley, 2011, p. 179). En outre, dans une entrevue sur le PL60, Délice Mugabo revient sur un autre effet, soit la disqualification des mouvements antiracistes :

²⁵⁶ Sisyphe ajoute que la liberté de religion est discriminatoire à l'égard des autres groupes discriminés : « Paradoxalement, aujourd'hui, il est plus difficile pour une personne souffrant d'un handicap d'obtenir des accommodements que pour une personne qui invoque ses croyances religieuses personnelles » (2010, p. 7).

²⁵⁷ Voir par exemple : « Nous sommes un peuple accueillant, profondément pacifique. Nous aimons les gens venus d'ailleurs. Pour avoir la paix ou pour être gentils nous accommodons individuellement les nouveaux arrivants. Mais nous ne sommes pas idiots quand même. Nous voulons bien ouvrir nos cœurs et nos portes aux nouveaux résidents, mais nous demandons en retour qu'ils respectent nos modes de vie et nos lois » (Janette, 2013, p. 5).

And so, challenges to the [PL60] that immediately became unacceptable were those that argued that Quebec is a settler-colonial state and the Charter is what a settler-colonial state does, or that Québec has a racist past and a racist present, and that's why the Charter is unacceptable (Jahangeer, 2014, p. 35).

L'invisibilisation ou plutôt la dénégation du racisme permet ainsi sa reproduction.

Les féministes monistes peuvent être qualifiées de « libérales identitaires ». En se blanchissant de tout racisme, elles occultent les racismes structurels, participent à leur reproduction et tendent à disqualifier les mouvements qui dénoncent le racisme.

11.1.2 Multiculturalisme versus interculturalisme

Cette relative inattention aux racismes au Québec s'insère au sein d'un schéma qui oppose le multiculturalisme canadien (critiqué comme producteur de racisme et de désintégration) à l'interculturalisme québécois (valorisé comme producteur d'égalité et d'intégration).

En effet, pour les féministes monistes, la laïcité ouverte est intrinsèquement liée au multiculturalisme canadien :

Le modèle de laïcité existant actuellement au Québec, notamment en raison des décisions des tribunaux de juridiction fédérale, est étroitement lié au multiculturalisme prôné comme modèle d'intégration dans les pays anglo-saxons, un modèle qui a été décrié en tant que responsable des écueils et des échecs d'intégration de certaines minorités (CSF, 2014, p. 11).

Le multiculturalisme est ainsi considéré comme directement responsable de la ghettoïisation de ces « certaines minorités » :

Cette doctrine fait en sorte que les humains sont identifiés en fonction de leur rattachement à une culture particulière. Une personne est de race noire, de nationalité serbe, de langue arabe, de religion juive, de culture

maghrébine, etc. Les individus sont différents les uns des autres, ils portent des étiquettes en fonction de leurs attributs culturels, ce qui est décrié par plusieurs comme ayant pour effet de favoriser le repli sur soi communautaire, la « babélisation » de la société. Au lieu de favoriser la cohésion du tissu social, l'identité commune et l'appartenance à une nation, le multiculturalisme la fragmente (CSF, 2011, p. 64 [références omises]).

Le multiculturalisme, reposant sur le relativisme culturel, favorise une forme de racisme :

Le multiculturalisme ne serait-il pas le proche cousin du racisme du fait qu'il nous amène à accepter pour des personnes de certains groupes ethniques ou appartenant à certains groupes religieux, ce qu'on n'accepterait pas pour nous-mêmes ou pour nos enfants ? (PDF-Q, 2013, p. 14).

Le multiculturalisme est donc proposé comme contre-modèle, parce qu'il conduit à l'assignation identitaire, à la fragmentation nationale et au racisme.

À l'inverse, les féministes monistes préfèrent le modèle québécois d'interculturalisme (qu'il faut aujourd'hui compléter par l'adoption d'une laïcité stricte), valorisé en ce qu'il favorise l'intégration autour de la francophonie et des valeurs communes :

Globalement, l'interculturalisme propose d'intégrer les personnes immigrantes à la société québécoises autour du pôle de la langue française, tout en affichant l'ouverture de la population québécoise à l'apport des cultures étrangères dans la définition de son identité collective (CSF, 2011, p. 79)²⁵⁸.

Les personnes immigrantes, au terme d'un « contrat moral » avec la société, reconnaissent que le Québec est francophone et démocratique et qu'il favorise « l'échange intercommunautaire » (*Ibid.*, p. 80). Selon le CSF, dans l'interculturalisme, « la citoyenneté transcende l'origine ethnique ou religieuse des

²⁵⁸ Si c'est le CSF qui s'intéresse le plus au modèle d'interculturalisme, il est aussi présent dans plusieurs autres mémoires monistes, surtout en 2007, voir par exemple : Aféas (2007, p. 6); Le Far (2007, p. 6); TGF (2007, p. 3); Aféas (2013, p. 8). PDF-Q ne nomme pas le modèle qu'il préconise d'interculturalisme mais en reprend les éléments : « valeurs fondamentales », « ordre public », « choix de société » d'un côté et de l'autre « prendre acte du pluralisme », favoriser le « vivre-ensemble », l'« intégration » et l'« harmonie » (2013, p. 18-19).

immigrants » (*Ibid.*, p. 76)²⁵⁹. Le CSF est aussi en accord avec les nouvelles déclarations de valeurs à signer par les personnes immigrantes (*Ibid.*, p. 81). Dans cette interprétation, l'interculturalisme permet de faire primer « les droits de la collectivité majoritaire » sur les droits individuels – facteurs de désintégration – protégeant ainsi l'identité nationale (*Ibid.*).

Il s'agit ici d'analyser les binarités qui soutiennent ces deux représentations opposées²⁶⁰. Premièrement, l'opposition entre interculturalisme et multiculturalisme repose sur une construction différenciée de l'identité du « nous-Québécois et Québécoises » et des identités racisées ou marginalisées. L'interculturalisme est bon car il reconnaît l'identité dominante *dans sa particularité* : « [le Québec] a toujours cherché à protéger sa culture, ses racines françaises, sa langue, son droit civil. Ses ancêtres sont autochtones²⁶¹, français, anglais. [...] S'il n'agit pas, le projet identitaire périllictera » (CSF, 2011, p. 88). L'identité nationale, imaginée comme monoculturelle et généalogiques (« ancêtres », « racines »), est ainsi naturalisée. Elle doit être protégée car elle constitue une identité universaliste et libérale (modulée par la laïcité, l'égalité des sexes, le français). C'est à propos de ce type de présentation de soi que Danielle Juteau (2004) parle de « l'ethnicité masquée » du dominant. À l'inverse, le multiculturalisme est mauvais car il reconnaît les identités non

²⁵⁹ Il s'agit d'une citation par le CSF de Haroun, S. (2008). *L'État n'est pas soluble dans l'eau bénite. Essai sur la laïcité au Québec*. Québec : Septentrion, p. 38.

²⁶⁰ Il ne s'agit donc pas ici de comparer cette interprétation de l'interculturalisme aux politiques réellement mises en place par le Québec (Rocher et al. 2007; Labelle, 2008), ni d'étudier la question des différences réelles entre les politiques multiculturelles au Canada et les politiques interculturelles au Québec (Pietrantonio et al., 1996.). Ce schéma (contesté) opposant l'interculturalisme au multiculturalisme n'est pas propre à la tendance féministe moniste : on le trouve régulièrement dans l'espace public (CBT, 2008, p. 122), notamment académique (Gagnon et Iacovino, 2007).

²⁶¹ Cette rare référence aux Autochtones permet de les réclamer comme « ancêtres » tout en masquant le colonialisme de peuplement sur lequel sont fondés le Canada et le Québec (Leroux, 2014). Cela efface en outre la diversité de la population au Québec depuis l'arrivée des premiers colons.

transcendées (voir la précédente citation du CSF²⁶²). L'identité du groupe dominant doit être protégée, celle des personnes racisées dépassée.

Deuxièmement, l'opposition entre interculturelisme et multiculturalisme repose sur la construction du « nous » interculturel comme ouvert et des « non-nous » comme fermés (laissés à eux-mêmes dans le multiculturalisme, ils se ghettoïsent). Sara Ahmed remarque que cette représentation discursive de soi comme ouvert peut avoir comme effet de nier les formes de racismes et d'inégalité : « how can you experience racism when we are committed to diversity ? » (2008). La définition de l'interculturelisme avancée par le CSF s'avère particulièrement intéressante en présentant ce modèle comme « affichant l'ouverture de la population québécoise à l'apport des cultures étrangères dans la définition de son identité collective » (2011, p. 79). Ghassan Hage (2000) invite à distinguer entre une société qui *est* réellement diverse et une société qui se présente comme *affichant* la diversité qu'elle *a* tout en laissant en place une structuration inégalitaire. En outre, ce discours évalue de manière instrumentale les apports des personnes immigrantes à la nation : les personnes immigrantes sont accueillies tant qu'elles contribuent « à l'enrichissement de la vie collective des Québécois » (FMHF, 2007, p. 2), que la société peut en « profiter » (Aféas, 2007, p. 6) et que « c'est gagnant » (RGF-03, 2007, p. 7). C'est le nous-Québécois qui *évalue*, positivement ou négativement, l'apport des autres à la nation (Hage, 2000). L'interculturelisme interprété ainsi ressemble fort aux modèles assimilationnistes et c'est aussi en ce sens que cette tendance peut être dite moniste et non pluraliste.

Enfin, l'opposition entre interculturelisme et multiculturalisme repose aussi sur l'affirmation d'une identité québécoise *francophone* distincte du reste du Canada. Le

²⁶² « Cette doctrine fait en sorte que les humains sont identifiés en fonction de leur rattachement à une culture particulière. Une personne est de race noire, de nationalité serbe, de langue arabe, de religion juive, de culture maghrébine, etc. » (CSF, 2011, p. 64).

remplacement du marqueur ethnique (Canadien-français) par le marqueur linguistique et national (Québécois) est généralement considéré comme une transformation du *sujet* national (CSF, 2007, p. 36-41). Cependant, il serait plus juste ici de dire que le groupe dominé, une fois devenu dominant, a requalifié son identité sans pour autant inclure les autres groupes dominés (Juteau, 2004; Ship, 2005). Ainsi, en narrant les luttes linguistiques depuis les années 1960, le CSF produit une continuité entre « ceux que l'on a d'abord appelés Canadiens, ensuite Canadiens français et, enfin, Québécois » (2007, p. 36). En outre, la langue française n'est pas dite menacée par le Canada anglophone, mais bien par l'immigration (2007, p. 38)²⁶³. De manière plus générale, l'opposition au multiculturalisme ne se fait pas au nom de la peur du minoritaire francophone au sein du Canada, mais contre un modèle d'intégration des personnes immigrantes menaçant de l'intérieur l'identité du groupe intérateur.

À travers l'opposition caricaturale entre un modèle multiculturaliste canadien raciste et un modèle d'interculturalisme québécois inclusif, les féministes monistes construisent un projet d'intégration structuré autour de l'opposition entre le sujet national (à la fois imaginé comme homogène ethnoculturellement et comme inclusif, universaliste) et les groupes racisés (sommés de transcender leurs identités particulières).

11.1.3 Le « féminisme inclusif »

Le féminisme moniste se présente comme inclusif et rassembleur : s'il est vrai que les femmes immigrantes rencontrent des obstacles spécifiques, les femmes québécoises peuvent les aider à les surmonter.

²⁶³ À aucun moment il n'ait fait référence aux luttes des personnes immigrantes pour obtenir des cours de francisation (Collectif des femmes immigrantes de Montréal, 1990) ou au fait que la maîtrise de la langue française ne vienne pas diminuer les effets des discriminations racistes (Ship, 2005, p. 84).

La tendance féministe moniste avance parler « au nom de toutes les femmes » (PDF-Q, 2013, p. 5) et considère qu'il est important de dépasser les différences entre les femmes. C'est en ce sens que le mémoire des Janette énonce : « Nous voulons que toutes les femmes qu'*importe leur origine sociale, culturelle ou religieuse* profitent de ces acquis afin de contribuer sur un pied d'égalité avec les hommes à l'avancement de la société québécoise » (2013, p. 5, je souligne) ou que PDF-Q écrit : « nous voulons rassembler toutes les femmes, *au-delà de leurs différences et de la diversité de leurs besoins* » (PDF-Q, 2013, p. 5, je souligne). Angela Harris définit ainsi l'essentialisation de la catégorie « femme » ici produite : « I use the term "gender essentialism" to describe the notion that there is a monolithic "women's experience" that can be described independently of other facets of experience like race, class, and sexual orientation » (1997, p. 11). Ce monisme revient à universaliser l'expérience de certaines femmes (blanches notamment), à ignorer les autres vecteurs de pouvoir (race, religion, nation ou encore « ethnicité ») et ainsi à les reproduire dans l'ensemble des domaines de pouvoir. Délice Mugabo l'explique ainsi dans une entrevue sur le PL60 :

Let's be clear : the whole talk about *égalité homme-femme* is about white men and white women. White women are not fighting to be equal to seasonal agricultural male workers who arrive from Guatemala every summer or to Black men (Jaganheer, 2015, p. 39).

Le féminisme moniste priorise l'expérience spécifique des femmes appartenant au groupe dominant, au détriment des femmes racisées (Tamachandra, 2009).

Certaines différences entre les femmes sont toutefois reconnues, bien que marginalement. Le CSF écrit ainsi :

En outre, certaines femmes ne peuvent pas profiter des acquis collectifs qu'ont obtenus les femmes québécoises et se prévaloir de leurs droits fondamentaux. Les femmes immigrantes ou racisées, notamment, font face à des obstacles supplémentaires, à des discriminations directes, indirectes ou systémiques en emploi (CSF, 2014, p. 27).

D'autres groupes notent les discriminations « supplémentaires » vécues par les femmes immigrantes ou racisées. C'est notamment le cas de la FMHF qui souligne l'importance de tenir compte de la « situation particulière de vulnérabilité » des femmes immigrantes, dans les cas de violences conjugales (2007, p. 9). La politologue Geneviève Pagé souligne que, dans ce passage, la FMHF tend à essentialiser ces femmes. Elle précise :

the use of the additive model in some briefs and the constant reference to the « vulnerability » of racialized women serves to disempower racialized women and further marginalize them. For example, the Fédération des maisons d'hébergement names, as part of the obstacles to dealing with conjugal violence specific to women from immigrant/religious community, their ignorance of their rights, the taboos of their community, and the fear of being judged. By presenting these otherwise real barriers as *specific* to immigrant/religious women, they, on the one hand, minimize the existence of these barriers in the life of « Quebec women » and, on the other hand, present immigrant/religious women as helpless and in need of special assistance (2012, p. 232).

Dans cette perspective, ce sont les femmes racisées qui *ont des difficultés* et non le groupe dominant qui *a un problème* de racisme et de sexisme.

Cette approche féministe est qualifiée par le CSF de « féminisme inclusif », parce qu'elle « invite les femmes immigrantes » à participer à la « promotion des droits de toutes les femmes du Québec par l'ensemble d'entre elles » (CSF, 2007, p. 43). Les « femmes québécoises » doivent « faire comprendre » aux « femmes immigrantes » les valeurs québécoises (RGF-03, 2007, p. 7) et leur apprendre l'autonomie (Aféas, 2007, p. 12). Par exemple, le mémoire du SSUW peut se résumer ainsi : les femmes québécoises autonomes (« we ») doivent enseigner liberté et esprit critique à la fille immigrante (« her ») :

We must ensure that the immigrant girl be provided with the opportunity to engage in critical thinking with respect to parental pressure if that interferes with her opportunity to pursue further education or make enlightened career choices. And, beyond that, we must be able to support her when faced with the consequences of choices that run counter to traditions that restrict her choices (2007, p. 10).

Les féministes monistes ne confèrent donc pas seulement une mission émancipatrice à l'État mais également à elles-mêmes, se posant comme le modèle à suivre. Cette représentation construit un « nous-Québécoises », femmes autonomes, et des « non-nous », femmes victimisées, selon un schéma ancré dans le récit impérialiste blanc (voir 2.3.2).

Le vocabulaire de l'ouverture et de la diversité du « féminisme inclusif » fait plus que masquer les rapports inégalitaires entre les femmes : il *participe à les reproduire* en imaginant les femmes « blanches » comme émancipatrices des femmes racisées. Pour participer au « féminisme inclusif », celles-ci doivent mettre de côté leurs « différences », soit taire les systèmes de pouvoir qui construisent ces différences.

11.1.4 Conclusion

La critique des amalgames effectués durant le débat sur la laïcité et des effets les plus visibles du racisme (les « dérapages ») est bien sûr nécessaire. Cependant, elle peut servir à occulter *ce qui rend possible* ces amalgames et dérapages, soit le racisme systémique. C'est le cas avec la tendance féministe moniste qui reproduit le mythe d'une société post-raciale. Le modèle d'intégration interculturel, tel qu'il est ici interprété, permet aux personnes blanches eurodescendantes (ou s'imaginant telles) de se constituer en sujet national légitime. Le féminisme moniste, en demandant aux femmes racisées et marginalisées de faire abstraction de leurs « différences », reproduit ce schéma au sein même du féminisme. Aux questions posées par la féministe Leila Bdeir, la réponse moniste est toujours négative :

If [the Quebec feminist movement] believe that the right to self-determination constitutes an essential principle for women's equality, does this right also apply to women whose act of self-definition leads to choices outside the Western secular norm? In other words, are Quebec

feminists willing to live with a certain number of realities with which they are uncomfortable in order to respect the right to self-definition of all women? Is it possible to transcend the limits of Quebec nationalism which has been historically tied to the francophone women's movement, to include the practices of different cultures? (2013)

En ce sens le féminisme « inclusif » participe à (re)produire les frontières nationales ainsi que différentes formes de racisme (notamment sur la base de la religion, de l'origine ethnique imaginée et du statut d'immigration).

11.2 Le féminisme antiraciste : penser le racisme

La tendance féministe antiraciste adopte une perspective intersectionnelle et décoloniale (11.2.1). Elle problématise l'injonction à l'intégration des personnes immigrantes (11.2.2). Enfin, elle critique la perspective féministe moniste (11.2.3).

11.2.1 Le racisme et l'intersectionnalité

Cette tendance féministe antiraciste met au cœur de ses interventions la critique du racisme (voir 8.3). Elle identifie des discriminations systémiques à l'encontre des femmes musulmanes, immigrantes et racisées.

La déclaration d'ADC avance la définition suivante du racisme :

La lutte contre le racisme n'est pas une lutte du passé puisque l'idée de « race » - et le processus de « racisation » des cultures et des peuples - continue d'être utilisé [*sic*] pour déterminer qui est « des nôtres » et qui ne l'est pas, qui souffre de la plus atroce pauvreté, qui est criminalisé, qui a la mobilité la plus restreinte, qui est plus exploité, qui subit le plus de violence et de contrôle des institutions de l'État, et quelles voix sont le plus marginalisées. La fausse notion de « race » - et la réalité tangible du

racisme – continue de déterminer la quantité de pouvoir nous avons pour changer nos conditions de vie (2007, leur traduction).

Le CCFSA opère un lien entre le racisme (construction de l'« autre ») et le nationalisme (construction du territoire) :

La Charte plaît à plusieurs Québécois francophones, ceux qui sont obsédés avec la généalogie et la localisation précise de leurs ancêtres ici au Québec et là-bas en France. Sous cette obsession se cache le désir de provenir de la *souche*, de former une race pure. Cette peur de perdre le sentiment de *chez-soi* est en quelque sorte une forme d'eugénisme : la peur de l'Autre, défini par sa race et menaçant la pureté de la *race d'ici* (CCFSA, 2013, p. 4, elles soulignent).

Cela rejoint les travaux de Hage (2000) selon qui ce sentiment d'être « chez-soi » et la peur de le perdre caractérise le sentiment d'appartenance nationale et confère aux personnes « blanches » le fantasme de gouverner les personnes « non-blanches » (ou selon les termes ironiques de Hage, les « Third World-looking people »).

Tous les groupes ne définissent pas nécessairement le racisme, bien que tous mettent en évidence l'existence de discriminations systémiques, comme la non-reconnaissance des diplômes étrangers, les discriminations à l'embauche, les échecs structurels des programmes de francisation. Le CCFM-Q identifie surtout les discriminations à l'emploi pour les femmes musulmanes : « elles sont, en majorité, confrontées à une réalité très dure : pas d'emploi, ou un emploi minable, précaire, avec peu d'espoir pour une amélioration dans un avenir proche » (2007, p. 4). Ces diverses discriminations systémiques prennent aussi la forme d'agressions physiques et verbales :

Plus récemment, la polémique survenue à Verdun concernant les éducatrices à la petite-enfance portant le niqab a engendré des discours haineux et misogynes : « deux balles; c'est la saison de la chasse, allons-y! », « brûlons ces femmes et violons les comme des porcs! » (CCFSA, 2013, p. 5).

Loin d'être considérées comme des dérapages exceptionnels, ces agressions semblent ici davantage révélatrices du racisme systémique.

Si tous ces groupes ne qualifient pas explicitement leur approche féministe d'intersectionnelle²⁶⁴, l'idée d'imbrication des oppressions est bien présente. Par exemple, le FAEF se présente ainsi :

Le point central de l'engagement du FAEJ sur l'égalité substantive est de s'occuper de l'inégalité dont souffrent les femmes qui subissent la discrimination sur de multiples sujets entrecroisés tels que sur la base de la pauvreté, de la déficience, de la race, de l'orientation sexuelle et de la religion (FAEJ, 2010, p. 2, leur traduction).

La déclaration d'ADC contre le racisme, le sexisme et le colonialisme précise aussi : « Nous confronterons l'homophobie, la transphobie et l'hétérosexisme, et célébrerons la pleine diversité de nos communautés » (2007, p. 4). Dans le contexte du débat sur la laïcité, c'est surtout l'imbrication du sexisme, du racisme et de l'islamophobie qui est nommée :

Il est à noter que parmi celles qui portent le hijab, l'apparence ethnique joue un rôle important. Ainsi les québécoises de souche (des converties) ont témoigné qu'elles étaient mieux acceptées (passaient mieux, recueillaient moins de propos désobligeants ou hostiles) que leurs consœurs immigrantes. *Cette opinion a été unanime, mettant en évidence la pertinence du facteur de l'immigration dans le débat sur les accommodements et accusant la montée d'un racisme ethnique et religieux* (CCFM-Q, 2007, p. 4, elles soulignent).

En effet, ainsi que le remarque le CCFM-Q, les femmes musulmanes sont loin de représenter un groupe homogène, ce que tendent à occulter les expressions telles que « femmes racisées » ou « femmes musulmanes » employées dans cette thèse.

Cette représentation intersectionnelle des femmes musulmanes rejoint les analyses de plusieurs chercheur.e.s montrant que les personnes musulmanes ne forment pas une « communauté musulmane » (Ibnouzahir, 2015, p. 200-205). Elles sont diversifiées :

²⁶⁴ Sauf ATF qui qualifie son approche d'intersectionnelle (2007, p. 5). En outre, la campagne ADC, organisée durant la crise des AR, a donné plusieurs ateliers sur l'intersectionnalité et son contre-rapport développe des positions intersectionnelles (ADC, 2007 et Maynard et Le-Phat Ho, 2009)

Outre leur appartenance sunnite ou chiite, [les musulmans au Québec] se différencient par leurs nationalités, leurs pays d'origine, leurs ethnies. Leur communauté est multiethnique et multilingue. Ils se différencient aussi par les classes d'âge, les statuts socio-professionnels, leurs orientations politiques, etc. (Daher, 2003, p. 7).

Krista Riley ajoute à propos des femmes musulmanes : « Widely varying experiences of immigration, sexual orientation, disability, economic status, and other factors further complicate the meaning of what it is to be a Muslim girl or women » (2011, p. 3). Les débats sur les signes religieux occultent cette diversité et concentrent (épuisent) les énergies militantes sur quelques enjeux au détriment d'autres. Par exemple, Leila Bdeir souligne l'occultation de l'imbrication de l'islamophobie et du racisme anti-Noir.e.s vécue par les personnes musulmanes noires (Bdeir, 2015)²⁶⁵.

Enfin, il est remarquable que la tendance féministe antiraciste (c'est aussi le cas de la tendance intermédiaire) reconnaisse et critique le colonialisme du Québec. On l'a vu, il s'agit de montrer que l'interdiction de pratiques culturelles et religieuses n'est pas récente au Québec. Cependant, les féministes antiracistes ne présentent pas le colonialisme uniquement comme un fait *du passé*. Ainsi, la déclaration d'INM s'ouvre sur la continuité du colonialisme *aujourd'hui*, rappelant au gouvernement « son obligation de consulter les Premières Nations sur tout sujet les affectant », obligation non respectée dans le cas du PL60 (INM, 2013). La déclaration d'ADC définit ainsi les grandes lignes de la décolonisation à mener :

La décolonisation entend la reconnaissance de la véritable histoire des peuples Autochtones, la création d'alliances basées sur la solidarité – en écartant l'État de nos rapports avec les peuples Autochtones – et modifier de manière fondamentale nos pratiques quotidiennes qui contribuent à la perpétuation de la violence faite aux communautés Autochtones (2007).

