

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À CHICOUTIMI  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES ET INTERVENTIONS RÉGIONALES

PAR  
GENEVIÈVE LAROUCHE

L'INTERCULTURALISME ET L'INTÉGRATION DES FEMMES DES MINORITÉS  
ETHNOCULTURELLES : LE CAS DES FEMMES PORTANT LE HIDJAB

AVRIL 2012

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma directrice de recherche, Geneviève Nootens, pour sa patience et ses précieux conseils. Je remercie tout spécialement ma famille et mes ami-e-s, en particulier Boris et Olga, pour m'avoir accompagnée et soutenue tout au long de cette démarche.

## RÉSUMÉ

Les démocraties libérales contemporaines, culturellement diverses, exigent de réfléchir aux enjeux que soulèvent les tensions qui existent entre l'égalité et les différences fondées sur l'origine ethnoculturelle. Dans cette optique, notre démarche cherche à éclairer certaines difficultés spécifiques auxquelles font face des femmes vivant au Québec et appartenant à des minorités ethnoculturelles dans leur processus d'inclusion et d'intégration à la société québécoise.

Plus précisément, nous tenterons d'évaluer si l'interculturalisme, tel que présenté dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, définit des frontières sociales et symboliques assurant l'inclusion et l'intégration des femmes appartenant aux minorités ethnoculturelles en des termes résolument démocratiques et féministes. Pour étayer notre réflexion et afin de circonscrire notre recherche, nous nous concentrerons exclusivement sur la polémique entourant le port du foulard islamique (hidjab) au Québec. Les citoyennes québécoises des minorités ethnoculturelles qui portent le hidjab évoluent-elles dans un contexte social, culturel et politique leur permettant de participer pleinement à la vie publique? Nous étudierons cette question à partir d'une approche féministe et constructiviste centrée sur le concept de rapports sociaux de sexe. Nous ferons également appel au concept de rapports sociaux d'ethnicité tel qu'il a été théorisé par Danielle Juteau. Le concept de frontières sociales et symboliques se retrouve en au cœur de notre démarche.

Le premier chapitre exposera notre cadre théorique. Ensuite, nous examinerons les principaux éléments constitutifs du modèle québécois d'interculturalisme. Nous présenterons dans le troisième chapitre les principales critiques féministes des modèles pluralistes de gestion de la diversité. Dans le chapitre suivant, nous traiterons des débats sur le port du foulard au Québec. Enfin, dans le cinquième chapitre, nous soulignerons les forces et les faiblesses de l'interculturalisme en regard de notre question de recherche.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	i
RÉSUMÉ .....	ii
LISTE DES SIGLES .....	vi
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1 : GENRE, ETHNICITÉ ET COMMUNAUTÉ POLITIQUE .....	21
1.1 Le genre et les rapports sociaux de sexes.....	22
1.2 Du concept de « race » à celui d’ethnicité.....	23
1.3 L’ethnicité .....	25
<i>Constitution des frontières ethniques : Faces interne et externe</i> .....	25
1.3.1 Face interne .....	25
« On ne naît pas ethnique, on le devient » .....	25
1.3.2 Face externe.....	29
<i>Rapports sociaux d’ethnicité et processus de communalisation</i> .....	29
1.4 Frontières ethniques et système de « marques » .....	31
1.5 La nation : une forme spécifique de communauté politique .....	34
1.6 Les femmes et la construction de l’identité nationale .....	36
CHAPITRE 2: L’INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS.....	40
2.1 Développement du modèle québécois d’intégration .....	44
2.2 L’interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor.....	50
2.3 Le besoin d’une définition.....	50
2.3.1 La culture publique commune : un cadre de référence pour l’intégration ....	52
2.3.2 Un régime de laïcité ouverte.....	53
2.3.3 Les enjeux économiques et sociaux de l’intégration .....	57
2.4 Les fondements normatifs de l’interculturalisme québécois .....	60
2.4.1 La protection des droits et libertés des individus .....	61

2.4.2	<i>Dialogues et interactions pour une compréhension mutuelle</i> .....	62
2.4.3	<i>Les accommodements : un engagement social individuel et collectif</i> .....	62
2.5	Quelques perspectives critiques sur l'interculturalisme .....	63
2.5.1	<i>Les partisans de la convergence</i> .....	65
2.5.2	<i>Les critiques radicaux</i> .....	67
2.7	Conclusion .....	71
CHAPITRE 3: LES DÉBATS FÉMINISTES SUR LE MULTICULTURALISME .....		74
3.1	Le féminisme libéral de Susan Moller Okin .....	77
3.2	Okin et ses critiques .....	82
3.2.1	<i>Le multiculturalisme « fort » : La réplique de Kukathas à Okin</i> .....	83
3.2.2	<i>Le multiculturalisme « faible » : Le féminisme libéral pluraliste</i> .....	86
3.2.3	<i>Critiques des féministes postcoloniales</i> .....	94
3.2.4	<i>L'analyse intersectionnelle</i> .....	101
3.3	Conclusion .....	102
CHAPITRE 4: LES DÉBATS SUR LE FOULARD AU QUÉBEC .....		106
4.1	Le contexte international .....	108
4.2	Le contexte québécois .....	109
4.2.1	<i>Les personnes de confession musulmane au Québec</i> .....	109
4.3	Chronologie du débat québécois sur le port du foulard islamique .....	111
4.3.1	<i>1994-1995 : Le premier épisode du débat sur le port du voile</i> .....	111
4.3.2	<i>De 2007 à la CCPARDC : l'intensification des controverses sur le foulard</i> .....	115
4.3.3	<i>2007-2009 : Le hidjab dans la fonction publique et les services publics</i> .....	116
4.4	Le projet de loi 94 .....	124
4.5	Le voile et le mouvement féministe québécois : positions et débats .....	128
4.5.1	<i>L'approche liée à la laïcité « ouverte »</i> .....	129
4.5.2	<i>L'approche républicaine : la laïcité « authentique »</i> .....	131
4.5.3	<i>L'approche féministe critique : pour l'autodétermination des femmes</i> .....	132