Bien que ce ne soit pas tous les groupes qui reconnaissent le fait colonial, la reconnaissance du colonialisme transforme à nouveau les termes du débat. La

²⁶⁵ Soulignons que le CCFSA dénonce « l'islamophobie, l'antisémitisme et le racisme auquel est particulièrement sujette la communauté noire » (2013, p. 3).

focalisation passe des « problèmes d'intégration » des « non-nous » dans un Québec ouvert, à la critique de la permanence du racisme et du colonialisme.

Bien qu'elle ne fasse que peu référence à une théorie de l'intersectionnalité, la tendance féministe antiraciste met de l'avant une analyse intersectionnelle des enjeux de racisme, d'islamophobie et de sexisme au Québec ouvrant sur l'alliance entre différentes luttes, notamment de décolonisation et d'antiracisme.

11.2.2 Problématiser l'intégration

Les féministes antiracistes incluent l'ensemble des habitants du Québec dans la définition du « nous-Québécois ». Si elles ne s'accordent pas toutes sur ce que signifie « l'intégration », il est clair que la lutte contre le racisme y est centrale.

Par leur critique de la binarité constitutive des débats laïques – entre le groupe dominant et les groupes racisés – ces féministes antiracistes brisent les dynamiques d'altérisation. À l'inverse, elles s'incluent à part entière au sein du Québec et du Canada, sur un pied d'égalité avec les membres du groupe dominant : « nous faisons désormais partie de ce nous, le peuple du Québec [...] » (AFIM, 2007, p. 2), ou encore : « [A]ll of us, whether immigrant or not, are part of the future of Quebec » (MWQ, 2007, p. 3)²⁶⁶. Elles critiquent le statut de « perpétuelles étrangères » réservé aux « communautés ethnoculturelles » (ISB, 2007, § 3), statut que le modèle d'interculturalisme tend à conserver en réifiant et hiérarchisant la culture dominante et les personnes « ethnoculturelles » (Juteau, 2004; Ship, 2005; Salée, 2007).

²⁶⁶ A comparer avec cette affirmation du CSF (féminisme moniste) : « Qu'est-ce qui fait qu'on est Québécoise et Québécois ? [...] Il ne suffit pas d'y être né, ou d'y habiter. L'identité québécoise se définit par l'adhésion aux valeurs de la nation » (CSF, 2011, p. 76).

Il ne s'agit donc pas d'une intégration reposant sur l'altérisation inégalitaire (du type « nous vous incluons »), dans laquelle certains intègrent et d'autres sont intégré.e.s, mais bien d'une inclusion qui change les termes mêmes du débat, ce que décrit ainsi Daniel Salée :

The real policy challenge for anyone committed to redressing the socio-economic deficit of racialized minorities and immigrants is to think outside the box, outside hegemonic Eurocentric categories, notions and goals of unitary nationhood. [...] As paradoxical as it may seem, it also implies that Eurodescendant majorities must stop thinking in terms of "diversity management" and refrain from posing the Other as a problem to be solved (2007, p. 134).

L'intégration dans le « nous » est revendiqué pour déplacer et contester le sens dominant du « nous ». Dans sa recherche sur les discours d'intégration en Australie, Hage (2000, p. 239) avance que l'inquiétude envers la non-intégration des personnes immigrantes est peut-être davantage l'inquiétude qu'elles s'intègrent à *part entière*. Ce changement de perspective déplace à nouveau le problème de l'intégration : plutôt que d'un défi que devraient relever les « non-nous », il s'agit d'une inégalité créée par le groupe dominant et perpétuée par le racisme.

Bien que tous les groupes de cette tendance effectuent ce changement de perspective, tous n'envisagent pas l'intégration de la même manière. Pour certaines féministes, l'intégration est considérée de manière positive, les discriminations racistes et sexistes formant un obstacle au désir d'intégration des groupes discriminés. C'est par exemple la position du CCFM-Q qui écrit :

S'il ne fallait faire qu'une seule [recommandation] ce serait favoriser l'accès à l'emploi pour les femmes musulmanes. [...] Les femmes musulmanes aspirent au plus haut degré aux valeurs québécoises d'égalité et d'équité. Elles ne demandent pas mieux que de s'intégrer (2007, p. 10).

L'AFIM reprend aussi cette idée que le travail constitue un lieu central d'intégration, à partir d'un vocabulaire intégrant les injonctions productivistes du capitalisme : « nous sommes sous-utilisés, nous ne trouvons pas de débouché pour nos compétences » (2007, p. 3). Pour d'autres féministes à l'inverse, l'intégration ne

remet pas en question les systèmes d'injustice qui structurent la société, et notamment le monde du travail :

Il est trompeur de parler de multiculturalisme, de tolérance et d'intégration comme des réponses au racisme. Nous ne demandons pas d'être « mieux intégrés » à une société fondamentalement injuste, où seulement nos coutumes, notre cuisine et nos traditions sont perçues comme divertissantes et acceptables. [...] L'antiracisme n'est pas la lutte pour des termes politiquement corrects, il n'est pas non plus une lutte visant à transplanter les communautés racisées dans les rangs des élites, ni une lutte pour que certaines communautés racisées oppriment d'autres, ni une lutte pour s'intégrer docilement au sein des systèmes sociaux, économiques et politiques existant et porteurs d'inégalité (ADC, 2007, p. 1).

Ces deux approches de l'intégration ont en commun la critique des inégalités systémiques.

Il est important de souligner qu'aucun de ces mémoires ne se réclame de l'interculturalisme, à part le FAEJ pour souligner qu'il implique aussi la lutte contre le racisme (2010, p. 3). En fait, la centralité de la lutte contre le racisme dans ces mémoires, majoritairement portés par des féministes racisées, contraste avec son effacement dans les débats sur l'interculturalisme et les modèles d'intégration. On retrouve là une des critiques centrales des politiques multiculturelles par les *critical race studies* (Goldberg, 1994; Das Gupta, 1999). À propos de la politique canadienne du multiculturalisme, Himani Bannerji critique justement la reformulation des revendications des personnes immigrantes en des enjeux de cultures et de religions :

There were no strong multicultural demands on the part of third-world immigrants themselves to force such a policy [Trudeau's multicultural policy]. The issue raised by them were about racism, legal discrimination involving immigration and family reunification, job discrimination on the basis of Canadian experience, and various adjustment difficulties, mainly of child care and language. [...] Immigrant demands were not then, or even now, primarily cultural, nor was multiculturalism initially their formulation of the solution to their problems (2000, p. 44).

En ce qui concerne les mémoires analysés ici, il pourrait en être dit autant des revendications de ces groupes de féministes croyantes, immigrantes ou racisées dans les débats sur la laïcité et l'interculturalisme²⁶⁷. L'utilisation du prisme de la « différence culturelle » et de la « compatibilité culturelle » permet à la fois de naturaliser leur différence et de légitimer leur place différenciée dans la nation : « Integration is profoundly a question of control and instrumental insertion, of managing flows of good and bad diversity, and of focusing on *compatibility* as the nexus of future social cohesion » (Lentin et Titley, 2011, p. 200).

On peut reprendre l'exemple central du débat sur la laïcité. Le port de foulards par des femmes musulmanes est généralement interprété comme une demande d'accommodements *culturels et religieux* par des « minorités ethnoreligieuses ». Alors que dans la perspective féministe antiraciste, la construction comme problème du port de foulards et leur essentialisation comme culturels ou religieux forment un *processus raciste*, légitimant des *discriminations* racistes dans toutes les sphères de la société (travail, logement, etc.) et maintenant certains groupes dans une position dominée :

En effet, la démarche consistant à isoler le voile ou à le traiter uniquement sous l'angle du multiculturalisme, et comme « seul » symbole de ce multiculturalisme, fait courir le risque de reproduire l'un des principaux fondements du racisme qui est celui de ne considérer l'autre que dans sa différence culturelle, immuable et historiquement construite par le majoritaire (Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012, p. 20).

La reformulation en termes de « demandes culturelles » de luttes antiracistes participe de l'occultation (et reproduction) du racisme et de la distribution des places de chaque groupe dans la nation.

²⁶⁷ Ce que remarque le CCFSA, voir 8.3. Cela ne veut pas dire pour autant qu'aucune personne racisée ne se réclame de la reconnaissance culturelle ou religieuse.

Alors que les discussions sur les bons modèles d'intégration tendent à reproduire la binarité entre un groupe dominant (l'intégrant, le tolérant) et des groupes racisés (les intégrés, les tolérés), les féministes antiracistes s'incluent à part entière dans le « nous-Québécois » et rendent visibles les discriminations systémiques qui reproduisent leur racisation.

11.2.3 Le féminisme et l'égalité entre les femmes

Les féministes antiracistes critiquent le féminisme qui sous-tend ces projets de loi (et qui se retrouve dans la tendance moniste) pour au moins trois raisons indissociables. Premièrement, il privilégie une égalité abstraite sur l'égalité réelle. Deuxièmement, son universalisme masque son ethnocentrisme. Troisièmement, il occulte la question de l'égalité entre les femmes elles-mêmes.

De manière générale, ces groupes féministes s'opposent aux PL94 et PL60 qui se réclament de l'égalité des sexes, non pas à partir d'une *réflexion théorique sur l'intersectionnalité*, mais *en partant des conséquences concrètes* pour la vie des femmes ciblées dans le débat sur la laïcité. Ils contestent que le féminisme puisse passer par une limitation concrète des droits des femmes : restriction des vêtements, restriction de leur liberté de religion, limitation d'accès aux services, limitation d'accès à l'emploi (CCFM, 2010, p. 4). Cette approche est qualifiée d'égalité de fait, concrète ou substantive, et opposée à l'égalité de droit, abstraite, promue par le féminisme moniste et les PL94 et PL60 :

Les principes du féminisme auquel adhèrent les membres de l'ISdB reconnaissent l'égalité entre les hommes et les femmes non pas comme *une réalité abstraite et symbolique* qui s'incarnerait dans un corps féminin exempt de codes religieux trop visibles mais plutôt comme un combat pour la justice sociale *qui se joue sur le terrain*, qui se *matérialise* par une *égalité de fait* dans l'accès aux ressources et au pouvoir et qui

passer par l'atteinte de l'égalité entre les femmes elles-mêmes par le biais de *manifestations concrètes*, soit l'accès au travail, à l'éducation et à la santé pour toutes les femmes (ISB, 2013, p. 8, je souligne).

Le féminisme implique des réformes économiques et sociales structurelles, non des politiques fondées sur la diffusion de « valeurs ». Pour cette tendance, la promotion de l'autonomie des femmes croyantes, immigrantes ou racisées ne saurait passer par la transformation des femmes elles-mêmes (de leurs valeurs ou croyances supposées) mais des conditions de l'autonomie.

Deuxièmement, ces groupes critiquent la tendance féministe moniste parce qu'elle prétend parler au nom de toutes les femmes. Reprenant la critique de la représentation et de la prétention à parler « au nom de » développée par la féministe postcoloniale Gayatri Spivak, le CCFSa écrit : « De croire que la femme non-voilée peut et doit parler au nom de la femme voilée est en soit une vision coloniale et paternaliste – le fardeau de la femme blanche! » (2013, p. 6). À l'inverse, ces féministes refusent de parler au nom des (à la place des) autres femmes, reconnaissant plutôt la diversité des femmes. Par exemple, l'ISB (2013) souligne la diversité des féminismes au Québec et le CCFM se présente ainsi : « We are an inclusive organization of Muslim women of diverse ethnicity, race and schools of thought. We do not speak for all Muslim women » (2010, p. 2). Le faux universalisme moniste s'insère dans la lignée du colonialisme :

Le féminisme occidental a été complice de cette vision raciste et coloniale des « droits des femmes », qui ne fait qu'infantiliser et déposséder davantage les femmes racisées, tout en servant de couvert pour justifier des guerres impérialistes et des lois anti-immigrantes (ADC, 2007, dernier §).

À l'encontre de cette infantilisation, les féministes antiracistes construisent les femmes comme capable d'autonomie et d'*agency*.

Troisièmement, les féministes antiracistes soulèvent la question de l'égalité « entre les femmes elles-mêmes » (ISB, 2013, p. 8). Le débat sur la laïcité et les projets de loi

qui en découlent isolent un groupe de femmes : « le langage de l'égalité des sexes est utilisé comme méthode pour marginaliser un groupe spécifique de femmes » (Coalition, 2010, p. 10). Cela aboutit à la « hiérarchisation des citoyennes québécoises » (Collective, 2013) :

Nous ne nous reconnaissons pas dans le féminisme qui sous-tend le [PL60], un féminisme qui se perçoit comme universel mais qui, dans les faits, ne l'est pas car il repose sur l'exclusion sociale et utilise le corps des femmes et les vêtements qu'elles choisissent de porter pour *séparer et hiérarchiser* les femmes » (2013, p. 4, je souligne).

La pluralité des femmes est instrumentalisée par le gouvernement : « Au sein de notre collective, nous dénonçons cette démarche partisane du parti québécois qui tend à dresser les femmes musulmanes les unes contre les autres » (Collective, 2014). La reconnaissance des inégalités entre les femmes apparaît ainsi comme la condition du « nous-féministe ».

Les féministes antiracistes développent un féminisme fondé sur la reconnaissance de l'imbrication des systèmes d'oppression, de la pluralité et de l'autonomie des femmes.

11.2.4 Conclusion

La tendance féministe antiraciste déconstruit les représentations au cœur de la tendance féministe moniste, en déplaçant le « problème » sur la société majoritaire. La société québécoise doit affronter le racisme systémique, condition première d'une véritable « intégration ». Se considérant d'emblée partie du « nous », plusieurs mettent en évidence l'inégalité structurant nombres projets d'intégration. Le féminisme antiraciste peut être dit intersectionnel, dans le sens où il reconnaît les différences entre les femmes (notamment en raison de l'imbrication des systèmes

d'oppression) et où il comprend l'égalité de manière *substantielle* (et non à partir d'un idéal d'égalité).

11.3 Le féminisme intermédiaire : vers l'intersectionnalité

Le féminisme intermédiaire, c'est-à-dire surtout la FFQ à partir de 2010, se revendique de l'intersectionnalité (11.3.1). La FFQ propose un projet d'interculturalisme critique (11.3.2) et s'engage dans un processus de redéfinition de son féminisme (11.3.3).

11.3.1 L'intersectionnalité revendiquée

Au sein de cette tendance, le racisme est critiqué dans plusieurs de ses manifestations. Plusieurs groupes se revendiquent explicitement de l'intersectionnalité, mais reprennent cependant des éléments monistes.

Cette tendance féministe se distingue de la tendance moniste en ce qu'elle reconnaît et dénonce l'existence du racisme dans la société québécoise. On l'a vu, la FFQ critique à de nombreuses reprises l'image de la femme voilée à sauver et la structuration des débats autour d'une identité nationale progressiste menacée par les valeurs réactionnaires des personnes immigrantes. Dans le même sens, la TGFM écrit :

Nous dénonçons l'articulation d'un discours politique raciste axé autour de la crainte selon laquelle la diversité culturelle (nouveaux arrivants ou communautés culturelles installées depuis longtemps au Québec) pourrait compromettre la cohésion collective et menacer l'identité québécoise pour attiser la xénophobie contre la population immigrante (2007, p. 2).

Dès 2007, ces différents groupes féministes critiquent l'instrumentalisation du féminisme comme « paravent au racisme » (FFQ, 2007, p. 3) et dénoncent plusieurs discriminations systémiques à l'égard des « femmes immigrantes et des communautés culturelles » (TCLCF, 2007), notamment dans les politiques d'immigration et l'accès au marché du travail. La FFQ explique que le racisme constitue « un marquage basé sur la "race" construit socialement » (2007, p. 4).

Les liens entre sexisme et racisme sont parfois abordés en termes d'additivité²⁶⁸, parfois d'imbrication des oppressions. On l'a vu, l'additivité tend à victimiser les femmes racisées (11.1.1). L'approche de la FFQ oscille quant à elle entre imbrication et additivité, comme dans cette citation :

Le sexe, le statut socioéconomique, la « race », la classe, le statut d'immigration, l'orientation sexuelle, les limitations fonctionnelles, sont *combinés* à d'autres systèmes de discrimination, tels le colonialisme, le néocolonialisme et la mondialisation néolibérale, créant ainsi des inégalités *encore plus grandes* pour ces femmes (FFQ, 2007, p. 10, citée dans Pagé, 2012, p. 225, je souligne).

Il est clair que les définitions théoriques sont loin d'être négligeables. Il est toutefois aussi important d'analyser la cohérence entre d'une part l'analyse théorique et d'autre part les revendications d'action. Or ces groupes, y compris ceux qui théorisent le plus l'intersectionnalité, proposent des revendications davantage monistes. Par exemple, l'Intersyndicale (2007, p. 4) propose une définition de l'intersectionnalité prenant acte de l'imbrication des oppressions et du lien entre théorie et pratique. Cependant, par la suite, elle s'inquiète des programmes d'accès à l'égalité en emploi qui favoriseraient « les membres des communautés culturelles, autochtones et anglophones » au détriment des femmes (2007, p. 15), occultant l'intersection de ces catégories. En outre, l'Intersyndicale et la FFQ recommandent certaines limitations de port de signes religieux par les femmes dans la fonction publique sans considérer

²⁶⁸ Par exemple : « Les femmes immigrantes et des communautés culturelles sont, quant à elles, doublement discriminées, d'une part en tant que femmes et, d'autre part, en raison de leur appartenance à un groupe ethnique différent » (TCLCF, 2007, p. 2).

qu'il puisse s'agir là d'une *exclusion* des femmes musulmanes, sur la base d'une essentialisation. D'autres revendications s'inscrivent bien dans une perspective intersectionnelle, comme le rejet de la priorisation du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes sur la liberté de religion.

La tendance intermédiaire reconnaît le racisme et l'imbrication des oppressions, mais certaines de ses revendications se rapprochent du monisme.

11.3.2 Vers l'interculturalisme critique

Cette tendance féministe intermédiaire tend à reprendre de manière non critique la définition de l'interculturalisme produite dans les documents officiels et le rapport de la CBT. La FFQ s'en détache à partir de 2013.

En effet, tout comme la tendance féministe moniste, celle-ci se réclame de la politique québécoise d'interculturalisme et la considère comme étant « profondément différente » de celle du multiculturalisme canadien (Intersyndicale, 2007, p. 16). Le multiculturalisme conduit à « un éclatement culturel et social » (*Ibid.*, p. 11), il « multiplie les identités et isole les gens dans des ghettos » (FFQ, 2013, p. 11). Il ne s'agit donc pas d'une critique antiraciste du multiculturalisme (par exemple en critiquant la dépolitisation ou la récupération de la notion de « diversité » ou encore l'occultation du racisme). La crainte de la ghettoïsation concerne d'abord *l'identité nationale québécoise* menacée dans sa cohésion par ces *autres*, définis par leurs cultures supposées ou leur statut d'immigration. C'est ainsi que l'Intersyndicale, dans une section sur les « rapports interculturels » reproduit la binarité entre les valeurs progressistes du Québec et les valeurs régressives des personnes immigrantes, pourtant dénoncée ailleurs dans leur mémoire :

comment les arrangements que l'on pourrait consentir sont-ils de nature à favoriser véritablement *l'intégration* des immigrantes et des immigrants et non à encourager leur ghettoïsation ou la *consolidation* des interprétations ou courants fondamentalistes, intégristes au sein des religions et comment ces arrangements *respectent-ils* les *acquis* ou *valeurs* de la société d'accueil, comme l'égalité entre les femmes et les hommes [...] ? (2007, p. 14, [références omises], elles soulignent)²⁶⁹.

Ce type d'interrogation sur les « problèmes d'intégration sociale de la population immigrante » (TGFM, 2007, p. 5) tend à blâmer les victimes (Das Gupta, 1999) et à détourner l'attention du racisme. L'existence de quartiers homogènes « blancs » ne semble pas menacer la cohésion nationale : ce sont bien les « non-nous » (les « non-blancs ») qui sont posés comme problème.

De manière certes plus critique (puisque'elle met en évidence des processus discriminatoires à l'origine de la ghettoïsation), la FFQ s'inquiète aussi des effets de la ghettoïsation *pour l'identité québécoise* et blâme l'inégalité présente dans les « traditions d'origine » :

Le danger du développement d'une ghettoïsation ou d'un communautarisme (qui peut être provoqué par l'exclusion économique, sociale, politique et culturelle de certains groupes minoritaires dans la société – immigrantEs, migrantEs, noirEs, arabes, musulmanEs, etc.–, l'intégrisme religieux ou certaines politiques gouvernementales) pointe à l'horizon. En plus de remettre en question *un projet collectif de société et l'identité québécoise elle-même*, la ghettoïsation de certains groupes risque d'engendrer des conflits plus importants au sein de la société et un *enfermement identitaire* qui maintiendrait de façon rigide, *une culture ou des traditions d'origines souvent défavorables aux femmes* et par conséquent contraires à l'égalité entre les femmes et les hommes (FFQ, 2007, p. 9, je souligne).

En outre, malgré une analyse critique systématique des binarités entre « nous » et « non-nous », celles-ci se glissent parfois dans leur mémoire, par exemple entre « femmes musulmanes » et « Québécoises d'origine » (FFQ, 2013, p. 29). Il faut

²⁶⁹ Dans un paragraphe sur le travail, l'utilisation entre « employés issus de l'immigration » de leur langue d'origine entre eux est donnée comme exemple de ghettoïsation (Intersyndicale, 2007, p. 15).

ajouter à cela que c'est parce que la société québécoise serait attachée à la mixité sociale, dans « une perspective interculturelle », que la FFQ veut limiter le port de voiles faciaux (2010, p. 8). Ces analyses sur les modèles d'intégration des personnes immigrantes se rapprochent ainsi de celles des féministes monistes, alors même que leurs analyses de la conjoncture, leurs conceptions des religions et de la laïcité et leurs positions théoriques sur le racisme et l'intersectionnalité sont fort différentes.

Hage (2000) revient justement sur la similitude structurelle entre des discours sur l'intégration qui sont généralement présentés comme opposés (ici deux versions de l'interculturalisme). Il propose d'analyser ces discours sur l'intégration et l'identité nationale en tant que pratiques nationalistes (d'inclusion ou d'exclusion), en ce qu'ils reproduisent une binarité entre le sujet national (dont l'appartenance à la nation est évidente *et* qui s'imagine pouvoir définir la nation) et les objets nationaux (auxquels sont attribuées des places) :

[T]he practices of tolerance, like the practices of intolerance and exclusion, are nationalist practices aimed at the management of national space. And, like all such practices, they involve a mode of classification specific to the shared position of power from which they emanate. It is a mode of classification based on a differentiation between manager and managed, a national subject imagining themselves capable of exercising their will within the nation and a national object perceived as an object of value, only capable of submitting to the will of the national subject. If the nationalist practices of exclusion emphasise a capacity to remove the other from national space, the nationalist practices of tolerance emphasise a capacity to position them in specific places so that they can be valued and tolerated (2000, p. 94-95).

Les débats sur « l'intégration » apparaissent ainsi comme des débats entre personnes intégrant sur les personnes intégrées. C'est aussi en ce sens que la féministe Délice Mugabo énonce dans un entretien sur le PL60 : « Much of the debate over the [PL60], then, concerned white Francophone Québécois deciding how they will manage their nation; POC [people of color] were invited to offer anecdotes and to act as props for either one of the camps » (Jahangeer, 2014, p. 25). On retrouve d'ailleurs

au sein de cette tendance intermédiaire le vocabulaire sur « la richesse que constitue l'apport des personnes immigrantes » (Intersyndicale, 2007, p. 15), laissant intacte cette différenciation entre le sujet national évaluant « l'apport » des autres²⁷⁰.

Il ne faut pas sous-estimer pour autant le fait que les tendances intermédiaires et monistes aboutissent à des positions et revendications *très différentes* sur la laïcité, et légèrement différentes sur l'interculturalisme²⁷¹. Surtout, il est important de souligner un autre pan, qui rapproche la tendance intermédiaire de la tendance antiraciste, soit la mise en évidence du racisme et du colonialisme au Québec. Cette perspective, présente dès 2007 dans le mémoire de la FFQ, s'approfondit considérablement en 2013, aboutissant à un « interculturalisme critique » (FFQ, 2013, p. 14-16). En effet, la FFQ reprend certes le modèle officiel, mais ajoute qu'il faut prendre en compte « les rapports sociaux historiques et contemporains qui créent des obstacles à l'intégration pour des personnes issues ou perçues comme issues de l'extérieur du Québec » (2013, p. 15). Elle souligne le colonialisme à l'égard des peuples autochtones. Elle déplace le focus des enjeux religieux et culturels aux inégalités économiques et sociales. L'incorporation de cette approche critique à l'interculturalisme doit probablement beaucoup à l'activisme de féministes antiracistes au sein de la FFQ. Plusieurs féministes ont visibilisé le travail politique effectué par des féministes musulmanes au sein de la FFQ : c'est le cas de Délice Mugabo (Jahangeer, 2014, p. 36-37) ou de Asmaa Ibnouzahir (2015).

Le projet d'interculturalisme constitue une pratique nationaliste d'inclusion/exclusion partielle par laquelle le groupe dominant s'érige en sujet national s'imaginant pouvoir réguler « l'intégration » des autres. Le projet « d'interculturalisme critique » se

²⁷⁰ Voir aussi : « Il est inconfortable, par ailleurs, que le projet de loi ne reconnaisse pas *l'apport* des autochtones à l'histoire et à la culture québécoises » (FFQ, 2013, p. 16, je souligne).

²⁷¹ Sur l'interculturalisme, la FFQ en 2007 fait référence non pas à des valeurs communes qui seraient *déjà* partagées au Québec (comme la tendance moniste), mais à « un socle commun de valeurs à partager », à une « vision » pour l'avenir (2007, p. 17).

rapproche toutefois de la tendance antiraciste en ce qu'il souligne les systèmes inégalitaires au sein de la société.

11.3.3 Un féminisme en redéfinition

Il est plus difficile de qualifier cette tendance intermédiaire parce qu'elle emprunte aux deux autres tendances féministes et, dans le cas de la FFQ, elle se modifie.

Deux enjeux au cœur du projet féministe de la FFQ sont marqués par cette ambivalence : le droit à l'autodétermination des femmes et la lutte pour l'égalité réelle. La FFQ met au cœur de son projet féministe le droit des femmes à l'autodétermination défini ainsi :

Le mouvement des femmes s'est battu pour que les femmes puissent décider pour elles-mêmes la direction de leur vie. Malheureusement, aucune femme n'échappe au sexisme dans la construction de son identité et dans sa capacité à agir en pleine liberté en tant que citoyenne. [...] Pour que toutes et chacune puissent s'autodéfinir et développer leur autonomie affective, religieuse et économique, la FFQ continue à promouvoir une position critique de l'idéologie dominante qui interfère dans la construction de soi de toutes les femmes (2013, p. 12).

La FFQ défend dans cette section le droit à l'autodétermination des femmes musulmanes à porter des foulards ou voiles²⁷², mais cette autodétermination ne s'étend pas à l'ensemble des femmes, notamment à celles qui portent un voile facial. En outre, cette citation occulte que « le mouvement des femmes » ne s'est pas battu pour *toutes* les femmes dans le passé.

De la même manière, le féminisme est aussi défini par la lutte pour l'égalité réelle des femmes :

²⁷² Ailleurs, elle revendique aussi du financement pour les groupes autonomes de défense des droits des femmes immigrantes et racisées (FFQ, 2010, p. 13-14).

La FFQ estime qu'en traitant l'égalité entre les femmes et les hommes comme une « valeur » ou un « principe » plutôt qu'un droit au sens politique et juridique, on affaiblit la teneur de ce droit et on rend encore plus difficile que cette égalité de droit se traduise en égalité de fait (2013, p. 17).

Suite à cela, la FFQ s'oppose à la hiérarchisation des droits dans la Charte québécoise des droits et libertés et critique le statut inférieur des droits économiques et sociaux comme le « droit à l'instruction gratuite », « le droit au logement » et « le droit à des mesures sociales assurant un niveau de vie décent » (2013, p. 17-18). Cependant, contrairement aux féministes antiracistes, elle accepte de mettre en suspens l'égalité réelle pour les femmes portant un voile facial. Délice Mugabo dit, dans une entrevue sur le PL60, qu'au sein du mouvement féministe « mainstream » au Québec : « intersectionality is used to address certain issues and ignore others » (Jahangeer, 2014, p. 34)²⁷³. Cette critique pourrait être adressée à la FFQ dans ce contexte.

Le féminisme intermédiaire se rapproche du féminisme moniste lorsqu'il écarte certaines catégories de femmes de son projet féministe. Il se rapproche du féminisme antiraciste lorsqu'il reconnaît à des femmes racisées le droit à l'autodétermination et à l'égalité réelle et éclaire les processus de leur racisation.

11.3.4 Conclusion

Lorsque l'on compare la tendance féministe antiraciste et la tendance intermédiaire, il est frappant de voir que l'approche théorique est assez similaire, bien que la tendance antiraciste théorise moins l'intersectionnalité. En revanche, les conclusions pratiques sont fort différentes. Les féministes antiracistes critiquent les binarités structurant l'idée même « d'intégration » et refusent l'exclusion de certaines catégories de

²⁷³ Dans ce passage, Délice Mugabo fait référence aux résistances à l'inclusion des femmes trans lors des États généraux du féminisme.

femmes. Les féministes intermédiaires s'inquiètent de la cohésion nationale et acceptent des limitations partielles à la liberté de religion de certaines femmes. Jusqu'à quel point peut-on parler de « blanchiment de l'intersectionnalité » (Bilge, 2015) ? La définition qu'en avance la sociologue Sirma Bilge fait d'abord référence à des processus se déroulant en contexte académique et universitaire. Elle écrit :

Par le terme « blanchiment », je fais référence à un ensemble de discours et de pratiques qui évacuent la pensée critique raciale de l'appareillage actuel de l'intersectionnalité et marginalisent les personnes racialisées comme productrices des savoirs intersectionnels des débats et des espaces universitaires contemporains, ainsi qu'à une façon de faire la science qui consolide l'hégémonie au lieu de la déstabiliser (2015, p. 9).

Bien que le contexte soit différent puisque ces débats se déroulent dans les milieux féministes militants, plusieurs de ces processus se retrouvent, de manière plus ou moins marquée, au sein du féminisme intermédiaire : la critique du racisme n'est pas systématisée (la question du racisme au sein du féminisme notamment), les luttes des femmes racisées au sein même des mouvements féministes pour faire reconnaître l'imbrication des oppressions et l'importance de la lutte contre le racisme ne sont pas explicitement reconnues et certaines revendications consolident le racisme et l'opposition structurante entre le « nous-progressistes-blancs » et les autres.

Il faut toutefois aussi souligner que l'adoption de l'approche intersectionnelle est récente au sein du féminisme intermédiaire. Un tel changement de paradigme prend du temps à se concrétiser, surtout dans une structure comme la FFQ, dans laquelle les grandes orientations sont prises durant l'Assemblée générale des membres. La FFQ a d'ailleurs mis en place une étude auprès de ses membres pour évaluer les résistances à l'égard de l'intersectionnalité. L'étude conclut :

Cette étude démontre que la majorité des membres de la FFQ croient en l'importance et potentiel de l'approche intersectionnelle, incitant ainsi la FFQ à continuer dans cette voie. Cependant, le besoin de formations plus poussées, d'outil pour la mise en application et d'espaces de discussion est également présent, incitant à prendre ce tournant, mais avec les bons outils (Pagé et Pires, 2015, p. 57).

Le passage de la théorie à la pratique apparaît plus difficile que pour la tendance antiraciste. Les auteures ajoutent : « il est possible que l'intersectionnalité soit le nouveau paradigme "politically correct" et que ces réponses ne reflètent pas un réel désir de déconstruction des rapports de pouvoir » (*Ibid.*). Revenant pour sa part sur les États généraux du féminisme, Délice Mugabo souligne également l'enjeu des rapports de pouvoir au sein même du féminisme :

We [women of color] were able to articulate that sexism and patriarchy are not the only oppressions that impact the lives of women and that colonialism, racism, capitalism, ableism, and heteronormativity continue to shape our realities and our struggles. But I wouldn't conclude that we were successful in making the movement take an intersectional turn, because we didn't address power (Jahangeer, 2014, p. 32).

En ce sens, le tournant intersectionnel ne serait pas encore effectué au sein du féminisme intermédiaire, malgré l'adoption théorique de l'intersectionnalité.

11.4 Conclusion

Dans les débats sur la laïcité, la critique des processus racistes à l'œuvre dans la société québécoise et dans la structuration du débat public lui-même a surtout été comprise comme une *accusation* dont il convient de se défendre par les féministes monistes, qui expliquent alors ne pas être racistes ni cibler les personnes immigrantes ou de religions minoritaires. Sont ainsi à nouveau occultés et reproduits les processus d'essentialisation, d'altérisation, de hiérarchisation entre un « nous » national « blanc » et des « non-nous » racisés, ce que critiquent justement la tendance féministe antiraciste et dans une moindre mesure la tendance intermédiaire. L'appel au débat *sur le racisme* apparaît comme un détournement du débat sur la laïcité quand il n'est pas simplement inaudible.

Une fois posée que le « nous » est égalitaire et laïque et que les « non-nous » ne le sont pas, la question de leur intégration devient inséparable de la question laïque. La tendance moniste oppose un modèle (imaginé) multiculturaliste réifiant les identités et menant à la ghettoïsation, à un modèle interculturel interprété de manière assimilationniste (soutenant les droits de la majorité, parfois explicitement définie en termes ethnocistes), mais présenté comme ouvert et universaliste. La tendance intermédiaire pose aussi le multiculturalisme (imaginé) comme modèle repoussoir prouvant la nécessité de politiques de gestion des « non-nous » pour préserver la cohésion sociale. Cependant, la proposition d'un interculturalisme critique, par la FFQ à partir de 2013, met de l'avant un autre modèle d'interculturalisme, davantage critique des discriminations systémiques que ne l'était la gestion des problèmes inhérents aux « non-nous ». La tendance antiraciste met en lumière que la question même de l'intégration participe à la construction du « nous » *versus* les « non-nous » : les revendications antidiscriminatoires sont alors reformulées par le groupe dominant en termes de demandes de reconnaissances identitaires et particularistes.

Enfin, la tendance féministe moniste considère qu'il existe une situation d'oppression commune à l'ensemble des femmes et se veut, en ce sens, universaliste et inclusive. En niant ainsi l'intersectionnalité des oppressions, elle participe à la victimisation des femmes immigrantes et racisées (que les féministes « blanches » se donnent comme mission d'aider) et à la reproduction des exclusions au sein du féminisme même. La tendance féministe intermédiaire propose des définitions de l'intersectionnalité des oppressions, sans que ce soit systématiquement mis en pratique : il s'agit là d'une utilisation sélective de l'intersectionnalité. La tendance féministe antiraciste, bien qu'elle n'emploie généralement pas le terme « intersectionnel », avance une analyse et des revendications intersectionnelles du débat laïque. Leur féminisme met l'accent sur l'égalité réelle des femmes, la reconnaissance des inégalités entre les femmes et la critique des rapports de pouvoir reproduits par les féministes monistes.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

La problématique de cette recherche porte sur les représentations de « la religion » et de « la laïcité » par les féministes et sur les effets de ces représentations sur les redéfinitions des frontières du féminisme, en termes de racisme et de nationalisme. Mais jusqu'à quel point était-il question de religion et de laïcité dans les débats qui ont secoué la dernière décennie ? Suite à l'analyse de la mise en problème des signes religieux, des religions et de la laïcité, il apparaît que les représentations des religions et de la laïcité sont *indissociables* des représentations des frontières de l'appartenance nationale. En paraphrasant ce que Pierre Bourdieu écrivait à propos de la première affaire du foulard en France²⁷⁴, si la question patente concerne la laïcité et les signes religieux, la question latente semble bien être celle de l'appartenance nationale. Dans cette conclusion, j'explorerai l'idée, soutenue par Sirma Bilge, que la crise des AR est « structurée racialement » (Bilge, 2013, p. 158), en la généralisant à l'ensemble du débat sur la laïcité de 2007 à 2013. C'est, il me semble, une perspective similaire qui est au cœur des interventions de la tendance féministe antiraciste dans le débat sur la laïcité, bien que les groupes ne la formulent pas ainsi.

Sirma Bilge introduit cette réflexion en faisant référence à un langage commun au sein du débat sur la laïcité, soit un même processus de problématisation :

My core argument is that this tacit common language, together with unarticulated shared assumptions and entitlements upon which it relies, is *racially structured*, shaped by the dominant racial formation in Québec and oriented by its white habitus. This argument goes against the grain, as the accommodation debate is deemed being about the extent to which religious accommodation should be practised in Québec's public sphere, hence « not about race », but religion and secularism (2013, p. 158).

²⁷⁴ Pierre Bourdieu (2012 [1989]), lors de la première affaire du foulard à l'école publique en France, invitait à distinguer entre la question *patente* (portant sur la laïcité) et la question *latente* (portant sur l'immigration « nord-africaine » comme on disait encore).

Les féministes monistes par exemple avancent que le débat sur « la religion » ou « la laïcité » n'a rien à voir avec le racisme ou l'immigration. Les féministes intermédiaires, critiquant le racisme, cherchent à réorienter les débats sur « la religion » et « la laïcité ». Les féministes antiracistes en revanche ne font que peu référence à la laïcité, car le débat leur semble porter d'abord sur les rapports entre « nous » et « non-nous ». Dans un premier temps, je reviens sur la production des « non-nous » dans la mise en problème des religions et de la laïcité et, dans un deuxième temps, sur la production du « nous ».

Premièrement, dans les débats sur la laïcité, « la religion » des « non-nous » est devenue un marqueur de l'altérité dans des processus de racisation. Quand « la diversité religieuse » est posée comme problème, cela repose sur l'essentialisation de leurs religions (imaginées comme traditions *patriarcales*), l'altérisation de leurs religions (liées à l'immigration, elles sont ramenées à une origine *étrangère*), la hiérarchisation de leurs religions (elles menacent le « nous ») et l'exclusion/inclusion partielle de leurs religions (dans l'ensemble des domaines de pouvoir). « La religion » de la diversité, c'est-à-dire les religions non chrétiennes, devient ainsi un marqueur de la « race ». Ces processus sont reproduits par la tendance moniste. Ils le sont, dans une bien moindre mesure, par la tendance intermédiaire, surtout au moment de la crise des AR ou à l'égard du voile facial. Ils sont déconstruits par la tendance antiraciste et dans une moindre mesure par la tendance intermédiaire (surtout à partir de 2013).

Au sein de ces processus de racisation généraux, l'islam fait l'objet d'un processus spécifique de racisation : si l'ensemble des religions non chrétiennes sont visées, c'est seulement de l'islam et surtout « du voile » et de « l'islamisme » dont il est spécifiquement et nominalement question. Les foulards et voiles portés par des femmes musulmanes sont essentialisés comme religieux, patriarcaux et intégristes; ils sont altérisés à l'égard de l'identité nationale imaginée comme séculière, égalitaire et

laïque; ils sont hiérarchisés notamment à travers l'expression du dégoût et de la répugnance; ce qui aboutit à une revendication d'exclusion partielle « du voile » et à une inclusion partielle des femmes musulmanes que le Québec peut sauver. Les femmes musulmanes disparaissent ainsi derrière la catégorie « le voile » : leur autonomie et auto-réflexivité sont considérées comme non-pertinentes voire inexistantes, dans un processus d'islamophobie genrée reproduisant le récit impérialiste blanc. « L'intégrisme musulman », décontextualisé et imaginé comme bloc monolithique, n'est pas saisi de la même manière que « la droite chrétienne », qui elle est davantage contextualisée. « L'intégriste » annonce « l'islamisation » du Québec. On reconnaît là les représentations de la tendance moniste. Les tendances intermédiaires et antiracistes déconstruisent cette islamophobie genrée. Cependant, la tendance intermédiaire, tout en reconnaissant l'autonomie des femmes portant un voile facial et sans reproduire le dégoût envers les femmes musulmanes, exclut les femmes portant un voile facial et décontextualise parfois « l'intégrisme musulman ».

En recherchant les différentes représentations féministes de « la religion » et de « la laïcité », on tend à isoler des critères de racisation de manière artificielle : en effet, les problèmes causés par la « diversité religieuse » sont indissociablement les problèmes causés par « la diversité » en général. Plusieurs critères se combinent pour former les « non-nous », soit la « culture », l'« ethnicité » et le statut d'immigration. C'est ainsi que les mémoires féministes déposés lors des débats sur la laïcité ou sur les AR ne sont parfois que très marginalement des réflexions sur la laïcité, ou sont aussi des réflexions sur les modèles d'intégration des personnes immigrantes et des « minorités ethnoculturelles ». C'est le cas de la tendance moniste pour laquelle les réflexions sur la laïcité sont imbriquées avec celles sur l'intégration des « non-nous » au « nous », sur les limites du négociable, sur le relativisme culturel et religieux (à partir d'une approche essentialiste). Les tendances intermédiaires et antiracistes déconstruisent ces oppositions. La première cherche à recentrer le débat sur la laïcité, mais reproduit une recherche en termes de modèle d'intégration qui, surtout avant 2013, pose un

« nous » intégrateur des « non-nous ». La seconde critique les présupposés à la base d'une réflexion en termes d'intégration, en ce que le focus demeure sur les problèmes supposés inhérents aux « minorités », plutôt que de se déplacer sur les problèmes d'inégalités structurelles créant ces « minorités », dont le racisme.

Deuxièmement, la production raciste des « non-nous » est consubstantielle à la production du « nous » dans la mise en problème des religions et de la laïcité. Le « nous » est défini à travers la monoculturalisation de la nation et l'affirmation de valeurs communes qui fonctionnent comme autant de « valeurs-rempart », au premier rang desquelles trônent la laïcité et l'égalité des sexes. Le Québec, la laïcité, l'égalité, la modernité : ces mots ne sont pas descriptifs mais bien normatifs. Ils sont ainsi embrigadés dans la production discursive de la nation comme essentiellement bonne : un lieu de progrès dénué de contradictions. S'il y a *encore* des inégalités entre les femmes et les hommes, elles sont amenées à se résorber dans un Québec intrinsèquement perfectible. Le Québec est ouvert et tolérant, mais en raison d'un modèle relativiste imposé par le fédéral (le multiculturalisme et la laïcité ouverte), il est *aujourd'hui menacé* par des valeurs étrangères aux siennes, son identité devant être défendue et les droits de la majorité devant reprendre le dessus sur les droits des minorités. Ce récit national, qui est aussi un récit de *backlash*, est celui de la tendance moniste. Les tendances racistes et intermédiaires le déconstruisent, bien que la tendance intermédiaire le reprenne lorsqu'il est question du voile facial.

La monoculturalisation de la nation participe aussi, de manière peut-être plus surprenante de la part des féministes monistes antireligieuses, de la consolidation d'un sécularisme *chrétien*. D'une part, cela ne signifie pas qu'aucune revendication laïque ne concerne le christianisme, mais que ce ne sont pas les privilèges du christianisme qui sont pensés comme formant un contexte de crise et une situation d'urgence, ni comme menaçant l'identité nationale. D'autre part, les privilèges du christianisme qui sont (minimalement) problématisés, tels que la prière dans les

assemblées publiques ou le crucifix à l'Assemblée nationale, le sont dans une perspective antireligieuse et jamais dans une perspective antidiscriminatoire à l'égard des autres religions. De nombreux privilèges chrétiens ne sont par ailleurs pas problématisés alors qu'ils peuvent être discriminatoires, du moins indirectement (comme les dimanches et jours fériés). Enfin, le regard porté sur les « non-nous » est aveugle à son propre ancrage culturel dans le christianisme sécularisé, ce qui rend invisible le fait que les normes vestimentaires ou alimentaires sont situées, tout comme les normes différenciant entre le *plus important* dans une religion (l'intériorité) et l'*accessoire* (l'expression). Le « nous » ainsi produit, même laïque et antireligieux, en est un d'ascendance et de culture chrétiennes. La tendance moniste participe de ce processus, qui est déconstruit par les deux autres. Cependant, la tendance intermédiaire reproduit ce regard situé et *non questionné* lorsqu'il est question des femmes portant un voile facial.

La production du « nous » peut ainsi être considérée comme la production de la blanchité de la nation. Bilge précise alors :

It should be clear by now that what is meant by whiteness is not about skin colour or any biologically based characteristic, but a structurally advantaged position (race privilege), a standpoint from which white people view themselves, others and society, and a set of generally unmarked cultural practices – unnoticed from the perspective of normative whiteness (Bilge, 2013, p. 166, références omises).

Or cette blanchité est parfois *aussi* décrite en termes « ethniques » ou biologiques, lorsqu'il est explicitement fait référence pour décrire le « nous » à « nos ancêtres français et anglais » ou à notre histoire canadienne-française de résistance à l'Église catholique. Surtout, la dimension « ethnique » ou biologique du « nous » apparaît en négatif dans la surdétermination des « non-nous » par leur « ethnicité » ou leur statut d'immigration. C'est en ce sens que Danielle Juteau (2004) parle de « l'ethnicité cachée » du dominant qui assigne les « non-nous » à une identité considérée comme primaire (ou non-transcendée) et se présente sous les traits de l'universel. La tendance

moniste se construit ainsi comme blanche, ce que la tendance antiraciste déconstruit. La tendance intermédiaire, si elle critique le racisme structurant les débats laïques, reprend parfois le « nous-dont-les-mères-et-grand-mères-se-sont-battues-contre-l'Église » ou le « nous-Québécoises-d'origine », bien que cela s'estompe à partir de 2013, probablement suite à la mobilisation des féministes racisées.

En conclusion de cette troisième partie, j'avance donc que le débat sur les religions et la laïcité *ne se trompe pas d'objet* lorsqu'il est question des personnes immigrantes, des « minorités ethnoculturelles », de l'identité nationale ou de l'intégration. Plusieurs interventions féministes avancent en effet que les débats sur la laïcité se trompent d'objet et qu'il faut les re-centrer. Mais le débat public a-t-il jamais été centré sur autre chose ? C'est-à-dire que la manière même dont religions, signes religieux et laïcité ont été construits comme problèmes et comme objets de controverses politiques était structurée racialement. Plutôt que de considérer que le débat sur la laïcité erre lorsqu'il s'aventure sur le terrain dit identitaire, il me semble que « le débat sur la laïcité » est le nouveau nom d'un débat plus récurrent, bien que toujours en transformation, sur les frontières de l'identité nationale. Ainsi, il est vrai qu'il y eut différents amalgames durant la crise des AR. S'il est important de défaire ces amalgames à partir de recherches et de statistiques, il est nécessaire de se demander aussi comment ces amalgames sont rendus possibles, crédibles et importants. C'est-à-dire qu'il ne suffit pas de déplorer les erreurs médiatiques et « le manque d'information au sujet des religions et de la culture des minorités ethniques » (CBT, 2008, p. 186) : il faut aussi explorer pourquoi ces « perceptions erronées » (*Ibid.*) sont systématiques, font l'objet de débats multiples et récurrents et perdurent après leur rectification. Alors que la CBT (*Ibid.*) avance que le racisme ne doit pas être considéré comme une cause importante de la crise des AR, il me semble plutôt qu'il est structurant dans les débats actuels sur la laïcité.

CONCLUSION

Pour conclure cette recherche, je propose un bref retour sur l'histoire des représentations imbriquées de « la religion » et de « la laïcité » par les féministes (12.1). Après avoir souligné quelques limites de la recherche (12.2), j'en souligne deux contributions majeures (12.3). J'ouvre par la suite sur deux manières de poursuivre cette recherche (12.4).

Récapituler

Les représentations essentialistes de « la religion » et de « la laïcité » masquent leur co-construction et tendent à reproduire leur décontextualisation. À l'inverse, une approche critique et poststructuraliste met en évidence que les représentations de « la religion » et de « la laïcité » sont imbriquées et situées. Une telle approche invite à déconstruire les biais christianocentrés, universalistes, impérialistes ou racistes qui traversent ces représentations. La seconde partie de cette recherche portait sur les représentations des féministes « blanches » francophones lors de plusieurs mobilisations, entre les années 1960 et 1990. La troisième partie ouvrait l'analyse à l'ensemble des groupes féministes se prononçant dans les débats sur la laïcité qui scandent la dernière décennie. Au terme de ce parcours, il apparaît que les représentations de « la religion » et de « la laïcité » sont bien *indissociables* et doivent être *contextualisées* (selon le moment, le lieu et les personnes qui les produisent). Elles sont aussi traversées, de manière différente à chaque fois, par différents récits *sécularistes, racistes et nationalistes*.

Ainsi, lorsque dans les années 1960, les féministes chrétiennes cherchent à moderniser le christianisme de l'intérieur en le dépouillant de ses aspects autoritaires et passésistes, elles se font les critiques d'un certain cléricalisme. L'implication des clercs et des religieuses dans la vie publique n'est pas pour autant rejetée, tant que ceux-ci se « modernisent » et prônent des valeurs plus égalitaires et spirituelles. Le « nous » national correspond alors à une ethnicité naturalisée, inscrite dans un récit national de rattrapage civilisationnel. Dans les deux décennies qui suivent, de nombreuses féministes athées ou agnostiques se désintéressent du christianisme, considéré comme dépassé et résiduel : une morale patriarcale catholique persiste certes, mais elle n'est pas au cœur des reconfigurations du patriarcat moderne. C'est probablement une des raisons expliquant pourquoi, même lorsqu'elles soulignent la confessionnalité hospitalière ou scolaire, ces féministes ne font pas de la laïcisation institutionnelle une de leurs revendications. Ce sont les féministes qui s'intéressent à « la religion » qui soulèvent quelques revendications « laïques » : que ce soient les féministes antireligieuses du RAIF ou les féministes chrétiennes de l'Autre parole (rappelant par exemple à l'Assemblée des évêques du Québec le principe de séparation de l'Église et de l'État). Pour plusieurs féministes, « notre » oppression catholique passée, paradoxalement, demeure un marqueur de l'identité blanche du « nous-Québécoises ». Pour le RAIF, la religion « qui lobotomise » devient surtout un marqueur de « la race » des « non-nous » du « Tiers-Monde ».