CHAPITRE 5: L'INTERCULTURALISME, LES FRONTIÈRES SOCIALES.....	
ET LE HIDJAB .....	136
5.1 Appréciations générales sur l'interculturalisme .....	137
5.2 L'identité et l'ethnicité .....	138
5.3 Les possibles revers d'un discours centré sur la diversité.....	140
5.4 Intégration, respect de la diversité et cohésion sociale .....	143
5.5 Les interactions : un moyen limité? .....	147
5.6 Les forces de l'interculturalisme .....	150
5.6.1 <i>Un régime de laïcité ouverte</i> .....	152
5.7 La laïcité, le hidjab et l'égalité des sexes .....	154
5.7.1 <i>Le foulard : une pluralité de motivations et de significations</i> .....	156
5.8 Quelles possibilités réelles de participation à la culture publique commune? .....	160
CONCLUSION.....	166
BIBLIOGRAPHIE.....	172

## LISTE DES SIGLES

CCPARDC	Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor)
CCIEL	Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité
CEQ	Centrale de l'enseignement du Québec
CECM	Commission des écoles catholiques de Montréal
CDPDJ	Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse
CSF	Conseil du statut de la femme
FFQ	Fédération des femmes du Québec
MEQ	Ministère de l'Éducation du Québec
MLQ	Mouvement laïque québécois

## INTRODUCTION

### Problématique

Les débats sur la diversité culturelle et religieuse resurgissent périodiquement dans l'espace public québécois depuis quelques années. Incontournables dans le contexte des démocraties occidentales d'aujourd'hui, culturellement diverses, ces débats exigent de réfléchir aux enjeux hautement politiques que soulèvent les tensions qui existent entre l'égalité et les différences fondées sur l'origine ethnoculturelle et/ou les allégeances religieuses. Concrètement, les tentatives de prise en compte de la diversité culturelle et religieuse mises de l'avant par les États occidentaux (France, Allemagne, Royaume-Uni, Belgique, Danemark, etc.) provoquent de vives polémiques liées, notamment, à la citoyenneté, à l'intégration des personnes immigrantes et aux accommodements de demandes et de pratiques des membres des minorités ethnoculturelles<sup>1</sup>.

Ces enjeux témoignent des défis rencontrés dans la recherche de modèles de gestion de la diversité culturelle et religieuse qui respectent les idéaux démocratiques des démocraties libérales occidentales. Or, les choix exprimés dans les politiques publiques relativement aux modalités de traitement des demandes d'accommodement formulées par

---

<sup>1</sup> Sirma Bilge (2010) relève un certain nombre d'exemples des démarches entreprises par les États occidentaux afin d'encadrer l'intégration des personnes immigrantes et de favoriser l'inclusion des membres des minorités ethnoculturelles : « Depuis janvier 2007, ceux qui émigrent en France doivent signer un « contrat d'intégration » qui stipule que les femmes sont les égales des hommes et que la polygamie et les mariages forcés sont interdits dans le pays. Au Danemark, le gouvernement a adopté en 2002 l'une des mesures en matière d'immigration familiale les plus sévères de toute l'Europe (*the Danish Aliens Act*) qui enlève le droit statutaire à la réunification familiale, et des publications officielles soutiennent que les mariages arrangés entravent l'intégration et engendrent une augmentation de l'immigration. Aux Pays-Bas, un examen prémigratoire sélectionne, depuis mars 2006, tous les nouveaux-arrivants (à l'exclusion de ceux en provenance de l'Union européenne, des pays occidentaux et du Japon, de même que les travailleurs qualifiés gagnant plus de 45 000 € par année) selon leur potentiel d'assimilation aux « valeurs fondamentales » néerlandaises. [...] De même, au Royaume-Uni, [...] le gouvernement a introduit des cours de citoyenneté obligatoires dans les programmes scolaires, des cérémonies de citoyenneté pour les nouveaux ressortissants, ainsi que des examens de citoyenneté exigeant une connaissance adéquate de l'anglais et de la vie au Royaume-Uni » (p. 204).



les minorités ethnoculturelles soulèvent des inquiétudes chez bon nombre de féministes. Ces inquiétudes se font sentir principalement quant aux réalités spécifiques qui touchent les femmes au sein de certaines communautés ethnoculturelles (principalement au sein des communautés musulmanes) relativement au respect du principe de l'égalité de genre (l'égalité entre les femmes et les hommes). En effet, à l'échelle tant nationale qu'internationale, « [...] des féministes s'interrogent, depuis plus d'une décennie, sur les contradictions possibles entre égalité culturelle et égalité des femmes » (Juteau, 2007, p. 17-18). Par exemple, en 2008, le 5<sup>e</sup> Congrès des recherches féministes dans la francophonie plurielle, qui se tenait à Rabat au Maroc, portait sur le multiculturalisme comme en témoigne son titre : *Le féminisme face au défi du multiculturalisme*. Au Québec, pour les féminismes universitaires et militants, la prise en compte des vécus spécifiques des femmes marginalisées, immigrantes, migrantes et appartenant à des groupes ethnoculturels minoritaires – leur inclusion et leur intégration – apparaît de plus en plus comme un enjeu d'importance. C'est à partir des grandes mobilisations qu'ont été la marche de 1995, *Du pain et des roses* et la *Marche mondiale des femmes* de 2000, que le mouvement féministe du Québec a opéré un tournant en s'ouvrant aux enjeux liés aux différences culturelles. Comme le souligne Descarries, « [...] le mouvement actuel prend la forme d'une vaste coalition aux multiples voix [...] qui cherche à rejoindre les femmes là où elles sont, en portant une attention plus consciente et directe aux problèmes de celles qui sont doublement et triplement discriminées » (2002).

Toutefois, au début des années 2000, cette volonté d'inclusion ressemblait davantage à une première brèche qu'à un engagement déterminé de la part du mouvement féministe québécois, comme l'explique Farida Osmani (2002) :

Ces militantes [immigrantes] se retrouvent le plus souvent isolées, d'autant qu'elles n'arrivent pas à réconcilier des programmes qui tantôt s'entrecroisent, tantôt sont en décalage! : le leur et celui du groupe majoritaire constitué de Québécoises d'origine. Tout se passe comme s'il y

avait deux programmes, deux solitudes, sinon plus, qui ne se rejoignent qu'à l'occasion de grandes mobilisations (p. 147)<sup>2</sup>.

Dans la foulée de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles<sup>3</sup>, plusieurs féministes se sont attardées plus intensivement à la thématique des relations interculturelles. L'idée que les femmes québécoises de confession musulmane seraient particulièrement aliénées et opprimées par leur religion, et notamment la question des contraintes liées au port du voile islamique, s'est retrouvée au cœur des polémiques. Des féministes et des organisations féministes ont pris catégoriquement position contre le port du voile, symbole à leurs yeux de l'oppression des femmes, et ont fait entendre leur argumentaire dans les différentes instances démocratiques et médiatiques québécoises. Cependant, d'autres féministes se sont montrées particulièrement préoccupées par la tendance à ethniciser des conflits d'ordre culturel et religieux, tendance conduisant selon elles au développement d'un racisme susceptible d'envenimer le climat social. Enfin, plusieurs se sont mobilisées afin d'exprimer leurs points de vue, préoccupations et recommandations sur les discriminations systémiques et les difficultés d'intégration (autant sur le plan du travail que de la vie culturelle, religieuse et identitaire) que rencontrent certaines femmes immigrantes<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Lors de la Journée internationale des femmes de 2002, très peu de femmes québécoises du groupe ethnoculturel majoritaire ont participé à la première marche des femmes immigrantes tenue à Montréal, malgré des revendications rassembleuses (Osmani, 2002, p. 147-148).

<sup>3</sup> La Commission Bouchard-Taylor a été mise sur pied en février 2007 par le gouvernement libéral du Québec afin de répondre à un mécontentement populaire grandissant envers les pratiques d'accommodement raisonnable. Les mandats de la Commission étaient les suivants : « a) de dresser un portrait des pratiques d'accommodements qui ont cours au Québec; b) d'analyser les enjeux qui y sont associés en tenant compte des expériences d'autres sociétés; c) de mener une vaste consultation sur ce sujet et; d) de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodements soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 17).

<sup>4</sup> À titre d'exemple, la *Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec* a produit un mémoire où elle explique que l'organisation s'est penchée au moment de la Commission sur les « [...] défis d'adaptation de [ses] services en violence conjugale s'appuyant sur les pratiques d'intervention féministe et sa volonté de répondre plus efficacement aux besoins des femmes immigrantes et des communautés ethnoculturelles » (Fédération des ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec, 2008 : 3). De même, toujours à titre d'exemple, l'*Intersyndicale des femmes*, composée de représentantes des comités de condition féminine des organisations syndicales travaillant majoritairement dans le secteur public, a soulevé le rôle spécifique des femmes immigrantes dans le processus d'intégration et l'absence de prise en compte de leurs besoins spécifiques dans les programmes d'intégration. En effet, les

Bien que l'ensemble du processus entourant la commission, coprésidée par le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor, ait permis de réfléchir aux forces et limites des pratiques québécoises d'intégration d'un point de vue féministe, l'origine de sa création vient de ce que le rapport présente comme une « crise des perceptions ». En effet, la commission a montré que « [...] la vision négative des accommodements qui s'est propagée dans la population reposait souvent sur une perception erronée ou partielle des pratiques ayant cours sur le terrain » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 18). Néanmoins, la commission « [...] a [vu] dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970 » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 17). Ainsi, elle a donc saisi l'occasion pour réfléchir plus largement sur certaines thématiques qui préoccupent la société québécoise, c'est-à-dire l'immigration, la laïcité, l'égalité entre les sexes et l'identité québécoise.

### *Le Québec et ses inquiétudes identitaires*

La thématique de l'identité québécoise a effectivement été reconnue comme une source d'inquiétude importante chez plusieurs Québécois et Québécoises, comme l'atteste l'extrait suivant :

Les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité). Il en a résulté un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation. Chez une partie de la population, cette crispation a pris pour cible l'immigrant qui est devenu en quelque sorte un bouc émissaire. Ce qui vient de se passer au Québec donne l'impression d'un face-à-face entre deux formations minoritaires dont chacune demande à l'autre de l'accommoder. Les membres de la majorité

---

programmes ne tiennent pas compte des responsabilités particulières qui incombent aux femmes en raison de la division sexuelle du travail. Les femmes immigrantes sont « [...] » investies » de deux responsabilités parfois difficiles à concilier. D'un côté, la société d'accueil compte sur elles – et sur les mères plus particulièrement – pour faciliter l'intégration des enfants et de la famille. De l'autre côté, la famille immigrante confie aussi à la mère le rôle de protectrice de la culture d'origine. [CSF, 2005 : 14] » (L'intersyndicale des femmes, 2007 : 14).

ethnoculturelle craignent d'être submergés par des minorités elles-mêmes fragiles et inquiètes de leur avenir. La conjonction de ces deux inquiétudes n'est évidemment pas de nature à favoriser l'intégration dans l'égalité et la réciprocité (Bouchard & Taylor, 2008, p. 18).

Dans le contexte de cette conjoncture politique et sociale, la commission fut l'occasion d'un vaste processus collectif permettant de réfléchir pour certain-e-s, et de réaffirmer pour d'autres, les valeurs et les normes qui participent à l'établissement des frontières institutionnelles et symboliques de la nation québécoise, c'est-à-dire les critères d'inclusion et d'exclusion à cette dernière. Il s'agit d'un processus d'autant plus névralgique que le choix de ces critères trace une certaine définition de l'identité collective, bien que cette dernière ne saurait évidemment être conçue d'un point de vue statique. Or, les inquiétudes identitaires et les risques présumés d'effritement de la nation québécoise qui y sont associés, ont fait de l'égalité de genre l'un des principaux arguments servant à justifier l'opposition aux pratiques d'accommodements culturels et religieux (Bilge, 2010, p. 212).

Afin de pouvoir jeter les bases d'une réflexion sur les raisons, les enjeux et les conséquences de voir l'égalité de genre se retrouver au cœur de la tempête sur les pratiques d'accommodements raisonnables et les inquiétudes identitaires qui y ont été associées, il importe de se pencher d'abord sur la définition de la notion d'« identité québécoise ». Dans leur rapport, Bouchard et Taylor (2008) définissent l'identité « [...] comme alliance de raison, d'ethnicité et d'imaginaire, [qui] est présente dans toute collectivité, c'est une figure irrépressible » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 188). Ils insistent sur la dimension suivante :

C'est le lieu de rappeler que, sociologiquement, l'ethnicité est un concept neutre. [...] Elle désigne simplement les manières de faire ou de vivre (coutumes, traditions, représentations ou visions du monde, etc.) qui, avec le temps, prennent forme dans toute collectivité et en viennent à nourrir l'identité. Pour le scientifique, elle s'impose comme fait social, ce n'est pas affaire de choix. Là où l'ethnicité (et du même coup l'identité) devient suspecte et condamnable, c'est quand elle se transforme en ethnicisme\*, à savoir l'affirmation de la supériorité d'un groupe ethnique et, sur cette base, la négation des droits des autres (Bouchard & Taylor, 2008, p. 188).