Au cours des années 1990, quelques groupes de féministes « blanches » francophones problématisent davantage « religion » et « laïcité ». Les termes du débat public ne sont pas encore stabilisés autour de quelques grands modèles d'interprétations du couple religions/laïcité et la laïcité n'est pas encore considérée comme un enjeu évidemment féministe. Ainsi, seuls deux groupes féministes participent aux consultations publiques sur la déconfessionnalisation scolaire en 1999. Quand les féministes participent aux débats sur « la religion » et « la laïcité », c'est toujours de manière différente selon les perspectives et les enjeux. Lorsque la FFQ s'implique

dans la lutte pour la laïcisation scolaire, c'est parce que l'Église est patriarcale; lorsque l'Assemblée générale de la FFQ lui donne le mandat de lutter contre les intégrismes, son comité *ad hoc* préfère se tourner vers la lutte contre les inégalités sociales, considérant que la religion constitue une « planche de salut » pour les personnes défavorisées. Le CSF, suite à l'affaire du foulard, découvre la « diversité culturelle et religieuse » : il ne réfléchit pas alors en termes de laïcité mais bien de gestion et d'intégration de cette « diversité » au « nous-Québécoises ». Dans cette représentation, ce qui pose problème ce n'est pas tant « la religion », mais plutôt les personnes assignées au statut d'immigrant ou dites « des communautés culturelles », essentialisées comme culturellement et religieusement différentes. Les discours de tolérance de la diversité forment ainsi des discours de pouvoir, consolidant le pouvoir du « nous » de hiérarchiser l'appartenance nationale.

Pendant la dernière décennie, les féministes sont désormais nombreuses à s'engager dans le débat sur les religions et la laïcité. Les féministes monistes, qui avancent que la laïcité constitue un problème féministe urgent, essentialisent les religions comme patriarcales et intégristes. Elles se représentent la laïcité comme « valeur-rempart » entre le « nous » blanc, égalitaire et séculier, et les « non-nous » racisés, patriarcaux et religieux ou intégristes. Les femmes musulmanes « voilées » en particulier sont produites comme figures de l'altérité. Les groupes féministes antiracistes, souvent constitués de féministes croyantes ou racisées, introduisent des récits concurrents sur « la religion » et « la laïcité » dans l'espace public. Ils déconstruisent l'universalisme du nouveau tournant laïque, exposant que le regard du dominant est situé dans une culture chrétienne sécularisée et qu'il construit le religieux marginalisé comme ostensible, étranger et dangereux. La religion n'apparaît pas comme un problème en soi et, conséquemment, la laïcité n'est que peu théorisée. Les féministes intermédiaires cherchent à prendre en compte ce récit alternatif antiraciste, tout en reproduisant sur certaines questions l'idée que le groupe dominant doit encadrer l'intégration des personnes immigrantes ou racisées. C'est particulièrement le cas

lorsqu'il est question des femmes musulmanes portant un voile facial. Se représentant les religions surtout sous l'angle de traditions patriarcales, ces féministes considèrent que la laïcité est bien un problème *féministe* et cherchent à la penser en dehors du racisme.

De quelques limites

La méthodologie retenue a limité cette recherche de quatre manières. Premièrement, la partie historique propose un retour sur « nos » luttes féministes et conséquemment se concentre sur les groupes féministes « blancs ». Si cette sélectivité se justifie au regard de la problématique, elle participe à reproduire l'occultation historiographique des mobilisations féministes « non-blanches » au Québec et à faire du féminisme « blanc » le lieu *principal* du féminisme au Québec. Or, de nombreuses féministes autochtones, immigrantes et racisées s'organisent simultanément aux féministes « blanches » (Collectif des femmes immigrantes de Montréal, 1985; Lévesque, 1990; Jumelle, 1995; Ricci, 2009; Mills, 2016). Parmi les enjeux autour desquels elles se mobilisent, il y a notamment la question des rapports de pouvoir et la reproduction du racisme entre les groupes féministes « blancs » et « non-blancs » et du colonialisme envers les Autochtones, questions qui sont en revanche marginalisées ou occultées dans les groupes féministes « blancs » étudiés.

Deuxièmement, cette thèse repose sur une sélection d'événements entre 1960 et 2013, qui en tant que telle est nécessairement limitée. Il aurait été possible de se pencher sur d'autres moments pour explorer la manière dont les féministes ont pensé « la religion » et « la laïcité ». Dans la période concernant les féministes « blanches » francophones, il aurait par exemple été intéressant de revenir sur l'affaire de la censure des *Fées ont soif* en 1978 ou sur les luttes pour l'introduction d'un

programme d'éducation sexuelle. Dans la période plus récente, la recherche pourrait être complétée par un retour sur les interventions féministes québécoises lors de l'affaire (à l'origine ontarienne) des tribunaux d'arbitrage religieux en 2005. En ce sens, cette recherche ne se veut donc pas définitive : elle a surtout permis de défricher un champ historiographique nouveau.

Troisièmement, il s'agit d'une analyse de discours, ce qui tend à ignorer la « sociologie » des organisations et du militantisme. Ce sont toutes les dynamiques internes aux organisations et entre elles qui sont ainsi invisibilisées. Des entretiens avec des féministes impliquées dans ces différents groupes auraient permis de mieux cerner les réseaux d'influence, la circulation des idées et les parcours individuels des féministes. De même, il aurait été éclairant d'analyser les rapports de pouvoir, les résistances et les luttes au sein même des organisations, par exemple au sein de la FFQ dont le discours s'est transformé et rapproché de la tendance antiraciste au cours de la dernière décennie.

Quatrièmement, cette recherche porte uniquement sur les interventions des groupes *féministes* et non sur les mouvements *laïques*. Bien que je me sois tournée à quelques reprises vers les documents produits par le MLF et le MLQ, il serait intéressant de rechercher si des *féministes* se sont impliquées dans ces mouvements, comment elles articulaient les luttes féministes et les luttes laïques, comment elles se représentaient « la religion » et « la laïcité », ainsi que d'analyser les frontières identitaires de ces représentations. En outre, bien que l'analyse soit exclusivement centrée sur des féministes, il ne faudrait pas surestimer la *spécificité* des féministes par rapport aux autres mouvements sociaux. Le relatif désintérêt à l'endroit de la laïcité jusque dans les années 1990 est probablement partagé (en dehors des mouvements explicitement laïques).

Apports majeurs

Malgré ces limites, cette recherche apporte à mon sens deux contributions majeures au sein du champ de recherche sur l'articulation entre féminismes et laïcités. Premièrement, l'histoire des problématisations de « la religion » et de « la laïcité » ainsi réalisée permet d'avancer que les débats féministes actuels sur la laïcité ne s'inscrivent pas d'abord au sein de l'histoire des critiques féministes de la religion, mais bien plutôt de l'histoire de la (re)production et de la contestation des frontières de l'identité nationale et de l'identité féministe. Deuxièmement, ces deux histoires ne sont pas pour autant complètement distinctes.

Premièrement, la problématique de cette thèse était notamment issue de différentes relectures de l'histoire féministe « blanche » avancées dans les débats actuels pour soutenir une limitation de la liberté de religion (« nous » avons toujours été critiques des religions, « nous » ne ciblons pas l'islam). Les féministes monistes reprennent en général le mythe d'une grande noirceur catholique patriarcale et d'un progrès linéaire vers toujours plus de liberté et d'égalité dans un Québec moderne et laïque. Au regard de l'histoire des problématisations de « la religion » et de « la laïcité », j'avance plutôt que les féministes « blanches » n'ont que peu ou marginalement constitué « la religion » comme problème féministe central avant les années 1990 et ne se sont pas mobilisées pour « la laïcité ». Le seul groupe féministe qui soulève régulièrement des enjeux laïques, le RAIF, le fait déjà à travers un prisme antireligieux structuré (notamment) racialement : les « non-nous » sont englués dans une religion irrationnelle et prémoderne et la « séparation de l'Église et de l'État » caractérise la modernité occidentale rationnelle et égalitaire.

Au moment où les féministes commencent à problématiser « la religion » dans les années 1990, c'est en raison d'une mise en problème de la « diversité culturelle et religieuse », les deux n'étant pas distinguées, et en particulier de l'islam. Lorsque les

féministes monistes expliquent en quoi le contexte actuel en est un de crise, c'est encore en raison de « la diversité culturelle et religieuse », c'est-à-dire des « non-nous », et du risque de l'islamisation du Québec. En ce sens, les débats actuels sur « la diversité culturelle et religieuse » et sur « le voile » sont d'abord des débats sur les frontières du « nous » national et sur la place des personnes musulmanes dans la nation, reformulés en débats « laïques ». Ils ne sont par ailleurs pas spécifiques au Québec, comme ne l'est pas non plus la reformulation du « nous » national à travers un récit national particulier.

Deuxièmement, une autre lecture de l'histoire féministe « blanche » était mobilisée pour soutenir un refus de la limitation de la liberté de religion (« nous » avons surtout critiqué le patriarcat qu'il soit séculier ou religieux, ne « nous » focalisons pas aujourd'hui sur la minorité musulmane). Les féministes intermédiaires montrent ainsi que les inégalités ont de multiples sources et ne sont pas uniquement religieuses. Or, cette approche reproduit une vision essentialiste des religions (comme principalement patriarcales) et masque le fait que les représentations de « la religion » sont aussi situées et traversées par des rapports de pouvoir. L'histoire des problématisations de « la religion » permet ainsi d'écrire une histoire de la monoculturalisation de l'identité « québécoise ». Alors que le christianisme est encore pensé comme étant au cœur de l'identité québécoise moderne dans les années 1960, le mythe de la grande noirceur se consolide dans les décennies suivantes. « Nos mères et nos grands-mères dominées par l'Église catholique » produit ainsi une ethnicité blanche.

Lorsque les autres religions sont découvertes dans les années 1990, c'est notamment à travers un prisme orientaliste raciste sur l'islam, comme religion particulièrement patriarcale, et un prisme impérialiste sur l'islam, comme religion particulièrement marquée par la montée de l'intégrisme. En raison de cette essentialisation des religions comme patriarcales (plus ou moins respectueuses des personnes croyantes selon les féministes), les groupes féministes militants analysés tendent à reproduire le

hiatus entre féminisme et religions. Comme la « religion » est surdéterminée par les récits séculariste et impérialiste, c'est-à-dire que « la religion » est surtout considérée comme un problème des « non-nous » prémodernes ou antimodernes, ce hiatus tend à reproduire l'exclusion des personnes croyantes de religions non chrétiennes ou des personnes chrétiennes racisées.

Poursuivre la recherche

Pour conclure, il serait possible de poursuivre cette recherche dans deux directions. D'une part, en la complétant par une histoire de la « culturalisation » des féministes « non-blanches » par les féministes « blanches » au Québec. D'autre part, en explorant la possibilité de penser la laïcité de manière féministe poststructuraliste et antiraciste.

Si les débats actuels sur la laïcité sont bien des débats sur la (re)production des frontières de l'identité nationale, il serait particulièrement intéressant de revenir non plus seulement sur l'histoire des représentations féministes de « la religion » et de « la laïcité », mais aussi sur l'histoire des contestations du « nous-féministes-québécoises » et des résistances à cette contestation. Plusieurs recherches effectuées au Canada par Bannerji (2000) ou Thobani (2007) mettent en évidence la reformulation systématique des revendications antidiscriminatoires des personnes racisées en demandes de reconnaissance « culturelle et religieuse ». Ces chercheuses critiquent l'essentialisation et l'altérisation ainsi produite, derrière le paravent d'un multiculturalisme ouvert et tolérant. Or, si j'ai souligné à plusieurs reprises l'existence de ces contestations et les processus menant à leur marginalisation par les féministes blanches, ce n'était pas l'objet central de la recherche avant les années 2000. Pour poursuivre l'histoire de la construction du « nous-féministes-

québécoises » durant ces années, il serait donc pertinent d'analyser comment les féministes blanches se sont représentées les féministes immigrantes ou racisées et comment les revendications des groupes de féministes immigrantes ou racisées ont été ignorées, marginalisées, « culturalisées » ou reprises au sein des mouvements féministes blancs.

Enfin, cette recherche ne se veut pas une critique de toute tentative de penser la laïcité de manière féministe et antiraciste dans le contexte actuel, mais plutôt une critique des tentatives de la penser *malgré* le contexte actuel, c'est-à-dire comme s'il était possible de faire abstraction des processus de racisation comme l'islamophobie. Ce serait reproduire une représentation *décontextualisée* des religions et occulter que les représentations des religions sont toujours *situées* et traversées par différents récits sécularistes, impérialistes, nationalistes, sexistes et racistes par exemple. « La religion patriarcale », comme « la culture patriarcale », peut ainsi être un des marqueurs de la « race ». S'il est important de penser l'organisation des rapports entre religions et État de manière féministe, c'est notamment parce que le religieux « racisé » ou imaginé comme non-domestiqué fait l'objet d'un traitement inégalitaire, qui limite les libertés de conscience et de religion des personnes croyantes et en particulier des personnes croyantes racisées (chrétiennes ou non). Cette réflexion ne peut toutefois se faire en l'absence des personnes croyantes, *dans leur diversité* par rapport à l'ensemble des autres vecteurs de pouvoir. La surdétermination de « la religion » par le patriarcat et l'intégrisme participe de la construction comme problème exceptionnel de la religion et de la marginalisation des personnes croyantes. La banalisation des religions ne vise pas à occulter les rapports de pouvoir au sein de la société, mais à ne pas produire les personnes croyantes comme essentiellement *différentes* du reste de la société.

ANNEXE A
GROUPES DE FEMMES AYANT DÉPOSÉ UN MÉMOIRE
À LA COMMISSION PARENT

Cette annexe liste les noms des groupes de femmes ayant déposé un mémoire à la Commission Parent, ainsi que les acronymes utilisés le cas échéant.

Association Canadienne des Jardinières d'Enfants
Association des femmes diplômées des universités (Montréal) (AFDU)
Association des Femmes Universitaires de Québec
Association des infirmières de la province de Québec
Association des institutrices de classes enfantines
Association des religieuses enseignantes du Québec (AREQ)
Association des techniciennes en sciences familiales de la province de Québec
Cercles de fermières de la province de Québec
Club des femmes universitaires, Ste-Anne de Bellevue
Congrégation des sœurs de Notre-Dame du Saint-Rosaire
Fédération féminine des amicales de Sainte-Croix
Quebec Women's Institutes, Inc. (Incorporated)
St. Vincent's Council Catholic Women's League of Canada

ANNEXE B

GROUPES FÉMINISTES RETENUS LORS DES CONSULTATIONS À LA CBT

Cette annexe liste les noms des groupes féministes retenus lors des consultations publiques à la CBT.

Accommode donc ça (ADC)

Action travail des femmes (ATF)

Association féminine d'éducation et d'action sociale (Aféas)

Aféas régionale de Québec-Chaudière-Appalaches (Aféas-QCA)

Association des femmes iraniennes de Montréal (AFIM)

Centre communautaires des femmes sud-asiatiques (CCFSA)

Conseil canadien des femmes musulmanes, Québec (CCFM-Q)

Conseil du statut de la femme (CSF)

Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec (FMHF)²⁷⁵

Fédération des femmes du Québec (FFQ)

Institut Simone de Beauvoir (ISB)

Intersyndicale des femmes (Intersyndicale)

Ligue des femmes du Québec (LFQ)

Maison d'hébergement Le FAR (Le FAR)

Muslim Women of Quebec (MWQ)

Professeures et chercheuses de l'Université Laval (UL)

Regroupement des groupes de femmes de la région de Québec (03) Portneuf-Québec-Charlevoix (RGF-03)

South Shore University Women's Club (SSUW)

Table de concertation de Laval en condition féminine (TCLCF)

²⁷⁵ Son nom actuel depuis 2014 est la Fédération des maisons d'hébergement pour femmes.

Table de concertation des groupes de femmes de la Montérégie (TCGF-M)

Table des groupes de femmes de Montréal (TGFM)

ANNEXE C

GROUPES FÉMINISTES RETENUS LORS DES CONSULTATIONS SUR LE PL94

Cette annexe liste les noms des groupes féministes retenus lors des consultations publiques au moment du PL94.

Association féminine d'éducation et d'action sociale (Aféas)

Coalition Non au Bill 94 (Coalition)

Conseil canadien des femmes musulmanes (CCFM)

Conseil du statut de la femme (CSF)

Fédération des femmes du Québec (FFQ)

Fonds d'Action et d'Éducation Juridiques pour les Femmes (FAEJ)

Groupe de professeures associées à la Chaire Claire-Bonenfant de l'Université Laval (CCB)

Guilbault, Diane, Micheline Carrier et Éline Audet²⁷⁶ (Sisyphe)

Institut Simone de Beauvoir (ISB)

Ligue des femmes du Québec (LFQ)

Women's welcome group – Quebec (WWG-Q)

²⁷⁶ Diane Guilbault est l'auteure d'un livre publié aux éditions Sisyphe (2008) et présentée dans le mémoire en tant que collaboratrice du « site féministe et laïque » Sisyphe.org (Sisyphe, 2010, p. 1) Micheline Carrier et Éline Audet sont éditrices de ce site et des éditions Sisyphe.

ANNEXE D

GROUPES FÉMINISTES RETENUS LORS DES CONSULTATIONS SUR LE PL60

Cette annexe liste les noms des groupes féministes retenus lors des consultations publiques au moment du PL60.

Association féminine d'éducation et d'action sociale (Aféas)
Centre communautaires des femmes sud-asiatiques (CCFSA)
Collective des féministes musulmanes du Québec (Collective)
Conseil du statut de la femme (CSF)
Fédération des femmes du Québec (FFQ)
Idle No More (INM)
Institut Simone de Beauvoir (ISB)
Mouvement des Janette (Janette)
Pour les droits des femmes du Québec (PDF-Q)

BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Lughod, L. (1990). The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 17(1), 41-55.
- Abu-Lughod, L. (2001). *Orientalism* and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, 27(1), 101-113.
- Abu-Lughod, L. (2006). The Debate about Gender, Religion, and Rights: Thoughts of a Middle East Anthropologist. *PMLA*, 121(5), 1621-1630.
- Abu-Lughod, L. (2011). Seductions of the 'honor' crime. *Differences: Journal of Feminist Cultural Studies*, 22(1), 17-63.
- Abu-Lughod, L. (2013a). *Do Muslim Women Need Saving ?* Cambridge: Harvard University Press.
- Abu-Lughod, L. (2013b [2002]). Les femmes musulmanes ont-elles réellement besoin d'être sauvées ? Réflexions anthropologiques sur le relativisme culturel et ses différentes manifestations. Dans M. Bouyahia et M. E. Sanna (dir.), *La polysémie du voile : politiques et mobilisations postcoloniales (p. 91-115)*. Paris : Éditions des archives contemporaines.
- Abu-Odeh, L. (1997). Comparatively speaking: The "Honour" of the East and the "Passion" of the West. *Utah Law Review*, 287-307.
- Acciari, L. (2012). Féminisme et religion, entre conflits et convergences. Le cas des femmes syndicalistes au Brésil. *Contretemps*. Récupéré de <http://www.contretemps.eu/>
- Accommoder donc ça ! (2007). *Principes de base : Accommoder donc ça ! Mobilisation contre le Racisme, le Sexisme et le Colonialisme*. Récupéré de <http://www.peoplescommission.org/files/poped/04.%20Basis%20of%20Unity.pdf>
- Action travail des femmes. (2007). *Faut-il être incommodé par les accommodements raisonnables ?* Récupéré de <http://www.atfquebec.ca/files/m%C3%A9moiretaylor-bouchard-1.pdf>
- Adelman, H. (2011). Contrasting Commissions on Interculturalism: The Hijāb and the Workings of Interculturalism in Quebec and France. *Journal of Intercultural Studies*, 32(3), 245-259.
- Aféas régionale de Québec-Chaudière-Appalaches. (2007). *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Récupéré de www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca

- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2008). « Liberal Multiculturalism is the Hegemony – Its an Empirical Fact » - A response to Slavoj Žižek. *Darkmatter: in the ruins of imperial culture*. Récupéré de <http://www.darkmatter101.org/>
- Ait Ben Lmadani, F. et Moujoud, N. (2012). Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? *Mouvements*, 4(72), 11-21.
- Ali, Z (dir.). (2012). *Féminismes islamiques*. Paris : Éditions La Fabrique.
- Alvi, S. Hoodfar, H. et McDonough, S. (dir.). (2003). *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates*. Toronto: Women's Press.
- Al-Yassini, A. (1985). L'image des arabes dans les médias occidentaux. Dans F. Houda-Pépin (dir.), *Les femmes musulmanes à l'ère des Islamismes (p. 49-61)*. Montréal : Centre Maghrébin de Recherche et d'Information.
- Amer, S. (2014). *What is veiling ?* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Amiriaux, V. (2014). Le port de la « burqa » en Europe : Comment la religion des uns est devenue l'affaire publique des autres. Dans Koussens, D. et Roy, O. (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest : enjeux éthiques, politiques et juridiques (p. 15-37)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Amirmokri, V., Arjomand, H., Audet, É, et al. (2005). *Des tribunaux islamiques au Canada ?* Sisyphe : Montréal.
- Anderson, B. (2002). *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte.
- Angermüller, J. (2007). Qu'est-ce que le poststructuralisme français ? À propos de la notion de discours d'un pays à l'autre. *Langage et société*, 2(120), 17-34.
- Angers, S. et Fabre, G. (2004). *Échanges intellectuels entre la France et le Québec, 1930-2000 : les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Anonyme. (2013, 21 novembre). Respectez nos enfants... et leurs éducatrices. *La Presse*
- Anthias, F. (2002). Beyond Feminism and Multiculturalism : Locating Difference and the Politics of Location. *Women's Studies International Forum*, 25(3), 275-286.

- Archives des sciences sociales des religions*. (2009). Les laïcités dans les Amériques, (146).
- Arnaud, A. (2014). Féminisme autochtone militant : quel féminisme pour quelle militance? *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 211-222
- Arriada Lorea, R. (2007). Access to abortion and secular liberties. *Horizontes Antropológicos*. Récupéré de <http://socialsciences.scielo.org/>
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, T. (2006). Trying to Understand French Secularism. Dans H. de Vries et L. E. Sullivan (dir.), *Political Theologies : Public Religions in a Post-Secular World* (p. 494-526). New York : Fordham University Press.
- Asal, H. (2014). Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. *Sociologie* 5(1), 13-29.
- Assemblée des évêques du Québec. (1981). *Un appel en faveur de la vie*. Récupéré de <http://www.eveques.qc.ca>
- Association canadienne des femmes arabes. (1994). *Compte-rendu du mini-colloque sur le droit d'afficher son appartenance religieuse*. Québec : Association canadienne des femmes arabes.
- Association Canadienne des Jardinières d'Enfants. (1962). *Problèmes de l'enseignement préscolaire dans la Province de Québec : mémoire présenté à la Commission Royale d'enquête sur l'éducation*.
- Association des femmes diplômées des universités. (1964, 12 février). *Le Devoir*.
- Association des femmes diplômées des universités (Montréal). (1962). *Mémoire de l'Association des femmes diplômées des universités (Montréal) à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement : la qualité de l'enseignement primaire public canadien-français*.
- Association des femmes diplômées des universités (Montréal). (1964). *Étude sur le rôle des sciences domestiques dans la formation de la jeunesse*.
- Association des Femmes Universitaires de Québec. (1961). *Mémoire sur l'enseignement primaire préparé par l'Association des Femmes Universitaires de Québec et présenté à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*.

- Association des femmes iraniennes de Montréal. (2007). *Un Québec confiant en sa culture, ouverte et inclusif est possible*. Récupéré de www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca
- Association des infirmières de la province de Québec. (1962). *Mémoire à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*.
- Association des institutrices de classes enfantines. (1962). *Mémoire de l'Association des institutrices de classes enfantines déposé auprès de Messieurs les commissaires de la Commission royale d'enquête sur l'éducation dans la province de Québec*.
- Association des religieuses enseignantes du Québec. (1962). *Mémoire de l'Association des religieuses enseignantes du Québec à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*.
- Association des techniciennes en sciences familiales de la province de Québec. (1962). *Mémoire de l'Association des techniciennes en sciences familiales de la province de Québec à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*.
- Association féminine d'éducation et d'action sociale. (2007). *L'égalité entre les femmes et les hommes : au-dessus de tout accommodement. Mémoire présenté dans le cadre de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*. Récupéré de www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca
- Association féminine d'éducation et d'action sociale. (2010). *Pour préserver l'égalité entre les femmes et les hommes et la neutralité de l'État : baliser les accommodements. Mémoire présenté à la Commission des institutions dans le cadre de la consultation générale sur le Projet de loi 94, Loi établissant des balises encadrant les demandes d'accommodements dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements*. Récupéré de www.assnat.qc.ca
- Association féminine d'éducation et d'action sociale. (2013). *Mémoire présenté à la Commission des institutions*. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/>
- Austin, J. L. (1973 [1962]). *How to do things with words*. New York : Oxford University Press.
- Austin, D. (2010). Narratives of power: historical mythologies in contemporary Québec and Canada. *Race & Class*, 52(1), 19–32.
- Austin, D. (2013). *Fear of a black nation : race, sex, and security in sixties Montreal*. Toronto : Between the Lines.
- L'Autre Parole. (1982). La vie des femmes n'est pas un principe. *L'Autre Parole*, (17), 14-15.
- L'Autre Parole. (1984a). Les femmes et le pouvoir dans l'Église. (24).