Enfin, ils ajoutent que l'identité « [...] doit pouvoir se conjuguer avec les règles universelles (historicisées, comme nous l'avons mentionné) et avec les exigences du pluralisme [...] » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 190).

*Les femmes des minorités ethnoculturelles : une catégorie spécifiquement discriminée*

En ne limitant pas leur mandat à l'aspect juridique de l'accommodement raisonnable, les coprésidents de la commission ont largement ouvert la porte aux réflexions sur les dimensions sociales et économiques de l'intégration des personnes appartenant aux minorités ethnoculturelles. De plus, parce que l'intégration est un processus dont les dimensions sont interdépendantes, il leur paraissait fondamental d'accorder une égale importance aux dimensions tant culturelles et civiques qu'économiques et sociales. En prenant en considération toutes ces dimensions, la commission a dans l'ensemble dressé un portrait positif de la politique d'intégration québécoise. Néanmoins, elle a insisté sur le fait que perdurent différentes formes d'inégalités et des pratiques discriminatoires qui peuvent nuire à la cohésion sociale de la société québécoise.

La commission rapporte ainsi que « [l]es immigrants forment une catégorie sociale particulièrement affectée par le sous-emploi et la pauvreté » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 225). De plus, « [d]ans l'ensemble du Canada, c'est au Québec que les écarts [de richesse] sont les plus prononcés, surtout pour les femmes, et de nouveau, pour les groupes 'racisés' (particulièrement les Noirs et les Maghrébins) » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 225). Sur le plan des instances politiques et économiques, les minorités ethnoculturelles sont très peu présentes, de même que dans les médias, « [...] qui demeurent, comme on nous l'a dit, très 'de souche', 'très blancs'. En conséquence, les médias diffusent une image souvent déformée de cette réalité que tous ne connaissent pas suffisamment » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 227). Par conséquent, une forte proportion des personnes appartenant à des groupes ethnoculturels minoritaires évoluent, à différents niveaux, en marge de la vie citoyenne démocratique et publique.

La situation est encore plus préoccupante lorsqu'il s'agit des femmes. Les femmes immigrantes représentent en effet une catégorie spécifiquement discriminée dans la société québécoise :

Ces femmes, dont la moitié appartient à des groupes racisés, sont davantage frappées par le sous-emploi (quel que soit leur degré de scolarité) et par la pauvreté. Lorsqu'elles occupent un emploi, elles sont désavantagées du point de vue salarial [...]. Le recensement de 2001 révélait que la moitié des femmes immigrées se concentrait dans les quatre secteurs de l'économie où les revenus sont les plus bas (Bouchard & Taylor, 2008, p. 228).

De plus, « [l]es femmes musulmanes sont peut-être plus affectées que les autres, en particulier celles qui portent le foulard. C'est là, selon de nombreux témoignages, une cause importante d'échec dans les démarches d'embauche » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 228). Pourtant, tout au long des audiences de la commission, l'égalité entre les hommes et les femmes est ressortie comme une valeur fondamentale de la société québécoise, et comme devant avoir préséance sur la liberté religieuse.

Paradoxalement, en dépit du fait que les femmes musulmanes, et particulièrement celles qui portent le voile, sont discriminées, c'est au nom de la défense du principe de l'égalité des sexes que la dénonciation du port du foulard islamique dans les institutions publiques a « [...] trouvé écho parmi diverses allégeances : celle de certains courants féministes, celle de l'égalitarisme républicain et – nous en avons entendu certaines expressions – celle de l'intolérance » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 187). En somme, la Commission Bouchard-Taylor, en se penchant à la fois sur les dimensions économique, sociale, culturelle et juridique de l'intégration et de l'inclusion des minorités ethnoculturelles, a démontré que les femmes « racisées » représentent une catégorie qui doit faire face à des discriminations spécifiques rendant leur intégration, et donc leur pleine participation à la vie collective, beaucoup plus ardues que pour d'autres groupes jouissant de privilèges notables. Pourtant « [...] l'intégration et la pleine participation des citoyens [et citoyennes] à la vie collective constituent une priorité pour le gouvernement [du Québec] »

(Bouchard & Taylor, 2008, p. 275). Effectivement, du moins en principe, les démocraties libérales contemporaines, telles que le Québec, poursuivent un idéal d'égalité de traitement et de participation citoyenne; pensons par exemple à la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne*.

### Question de recherche

En prenant pour point de départ cette problématique de l'égalité et de la différence, nous aimerions éclairer certaines difficultés spécifiques auxquelles font face des femmes vivant au Québec et appartenant à des minorités ethnoculturelles dans leur processus d'intégration/inclusion à la communauté politique québécoise. Afin de circonscrire notre recherche, nous nous concentrerons exclusivement sur la polémique entourant le port du foulard et l'intégration/inclusion des femmes musulmanes portant le foulard. Dès lors que les femmes qui portent le hidjab ont le statut de citoyenne, elles sont formellement incluses à la société québécoise. Néanmoins, on doit se demander si elles évoluent dans un contexte social, culturel et politique qui permet l'exercice concret des droits et libertés que confère ce statut.

La dénonciation du port du foulard islamique au nom de l'égalité entre les hommes et les femmes se fonde en effet sur une conception de la femme qui marque une frontière entre « nous Québécois » et « l'Autre », ou, comme le dit Bilge (2010), le « non-nous », c'est-à-dire les membres des minorités qui vivent en marge de la vie démocratique et publique. Les femmes des minorités ethnoculturelles qui portent le foulard ne correspondent pas au modèle dominant de la femme québécoise (fondée sur des normes, des attentes sociales, des valeurs, etc.). Elles sont considérées comme différentes et le foulard qu'elles portent en est la marque tangible. Généralement perçues comme étant soumises, archaïques et aliénées, elles se retrouvent à la fois symboliquement et matériellement infériorisées par rapport aux femmes québécoises (blanches, occidentales, libérées).

D'une part, il y a donc un clivage entre la construction sociale de la représentation de la femme québécoise du groupe ethnoculturel majoritaire et la conception de la femme musulmane portant le foulard et vivant au Québec. D'autre part, il est possible de constater qu'« [a]u Canada, la religion a servi à marquer les frontières ethniconationales [...] et à séparer les collectivités. Elle revient aujourd'hui, avec l'Islam notamment où le voile, entre autres, sert à marquer les frontières ethniques » (Juteau, 2007, p. 39).

Ces deux propositions, nous conduisent à soulever les questions suivantes : Pourquoi le voile a-t-il fait figure de marqueur dans les récents débats sur la diversité ethnoculturelle et religieuse? Quelles significations est-il possible d'attribuer à ce marqueur? La notion d'égalité des sexes et le débat sur le voile sont-ils instrumentalisés afin de masquer, en fait, un rejet des communautés musulmanes?