- L'Autre Parole*. (1984b). Dossier Pape. (25).
- L'Autre Parole*. (1985). Nos contradictions. (27).
- L'Autre Parole*. (1987). L'avortement : paroles de femmes, parole de vie. (33).
- L'Autre Parole*. (1992). L'autre parole ... de femmes musulmanes, orthodoxes, bouddhistes, amérindiennes, juives. (56).
- Avishai, O. (2008). "Doing Religion" In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22(4), 409-433.
- Back, L., Sinha, S et C. Bryan. (2011). New hierarchies of belonging. *European Journal of Cultural Studies*, 15(2), 139-154.
- Badran, M. (2005). Between secular and Islamic feminism/s: reflections on the Middle East and Beyond. *Journal of Middle East Women's studies*, 1(1), 6-28.
- Badran, M. (2007). Le féminisme islamique en mouvement. Dans Commission Islam et laïcité (dir.), *Existe-t-il un féminisme musulman ?* (p.49-69). Paris: L'Harmattan.
- Bakht, N. (2012). Veiled Objections : Facing Public Opposition to the Niqab. Dans Beaman, L. (dir.), *Reasonable Accommodation : Managing Religious Diversity* (p. 70-108). Vancouver: UBC Press.
- Bakht, N. (2015). In Your Face : Piercing the Veil of Ignorance About Niqab-Wearing Women. *Social and Legal Studies*, 24(3), 419-441.
- Baillargeon, D. (2004). *Un Québec en mal d'enfants : la médicalisation de la maternité, 1910-1970*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- Baillargeon, N. et Piette, J.-M. (dir.). (2011). *Le Québec en quête de laïcité*. Montréal : Éditions Écosociété.
- Balibar, É. et Wallerstein, I. (1997). *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Paris : La Découverte.
- Bannerji, H. (2000). *The Dark Side of the Nation. Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto : Canadian Scholars' Press Inc.
- Barbot Lymburner, V. (1999). L'école québécoise et la confessionnalité. *Le féminisme en bref*, 10(1), 11-12

- Baril, A. (2007). De la construction du genre à la construction du "sexe" : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler. *Recherches féministes*, (20), 2, 61-90.
- Baril, A. (2013). *La normativité corporelle sous le bistouri : (re)penser l'intersectionnalité et les solidarités entre les études féministes, trans et sur le handicap à travers la transsexualité et la transcapacité*. (Thèse de doctorat). Université d'Ottawa.
- Baril, D. (1990). Les persiflages du rédacteur. *Laïcité : Bulletin du Mouvement laïque québécois*, 11(2), 2.
- Baril, D. et Jobin, L. (1983). L'Église et l'oppression de la femme. Dans *Mouvement laïque québécois, L'école laïque : pour sortir de l'impasse* (p. 39-43). St-Bruno, Mouvement laïque québécois.
- Baril, D. et Lamonde, Y. (dir.). (2013). *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec : enjeux philosophiques, politiques et juridiques*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Bastien, G. (1988). Pour en finir avec les droits du fœtus. *Cahier Femmes et sexualité. Fédération du Québec pour le planning des naissances*. (7), 2-19.
- Baubérot, J. (1996). L'affaire des foulards et la laïcité à la française. *L'Homme et la société* », (120), 9-16.
- Baubérot, J. (2006). *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. Paris : Éditions de l'Aube.
- Baubérot, J. (2007). Fin ou renouveau de la laïcité ? Dans N. Weill (dir.), *L'esprit des Lumières est-il perdu ?* (p. 219-231). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Baubérot, J. (2008). *Une laïcité interculturelle : le Québec, avenir de la France ?* La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- Baubérot, J. et Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris : Éditions du Seuil.
- Baubérot, J., Milot, M. et Portier, P. (dir.). (2015). *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Baudoux, C. (1994). *La gestion en éducation une affaire d'hommes ou de femmes? : Pratiques et représentations du pouvoir*. Cap Rouge : Presses interuniversitaires.
- Baum, G. (2000). Catholicism and Secularization in Quebec. Dans D. Lyon et M. Van Die (dir.) *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America* (p. 149-165). Toronto: Toronto University Press.
- Bdeir, L. (2013). In the Name of Equality? Récupéré de <https://inspire.dawsoncollege.qc.ca/2013/11/13/in-the-name-of-equality/>

- Bdeir, L. (2015, octobre). Communication orale donnée au colloque *L'islamophobie : (néo)racisme et systèmes d'oppression*, à l'Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Beaman, L. G. (2008). Defining Religion : The Promise and the Peril of Legal Interpretation. Dans R. Moon (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada* (p. 192-216). Vancouver : UBC Press.
- Beaman, L. G. (2012). The Status of Women: The Report from a Civilized Society. *Canadian Criminal Law Review*, 16, 223-246.
- Beaman, L. G. (2013). Overdressed and underexposed or underdressed and overexposed? *Social Identities*, 19(6), 723-742.
- Beaman, L. G. (2002). Aboriginal Spirituality and the Legal Construction of Freedom of Religion. *Journal of Church and State*, 44(1), 135-149.
- Beauchamp, C. (1994). *Pour changer le monde : le Forum Pour un Québec féminin pluriel*. Montréal : Éditions Écosociété.
- Beauchamp, C. (2011). *Pour un Québec laïque*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Beck, E. T. (dir.). (1982). *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*. Trumansburg: New York, Crossing Press.
- Beckford, J. A. (1999). Social justice and religion in prison: the case of England and Wales. *Social Justice Research*, 12(4), 315-322.
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory & religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bélangier, A.J. (1974). *L'apolitisme des idéologies québécoises*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- bell hooks. (1981). *Ain't I a Woman : Black Woman and Feminism*. Boston: South End Press.
- Bendriss, N. et Milot J.-R. (2012). À contre fil de la nation. Les Québécois de culture musulmane. Dans M. Labelle, J. Couture et F. W. Remiggi (dir.), *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir*, (p. 171-193). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Benhadjoudja, L. (à paraître). Pathologizing Muslim Identity: The Case of Quebec. Dans Abdulhadi, R. et Bacchetta, P. (dir.), *Islamophobia: Gender, Sexuality and Racism*.
- Benhadjoudja, L. (2014a). Le féminisme au Québec : quel enjeu pour la laïcité ? Dans J. Baubérot, M. Milot, et P. Portier (dir.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis* (p. 145-168). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

- Benhadjoudja, L. (2014b). Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre. Dans M.-C. Haince, Y. El-Ghadban et L. Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte et l'Autre : Et après ?* (p. 55-74). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Benhadjoudja, L. (2015a). Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque?. Dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise : Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 109-127). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Benhadjoudja, L. (2015b). De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 41-56). Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Bergeron, M.-A. (2013). « NOUS AVONS VOULU PARLER DE NOUS » *Le discours éditorial des féministes québécoises (1972-1987) dans Québécoises deboutte !, Les têtes de pioche et La Vie en rose.* (Thèse de doctorat). Université Laval.
- Berlin, I. (2015). *The Long Emancipation. The Demise of Slavery in the United States.* Harvard University Press.
- Bernard, J.-P. (1971). *Les Rouges : Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle.* Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Bethbéder Laïque, A.-L. (2012). *Agentivité des femmes hindoues immigrées au Québec et transmission intergénérationnelle.* (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture.* London: Routledge.
- Bilge, S. (2006). Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme? Dans CSF (dir.), *Diversité de foi, égalité de droit, Actes du Colloque tenu les 23-24 mars 2006* (p. 89-99). Québec : CSF.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, (225), 70-88.
- Bilge, S. (2010a). La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226.
- Bilge, S. (2010b). De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe. *L'homme et la société*, (176-177), 43-64.
- Bilge, S. (2010c). Beyond Subordination vs. Resistance : an Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9-28.

- Bilge, S. (2013). Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy : An Analytics of Racialized Governmentality. *Politikon*, 40(1), 157-181.
- Bilge, S. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2), 9-32.
- Billig, M. (2009). *Banal Nationalism*. Thousand Oaks : Sage.
- Biron, S. (1996). Survol sur les comités de travail. *Le féminisme en bref, Fédération des femmes du Québec*, 6(2), 3-4.
- Blain, M. (1967). *Approximations : essais*. Montréal : Éditions HMH.
- Borghée, M. (2012). *Voile intégral en France : sociologie d'un paradoxe*. Paris : Michalon.
- Bosset, P. (2005). Le foulard islamique et l'égalité des sexes: réflexion sur le discours juridique institutionnel en France et au Québec. Dans M. Coutu, P. Bosset, C. Gendreau et al. (dir.) *Droits fondamentaux et citoyenneté : une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire ?* (p. 304-322). Montréal : Éditions Thémis.
- Bosset, P. (2009). Accommodement raisonnable et égalité des sexes : tensions, contradictions et interdépendance. Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses et appartenance citoyenne : un équilibre en tension* (p. 181-206). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Bosset, P. (2007). *L'accommodement raisonnable : du bon et du mauvais usage des mots*. Québec : Commission des droits de la personne et de la jeunesse. Récupéré de <http://www.cdpcj.qc.ca/>
- Bouchard, G. (2005). L'imaginaire de la grande noirceur et de la révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec. *Recherches sociographiques*, 46(3), 411-436.
- Bouchard, G. (2015, 7 février). Le faux « sang indien » des Québécois. *La Presse*.
- Boucher, D. (1979 [1978]). *Les fées ont soif*. Montréal : Éditions Intermède.
- Bourdieu, P. (2012 [1989]). *Un problème peut en cacher un autre : Réflexions sur les affaires de voile islamique*. Récupéré de <http://lmsi.net/Un-probleme-peut-en-cacher-un>
- Bourque, G., Duchastel, J. et Beauchemin, J. (1994). *La société libérale duplessiste, 1944-1960*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bouyahia, M. et Sanna M. E. (dir.). (2013). *La polysémie du voile : politiques et mobilisations postcoloniales*. Paris : Éditions des archives contemporaines.

- Bowen, J. (2007). *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press.
- Bracke, S. (2008). Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a "Post-secular" Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25 (6), 51-67.
- Bracke, S. et Fadil, N. (2012). "Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?" Field Notes from the Multicultural Debate. *Religion and Gender*, 2(1), 36-56.
- Brah A. et Phoenix, A. (2004). Ain't I a Woman ? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75-86.
- Braidotti, R. (2008). In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory Culture Society*, 25(6), 1-24.
- Brandt, M. et Kaplan, J.A. (1996). The Tension between Women's Rights and Religious Rights : Reservations to Cedew by Egypt, Bangladesh and Tunisia. *Journal of Law and Religion*, 12(1), 105-142.
- Brown, W. (2008). *Regulating Aversion : Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton : Princeton University Press.
- Brown, W. (2012). Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality. *Theory and Event*, 15(2), [s.p].
- Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed : Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulletin de liaison du mouvement laïque québécois*. (1984, septembre). 4(2).
- Bulletin de liaison du mouvement laïque québécois*. (1985, octobre). 5(2).
- Bulletin de liaison du mouvement laïque québécois*. (1986, mai). 7(1).
- Bulletin d'histoire politique*. (2005). La laïcité au Québec et en France, 13(3).
- Burton, A. (1994). *Burdens of History : British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Butler, J. (2000). Les genres en athlétisme : hyperbole ou dépassement de la dualité sexuelle? *Cahiers du genre*, (29), 21-35.
- Butler, J. (2006). *Défaire le genre*. Paris : Éditions Amsterdam.

- Butler, J. (2008). Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology*, 59(1), 1-23.
- Büttgen, P., de Libera, A., Rashed, M. et Rosier-Catach, I. (dir.). (2009). *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*. Paris : Fayard.
- Cade, T. (dir.). (1970). *The Black Woman : An Anthology*. New York: Signet.
- Cader, F. (2013). Made You Look : Niqabs, The Muslim Canadian Congress, and *R V NS Windsor Yearbook of Access to Justice*, 31(1), 67-93.
- Les Cahiers de la femme*. (1983). 5(2).
- Campbell, M.-E. (2014, avril). Power Relations within Quebec's Women Movement : Strategic Action Fields, Backlash, and Symbolic Boundaries of Exclusion. *International Intersectionality Conference*, April 24-26th 2014, Vancouver. Vancouver: Institute for Intersectionality Research and Policy.
- Carpentier, D. (2009). *Commentaires sur la politique d'accommodement appliquée par la Société de l'assurance automobile du Québec lors de l'évaluation de conduite*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré de <http://www.cdpcj.qc.ca/>
- Casanova, J. (1994). *Public religion in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castel, F. (2006). L'élargissement de l'éventail religieux au Québec (1961-2001) : grandes tendances et poids des femmes. Dans CSF (dir.), *Diversité de foi, égalité de droit, Actes du Colloque tenu les 23-24 mars 2006* (p. 45-58). Québec : CSF.
- Caulier, B. (dir.). (1996). *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- CCB. (2010). Voir Groupe de professeures associées à la Chaire Claire-Bonenfant de l'Université Laval (2010).
- Cellard, A. et Pelletier, G. (1990). *L'histoire de l'Association canadienne catholique de la santé. Fidèles à une mission*. Récupéré de http://www.chac.ca/alliance/online/docs/brochure_faithfultoamission_fr.pdf
- Centrale de l'enseignement du Québec. (1993). *Politique d'éducation interculturelle*. Ste-Foy : Centrale de l'enseignement du Québec.
- Centre communautaires des femmes sud-asiatiques. (2007). *Brief submitted to the Bouchard-Taylor Commission on Reasonable Accommodation*. Récupéré de <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/>

- Centre communautaires des femmes sud-asiatiques. (2009). *Bulletin August 2009*. Récupéré de <http://www.sawcc-ccfsa.ca/EN/?p=333>
- Centre communautaires des femmes sud-asiatiques. (2013). *Mémoire pour la consultation concernant le projet de loi no 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca>
- Centre d'études arabes pour le développement. (1988). *Actes du Séminaire Femmes arabes et femmes d'ici : acquis et défis des années '80*. Centre d'études arabes pour le développement.
- Cercles de fermières de la province de Québec. (1962). *Mémoire des Cercles de fermières de la province de Québec soumis à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*.
- Charland, M. (1987). Constitutive Rhetoric: The Case of the *Peuple Québécois*. *Quarterly Journal of Speech*, 73(2), 133-150.
- Charron, A. (1996). Catholicisme culturel et identité chrétienne. Dans B. Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord* (p.157-190). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Chew, D. (2009). Feminism and Multiculturalism in Quebec: An/Other Perspective, *Canadian Woman Studies*, 27(2-3), 84-92.
- Chouder, I., Latrèche, M. et Tevanian, P. (2008). *Les filles voilées parlent*. Paris : La Fabrique.
- Cicéri, C. (1998). *Le foulard islamique à l'école publique : analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone (1994-1995)*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de http://im.metropolis.net/medias/wp_05_1998.pdf
- Citoyenneté et Immigration Canada. (2012). *Découvrir le Canada: les droits et responsabilités liés à la citoyenneté*.
- Clarke, L. (2003). *Hijāb According to the Hadīth : Text and Interpretation*. Dans S. Alvi, H. Hoodfar, S. McDonough, (dir.), *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates* (p. 214-286). Toronto: Women's Press.
- Clarke, L. (2013). *Paroles de femmes qui portent le niqab : Étude sur le niqab au Canada*. Conseil canadien des femmes musulmanes. Récupéré de <http://ccmw.com/>
- Cloutier, L. (1984). L'Église interpellée par ses filles. *Gazette des femmes*, 6(2), 14-18.

- Club des femmes universitaires, Ste-Anne de Bellevue. (1962). *A Brief to the Royal Commission on Education, province of Quebec*.
- Coalition Non au Bill 94. (2010). *La discrimination dévoilée : les problèmes du projet de loi 94*. Récupéré de www.assnat.qc.ca
- Coalition pour la déconfessionnalisation du système scolaire. (1999). *La place de la religion à l'école dans le Québec pluraliste et démocratique. Mémoire de la Coalition pour la déconfessionnalisation du système scolaire à la Commission parlementaire de l'éducation*. S.l. : Coalition pour la déconfessionnalisation du système scolaire. Récupéré de <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/>
- Coene, G. et Longman, C. (2008). Gendering the diversification of diversity : the Belgian hijab (in) question. *Ethnicities*, 8(3), 302-321.
- Cohen, J., Howard, M., et Nussbaum, M. (dir.). 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton : Princeton University Press,
- Coleman, M.A. (2008). *Making a Way Out of No Way: A Womanist Theology*. Minneapolis : Fortress Press.
- Collectif Clio. (1982). *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal : Les Quinze.
- Collectif Clio. (1992). *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal : Le Jour.
- Collectif d'auteurs. (1994, 3 décembre). Va-t-on assister au Québec à un phénomène de « purification culturelle et idéologique »? *La Presse*.
- Collectif d'auteurs. (2007, 26 février). Immigrantes : ni aliénées ni soumises. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/>
- Collectif d'auteurs. (2010). *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité - Pour un Québec laïque et pluraliste*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste>
- Collectif des femmes immigrantes de Montréal. (1985). *Être immigrantes au Québec : des femmes s'organisent*. Montréal : Collectif des femmes immigrantes de Montréal.
- Collectif des femmes immigrantes du Québec. (1989). *Compte-rendu du rassemblement des femmes immigrantes du Québec*. Montréal : Collectif des femmes immigrantes du Québec.

- Collectif des femmes immigrantes du Québec. (1990a). *Femmes immigrantes du Québec l'enjeu des années 90*. Montréal : Collectif des femmes immigrantes du Québec.
- Collectif des femmes immigrantes du Québec. (1990b). *À la recherche de l'équité raciale*. Montréal : Collectif des femmes immigrantes du Québec.
- Collective des féministes musulmanes du Québec. (2013, 26 septembre). Pas en notre nom ! *Le Devoir*.
- Combahee River Collective. (2002 [1977]). A Black Feminist Statement. Dans C. L. Moraga et G. E. Anzaldúa (dir.), *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (p. 234-244). Berkeley: Third Women Press.
- Collective des féministes musulmanes du Québec. (2014, 20 février). La grande illusion démocratique de la commission sur la Charte. *HuffingtonPost*. Récupéré de <http://quebec.huffingtonpost.ca/>
- Comité de lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit. (1975). *Dossier spécial sur l'avortement et la contraception libres et gratuits : On est de 10 000 à 25 000 à avorter chaque année*. Montréal : Comité de lutte pour le droit à l'avortement et à la contraception libre et gratuit.
- Comité de lutte pour le droit à l'avortement libre et gratuit. (1978). *C'est à nous de décider l'avortement : la situation actuelle, les méthodes médicales d'avortement, comment obtenir un avortement au Québec*. Montréal Éditions du Remue-ménage.
- Comité de survivance indienne. (1962). *Mémoire à la Commission d'enquête royale sur l'éducation et l'enseignement*.
- Comité sur les affaires religieuses. (2003). *Rites et symboles religieux à l'école : Défis éducatifs et pistes d'avenir*. Avis au Ministère de l'Éducation. Québec : Gouvernement du Québec.
- Comité sur les affaires religieuses. (2006). *La laïcité scolaire au Québec : Un nécessaire changement de culture institutionnelle*, Avis au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport. Québec : Gouvernement du Québec.
- Commission Bouchard Taylor (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles). (2007). *Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens. Document de consultation*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Commission Bouchard Taylor (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles). (2008). *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation. Rapport*. Québec : Gouvernement du Québec.

- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (1995). *Le pluralisme religieux au Québec : Un défi d'éthique sociale*. Québec.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (1999). *Mémoire à la Commission de l'éducation de l'Assemblée nationale sur la place de la religion à l'école*. Québec.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (2006). *L'intervention d'instances religieuses en matière de droit familial*. Québec.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (2007). *La ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux : une comparaison intergroupe*. Québec : CDPDJ. Récupéré de <http://www.cdpdj.qc.ca/>
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (2008). *Mémoire à la Commission des affaires sociales de l'Assemblée nationale. Projet de loi no 63, Loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne*. Québec : CDPDJ. Récupéré de <http://www.cdpdj.qc.ca/>
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (2010). *Mémoire à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale. Projet de loi no 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements*. Québec : CDPDJ. Récupéré de <http://www.cdpdj.qc.ca/>
- Commission Bird (Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada). (1973 [1970]). *Rapport de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada*. Ottawa : Information Canada.
- Commission Parent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec). (1965a [1963]). *Première partie ou tome I: Les structures supérieures du système scolaire*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/quebec_commission_parent/commission_parent.html
- Commission Parent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec). (1965b [1964]). *Deuxième partie ou tome II: Les structures pédagogiques du système scolaire. A. Les structures et les niveaux de l'enseignement*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/quebec_commission_parent/commission_parent.html
- Commission Parent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec). (1966a). *Deuxième partie ou tome II (suite): Les structures pédagogiques du système scolaire. B. Les programmes d'études et les services éducatifs*. Québec :

Gouvernement du Québec. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/quebec_commission_parent/commission_parent.html

Commission Parent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec). (1966b). *Troisième partie ou tome III: L'administration de l'enseignement. A. Diversité religieuse, culturelle, et unité de l'administration*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/quebec_commission_parent/commission_parent.html

Commission Parent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec). (1966c). *Troisième partie ou tome III (suite): L'administration de l'enseignement. B. Le financement. C. Les agents de l'éducation*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/quebec_commission_parent/commission_parent.html

Commission des États généraux sur l'éducation. (1996). *Les États généraux sur l'éducation 1995-1996. Rénover notre système d'éducation : dix chantiers prioritaires. Rapport final*. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs40260>

Communiqu'elles. (1984). 10(1).

Communiqu'elles. (1986). 12(1).

Communiqu'elles. (1987). 13(3).

Congrégation des sœurs de Notre-Dame du Saint-Rosaire. (1962). *Mémoire de la Congrégation des sœurs de Notre-Dame du Saint-Rosaire présenté à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*.

Conseil canadien des femmes musulmanes. (2010). *Brief to the National Assembly of Quebec, Committee on Institutions to provide General Consultation on Bill 94 – An act to establish guidelines governing accommodation requests within the Administration and certain institutions*. Récupéré de www.assnat.qc.ca

Conseil canadien des femmes musulmanes (Québec). (2007). *Rapport soumis à la Commission Bouchard-Taylor*. Récupéré de <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/>

Conseil des communautés culturelles et de l'immigration. (1993a). *La gestion des conflits de normes par les organisations dans le contexte pluraliste de la société. Avis présenté au ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration*. Montréal : Conseil des communautés culturelles et de l'immigration.

- Conseil des communautés culturelles et de l'immigration. (1993b). *Gérer la diversité dans un Québec francophone, démocratique et pluraliste. Principes de fond et de procédure pour guider la recherche d'accommodements raisonnables*. Montréal : Conseil des communautés culturelles et de l'immigration.
- Conseil des relations interculturelles. (2004). *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise*, Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration. Québec : Gouvernement du Québec.
- Conseil du statut de la femme. (1978). *Pour les Québécoises : égalité et indépendance*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (1981a). *Essai sur la santé des femmes*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (1981b, 17 décembre). Au nom de la vie aussi. *Le Devoir*.
- Conseil du statut de la femme. (1988). *La question de l'avortement au Québec*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (1995). *Réflexion sur la question du port du voile à l'école*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (1996). *Des choix pour l'avenir : Avis du Conseil du statut de la femme en réaction au rapport de la Commission des États généraux sur l'éducation 1995-1996*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (1997a). *Diversité culturelle et religieuse : recherche sur les enjeux pour les femmes*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (1997b). *Droits des femmes et diversité : Avis du Conseil du statut de la femme*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (2007). *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme. (2010). *Avis. Mémoire sur le projet de loi no 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Récupéré de <https://www.csf.gouv.qc.ca>
- Conseil du statut de la femme. (2011). *Avis. Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Québec : Conseil du statut de la femme.
- Conseil du statut de la femme (2013). *Avis. Les crimes d'honneur, de l'indignation à l'action*. Québec : Conseil du statut de la femme.

- Conseil du statut de la femme. (2014). *Mémoire sur le projet de loi no 60*. [Document électronique]. Québec : Conseil du statut de la femme. Récupéré de <https://www.csf.gouv.qc.ca>
- Coordination nationale pour l'avortement libre et gratuit. (1980). *L'avortement : la résistance tranquille du pouvoir hospitalier*. Montréal : Éditions du remue-menage.
- Corbo, C. (dir.). (2002). *L'éducation pour tous Une anthologie du Rapport Parent*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Corbo, C. et Couture, J.-P. (2000). *Repenser l'école une anthologie des débats sur l'éducation au Québec de 1945 au rapport Parent*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Côté-Boucher, K. et Hadj-Moussa, R. (2008). Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 61-77.
- Couture, D. (2003). Droits des femmes et religions. Analyse de quelques discours islamiques et catholiques. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 32(1-2), 5-18.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Daher, A. (2003). *Les musulmans au Québec*. Récupéré de : <http://classiques.ugac.ca/>
- Dairiam, M. S. (2015). CEDAW, Gender and Culture. Dans R. Baksh et W. Harcourt (dir.), *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements* (p. 367-393). Oxford: Oxford University Press.
- Dajani-Shakeel, H. (1983). Muslim Women. *Canadian Woman Studies / Les cahiers de la femme*, 5(2), 88.
- Das Gupta, T. (1999). The Politics of Multiculturalism : Immigrant Women and the Canadian State. Dans D. Enakshi et A. Robertson (dir.), *Scratching the Surface : Canadian Anti-racist Feminist Thought* (p. 187-205). Toronto : Canadian Scholars' Press Inc.
- Davie, G. (2002). *Europe : the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. Londres : Longman and Todd Ltd.
- Davis, A. (2007 [1981]). *Femmes, race et classe*. Paris : Des Femmes.
- Dayan-Herzbrun, S. (2008). De l'autonomie des femmes en pays d'Islam. Perspectives postcoloniales. *ContreTemps*, (21), 120-130.
- Dechaufour L. (2008). Introduction au féminisme postcolonial. *Nouvelles questions féministes*, 27(2), 99-109.