Il y a bien entendu ici en jeu une redéfinition du rapport normatif au religieux qui a un impact sur les frontières symboliques et sociales entre groupes. Le Québec contemporain semble en effet ancrer le rapport au religieux dans une conception de la laïcité marquée par un rejet catégorique du religieux. Pour être acceptable, la religion doit donc se vivre individuellement et s'accorder avec la définition occidentale de liberté et de l'autonomie personnelle. Par conséquent, « [l]a pratique du croyant orthodoxe s'écarte de ce qui est devenu le nouveau rapport « normatif » au religieux dans [la] société [québécoise] » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 146). Et les personnes qui choisissent de vivre selon les diktats d'une religion sont perçues négativement par la majorité québécoise comme différentes, aliénées et non intégrées à la communauté politique québécoise. L'affirmation de la laïcité comme norme sociale témoigne par ailleurs « [...] d'un changement sémantique dans la compréhension de l'expression « accommodement raisonnable », qui est devenue synonyme d'« accommodement religieux » (Bilge, 2010, p. 209). Devant la crainte d'un retour du religieux dans l'espace public, les accommodements raisonnables sont directement liés à la religion, puisque la liberté religieuse doit être vécue dans les limites strictes de la sphère privée. Ceci explique sans



doute en partie la perception assez répandue dans la société québécoise que lorsque des personnes membres de minorités ethnoculturelles demandent des accommodements afin d'agir en conformité avec leurs croyances religieuses, c'est qu'elles refusent de s'intégrer.

Bref, non seulement la religion ne fait plus partie de l'identité québécoise, mais il y a un rejet catégorique de tout ce qui pourrait s'y rapporter (si ce n'est pour reconnaître, dans certains cas, l'héritage de la religion catholique). Pourtant, lorsque des personnes choisissent de vivre selon des préceptes religieux, est-ce vraiment qu'elles refusent de s'intégrer à la société québécoise? Comment expliquer que des significations religieuses soient attribuées à des éléments qui n'en comportent pas nécessairement à la base (dans ce cas-ci, nous parlons des accommodements raisonnables et du hidjab)? Est-ce que le sens univoque (comme symbole religieux d'oppression des femmes) attribué au hidjab par une majorité de Québécois et de Québécoises ne conduit pas en fait à maintenir les minorités musulmanes et arabes en marge de la société québécoise?

Ces questions, jointes à certaines observations, ont mené à la formulation de notre question de recherche. Dans un premier temps, en parcourant le rapport Bouchard-Taylor, nous avons pu constater que selon la commission, l'identité joue un rôle fondamental dans la cohésion sociale d'une communauté politique et que cette cohésion a été ébranlée par les débats sur les pratiques d'accommodements raisonnables. Selon Bouchard et Taylor, cette identité collective doit se conjuguer avec l'idéal d'égalité (composante des valeurs universelles historicisées) et avec les idéaux pluralistes. Si l'identité québécoise comporte des valeurs telles que l'égalité, il est légitime de se questionner sur la définition et la signification concrète accordée à cette notion d'égalité. Or, si l'on parle d'égalité de traitement, il est clair que la société québécoise peine à actualiser cette valeur. Même si le Québec affirme des orientations pluralistes dans ses politiques publiques, la majorité semble réticente à accepter l'existence de certaines différences liées aux croyances religieuses ou à l'origine ethnoculturelle, et encore plus à reconnaître le « droit à l'égalité des formes culturelles » (Juteau, 2002, p. 66).

À cet égard, l'ethnicité<sup>5</sup> est un concept précieux lorsqu'il s'agit de penser aux enjeux liés aux différences culturelles et religieuses, à l'égalité et à l'identité collective dans les démocraties occidentales contemporaines. En effet, l'ethnicité est un concept heuristique dans la mesure où on le considère comme une catégorie socialement construite par des rapports sociaux. Les rapports sociaux d'ethnicité tracent des frontières sociales et symboliques entre les groupes ethnoculturels sous un mode différencié et asymétrique. Ainsi, l'analyse des rapports sociaux d'ethnicité, comme processus de différenciation, contribue à mettre en lumière certaines difficultés auxquelles doivent faire face les femmes des minorités ethnoculturelles dans leur processus d'intégration/inclusion à la société québécoise.

Comme nous nous intéressons à la question de l'intégration/inclusion des femmes issues des minorités ethnoculturelles à la communauté politique (la nation) québécoise, nous croyons que l'outil le plus adéquat afin d'évaluer les limites et les difficultés liées à cette intégration/inclusion est le modèle de l'interculturalisme québécois, qui correspond aux orientations prises par le Québec en matière d'intégration depuis les années 1970. C'est d'autant plus pertinent que l'interculturalisme relève d'un effort collectif historique mené par une communauté politique qui cherche à définir les modalités de son ouverture à la différence dans un contexte de diversité culturelle et religieuse.

Il faut souligner que la problématique de l'intégration/inclusion des femmes des minorités ethnoculturelles portant le hidjab comporte des dimensions à la fois matérielles et idéelles. Il est nécessaire d'étudier les processus relationnels d'intégration/inclusion en tenant compte du rôle des dimensions symboliques (mémoire collective, histoire et repères culturels communs, identité, religion, etc.) et matérielles. Nous formulons donc la question de recherche de la manière suivante : L'interculturalisme, tel qu'il est défini dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, contribue-t-il à délimiter les frontières sociales et symboliques de la communauté politique québécoise d'une manière qui assure

---

<sup>5</sup> Notre définition de l'ethnicité se trouve à la page 25.

l'intégration/inclusion des femmes appartenant aux minorités ethnoculturelles, et ce, en des termes résolument démocratiques et féministes? La référence à la démocratie et au féminisme importe, puisqu'elle renvoie à l'actualisation du droit à l'égalité pour toutes les femmes en vertu de leur statut de citoyennes. Dans le contexte québécois, où tous les membres de la société sont considérés égaux, nous chercherons donc à vérifier si l'interculturalisme contribue à construire une démocratie pluraliste et féministe dans laquelle toutes les femmes sont véritablement libres de participer à la vie publique et politique si elles le souhaitent. Cette perspective ouvre sur une exigence, celle de contribuer à construire une citoyenneté qui déconstruit les asymétries de pouvoir, et nous voulons vérifier dans quelle mesure l'interculturalisme la prend en compte.

#### Pertinence de la recherche

La question soulevée dans ce mémoire – et le cas servant à l'étudier (le foulard islamique) – trouve sa pertinence à différents niveaux liés entre eux, à la fois à partir des contextes international et national et à partir de l'évolution des réflexions au sein du mouvement féministe québécois.

Le vent d'islamophobie qui balaie l'ensemble des démocraties occidentales, et la propagande incessante des « laïcards » (Delphy, 2010) qui est diffusée à travers tous les espaces publics et médiatiques à l'échelle internationale, renforcent les préjugés et les discriminations à l'égard des membres des communautés arabes et musulmanes au Québec. Ce contexte amène à réfléchir à la manière dont la société québécoise pense l'inclusion et l'intégration des personnes membres des minorités ethnoculturelles et religieuses, et en particulier de la communauté musulmane. L'intégration doit être réfléchie et entreprise sur la base du respect des droits de la personne, dont la liberté de conscience et d'expression, garantis par la loi québécoise ainsi que par toutes les conventions internationales.

À l'échelle nationale, nous avons pu constater lors des audiences de la CCPARDC que certaines personnes et certains groupes de la majorité ethnoculturelle sont fermés aux

demandes d'accommodement provenant de membres des minorités ethnoculturelles<sup>6</sup>. Comme nous l'avons rappelé plus haut, le rapport de la Commission Bouchard-Taylor souligne que l'identité québécoise constitue une source d'inquiétude importante pour certaines personnes appartenant à la majorité<sup>7</sup>. Certaines d'entre elles ont senti que le « *nous Québécois* » était, dans cette conjoncture de « crise » des accommodements raisonnables, soumis à des pressions susceptibles de remettre en cause des principes qui semblent aujourd'hui être au cœur de la nation québécoise, notamment la laïcité et l'égalité des sexes. Dans ce contexte, il nous semble pertinent de réfléchir aux modalités que le Québec met en place pour penser l'inclusion et l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles.

Dans ce processus de redéfinition des frontières de la communauté nationale québécoise, où le groupe majoritaire oscille entre ouverture et crispation identitaire, notre question de recherche semble d'autant plus pertinente qu'elle tente d'apporter un éclairage sur les processus de construction sociale des différences fondées sur l'ethnicité. De même, nous tentons d'apporter des pistes de réflexion sur la manière de penser l'inclusion et l'intégration des minorités ethnoculturelles dans le respect de l'un des principes piliers de l'identité québécoise, soit l'égalité des sexes. En nous concentrant sur les rapports sociaux d'ethnicité entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires qui produisent « la différence », nous espérons contribuer à la réflexion sur l'inclusion et l'intégration, et cela à partir d'une grille d'analyse féministe posant un regard critique sur l'interculturalisme.

Les débats féministes sur les possibilités de conjuguer les objectifs de l'égalité entre les sexes dans les contextes de sociétés culturellement diversifiées ont fait couler beaucoup

---

<sup>6</sup> Parmi les exemples qui illustrent ce type d'attitude, pensons au « code de vie » d'Hérouxville, à des organisations comme la Fédération des Québécois de souche, ou à des médias comme *Novopress Québec*, ou encore à des personnalités publiques comme Mathieu Bock-Côté.

<sup>7</sup> Nous avons cependant pu constater lors des débats entourant la CCPARDC que ce n'est pas l'ensemble de la majorité québécoise qui est réticente face aux demandes d'accommodement des membres des minorités ethnoculturelles. Soulignons que tout au long de ce mémoire, les groupes ethnoculturels (majoritaire et minoritaires) seront appréhendés comme des catégories sociales hétérogènes dans leur constitution (en matière de valeurs, de croyances religieuses ou spirituelles, de conditions sociales et économiques, etc.).

d'encre au cours des dernières décennies dans les milieux universitaires occidentaux. Toutefois, ce n'est que récemment que les féministes québécoises, universitaires et militantes, se sont attardées de manière plus sérieuse et en nombre plus important à cette question. Pour expliquer cet intérêt tardif, il faut se plonger dans le contexte historique particulier dans lequel s'est développé le mouvement féministe. À partir des années 1960, l'analyse de l'oppression nationale des francophones et les discours sur l'accession du Québec à la souveraineté afin de mettre fin à la domination coloniale imprègnent le mouvement féministe québécois. Les féministes québécoises se sont représentées comme victimes à la fois de l'oppression patriarcale et de l'oppression nationale. Elles ont emprunté les analyses, idées et discours des peuples colonisés pour dénoncer la domination coloniale. Du coup, elles ont en partie occulté le fait que le Québec s'est de toute évidence retrouvé dans un « [...] double jeu de « colonisé-colonisateur » qui a façonné son histoire et qui en fait une formation politique unique dans son ambiguïté constitutive : nation conquise, mais également nation complice d'un Occident triomphant [...] » (Maillé, 2007, p. 97). Maillé souligne également un autre aspect central pour la compréhension historique du féminisme québécois : « [...] l'alignement du féminisme québécois sur les débats théoriques qui ont caractérisé le féminisme de la deuxième vague, soit l'idée d'une condition féminine universelle, appréhendée autour du genre comme forme principale d'oppression » (Maillé, 2007, p. 96).

Ces deux éléments ont donc imprégné le mouvement féministe québécois. Par exemple, au Québec :

Ni la race ni le racisme ne semblent exister, et les expériences des femmes minoritaires sont souvent amalgamées à la position périphérique et inexacte de la catégorie 'femmes immigrantes', une position qui efface l'inscription de chaque expérience de la marginalité que vivent les femmes dites 'immigrantes' et corrobore le métarécit d'une société québécoise blanche, homogène, de métissage récent, où la présence d'autres groupes culturels est un phénomène récent, alors que la dimension autochtone est abordée comme un élément marginal de l'histoire (Maillé 2002b, p. 1).

Ce sont donc la question nationale et l'idée d'une condition féminine universelle qui ont orienté les analyses et les luttes des féministes québécoises, lesquelles ont privilégié des enjeux qu'elles jugeaient prioritaires en fonction de leur vécu; de ce fait, elles en ont mis d'autres, qui les touchaient moins, de côté. Ainsi, jusqu'à récemment, les défis liés aux différences culturelles n'ont pas été considérés comme des enjeux dignes d'un intérêt prioritaire pour le mouvement féministe québécois. Toutefois, les efforts faits par les femmes « racisées » pour que les différences culturelles soient prises en compte dans les analyses des problématiques liées aux inégalités de genre portent fruit. En effet, les féministes québécoises de la majorité ethnoculturelle reconnaissent généralement les inégalités qui existent entre les femmes de différentes origines vivant sur le territoire du Québec.