- De Féo, A. (2010). *Sous la burqa*. 52 min. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=jj7cB6DrJ6E>
- Delphy, C. (2006). Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 59-83.
- Delphy, C. (2010). La religion, une affaire privée? Dans *Un universalisme si particulier : Féminisme et exception française (1980-2010)* (p. 329-333). Paris : Éditions Syllepse.
- Demers, B et Lamonde, Y. (2013). *Quelle laïcité?* Montréal : Médiaspaul.
- Desbiens, J.-P. (1960). *Les insolences du Frère untel*. Montréal: Éditions de l'homme.
- Descarries, F. (1980). *L'école rose et les cols roses*. Montréal : Éditions coopératives Albert Saint-Martin en coopération avec la Centrale de l'enseignement du Québec.
- Descarries, F. (2013). Pourquoi les femmes québécoises ont-elles besoin d'un État laïque dans leur lutte à l'égalité ? Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec : enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 97-108). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Deschâtelets, L. (2013). *Analyse du discours traitant de l'incompatibilité de la défense des droits des femmes et des demandes d'accommodement raisonnable dans deux quotidiens francophones montréalais*. (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Montréal.
- Des luttes et des rires de femmes*. (1978). *Femmes immigrantes*. 2(1).
- Des luttes et des rires de femmes*. (1979). 3(1).
- Des luttes et des rires de femmes*. (1980a). *Religion sans indulgence*. 3(3).
- Des luttes et des rires de femmes*. (1980b). *Les Oh! Et les Bah! De la presse féministe*. 3(5).
- Des luttes et des rires de femmes*. (1982). *Sans fleurs ni couronnes : bilan*. Montréal : Des luttes et des rires de femmes.
- Dhruvarajan, V. (2002). Women of Colour in Canada. dans V. Dhruvarajan et J. Vickers (dir.), *Gender, Race and Nation: a Global Perspective* (p. 99-122). Toronto: University of Toronto Press.
- De Sève, M. (1996). Féminisme et nationalisme au Québec, une alliance inattendue. *Revue internationale d'études canadiennes*. (17), 157-175.

- De Sève, N. (1990). Dossier Femmes et laïcité. *Laïcité : Bulletin du Mouvement laïque québécois*, 11(2), 4-7.
- Desmarais, L. (1999). *Mémoires d'une bataille inachevée : La lutte pour l'avortement au Québec (1970-1992)*. Montréal : Éditions Trait d'Union.
- Des rires et des luttes de femmes*. (1981). *La famille*. 4(3).
- Dion, L. (1967). *Le bill 60 et la société québécoise*. Montréal : Éditions HMH.
- Dion, L. (1987). *Québec, 1945-2000, tome 2 : Les intellectuels et le temps de Duplessis*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Dion, M.-P. (2009). *Une stratégie tranquille. Serge Mongeau et le Centre de planification familiale du Québec dans la société québécoise, 1965-1972*. (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Trois-Rivières.
- Dolment, M. et Barthe, M. (1973). *La femme au Québec*. Montréal : Presses libres.
- Donaldson, L.E et Kwok, P. (2002). *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. Londres: Routledge.
- Dot-Pouillard, N. (2007). Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du *hijab*. *SociologieS*. Récupéré de <http://sociologies.revues.org/246>
- Dua, E. (1999). Canadian Anti-Racist Feminist Thought : Scratching the Surface of Racism. Dans E. Dua et A. Robertson (dir.), *Scratching the surface : canadian anti-racist feminist thought* (p. 7-31). Toronto : Women's Press.
- Dumais, M. (1977). Féminisme et religion au Québec. Dans P. Slater (dir.). *Religion et culture au Canada : recueil d'articles par des membres de la Société canadienne pour l'étude de la religion* (p. 149-186). Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Dumont, M. (2013a) *La laïcité et les droits des femmes. Réflexions critiques*. Récupéré de <http://laicitefeministe.com/plus>
- Dumont, M. (2013b). Le foulard et l'égalité. *Pas d'histoire, les femmes ! Réflexions d'une historienne indignée* (p. 175-176). Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Dumont, M. et Toupin, L. (2003). *La pensée féministe au Québec : Anthologie, 1900-1985*. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Dumont, M. (1995). *Les religieuses sont-elles féministes ?* Saint-Laurent : Bellarmin.
- Dufour, A. (1997). *Histoire de l'éducation au Québec*. Montréal : Boréal.

- Eid, P. (2006). *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible ?* Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré de <http://www.cdpcj.qc.ca/>
- Eid, P., Bosset, P. Milot, M. et Lebel-Grenier, S. (dir.). (2009). *Appartenances religieuses et appartenance citoyenne : un équilibre en tension*. Saintes-Foy : Presses de l'Université Laval.
- El Akkad, O. (2010, 5 mars). Woman shocked by portrayal as hard-line Islamist. *Globe and Mail*.
- Esposito, J. L. (1992). *The Islamic threat : myth or reality ?* New York: Oxford University Press.
- Éthique publique*. (2006). La religion dans l'espace public, 8(1).
- Éthique publique*. (2007). L'aménagement de la diversité culturelle et religieuse, 9(1).
- Farris, S. (2013). Les fondements politico-économiques du fémonationalisme. *Contretemps*. Récupéré de <http://www.contretemps.eu>
- Fassin, D. (2009). Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale. Dans D. Fassin et É. Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française* (p. 27-44). Paris : La Découverte.
- Fédération des femmes du Québec. (1976a [mars 1974]). *Mémoire sur l'avortement présenté par le Conseil régional des Cantons de l'est de la Fédération des femmes du Québec*.
- Fédération des femmes du Québec. (1976b). *Bulletin de la Fédération des femmes du Québec*, 6(3).
- Fédération des femmes du Québec. (1986a). *La petite presse*, 5(5).
- Fédération des femmes du Québec. (1986b). *La petite presse*, 5(6).
- Fédération des femmes du Québec. (1988). *Le féminisme en revue*, 1(3).
- Fédération des femmes du Québec. (1994). Le port de l'hijab. *Le féminisme en bref. Fédération des femmes du Québec*, 5(2), 12-13.
- Fédération des femmes du Québec. (1997). Démasquer le néolibéralisme : un défi pour le mouvement des femmes. Dans Fédération des femmes du Québec, *Femmes en jeu, un jeu féministe pour déjouer le néolibéralisme*. [Ensemble multi-support]. Montréal : Fédération des femmes du Québec.

- Fédération des femmes du Québec. (1999). *La déconfessionnalisation du système scolaire : un enjeu majeur pour les groupes de femmes*. Montréal : Fédération des femmes du Québec. Récupéré de <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/>
- Fédération des femmes du Québec. (2007). *Consultation portant sur les accommodements raisonnables et les différences*. Récupéré de <http://laicitefeministe.com/content/M-moire-FFQ-Commision-Bouchard-Taylor-oct2007.pdf>
- Fédération des Femmes du Québec. (2009). *Débat sur la laïcité et le port de signes religieux ostentatoires dans la fonction et les services publics québécois : Proposition et réflexion du conseil d'administration pour l'assemblée générale spéciale qui aura lieu à Québec le 9 mai 2009*. Récupéré de http://laicitefeministe.com/content/debat_laicite_mai2009.pdf
- Fédération des Femmes du Québec. (2010). *Mémoire sur le projet de loi 94. Dans le cadre de la consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Récupéré de www.assnat.qc.ca/
- Fédération des Femmes du Québec. (2013). *Pour la laïcité, sans domination. Mémoire sur le projet de loi no 60*. Récupéré de www.assnat.qc.ca/
- Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec. (2007). *Avis présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Récupéré de <http://www.fede.qc.ca/sites/default/files/upload/documents/publications/avisaccommodementsfrhfvdq.pdf>
- Fédération féminine des amicales de Sainte-Croix. (1962). *Mémoire de la Fédération féminine des amicales de Sainte-Croix présenté à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement de la province de Québec*.
- Fédération du Québec pour le planning des naissances. (1986a). *Du contrôle de la fécondité au contrôle des femmes*. Récupéré de http://www.fqpn.qc.ca/?attachment_id=2227
- Fédération du Québec pour le planning des naissances. (1986b). *Du contrôle de la fécondité au contrôle des femmes. Proposition : 2^e volet. Cahier Femmes et sexualité, (4), 61-81*.
- Fédération du Québec pour le planning des naissances. (2003). *La FQPN : 30 ans de luttes pour la santé reproductive et sexuelle des femmes*. Récupéré de www.fqpn.qc.ca
- Fédération du Québec pour le planning des naissances. (2014). *Un pas vers la justice reproductive*. Récupéré de www.fqpn.qc.ca
- Fekete, L. (2006). Enlightened Fundamentalism ? Immigration, Feminism and the Right. *Race & Class, 48(2), 1-22*.

- Fernando, M. L. (2010). Reconfiguring freedom : Muslim piety and the limits of secular law and public discourse in France. *American Ethnologist*, 37(1), 19-35.
- Fessenden, T. (2007). *Culture and Redemption : Religion, the Secular Culture and American literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Fessenden, T. (2008). Disappearances : race, religion, and the progress narrative of U.S. feminism. Dans J. R. Jakobsen et A. Pellegrini (dir.), *Secularisms (p. 139-161)*. Durham: Duke University Press.
- Filali-Ansary, A. (2003). Islam, laïcité, démocratie. *Pouvoirs* (104), 5-19.
- Frader, L. (2011). La production des savoirs sur « l'Orient » : la préhistoire du postcolonial? Dans A. Berger et E. Varikas (dir.), *Genre et postcolonialisme (p. 21-37)*. Paris : Éditions des archives contemporaines.
- Fonds d'action et d'éducation juridiques pour les femmes. (2010). *Contexte et expertise du Fonds d'action et d'éducation juridiques pour les femmes (FAEJ). Présentation à l'Assemblée nationale du Québec sur le Projet de loi 94*. Récupéré de www.assnat.qc.ca/
- Fontaine, L. et Shiose, Y. (1991). Ni Citoyens, ni Autres : la catégorie politique « communautés culturelles ». Dans D. Colas et C. Émeri (dir.), *Citoyenneté et nationalité perspectives en France et au Québec (p. 435-443)*. Paris : PUF.
- Foucault, M. (2001 [1968]). Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. Dans *Dits et Écrits I, 1954-1988 (p. 724-759)*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2001 [1971]). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Dans *Dits et Écrits I, 1954-1988 (p. 1004-1024)*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2001 [1984a]). Le souci de la vérité. Dans *Dits et Écrits I, 1954-1988 (p. 1487-1497)*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2001 [1984b]). Polémique, politique et problématisations. Dans *Dits et Écrits I, 1954-1988 (p. 1410-1417)*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris : Bréal.
- Fournier, D. et Kurtzman, L. (1990). L'événement Femmes en tête. *Nouvelles pratiques sociales*, 3(1), 121-124.
- Fournier, P. (2013). Headscarf and burqa controversies at the crossroad of politics, society and law. *Social Identities*, 19(6), 689-703.

- Fournier, P. (2014). La laïcité au féminin: guerre de genre(s) ? Dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise : Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 141-152). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Fournier, P. et See, E. (2012). The « Naked Face » of Secular Exclusion : Bill 94 and the Privatization of Belief. *Windsor Yearbook of Access to Justice*, 30(1), 63-76.
- Frankenberg, R. (1994). *White women, race matters the social construction of whiteness*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Frégosi, F. (2008). *Penser l'islam dans la laïcité*. Paris : Fayard.
- Front des lesbiennes. (1984). Une manifestation lesbienne contre l'oppression religieuse via la venue du pape au Canada. *Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui*. 3(2-3), 87-106.
- Gaboury, E. (1990). Enquête sur le monde des sorcières. De nouveaux voisinages pour l'imaginaire féminin. *Recherches féministes*, 3(2), 133-147.
- Gagnon, A.-G et Sarra-Bournet M. (dir.). (1997). *Duplessis : entre la Grande noirceur et la société libérale*. Montréal : Éditions Québec/Amérique.
- Gagnon, A.G. et Iacovino, R. (2007). Créer des contextes de choix : les « modèles nationaux » d'intégration. Dans *De la nation à la multination : Les rapports Québec-Canada* (p. 121-160). Montréal : Boréal.
- Gagnon, B. (dir.). (2010). *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*. Montréal : Éditions Québec Amérique.
- Gagnon, F., Mc Andrew M. et Pagé, M. (dir.). (1997). *Pluralisme, citoyenneté et éducation*. Paris : L'Harmattan.
- Gagnon, K. (2013, 21 novembre). Garderie à Verdun: «J'ai choisi seule de porter le niqab». *La Presse*.
- Gaspard, F. et Khosrokhavar, F. (1995). *Le foulard et la République*. Paris : La Découverte.
- Gauvreau, D., Gervais, D. et Gossage, P. (2007). *La fécondité des Québécoises, 1870-1970 : d'une exception à l'autre*. Montréal : Boréal.
- Gauvreau, M. (2008). *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. Montréal : Fides.
- Gay, D. (2004). *Les Noirs du Québec. 1629-1900*. Sillery : Éditions du Septentrion.
- Gedah, Y. (1994, 29 septembre). Lever le voile sur le hijab. *Le Devoir*.

- Geadah, Y. (1995, 10 janvier). Port du hijab à l'école : il ne faut pas fonder le débat sur de fausses prémisses. *Le Devoir*.
- Geadah, Y. (2001, [1996]). *Femmes voilées, intégrismes démasquées*. Montréal : vlb éditeur.
- Geadah, Y. (2007). *Accommodements raisonnables. Droit à la différence et non différence des droits*. Montréal : VLB éditeur.
- Geertz, C. (1972). *Essais d'anthropologie religieuse*. Paris : Gallimard.
- Geoffroy, M. (2007). Le Mouvement Laïque Québécois et la laïcité au Canada. Dans P. Singaravelou (dir.), *Laïcité : enjeux et pratiques (p. 95-108)*, Pessac : Re.Val.Ed.
- Gérin-Lajoie, P. (1964, 11 février). *Débats de l'Assemblée législative du Québec*. 3^e sess., 27^e leg., 1(21).
- Giasson, T., Brin, C. et Sauvageau, M.-M. (2010). Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la «crise» des accommodements raisonnables au Québec. *Canadian Journal of Political Science*, 43(2), 379-406.
- Gill, A. (2008). *The political origins of religious liberty*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Girouard, L., Cherniak, D., Duclos, M. et Feingold, A. (1971). *Pour un contrôle des naissances*.
- Godard, B. (1992). *L'avortement entre la loi et la médecine*. Montréal : Liber.
- Godard, B. (1993). La lutte contre le droit à l'avortement au Canada. Dans D. Lamoureux (dir.), *Avortement : pratiques, enjeux, contrôle social (p. 127-169)*. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Goldberg, D. T. (dir.) (1994). *Multiculturalism : a critical reader*. Oxford : Blackwell Publishers.
- Goldberg, D. T. (2002). *The Racial State*. Oxford : Blackwell Publishers.
- Göle, N. (1993). *Musulmanes et modernes voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte.
- Gosselin, G. et Lessard, C. (dir.). (2007). *Les deux principales réformes de l'éducation du Québec moderne : Témoignages de ceux et celles qui les ont initiées*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

- Govinda, R. (2013). "Didi, are you Hindu ? " Politics of secularism in women's activism in India : case-study of a grassroots women's organization in rural Uttar Pradesh. *Modern Asian Studies*, 47(2), 612-651.
- Grammond, S. (2009). Conceptions canadienne et québécoise des droits fondamentaux et de la religion : convergence ou conflit ? *Revue juridique Thémis*, 43(1), 83-108.
- Green, J. (2007). Taking Account of Aboriginal Feminism. Dans J. Green (dir.), *Making Space for Indigenous Feminism* (p. 20-31). Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Gresh, A. (dir.) (1994). *Un péril islamiste ?* Bruxelles : Complexe.
- Groupe de professeures associées à la Chaire Claire-Bonenfant de l'Université Laval (2010). *Consultation générale portant sur le Projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Récupéré de www.assnat.qc.ca/
- Groupe de travail sur la place de la religion à l'école. (1999). *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*. Québec : Ministère de l'éducation.
- Guénif-Souilamas, N. et Macé, É. *Les féministes et le garçon arabe*. La Tour-d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- Guilbault, D. (2008). *Démocratie et égalité des sexes*. Montréal : Sisyphe.
- Guilbault, D., Carrier, M. et Audet, É. (2010) *La place du religieux dans l'espace civique et les institutions publiques. Le projet de loi 94 ne répond pas aux attentes. Mémoire présenté à la Commission des institutions sur le Projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Récupéré de www.assnat.qc.ca
- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*. Paris : Mouton & Co.
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*. Paris : Côté Femmes.
- Guy-Sheftall, B. (dir.). (1995). *Words of fire: an anthology of African-American feminist thought*. New York : New Press.
- Haase-Dubosc, D. et Lal, M. (2006). De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(3), 32-54.
- Hage, G. (2000, [1998]). *White Nation. Fantasies of White supremacy in a multicultural society*. New York: Routledge.

- Hajjat, A. et Marwan M. (2013). *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.
- Hall, S. (1997a). The Work of Representation. Dans S. Hall (dir.), *Representation : Cultural Representations and signifying practices* (p. 13-64). Londres: Sage.
- Hall, S. (1997b). *Race, The Floating Signifier: Featuring Stuart Hall*. Transcript. Media Education Foundation. Récupéré de https://www.mediaed.org/assets/products/407/transcript_407.pdf
- Hamelin, J. (1984). *Histoire du catholicisme québécois : le 20e siècle, tome 2 : 1940 à nos jours*. Montréal : Boréal Express.
- Hamrouni, N. et Maillé, C. (dir.) (2015). *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Hancock, C. (2011). Le corps féminin, enjeu géopolitique dans la France postcoloniale. *L'Espace politique*, (13) Récupéré de <http://espacepolitique.revues.org/1882>
- Haraway, D. J. (2007). *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, feminisms*. Paris : Exils.
- Harding, S. G. (1991). *Whose science? whose knowledge? thinking from women's lives*. Ithaca : Cornell University Press.
- Hardy-Dussault, M. (2009). Le port de signes religieux dans les établissements publics d'enseignement : comparaison des approches québécoise et française. Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses et appartenance citoyenne : un équilibre en tension* (p. 75-122). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Harnois, L. (1985). Le droit à l'avortement libre et gratuit n'est pas acquis. *Cahier Femmes et sexualité. Fédération du Québec pour le planning des naissances*. (1), 27-33.
- Harnois, L. (1987). *Rapport de recherche sur l'avortement au Québec*. Montréal : Regroupement des centres de santé de femmes du Québec.
- Harris, A. P. (1997). Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. Dans A. K. Wing (dir.), *Critical Race Feminism : a reader* (p. 11-18). New York : New York University Press.
- Hartsock, N. C. (1998). *The feminist standpoint revisited and other essays*. Boulder: Westview Press.
- Helly, D. (2010). *Une nouvelle rectitude politique au Canada. Orientalisme populaire, laïcité, droit des femmes, modernisme*. Récupéré de :

http://classiques.uqac.ca/contemporains/helly_denise/nouvelle_rectitude_pol_Canada/nouvelle_rectitude_pol_Canada.pdf

- Hemmings, C. (2005). Telling feminist stories. *Feminist Theory*, 6(2), 115-139.
- Hemmings, C. et Kabesh, A. T. (2013). The Feminist Subject of Agency : Recognition and Affect in Encounters with “the Other”. Dans S. Madhok, A. Phillips, K. Wilson et C. Hemmings (dir.), *Gender, Agency and Coercion* (p. 29-46). Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Henry, A.-M., o.p. (1961). *Simone de Beauvoir ou l'échec d'une chrétienté*. Paris, Fayard.
- Henry, F. et Tator, C. (2007). Critical Discourse Analysis : A Powerful but Flawed Tool ? Dans G. Fuji Johnson et R. Enomoto, *Race, Racialization, and Antiracism in Canada and Beyond* (p. 117-130). Toronto: University of Toronto Press.
- Hickman, M. (2007). Immigration and monocultural (re)imaginings in Ireland and Britain. *Translocations*, 2(1), 12-25.
- Hill Collins, P. (1990). *Black feminist thought knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Hong, C. (2011). Feminists on the Freedom of Religion: Responses to Québec's Proposed Bill 94. *Journal of Law & Equality*, 8, 27-62.
- Hong Kingston, M. (1977). *The Woman Warrior*. New York: Vintage Books.
- Hoodfar, H. (1993). The Veil in Their Minds and on our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women. *Ressources for Feminist Research*, 22(3/4), 5-18.
- Hull Gloria T., Bell Scott, P. et Smith, B. (dir.) (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave : Black Women's Studies*. New York: Feminist Press.
- Idle No More. (2013). *Charte des valeurs québécoises : Idle No More Québec dénonce les mesures colonialistes du gouvernement Marois*. Récupéré de <http://journal.alternatives.ca/spip.php?article7474>
- Ibnouzahir, A. (2015). *Chroniques d'une musulmane indignée*. Anjou : Fides.
- Imam, A., Morgan, J. et Yuval-Davis, N. (2004). *Warning Signs of Fundamentalisms*. Londres: Women living under muslim laws.
- Institut Simone de Beauvoir. (2007). *Les « accommodements raisonnables » : Une réponse féministe*. Récupéré de

<https://www.concordia.ca/content/dam/artsci/sdbi/docs/positions/SdBI2007Commission-bilingualresponse.pdf>

- Institut Simone de Beauvoir. (2010). *Déclaration de l'Institut Simone de Beauvoir à propos du projet de loi 94*. Récupéré de www.assnat.qc.ca
- Institut Simone de Beauvoir. (2013). *Projet de loi no 60 : Une réponse féministe*. Récupéré de www.assnat.qc.ca
- Intersyndicale des femmes. (2007). *Pour mieux vivre ensemble*. Récupéré de www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca
- Intersyndicale des femmes. (2008). *L'égalité entre les femmes et les hommes : un principe non négociable*. Récupéré de <http://www.spgq.qc.ca/utilisateur/documents/memoire2008-egalite.pdf>
- Jabir, H. (2010, 12 avril). The niqab in perspective. *McGill Daily*. Récupéré de <http://www.mcgilldaily.com/>
- Jacquemain, M. (2012). La laïcité est-elle si favorable aux femmes? *La revue nouvelle*, (12), 34-50.
- Jacques, C. (2012). Une perspective historique : 19e- début 20e siècle. *La revue nouvelle*, (12), 51-57.
- Jacquet, C. (à paraître). Féminismes et laïcités au Québec : L'exemple du projet d'interdiction du port du *niqab*. *Revue Eolle*.
- Jacquet, C. (2011). Des féministes contre l'interdiction du niqab. *FéminÉtudes*, 16, 13-19.
- Jacobsen, C. M. (2011). Troublesome threesome : feminism, anthropology and Muslim women's piety. *Feminist Review*, (98), 65-82.
- Jakobsen, J. R. et Pellegrini, A. (dir.). (2008). *Secularisms*. Durham: Duke University Press.
- Jahangeer, R. A. (2014) The Charter of Quebec Values, Intersectionality & Being a Black Feminist in Montreal : An Interview with Délice Igicari Mugabo. *Upping the Anti : a Journal of theory and action*, (16), 28-41.
- Janzen, W. (1990). *Limits on liberty : the experience of Mennonite, Hutterite and Doukhobor communities in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jasser, G. (2006). Voile qui dévoile intégrisme, sexisme et racisme. *Nouvelles Questions Féministes* (25), 76-93.