Il n'est plus novateur de soutenir que les différents rapports de domination et d'exploitation structurés par le patriarcat, le capitalisme, le racisme et l'impérialisme produisent des inégalités sociales, économiques et politiques entre les femmes elles-mêmes en fonction de leurs positions différenciées fondées sur les catégories de sexe, couleur, classe, handicap et orientation sexuelle, religion, appartenance ethnique, etc. Cette proposition étant aujourd'hui largement admise chez les féministes du Québec, il importe dès lors de comprendre comment les frontières ethniques se construisent dans des contextes spécifiques et fixent les rapports entre les femmes et les groupes ethnoculturels sur un mode hiérarchisé. Cela permet de développer des outils permettant de combattre les pratiques d'exclusion et la marginalisation. De plus, l'analyse des frontières sociales et symboliques ainsi définies alimente les débats quant aux voies à emprunter pour mener des actions politiques. Cela permet aussi de transformer ces structures de domination qui empêchent l'établissement d'une société où toutes les femmes pourraient évoluer dans un contexte d'égalité de traitement favorisant la participation à la vie publique québécoise. En ce sens, le débat entourant l'intégration/inclusion des minorités ethnoculturelles à la société québécoise -- et plus spécifiquement celui portant sur le port du foulard islamique --, pensé sous l'angle du féminisme et de l'ethnicité, nous amène directement sur le terrain de la

réflexion d'un féminisme plus inclusif pour les femmes de toutes les origines ethnoculturelles et de toutes les appartenances identitaires. C'est pourquoi nous allons tenter ici d'évaluer dans quelle mesure l'interculturalisme, tel qu'il est défini dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, contribue à la définition de frontières sociales et symboliques assurant une véritable intégration/inclusion des femmes appartenant aux minorités ethnoculturelles qui portent le hidjab.

### Démarche méthodologique

Afin de vérifier si la société québécoise permet l'intégration/inclusion et la pleine participation citoyenne des femmes appartenant aux groupes ethnoculturels minoritaires, nous concentrerons donc notre réflexion sur les fondements de l'interculturalisme québécois comme modèle de gestion de la diversité ethnoculturelle visant l'intégration/inclusion. Nous voulons en effet évaluer la capacité de ce modèle à aménager une société à la fois démocratique et féministe en regard de la diversité culturelle et des demandes d'accommodement en découlant.

Étant donné la complexité des concepts nécessaires pour répondre à notre question de recherche, nous consacrerons le premier chapitre à la présentation de notre cadre théorique, nous contentant ici d'en présenter les grandes lignes. Dans le deuxième chapitre, nous explorerons les principaux corpus théoriques permettant d'éclairer le développement du modèle d'interculturalisme propre au Québec, ce qui nous permettra par le fait même de le situer par rapport au multiculturalisme canadien. Nous examinerons dans le troisième chapitre les principales critiques féministes se rattachant au multiculturalisme, ce dernier étant le principal modèle pluraliste de gestion de la diversité auquel se sont attardées les féministes. Cette démarche nous permettra de situer les principales positions féministes par rapport à l'orientation théorique préconisée dans ce mémoire. De plus, ce chapitre nous permettra de comprendre les enjeux soulevés par les féministes relatifs à la conciliation entre la poursuite de l'égalité sexuelle et les demandes d'accommodement raisonnable provenant des membres des minorités ethnoculturelles. Nous examinerons également

certaines propositions féministes quant à la manière dont les différences culturelles ou religieuses peuvent être prises en compte sans compromettre l'objectif d'égalité entre les sexes. Nous utiliserons comme point de référence les thèses de Susan Moller Okin parce qu'elle représente la référence nord-américaine en tant qu'initiatrice des débats entre d'une part les droits des femmes et d'autre part les droits des membres des minorités ethnoculturelles.

Afin de dégager les enjeux théoriques et pratiques que soulève l'interculturalisme d'un point de vue féministe, nous traiterons dans le quatrième chapitre des débats entourant le port du hidjab dans l'espace public québécois. Un portrait de la couverture médiatique dans la presse écrite québécoise sur cette question nous permettra de cerner les principaux protagonistes dans ce débat et d'illustrer les différentes tendances à l'œuvre au sein de la société québécoise quant aux modalités envisagées de la gestion de la diversité culturelle au Québec. Cette démarche nous permettra d'établir les liens pertinents entre le traitement du port du foulard au Québec et l'interculturalisme. Enfin, dans le cinquième chapitre, à l'aide des éléments de notre cadre théorique, nous mettrons en relief les forces et les faiblesses de l'interculturalisme. Cette perspective critique, ainsi que les différentes positions sur le foulard qui auront été dégagées, nous permettront d'évaluer si l'interculturalisme est un modèle qui, une fois appliqué à la réalité concrète, contribue à l'intégration et à la participation citoyenne pleine et égalitaire des femmes appartenant aux minorités ethnoculturelles. Nous concluerons que l'interculturalisme contribue à l'inclusion des femmes des minorités ethnoculturelles en reconnaissant la diversité des identités et des croyances : dans le respect des droits et libertés individuelles, il encourage à ne pas reléguer les appartenances culturelles et convictions religieuses à la sphère privée. Il contribue ainsi à l'inclusion des femmes des minorités ethnoculturelles qui portent le hidjab à la société québécoise. Encadré par de fortes valeurs fondamentales, l'interculturalisme contribue par ailleurs à la redéfinition des frontières sociales et symboliques de la société québécoise en des termes élargis et inclusifs de la diversité. De plus, il insiste sur l'importance de



l'intégration en regard du maintien de la cohésion sociale au Québec, afin d'éviter tout risque de fragmentation de cette petite nation francophone noyée dans une mer anglophone.

Ce constat nous amènera à suggérer que si l'interculturalisme cherche à maintenir la cohésion sociale dans une perspective d'égalité, il doit également centrer son attention sur la reconnaissance des processus de construction des différences hiérarchiques entre les groupes ethnoculturels. À cet égard, bien que l'interculturalisme ne soit pas un modèle global d'intégration, nous arrivons au constat que l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles est tributaire de l'application de politiques publiques visant à abolir les inégalités sociales, économiques, politiques et culturelles, lesquelles sont, à notre avis, les premières sources de fragmentation, d'exclusion, et de marginalisation sociales et, en définitive, de contestation. Ce n'est qu'à cette condition que toutes les femmes des minorités ethnoculturelles auront la capacité et les moyens de participer pleinement à la vie citoyenne.