- Jedwab, J. et Potvin, M. (2013). Public Opinion and Media Treatment of the "Reasonable Accommodation" Crisis in Quebec. *Diversité canadienne/Canadian Diversity*, 10(1), 96-100.
- Jézéquel, M. (dir.). (2007). *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle: actes du sixième symposium de la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes*. Cowansville : Éditions Yvon Blais.
- Jhappan, K. (2009, 3 décembre). No barbarians please, we're Canadian. Récupéré de <http://rabble.ca/news/2009/12/no-barbarians-please-were-canadian>
- Jouili, J. S. (2011). Beyond emancipation : subjectivities and ethics among women in Europe's Islamic revival communities. *Feminist Review*, (98), 47-64.
- Jouve, B. et Gagnon, A.-G. (2006). *Les métropoles au défi de la diversité culturelle*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.
- Jumelle, Y. (1991). Féminisme et racisme. *La Parole Mètèque*, (19), 28-31.
- Jumelle, Y. (1995). Yolène Jumelle. Dans G. B. Sroka (dir.), *Femmes haïtiennes, paroles de négresses*, (p. 113-124). Montréal : Éditions de La Parole Mètèque.
- Juteau, D. (1986). L'État et les immigrés : de l'immigration aux communautés culturelles. Dans P. Guillaume, J.-M. Lacroix, J. Zylberberg, R. Pelletier (dir.), *Minorités et État*, (p. 35-50). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Juteau, D. (1996). L'ethnicité comme rapport social. *Mots*, (49), 97-105.
- Juteau, D. (2000). Ethnicité, nation et sexe-genre. *Les Cahiers du GRES*, 1(1), p. 53-57.
- Juteau, D. (2002). The Citizen Makes an Entrée : Redefining the National Community in Quebec. *Citizenship Studies*, 6(4), 441-458.
- Juteau, D. (2004). "Pures laines" Québécois : The concealed ethnicity of dominant majorities. Dans Kaufman, E. (ed.), *Rethinking identity: majority groups and dominant ethnicities* (p. 74-89). London: Routledge.
- Juteau, D. (2008). *Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales, Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Récupéré de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/publications.htm>
- Juteau, D. et Laurin, N. (1990). La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec, de 1960 à 1966. *La pensée et les hommes : la laïcité en Amérique du Nord*, (14), 43-55.

- Kaplan, C., Alarcon, N. et Moallem, M. (dir.). (1999). *Between Woman and Nation. Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham et Londres: Duke University
- Kebabza, H. (2007). "L'universel lave-t-il plus blanc?": race, racisme et système de privilèges. Dans J. Falquet, E. Lada, et A. Rabaud (dir.), *(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race »* (p. 145-172). Paris : Université Paris VII-Diderot.
- Kergoat, D. (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux, Dans E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (p. 111-125). Paris : PUF.
- King, K. (1994 [1986]). Lesbianism as Feminism's Magical Sign Contests for Meaning and U.S. Women's Movements, 1968-1972. Dans *Theory in its Feminist Travels: Conversations in U.S. Women's Movements* (p.124-137). Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press.
- King, K. (1994). Writing Conversations in Feminist Theory: Investments in Producing Identities and Struggling with Time. Dans *Theory in its Feminist Travels: Conversations in U.S. Women's Movements* (p. 55-91). Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press.
- King, U. (dir.). (1994). *Feminist Theology from the Third World: A Reader*. Londres: SPCK.
- Kintzler, C. (1998). *Tolérance et laïcité*. St Sébastien-sur-Loire : Éditions Pleins Feux.
- Kirkland-Casgrain, C. (1964, 11 février). *Débats de l'Assemblée législative du Québec*. 3^e sess., 27^e leg., 1(21).
- Khan, S. (1993). Canadian Muslim Women and Shari'a Law: a Feminist Response to "Oh ! Canada !". *Canadian Journal of Women and the Law*, 6(1), 52-65.
- Kobayashi, A. et Fuji Johnson, G. (2007). Introduction. Dans G. Fuji Johnson et R. Enomoto, *Race, Racialization, and Antiracism in Canada and Beyond* (p. 3-16). Toronto: University of Toronto Press.
- Korteweg, A. (2008). The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency, *Gender & Society*, 22(4), 434-454.
- Korteweg, A. (2012). Understanding honour killing and honour-related violence in the immigration context: Implications for the legal profession and beyond. *Canadian Criminal Law Review*, 16(2), 33-58.
- Korteweg, A.C., et Yurdakul, G. (2014). *The headscarf debates : conflicts of national belonging*. Stanford : Stanford University Press.

- Koselleck, R. (1997). *L'expérience de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- Koussens, D. (2008). Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée? *Globe*, 11 (1), 115-131.
- Koussens, D. (2009). Comment les partis québécois se représentent-ils la laïcité? *Diversité urbaine*, 9 (1), 27-44.
- Koussens, D. (2011). *Neutralité de l'État et régulation de la diversité religieuse*. (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal.
- Koussens, D. et Roy, O. (dir.). (2014). *Quand la burqa passe à l'ouest : enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Kundnani, A. (2014). *The Muslims are coming! : Islamophobia, extremism, and the domestic war on terror*. London: Verso.
- Kwok, P. (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kymlicka, W. (2010). The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies. Dans S. Vertovec et S. Wessendorf (dir.), *The Multicultural Backlash: European Discourses, Policies and Practices* (p. 32-49). Londres: Routledge.
- Labbé, N. (1986). Peut-on être musulmane et féministe? *La Gazette des femmes*, 8(3), 30.
- Labelle, M. (2008). De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux actuels. Dans S. Gervais, D. Karmis et D. Lamoureux (dir.) *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats* (p. 19-43). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Labelle, M. et Icart, J.-C. (2007). Lecture du débat sur les accommodements raisonnables, *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 10(1), 121-136.
- Laborde, C. (2009). Républicanisme critique vs républicanisme conservateur : repenser les "accommodements raisonnables". *Critique internationale*, (44), 19-33.
- Laborde, C. (2010). *Français, encore un effort pour être républicains!* Paris: Seuil.
- Lacelle, N. (1999). *Diversité culturelle et religieuse. Rapport de tournée préparé par Nicole Lacelle, 1998-1999*. Fédération des femmes du Québec.

- Lambert, Y. (1991). La “Tour de Babel” des définitions de la religion. *Social Compass*, 38(1), 73-85.
- Lamonde, Y. (1990). *Gens de parole : Conférences publiques, essais et débats à l'Institut Canadien de Montréal, 1845-1871*. Montréal : Boréal.
- Lamonde, Y. (2010). *L'heure de vérité : la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*. Montréal : Del Busso Éditeur.
- Lamoureux, D. (1983). La lutte pour le droit à l'avortement (1969-1981), *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 37(1), 81-90.
- Lamoureux, D. (1993). Une victoire à la Pyrrhus ? : la lutte pour le droit à l'avortement. Dans D. Lamoureux (dir.), *Avortement : pratiques, enjeux, contrôle social (p. 171-198)*. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Lamoureux, D. (2001). *L'amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*. Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Lamrabet, A. (2012). Reconsidérer la problématique des femmes et de l'égalité en islam. *Mouvements*, 4(72), 22-25.
- Lanctôt, M. (1980). *La genèse et l'évolution du mouvement de libération des femmes à Montréal, 1969-1979*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal.
- Langevin, L. (2009). “We-Sisters” and the Rights of Women to Equality: Analysis of Dissenting Opinions Surrounding the Enactment of Bill 63 Amending the Charter of Human Rights and Freedoms. *Canadian Journal of Women and the Law*, 21(2) : 353-373.
- Lanthier, S. (1998). L'impossible réciprocité des rapports politiques et idéologiques entre le nationalisme radical et le féminisme radical, 1961-1972. (Mémoire de maîtrise). Université de Sherbrooke.
- La pensée et les hommes*. (1990). La Laïcité en Amérique du Nord, (14).
- Larivière, W. et Mollen-Dupuis, M. (2013). Idle No More, un an après : entrevue avec Widia Larivière et Mélissa Mollen-Dupuis. *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), 107-110.
- Larouche, G. (2012). *L'interculturalisme et l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles : le cas des femmes portant le hidjab*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Chicoutimi.
- Latte Abdallah, (2010). Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche. *Critique internationale*, 46(1), 9-23.

- La Vie en rose*. (1980a, mars). (1).
- La Vie en rose*. (1980b, septembre, novembre). Le féminisme américain sous les drapeaux ? (3).
- La Vie en rose*. (1982, mars, avril, mai). L'avortement en 1982. (9)
- La Vie en rose*. (1983, novembre, décembre). Les femmes veulent renégocier le syndicalisme. (14)
- La Vie en rose*. (1984, septembre). Oh Boy ! Jean-Paul et l'église des hommes. (19).
- La Vie en rose*. (1985, février). Vive [sic] les sages-femmes. (23).
- Lavigne, M. (1995a). Ce hijab qui nous interpelle. *La Gazette des femmes*, 16(4), 2.
- Lavigne, M. (1995b, 26 mai). Hijab : le Conseil du statut de la femme explique sa position. Qui serait pénalisé par l'interdiction du port du voile à l'école ? *La Presse*.
- Lazreg, M. (1994). *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question*. New York : Routledge.
- Lefebvre, S. (1996). Commentaire sur le texte d'André Charron. Sécularisation, religion et laïcité ; remarques préalables. Dans B. Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord (p.191-200)*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Lefebvre, S. (dir.). (2005). *La religion dans la sphère publique*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Lefebvre, S. et Beaman, L. G. (2012). Protéger les relations entre les sexes : la Commission Bouchard-Taylor et l'égalité des femmes. *Revue canadienne de recherche sociale*, 2(1), 84-94.
- Lenk, H.M. (2000). The Case of Émilie Ouimet. News Discourse on *Hijab* and the Construction of Québécois National Identity. Dans A. Calliste et G. Dei (dir.), *Anti-Racist Feminism: Critical Race and Gender Studies (p. 73-90)*. Halifax : Fernwood Publishing.
- Lentin, A. et Titley, G. (2011). *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*. Londres et New York : Zed Books.
- Leroux, J. (2011). *La manifestation publique de l'appartenance religieuse : l'argumentation d'opposants aux accommodements raisonnables*. (Mémoire de maîtrise), Université du Québec à Montréal.

- Leroux, D. (2010). *Commemorating Quebec: nation, race, and memory*. (Thèse de doctorat). Carleton University.
- Leroux, D. (2013). The Many Paradoxes of Race in Québec. Civilization, *Laïcité* and Gender Equality. Dans L. Caldwell, D. Leroux et C. Leung (dir.). *Critical Inquiries: A Reader in Studies of Canada* (p. 53-70). Halifax: Fernwood Publishing.
- Leroux, D. (2014). Entrenching Euro-Settlerism : Multiculturalism and the Politics of Nationalism in Québec. *Canadian Ethnic Studies*, 46(2), 133-140.
- Lesage, J. (1961, 1^{er} juin). « Collation des grades de l'Université de Montréal ». *La Presse*.
- Leservot, T. (2009). Le voile musulman au Québec : Vers une nouvelle arabo-francophonie ?, *Contemporary French and Francophone Studies*, 13(3), 321–329.
- Lévesque, C. (1990). D'ombre et de lumière : l'Association des femmes autochtones du Québec. *Nouvelles pratiques sociales*, 3(2), 71-83.
- Lévesque, L. (1982). L' Aféas, modération et prudence. *Gazette des femmes*, 3(5), 25.
- Lévesque, S. (dir.) (2014) *Penser la laïcité québécoise : Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Ligue des droits de l'homme. (1974). *La société québécoise face à l'avortement*. Montréal : Leméac.
- Ligue des femmes du Québec. (1999). *Mémoire de la Ligue des femmes du Québec sur la place de la religion à l'école*. S.l. : Ligue des femmes du Québec. Récupéré de <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/>
- Ligue des femmes du Québec. (2007). *Mémoire soumis à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Récupéré de <http://lfqc.org/point.htm>
- Ligue des femmes du Québec. (2010). *Mémoire soumis à la Commission des institutions Assemblée nationale du Québec sur le projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Récupéré de www.assnat.qc.ca/
- Linteau, P.-A. (2000). Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille. Dans Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier (dir.), *La Révolution tranquille - 40 ans plus tard : un bilan* (p. 21-41). Montréal : Éditions VLB.

- Linteau, P.-A., Durocher, R., Robert, J.-C., Ricard, F. (1989). *Histoire du Québec contemporain. Tome II. Le Québec depuis 1980*. Montréal : Boréal.
- Liogier, R. (2007). Deux perceptions différentes de la religion minoritaire en Europe : islam et bouddhisme. Dans J.P. Bastian, F. Messner (dir.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques* (p. 251-282). Paris : Presses Universitaires de France.
- Liogier, R. (2012). *Le mythe de l'islamisation : essai sur une obsession collective*. Paris : Seuil.
- Llewellyn, D. et Trzebiatowska. M. (2013). Secular and Religious Feminisms: A Future of Disconnection ? *Feminist Theology*, 21(3), 244-258.
- Lorde, A. (2003 [1983]). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. Dans R. Lewis et S. Mills (dir.), *Feminist Postcolonial Theory: a Reader* (p. 25-28). New York: Routledge.
- Loughlin, G. (dir.). (2007). *Queer Theology : Rethinking the Western Body*. Malden: Blackwell.
- Lucier, P. (2010). La Révolution tranquille : quelle sortie de religion ? sortie de quelle religion ? Dans R. Mager et S. Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec* (p. 11-26). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Luizard, P. J. (2006). *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*. Paris : La Découverte.
- Maclure, J. et Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal.
- Maclure, J. (2015). Comprendre la laïcité : Une proposition théorique. Dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise : Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 9-19). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Mager, R. et Cantin, S. (dir.). (2010). *Religion et modernité au Québec*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Maheu, P. (1983). *Un parti pris révolutionnaire*. Montréal : Parti pris.
- Mahmood, S. (2009 [2005]). *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : La Découverte.
- Mahrouse, G. (2010). "Reasonable accommodation" in Québec: the limits of participation and dialogue. *Race & Class*, 52(1), 85-96.

- Maillé, C. (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois. *Recherches féministes*, 20(2), 91-111.
- Mailloux, L. (2011). *La laïcité, ça s'impose! : la laïcité québécoise, un projet inachevé et menacé*. Montréal : Éditions du Renouveau québécois.
- Maira, S. (2011). Islamophobia and the War on Terror : Youth, Citizenship and Dissent. Dans J. L Esposito et I. Kalin (dir.), *Islamophobia : The Challenge of Pluralism in the 21st Century* (p. 109-125). Oxford : Oxford University Press.
- Maison d'hébergement Le FAR. (2007). *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Récupéré de http://fedec.gc.ca/sites/default/files/upload/documents/publications/2007-le_far-accomodements-memoire.pdf
- Malouin, M.-P. (1992). La laïcisation de l'école publique québécoise entre 1939 et 1969 : un processus de masculinisation. *Revue d'histoire de l'éducation*, 4(1), p. 1-29.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim : America, the Cold War and the Roots of Terror*. New York : Pantheon Books.
- Mancilla, A. (2011). Religion dans l'espace public et régulation politique : le parcours de la notion de laïcité dans le discours étatique québécois. *Recherches sociographiques*, 52(3), 789-810.
- Mansbridge, J. et S.L. Shames. (2012). Vers une théorie du *backlash* : la résistance dynamique et le rôle fondamental du pouvoir. *Recherches féministes*, 25(1), 151-162.
- Massé, M. (1997). Pour un Québec féminin pluriel. *Le féminisme en bref, Fédération des femmes du Québec*, 8(3), 9-10.
- Mayer, J.-F. (2001). *Les fondamentalismes*. Genève : Georg.
- Maynard, R. et Le-Phat Ho, S. (2009). Accommodate This! A Feminist and Anti-Racist Response to the « Reasonable Accommodation » Hearings in Quebec. *Canadian woman studies*, 27(2-3), 21-26.
- Masuzawa, T. (2005). *The invention of World Religions: Or how European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- McAndrew, M. (2001). *Immigration et diversité à l'école : le débat québécois dans une perspective comparative*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- McAndrew, M. et Pagé, M. (1996). Entre démagogie et démocratie : le débat sur le hijab au Québec. *Collectif interculturel*, 2(2), 151-167.

- McAndrew, M., Milot, M., Imbeault, J.-S. et Eid, P. (dir.). (2008). *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques*. Montréal : Fides.
- McDonough, S. (2003). Perceptions of the *Hijab* in Canada. Dans S. Alvi, H. Hoodfar, S. McDonough, (dir.), *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates* (p. 121-142). Toronto: Women's Press.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday life*. New York: Oxford University Press.
- McLaren, J. (2002). The State, Child Snatching, and the Law: The Seizure and Indoctrination of Sons of Freedom Children in British Columbia, 1950-60. Dans D. E. Chunn, J. McLaren et R. Menzies, *Regulating Lives: historical essays on the state, society, the individual, and the law* (p. 259-293). Vancouver: UBC Press.
- Meintel, D. (2014). Une charte contre tous. Dans M.-C. Haince, Y. El-Ghadban et L. Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre, et après ?* (p. 39-53). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Mercier, É. (2013). *Ni hypersexualisées ni voilées ! Tensions et enjeux croisés dans les discours sur l'hypersexualisation et le port du voile «islamique» au Québec*. (Thèse de doctorat) Université de Montréal.
- Mernissi, F. (1987). *Le harem politique : le Prophète et les femmes*. Paris : Albin Michel.
- Meunier, E.-M. et Warren, J.-P. (2002). *Sortir de la "grande noirceur" : l'horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille*. Québec : Septentrion.
- Mills, S. (2016). *A Place in the Sun: Haiti, Haitians, and the Remaking of Quebec*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Mills, S. (2011). *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*. Montréal : Éditions Hurtubise.
- Millward, W. G. (1985). Les dimensions historiques de l'interaction entre Chrétiens et Musulmans. Dans F. Houda-Pépin (dir.), *Les femmes musulmanes à l'ère des Islamismes* (p. 33-48). Montréal : Centre Maghrébin de Recherche et d'Information.
- Milot, M. (2002). *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*. Turnhout : Brepols.
- Milot, M. (2008). *La laïcité*. Montréal : Novalis.
- Milot, M. (2009a). Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité. *Archives des sciences sociales des religions*, (146) : 61-80.

- Milot, M. (2009b). L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans Paul Eid *et al.* (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension* (p. 23-73). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Milot, M. et Ouellet, F. (dir.). (1997). *Religion, éducation et démocratie*. Montréal : Harmattan.
- Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine. (2007). *Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait : Politique gouvernementale pour l'égalité entre les femmes et les hommes*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Éducation. (1996). *Rénover notre système d'éducation : dix chantiers prioritaires. Rapport final de la Commission des États généraux sur l'éducation*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion. (2015). *Recueil de statistiques sur l'immigration et la diversité au Québec*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. (2007). *Apprendre le Québec : guide pour réussir mon intégration*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. (2008). *Pour enrichir le Québec : Affirmer les valeurs communes de l'identité québécoise*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. (1990). *Au Québec pour bâtir ensemble : Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Québec : Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration.
- Mireille. (1980). Femmes d'ailleurs sous le « tchador » musulman. *Des luttes et des rires de femmes*, 4(1) : 30-32.
- Mohanty, C. T. (1991a). Introduction : Cartographies of Struggle, Third World Women and the Politics of Feminism. Dans Mohanty, C.T., Russo, A et Torres, L. (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (p. 1-47). Bloomington : Indiana University Press.
- Mohanty, C. T. (1991b [1984]). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. Dans Mohanty, C.T., Russo, A et Torres, L. (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (p. 51-80). Bloomington : Indiana University Press.
- Monet-Chartrand, S. (1990). *Pionnières québécoises et regroupements de femmes d'hier à aujourd'hui*. Montréal : éditions du remue-ménage.

- Monod, J.-C. (2007). *Sécularisation et laïcité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Moraga, C.L. et Anzaldúa, G.E. (2002 [1981]). *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*. Berkely: Third Women Press.
- Mossière, G. (2013). *Converties à l'Islam : parcours de femmes au Québec et en France*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Mounier, E. (1961 [1949]). *Le personnalisme*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Mounier, E. (1936). La femme aussi est une personne. *Esprit*, 4(45), 291-297.
- Mouvement des Janette. (2013). *Mémoire présenté par le Mouvement des Janette dans le cadre de la consultation générale et des audiences publiques tenues par la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec sur le projet de loi no 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/>
- Mouvement laïque de langue française. (1962). *Mémoire du Mouvement Laïque de Langue française à la Commission Royale d'enquête sur l'enseignement*.
- Mouvement laïque québécois. (1983). *L'école laïque : pour sortir de l'impasse*. St-Bruno : Mouvement laïque québécois.
- Muslim Women of Quebec. (2007). *Report submitted to the Bouchard-Taylor Commission*. Récupéré de www.bibliotheque.assnat.qc.ca
- Najmabadi, A. (2000). (Un)Veiling Feminism. *Social Text*, 19(3), 29-45.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York et Londres: Routledge.
- Narayan, U. (2000). Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism. Dans U. Narayan et S. Harding (dir.), *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World* (p. 80-100). Bloomington: Indiana University Press.
- Navarro, P. (1995). Féminisme et extrémismes religieux. Poser des limites à la tolérance. *Gazette des femmes*, 17(4), 18-20.
- Nayak, M. (2013). The False Choice between Universalism and Religion/ Culture. *Politics & Gender*, 9(1), 120-125.
- Nieguth, T. et Lacassagne A. (2009). Contesting the Nation: Reasonable Accommodation in Rural Quebec. *Canadian Political Science Review*, 3(1), 1-16.

- Norton, A. (2001). Review Essay on Euben, Okin, and Nussbaum. *Political Theory*, 29(5), 736-749.
- Okin, S. M. (1999). Reply. Dans J. Cohen, M. Howard et M. Nussbaum (dir.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* (p. 117-131). Princeton: Princeton University Press.
- Okin, S. M. (2005). Multiculturalism and feminism : no simple question, no simple answers. Dans Eisenberg, A. et Spinner-Halev, J. (dir.), *Minorities within Minorities : Equality, Rights and Diversity* (p. 67-89). Cambridge : Cambridge University Press.
- Okin, S. M. (2008 [1997]). Le multiculturalisme nuit-il aux femmes? *Raison publique*, (9), 11-27.
- Office de révision du Code civil. (1964). *Rapport sur la capacité juridique de la femme mariée*. Montréal : Office de révision du code civil.
- Office d'information et de publicité du Québec. (1964). *La capacité juridique de la femme mariée*. Québec : Office d'information et de publicité du Québec.
- O'Leary, V. et Toupin, L. (1982). *Québécoises deboutte! Tome 1. Une anthologie de textes du Front de libération des femmes (1969-1971) et du Centre des femmes (1972-1975)*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- O'Leary, V. et Toupin, L. (1983). *Québécoises deboutte! Tome 2. Collection complète*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- Open Society Foundations. (2011). *Un voile sur les réalités: 32 musulmanes de France expliquent pourquoi elles portent le voile intégral*. Open Society Foundations. Récupéré de <http://www.opensocietyfoundations.org/>
- Orsi, R. A. (2003). Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(2), 169–174.
- Ouellet, F. (1990). La Révolution tranquille, tournant révolutionnaire ? Dans P. E. Trudeau et T. Axworthy (dir.), *Les années Trudeau : la recherche d'une société juste* (p. 333-362). Montréal : Le Jour.
- Özkirimli, U. (2000). *Theories of nationalism a critical introduction*. Basé sur la thèse de l'auteur (D.Ph.) : Istanbul Bilgi University.
- Pagé, G. (2012). *Feminism à la Québec : Ideological Travelings of American and French Thought (1960-2000)*. (Thèse de doctorat). Université du Maryland.

- Pagé, G. (2014). Sur l'indivisibilité de la justice sociale, ou Pourquoi le mouvement féministe québécois ne peut faire l'économie d'une analyse intersectionnelle. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2) : 200-217.
- Pagé, G. (2015). « Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi ? » : les féministes blanches et le désir de racisation. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.) *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 133-154). Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Paquerot, S. (1992). *Un Québec féminin pluriel pour un projet féministe de société. Dossier de consultation autour du 8 mars 1992*. S.l. : Fédération des femmes du Québec.
- Paris, M. et Dorlin, E. (2006). Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité. *Contretemps*, (16), 100-109.
- Pateman, C. (2010 [1988]). *Le contrat sexuel*. Paris : La Découverte.
- Pathak, S. (2010). *Muslim women don't need saving from themselves*. Récupéré de : <http://www.sawcc-ccfsa.ca/>
- Paul VI (1968). *Humanae vitae. Lettre encyclique de sa sainteté le pape Paul VI sur le mariage et la régulation des naissances*. Récupéré de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html
- Pelletier-Baillargeon, H. (1964). Du Bill 16 à la sainte règle. *Maintenant*, (28) : 128-129.
- Pelletier-Baillargeon, H. (1965). Portrait-robot d'une « bonne sœur ». *Maintenant*, (40), 128-130.
- Pelletier-Baillargeon, H. (1966). Un concile pour le deuxième sexe ? *Maintenant*, (53), 145-149.
- Péloquin, M. (2007). *En prison pour la cause des femmes : la conquête du banc des jurés*. Montréal : Éditions du Remue-ménage.
- Pena-Ruiz, H. (2005). *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Pennington, B. K. (2005). *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Perrault, J. (1946). *Le Code civil et la femme mariée dans la province de Québec. Conférence de Me Jacques Perrault au déjeuner-causerie de la Ligue pour les droits de la femme*. Québec : Ligue des droits de la femme.

- Perry, B. (2014). Gendered Islamophobia : hate crime against Muslim women. *Social Identities*, 20(1), 74-89.
- Perry, M. (2005). Convictions religieuses et confection des lois: une relation compatible avec la conception américaine de la laïcité. Dans Zoller, E. (dir), *Les conceptions américaines de la laïcité* (p. 125-141). Paris : Dalloz.
- Pérusse, M. (1979). Québec. Le RAIF. *La Gazette des femmes*. 1(3), 24-25.
- Pétition. (1964, 7 février). Protestations générales contre le bill 16 sur le statut juridique de la femme mariée. *La Presse*.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without culture*. Princeton : Princeton University Press.
- Phillips, A. et Saharso, S. (2008). The rights of women and the crisis of multiculturalism. *Ethnicities*, 8(3), 291-301.
- Piché, V. et Larouche, D. (2007). *L'immigration au Québec : Rapport préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Récupéré de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/publications.htm>
- Pietrantonio, L. Juteau, D. et McAndrew, M. (1996). Multiculturalisme ou intégration : un faux débat. Dans K. Fall, R. Hadj-Moussa et D. Simeoni (dir.) *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques* (p. 147-158). Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Pipes, D. (2002). Dieu et Mammon : est-ce que la pauvreté est la cause de l'islam militant ? *National Interest*. Récupéré de <http://fr.danielpipes.org/8458/pauvrete-cause-islam-militant>
- Pluri-Elles*. (1977). Luttons ensemble. 1(2).
- Pour les droits des femmes du Québec. (2013). *Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale*. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca>
- Potvin, M. (2008). *Crise des accommodements raisonnables: une fiction médiatique?* Montréal : Éditions Athéna.
- Pouchepadass, J. (2000). Les "Subaltern Studies" ou la critique postcoloniale de la modernité. *L'Homme*, (156), 161-185.
- Professeures et chercheuses de l'Université Laval. (2007). *L'égalité entre les femmes et les hommes : une valeur fondamentale de la société québécoise*. Récupéré de http://www.fss.ulaval.ca/cms_recherche/upload/clair_bon/fichiers/memoire_femmes_universite_laval.pdf

- Projet de loi 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.* (2013). 1^e sess., 40^e lég., Québec.
- Projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements.* (2010). 1^e sess., 39^e lég., Québec.
- Puar, J. (2013). Rethinking Homonationalism. *International Journal of Middle East Study*, (45), 336-339.
- Quebec Women's Institutes, Inc. (Incorporated). (1963). *Brief presented to the Royal Commission on Education.*
- Quérin, J. (2008). *"Accommodements raisonnables" pour motif religieux : étude d'un débat public.* (Mémoire de maîtrise), Université de Montréal.
- R des centres de femmes. (2013, octobre). *Intolérance, violence et racisme en augmentation suite à la Charte des valeurs.* Récupéré de <http://www.rcentres.qc.ca/>
- Racine, C. (1972). *L'anticléricalisme dans le roman québécois, 1940-1965.* Éditions Hurtubise.
- Racine, J. (2008). Vers la laïcité scolaire. Dans M. McAndrew, M. Milot, M., J.-S. Imbeault, et P. Eid. (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques* (p. 15-26). Montréal : Fides.
- Rajan, R S. (2008). Women between community and state : some implications of the uniform civil code debates. Dans J. R. Jakobsen et A. Pellegrini (dir.), *Secularisms* (p. 76-106). Durham: Duke University Press.
- Ramachandran, T. (2009). No Woman Left Covered : Unveiling and the Politics of Liberation in Multi/interculturalism. *Canadian woman studies*, 27(2-3), 33-38.
- Razack, S. H. (1998). *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms.* Toronto: University of Toronto Press.
- Razack, S. H. (2011). Les musulmans arrivent en masse : le débat sur la charia au Canada. Dans *La chasse aux musulmans : évincer les musulmans de l'espace politique* (p.235-273). Montréal : Lux éditeur.
- Recherches sociographiques.* (2011). Catholicisme et laïcité au Québec, 52(3).
- Regroupement des groupes de femmes de la région de Québec (03) Portneuf-Québec-Charlevoix. (2007). *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les*

pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Récupéré de <http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/>

Reid, S. (2008). The Soul of Soulless Conditions: Paganism, Goddess Religion and Witchcraft in Canada. Dans K. Aune, S. Sharma et G. Vincett (dir.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularization* (p. 119-132). Farnham: Ashgate

Reilly, N. (2011). Rethinking the interplay of feminism and secularism in a neo-secular age. *Feminist Review*, (97), 5-31.

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1975a). (16-17).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1975b). (18-19).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1976a). (23).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1976b). *Loi sur l'interruption de grossesse (un projet)*.

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1977a). (30-31).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1977b). (32-33-34).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1977c). (35-36-37).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1978a). (42-43).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1978b). (44-45).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1978c). (46).

Réseau d'action et d'information pour les femmes (1981a). (67-68).

Réseau d'action et d'information pour les femmes. (1982a). (72-73)

Réseau d'action et d'information pour les femmes. (1983). (79-80)

Réseau d'action et d'information pour les femmes. (1984a). (85-86)

Réseau d'action et d'information pour les femmes. (1984b). (88-89)

Réseau d'action et d'information pour les femmes. (1987). (102-103)

Réseau d'action et d'information pour les femmes. (1988). (104-105-106)

Réseau d'action et d'information pour les femmes. (1993). (149-150)

- Réseau œcuménique des femmes du Québec. (1995). Women and the traditions. Listening helps understanding. *Le trait d'union/Making connections*, (8), 10-15.
- Revel, J. (2004). Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? *Le Portique* (13-14). Récupéré de <http://leportique.revues.org/635>
- Ricci, A. (2009). *From Acculturation to Integration. The Political Participation of Montréal's Italian-Canadian Community in an Urban Context (1945-1990)*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.
- Rich, A. (2003 [1984]). Notes Towards a Politics of Location. Dans R. Lewis et S. Mills (dir.), *Feminist Postcolonial Theory: a Reader* (p. 29-42). New York: Routledge.
- Riley, K. M. (2011, septembre). Violence in the Lives of Muslim Girls and Women in Canada. Symposium Discussion Paper. Récupéré de www.academia.edu
- Riley, K. M. (2009). How to Accumulate National Capital : The Case of the “Good” Muslim. *Global Media Journal – Canadian Edition*, 2(2), 57-71.
- Rioux, M. et Bourgeois, R. (2008). *Enquête sur un échantillon de cas d'accommodement (1998-2007)*. Récupéré de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-l-rioux-marc.pdf>
- Roberts, K. A. (2007). ‘Mère, je vous hais!’: Quebec Nationalism and the Legacy of the Family Paradigm in Pierre Vallières’ *Nègres blancs d’Amérique*. *British Journal of Canadian Studies*, 20(2), 289-304.
- Rocheftort, F. (2002). Foulard, genre et laïcité en 1989. *Vingtième Siècle Revue d'histoire*, (76), 145-156.
- Rocheftort, F. (2004). Contrecarrer ou interroger les religions. Dans É. Gobin, C. Jacques, F. Rocheftort, B. Studer, F. Thebaud et M. Zancarini-Fourne (dir.), *Le siècle des féminismes* (p. 347-363). Paris : Éditions de l’Atelier.
- Rocheftort, F. (2005). Laïcisation des mœurs et équilibre de genre, le débat sur la capacité civile de la femme mariée (1918-1938). *Vingtième Siècle Revue d'histoire*, (87), 129-141.
- Rocheftort, F. (2007a). Introduction : Genre, laïcités, religions, 1905-2005 : vers une problématisation pluridisciplinaire. Dans F. Rocheftort (dir.), *Le pouvoir du genre : laïcités et religions 1905-2005* (p. 9-29). Toulouse : Presses Universitaire du Mirail.
- Rocheftort, F. (2007b). Ambivalences laïques et critiques féministes. Dans F. Rocheftort (dir.), *Le pouvoir du genre : laïcités et religions 1905-2005* (p. 65-82). Toulouse : Presses Universitaire du Mirail.

- Rochefort, F. (2007c). Le rôle laïcisateur du Planning familial 1956-1968. Dans C. Bard et J. Mossuz-Lavau (dir.) *Le Planning familial : histoire et mémoire, 1956-2006* (p. 53-65). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Rochefort, F. et Zancarini-Fournel, M. (2007). Laïcité, égalité des sexes et mixité scolaire. *Spirale* (39), 39-51.
- Rocher F., Labelle, M., Field, A.-M. et Icart, J.-C. (2007). *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*. Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté. Récupéré de : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-3-rocher-francois.pdf>.
- Rochon, G. (1971). *Le mouvement laïque de la langue française (M.L.F) et la question scolaire: 1961-1969. Analyse d'un groupe de pression*. (Mémoire de maîtrise) Université de Montréal.
- Routhier, G. (2010). Vatican II comme modernisation de l'Église catholique du Québec. Dans R. Mager et S. Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec* (p. 41-54). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Roy, M. (1982). Les Cercles de fermières : Ni tout chambarder, ni tout conserver. *Gazette des femmes*, 3(6), 21.
- Rudin, R. (1995). La quête d'une société normale : critique de la réinterprétation de l'histoire au Québec. *Bulletin d'histoire politique*, 4(2), 9-42.
- Said, E. W. (2005 [1978]). *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Points.
- Said, E. W. (2011). *L'islam dans les médias : comment les médias et les experts façonnent notre regard sur le reste du monde*. Arles : Sindbad.
- Salée, D. (2007). The Quebec State and the Management of Ethnocultural Diversity : Perspectives on an Ambiguous Record. Dans K. Banting, T.J. Courchene et F. L. Seidle (dir.), *The art of state. Belonging? Diversity, recognition and shared citizenship in Canada* (p. 105-142). Montréal: Institute for Research on Public Policy.
- Samantrai, R. (2008). Continuity or rupture? An argument for secular Britain. Dans J. R. Jakobsen et A. Pellegrini (dir.), *Secularisms* (p. 330-352). Durham: Duke University Press.
- Sandoval, C. (2003 [1991]). US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. Dans R. Lewis et S. Mills (dir.), *Feminist Postcolonial Theory: a Reader* (p. 75-99). New York: Routledge.

- Sands, K. (2008). Feminisms and secularisms. Dans J. R. Jakobsen et A. Pellegrini (dir.), *Secularisms* (p. 308-329). Durham: Duke University Press
- Saris, A. (2006). Les tribunaux religieux dans les contextes canadiens et québécois. *Revue Juridique Thémis*, 40(2), 353-425.
- Saris, A. (2007). Les femmes face à la justice religieuse : quel rôle pour l'État? Dans M.-B. Tahon (dir.), *Des frontières, 4^e Congrès international des recherches féministes pour la francophonie plurielle, tome 1* (p.153-175) Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Schippert, C. (2011). Implications of Queer Theory for the Study of Religion and Gender: Entering the Third Decade. *Religion and Gender*, 1(1), 66-84.
- Scott, J.W. (1990). Deconstructing Equality-versus-Difference. Or, the uses of poststructuralist theory for feminism. Dans M. Hirsch et E. Fox Keller (dir.), *Conflicts in Feminism* (p. 134-148). Routledge: New York.
- Scott, J.W. (2007). *The politics of the veil*. Princeton : Princeton University Press.
- Scott, J. W. (2012) Sécularité ou sexularité ? La laïcité et l'égalité des sexes. Dans *De l'utilité du genre* (p. 121-156). Paris: Fayard.
- Sedgwick, E. K. (2008). *Épistémologie du placard*. Paris : Amsterdam.
- Sethna, C. (2006). The Evolution of the *Birth Control Handbook*: From Student Peer-Education Manual to Feminist Self-empowerment Text, 1968-1975. *Bulletin canadien d'histoire de la médecine*, 23(1), 89-118.
- Shachar, A. (2007). Feminism and multiculturalism: mapping the terrain, Dans A. Simon Laden et D. Owen (dir.), *Multiculturalism and political theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shachar, A. (2008). Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law. *Theoretical Inquiries in Law*, 9(2), 573-607.
- Shannahan, D.S (2010). Some queer questions from a Muslim faith perspective. *Sexualities*, 13(6), 671-684.
- Sharify-Funk, M. (2009). Representing Canadian Muslims: Media, Muslim Advocacy Organizations, and Gender in the Ontario Shari'ah Debate. *Global Media Journal, Canadian Edition*, 2(2), 73-89.
- Sharify-Funk, M. (2010). Muslims and the Politics of "Reasonable Accommodation": Analyzing the Bouchard-Taylor Report and its Impact on the Canadian Province of Québec. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30(4), 535-553.

- Sharify-Funk, M. (2011). Governing the Face Veil : Quebec's Bill 94 and the Transnational Politics of Women's Identity. *Revue internationale d'études canadiennes*, 43, 135-163.
- Sharma, A. (1987). *Women in World Religions*. Albany: State University of New York Press.
- Sheth, F. A. (2013). The "primitive" Hijab and the Glamorous Sari : The Colonial Aesthetic at work in Global Capitalism. Dans M. Bouyahia et M. E. Sanna (dir.), *La polysémie du voile : politiques et mobilisations postcoloniales* (p. 135-153). Paris : Éditions des archives contemporaines.
- Ship, S.J. (2005). Citizens of the State but Not Members of the Nation: The Politics of Language and Culture in the Construction of Minorities in Quebec. Dans C.E. James (dir.), *Possibilities & Limitations : Multicultural Policies and Programs in Canada* (p. 76-92). Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Shryock, A. (2010). *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. Bloomington : Indiana University Press.
- Sikkink, D. (2010). Review of Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. *Contemporary Sociology*, 39(5), 593-595.
- Sisyphe. (2010). Voir Guilbault, D., Carrier, M. et Audet, É. (2010).
- Sisyphe. (2010). *Charte des valeurs québécoises - Ni parfaite ni diabolique*. Récupéré de <http://sisyphe.org/spip.php?article4493>
- Skinner, Q. (1988). Meaning and understanding in the history of ideas. Dans J. Tully (dir.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (p. 29-67). Princeton: Princeton University Press.
- Small, S. et Thornhill E. M. A. (2008). Harambec!: Quebec Black Women Pulling Together. *Journal of Black Studies*, 38(3), 427-442.
- Smith, B. (2008 [1982]). Racisme et études féministes. Dans E. Dorlin (dir.), *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (p. 81-86). Paris : Harmattan.
- Smith, B. et Smith, B. (2002 [1981]). Across the Kitchen Table: A Sister-to-Sister Dialogue. Dans C. L. Moraga et G. E. Anzaldúa (dir.), *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (p. 123-140). Berkeley: Third Women Press.
- Sociologie et société*. (2006). Religion et politique dans les sociétés contemporaines, 38(1).
- Song, S. (2007). *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Les Sourcières, en quête de nos énergies femmes*. (1980-1982).

- South Asian Legal Clinic of Ontario. (2014). *Perpetuating Myths, Denying Justice: "Zero Tolerance for Barbaric Cultural Practices Act"*. Récupéré de <http://www.salc.on.ca/sw00nb4.html>
- South Shore University Women's Club. (2007). *The Position of Women in Quebec Society. Brief presented by the South Shore University Women's Club to the Commission on Reasonable Accommodation*. Récupéré de www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca
- Spirale : arts • lettres • sciences humaines*. (2010). Enjeux de la laïcité I (234), 3-86.
- Spielvogel, M. (1990). La maternité spirituelle: une analyse du discours sur la vocation religieuse féminine. Dans L. Vandelac, F. Descarries, G. Gagnon (dir.), *Du privé au politique : la maternité et le travail des femmes comme enjeux des rapports de sexes. De l'expérience de la maternité à l'encontre des technologies de procréation*. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak ? Dans C. Nelson and L. Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (p. 271-313). Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, G. C. (1990). *The Post-Colonial Critic : Interviews, Strategies, Dialogues*. New York : Routledge.
- Stanton-Jean, M. (1963). Les femmes et le Bill 60. *Cité Libre*, (59), 13-15.
- Stasiulis, D. (1999). Relational Positionalities of Nationalisms, Racisms and Feminisms. Dans C. Kaplan, N. Alarcon et M. Moallem (dir.). *Between Woman and Nation. Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State* (p. 182-218). Durham et Londres: Duke University.
- Stasiulis, D. (2013). Worrier Nation : Quebec' Value Codes for Immigrants. *Politikon*, 40(1), 183-209.
- Stevenson, Q. (1999). Colonialism and First Nations Women in Canada. Dans E. Dua et A. Robertson (dir.), *Scratching the surface : canadian anti-racist feminist thought* (p. 49-80). Toronto : Women's Press.
- St-Cerny, A. (1986). Intervention à l'Université du Québec à Montréal. *Cahier Femmes et sexualité. Fédération du Québec pour le planning des naissances*. (3), 24-27.
- St-Martin, F. (1967). *La femme et la société cléricale*. Montréal : Mouvement laïque de langue française.

- St. Vincent's Council Catholic Women's League of Canada. (1962). *Brief to the Royal Commission of Inquiry on Education of the Province of Quebec presented by St. Vincent's Council Catholic Women's League of Canada.*
- Stoler, A. L. (2013 [2002]). *La chair de l'empire : Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial.* Paris : La Découverte.
- Stote, K. (2015). *An Act of Genocide. Colonialism and the Sterilization of Aboriginal Women.* Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Suleman, D. (2016). *The weight of the veil: One Muslim Montrealer's perspective.* Récupéré de <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/real-talk-on-race-point-of-view-dania-suleman-1.3484074>
- Sweet, L. (2005). Accommodating Religious Difference: The Canadian Experience. Dans C.E. James (dir.), *Possibilities & Limitations : Multicultural Policies and Programs in Canada* (p. 130-153). Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Table de concertation de Laval en condition féminine. (2007). *L'égalité entre les femmes et les hommes : une valeur commune et fondamentale de la société québécoise !* Récupéré de <http://tclcf.qc.ca/site/files/AvisAccRaisTCLCF.pdf>
- Table de concertation des groupes de femmes de la Montérégie. (2007). *L'égalité entre les femmes et les hommes, une valeur fondamentale pour la société québécoise et au centre des actions de la TCGF-M.* Récupéré de http://tcgfm.qc.ca/fr/wp-content/uploads/2012/07/M%C3%A9moire-Accommodements-Raisonnables_TCGFM20071.pdf
- Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes. (2011). *Au-delà des statistiques, pour une immigration à visage humain. Mémoire présenté par la TCRI dans le cadre de la consultation du gouvernement du Québec.* Récupéré de <http://tcri.qc.ca/publications/publications-memoires/101-au-dela-des-statistiques-pour-une-immigration-a-visage-humain>
- Table des groupes de femmes de Montréal. (2007). *Mémoire sur les accommodements raisonnables.* Récupéré de <http://tclcf.qc.ca/site/files/AvisAccRaisTCLCF.pdf>
- Table des regroupements provinciaux d'organismes communautaires et bénévoles. (2013). *Certains articles du projet de loi 60 portent atteinte à l'autonomie des organismes communautaires autonomes.* Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/>
- Tahon, M.-B. (1996). Regards croisés sur les « musulmanes » au Québec. Dans K. Fall, R. Hadj-Moussa et D. Simeoni (dir.), *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques* (p. 169-187). Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.

- Tahon, M.-B. (2008). *Féminisme et instrumentalisation de la laïcité*, Actes des travaux du 5^{ème} congrès des Recherches Féministes dans la Francophonie Plurielle. Récupéré de http://www.genreenaction.net/IMG/pdf/5eme_cong.pdf
- Tahon, M.-B. (2014). Une charte misogyne. Dans M.-C. Haince, Y. El-Ghadban et L. Benhadjoudja (dir.), *Le Québec, la Charte et l'Autre : Et après ?* (p. 75-88). Montréal : Mémoire d'encrier.
- Tarrab, G. (1975). La polémique québécoise autour de la question de l'avortement et l'affaire Morgentaler. Montreal: Aquila.
- Tawa Lama-Rewal, S. (2007). Les droits des femmes, otages de la laïcité à l'indienne. Dans F. Rochefort (dir.), *Le pouvoir du genre : laïcités et religions 1905-2005* (p.183-200). Toulouse : Presses Universitaire du Mirail.
- Tschannen, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Genève : Droz.
- Tebble, J. A. (2006). Exclusion for Democracy. *Political Theory*, 34(4), 463-487.
- Tessier, N. (2008). *Le mouvement laïque de langue française : laïcité et identité québécoise dans les années 1960*. (Mémoire de maîtrise) Université du Québec à Montréal.
- Tévanian, P. (2013). *La haine de la religion : comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*. Paris : La Découverte.
- Théâtre des cuisines. (1975). *Nous aurons les enfants que nous voulons*. Montréal : Comité de lutte pour l'avortement et la contraception libre et gratuit.
- Théologiques*. (1998). Autres regards sur la laïcité, 6 (1).
- Thivierge, N. (1983). L'enseignement ménager, 1880-1970. Dans N. Fahmy-Eid et M. Dumont (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école : Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec* (p. 119-142). Montréal :Boréal Express.
- Thobani, S. (2007). *Exalted subjects : studies in the making of race and nation in Canada*. Toronto : University of Toronto Press.
- Thompson, B. (2002). Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism. *Feminist Studies*, 28(2), 337-357.
- Titley, G. (2012). Exclusion through Openness ? A Tentative Anatomy of the Ritual of "Migration Debates". *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, (11), 46-69.
- Tremblay, A. et Simard. M. (1989). Le Ministère de l'éducation et le Conseil supérieur. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

- Trudel, F. (2009). L'engagement des femmes en politique au Québec : histoire de la Fédération des femmes du Québec de 1966 à nos jours. (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal.
- Twine, F. W. and Gallagher, C. (2007). The future of whiteness: a map of the 'third wave'. *Ethnic and Racial Studies*, 31(1), p.4-24.
- Université Concordia, Bureau du Statut des femmes. (1993). *1940-1990. Cinquante ans de droit de vote des femmes au Québec. Points de vue femmes de quelques groupes minoritaires*. Montréal : Université Concordia.
- Vaggione, J. M. (2006). The Politics of Dissent : The Role of Catholics for a Free Choice in Latin America. Dans I. Dubet et K. Vintges (dir.), *Women, Feminism & Fundamentalism* (p. 98-113). Amsterdam : Humanistics University Press.
- Vallières, P. (1968). *Nègres blancs d'Amérique autobiographie précoce d'un "terroriste" québécois*. Montréal : Parti pris.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideology : A Multidisciplinary Approach*. Londres : Sage.
- Varikas, E. (1993). Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux côtés de l'océan, *Futur antérieur*. Récupéré de : http://www2.univ-paris8.fr/RING/IMG/pdf/Eleni_Varikas_Feminisme_modernite_postmodernisme_pour_un_dialogue_des_deux_cotes_de_l_ocean.pdf
- Vatz Laaroussi, M., Lessard, D, Montejo, M. E. et Viana, M. (1999). Quand la recherche féministe s'intéresse aux femmes immigrantes. Dans H. Dagenais (dir.), *La recherche féministe dans la francophonie : pluralité et convergences* (p. 335-357). Montréal : Édition du remue-ménage.
- Vertovec, S et Wessendorf. S. (2010). Introduction: assessing the backlash against multiculturalism in Europe. Dans S. Vertovec et S. Wessendorf (dir.), *The Multicultural Backlash: European Discourses, Policies and Practices* (p. 1-31). Londres: Routledge.
- Vincett, G., Sharma, S. et Aune, K. (2008). Women, Religion and Secularization : One Size Does Not Fit All. Dans K. Aune, S. Sharma et G. Vincett (dir.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularization* (p. 1-19). Farnham: Ashgate.
- Volpp, L. (2001). Feminism versus Multiculturalism. *Columbia Law Review*, 101, 1181-1218.
- Volpp, L. (1994). (Mis)Identifying culture: Asian women and the 'cultural defense'. *Harvard's Women's Law Journal*, (17), 55-101.

- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*. Oxford : Oneworld.
- Weil, K. (2010, 18 mai). S.t. *Journal des débats de la Commission permanente des institutions*, 1^e session, 29^e lég., 41(69), 1-2.
- Weinstock, D. (2007). La "crise" des accommodements au Québec: hypothèses explicatives. *Éthique publique*, 9(1), 20-26.
- Willaime, J.-P. (2006). La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions. *Revue française de sociologie*, 47(6), 755-783.
- Woehrling, J. (1998). L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse, *Revue de droit de McGill*, (43), 325-401.
- Women's welcome group – Quebec. (2010). S.t. Récupéré de www.assnat.qc.ca
- Woodhead, L. (2008). Gendering Secularization Theory. *Social Compass*, 55(2), 187-193.
- Yaros, L. (1984). Être lesbienne et juive. *Amazones d'hier, lesbienne d'aujourd'hui*. 3(2-3), 60-69.
- Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Young, I.M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford : Oxford University Press.
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. Londres: SAGE Publications.
- Zellers, R. (2016). *Syllabus. Critical race feminism and social justice theories*. Récupéré de https://docs.google.com/document/d/15LSY6cLabKiVT-IB5WQNHCKpslBgEVOK6Wa0IFKn6sc/pub#ftnt_ref6
- Zine, J. (2004). Creating a Critical-Faith-Centered Space for Anti-Racist Feminism: Reflections of A Muslim Scholar-Activist. *The Journal of Feminist Studies in Religion*, 20(2), 167-188.
- Zine, J. (2006a). Unveiled Sentiments : Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equity and Excellence in Education*, 39, 239-252.
- Zine, J (2006b). Between Orientalism and Fundamentalism: The Politics of Muslim Women's Feminist Engagement. *Muslim World Journal of Human Rights*. 3(1), 1-24.