### Orientations théoriques

Dans le cadre de cette recherche, nous considérons qu'une société démocratique et féministe se fonde sur l'application concrète et sans distinction du droit à l'égalité de traitement des personnes face à leur égale humanité (Delphy, 2010). Ce principe comporte la reconnaissance de la pleine citoyenneté de tous les êtres humains vivant sur le territoire du Québec, dans le respect de la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec : « [t]oute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, la grosseur, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge [...] » (chapitre. I, article. 10). L'actualisation de cet idéal de société démocratique et féministe dépend, notamment, de l'abolition des inégalités produites par des systèmes d'oppression (patriarcat, racisme, capitalisme, impérialisme, hétérosexisme, etc.) qui structurent des rapports hiérarchiques entre les personnes et les groupes sociaux. Par conséquent, notre angle d'analyse s'oriente vers des concepts qui tentent de mettre en lumière la construction

et la reproduction des différences hiérarchiques entre les sexes et les groupes ethnoculturels.

À l'aide d'une cadre théorique dénonçant l'essentialisme de l'idéologie de la « différence » et grâce à certains des concepts du courant matérialiste du féminisme, nous proposons ici une certaine lecture des obstacles à l'intégration des femmes issues des minorités ethnoculturelles dans le contexte national québécois, dont le modèle d'intégration est l'interculturalisme. En proposant une analyse des limites et possibilités d'intégration/inclusion pour un groupe considéré comme « autre » au Québec – les femmes musulmanes portant le voile – par rapport au sujet majoritaire généralement appréhendé comme unitaire – la majorité blanche, francophone et laïque – nous cherchons à éclairer certaines oppressions dont sont spécifiquement victimes les membres de cette catégorie « racisée » dans un objectif de transformation de ces rapports de domination.

Afin d'éclairer notre problématique, nous préconisons une approche féministe et constructiviste, où les dimensions idéologiques, politiques et matérielles sont conçues comme indissociables. Nous proposons par ailleurs un mince saut du côté de la sociologie des relations ethniques, qui fait appel à certains concepts essentiels à notre réflexion. Plus précisément, nous avons choisi d'utiliser les concepts proposés par Danielle Juteau, dont l'effort de théorisation s'inscrit dans la tradition wébérienne. Le concept de frontières tel que le présente Juteau se retrouve au cœur de notre démarche. À l'analyse de Juteau, nous ajouterons la distinction conceptuelle faite par Lamont et Molnár (2002) entre les frontières sociales et symboliques. L'étude des frontières sociales et symboliques nous apparaît tout indiquée dans le cadre de ce mémoire pour les raisons suivantes : *a)* les classes de sexes et les groupes ethniques y sont analysés comme des constructions sociales de nature politique et idéologique; *b)* « examining [symbolic boundaries] allows us to capture dynamic dimensions of social relations, as groups compete in the production, diffusion, and institutionalization of alternative systems and principles of classifications » (Lamont et Molnár, 2002, p. 168); *c)* les frontières sociales sont appréhendées comme traversant

l'ensemble de la société et à la fois produites et transformées dans le contexte de rapports sociaux de domination dont l'articulation produit des différences hiérarchiques entre les êtres humains.

Cette orientation théorique nous conduira à tourner notre attention vers la construction de la différence et la différence de traitement des groupes dans une perspective critique. Pour ce faire, nous utiliserons la critique féministe matérialiste de l'idéologie de la « différence » développée, entre autres, par Colette Guillaumin et Christine Delphy. Cette dernière soutient que :

Ces différences ont été créées de toutes pièces, précisément pour constituer des groupes. [...] Ces différences ne sont pas seulement des différences, mais aussi des hiérarchies. La société s'en sert pour justifier son traitement 'différentiel' - en réalité inégal et hiérarchique - des groupes et des individus. [...]. Ce qui est plus grave, c'est que cette logique de la 'différence' s'impose de plus en plus à ces groupes dominés. De plus en plus, on les entend revendiquer leur 'différence'. Les revendications d'égalité se transforment en revendication 'd'identité' (Delphy, 2009, 2001, p. 9).

En somme, selon cette perspective, l'idéologie de la différence une fois appliquée à la réalité concrète justifie l'exclusion et les inégalités dans l'accès aux ressources, selon des divisions spécifiques, à savoir les classes de sexe, les classes sociales, les personnes racisées et les groupes ethniques. Plus précisément, ces divisions « [...] all involve systems of representation concerning capacities and needs, both within everyday language and embodied in official documents state practices and legislation » (Anthias et Yuval-Davis, 1996, 1992, p. 17). Le prochain chapitre vise à approfondir cette critique de l'idéologie de la différence et à présenter les principaux concepts qui nous aideront à répondre à notre question de recherche.

## CHAPITRE I

### GENRE, ETHNICITÉ ET COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Ce chapitre a pour objectif de présenter le cadre conceptuel qui guidera notre réflexion sur l'interculturalisme et l'intégration/inclusion des femmes des minorités ethnoculturelles à la société québécoise. Notre analyse des processus de construction des frontières sociales et symboliques s'ancre dans une perspective féministe et constructiviste centrée sur les rapports sociaux d'ethnicité et de sexes. Nous utilisons cette approche théorique pour expliquer comment se construisent les groupes ethnoculturels et les classes de sexes. Nous sommes consciente que les femmes tout autant que les groupes ethnoculturels ne sont pas une catégorie unitaire. Toutefois, l'analyse en matière de rapports sociaux trouve toute sa pertinence dans le fait qu'elle nous permet de voir en amont les processus de construction de la différence qui engendrent des inégalités sociales, économiques, politiques et culturelles. Ces outils conceptuels nous serviront également à évaluer si, et comment, l'interculturalisme prend en compte ces formes d'inégalités dans son objectif de promouvoir des rapports harmonieux entre les groupes ethnoculturels.

### 1.1 Le genre et les rapports sociaux de sexes

Parmi les concepts qui encadrent notre démarche, la notion de genre occupe une place centrale. Le genre c'est « [...] le 'sexe social', c'est-à-dire tout ce qui est social dans les différences constatées entre les femmes et les hommes, dans les divisions du travail ou dans les caractères qu'on attribue à l'un ou l'autre sexe » (Delphy, 2010, p. 326). Autant dans les pratiques que dans les discours, « [c]ette division faite entre deux parties de la population [...] conduit à percevoir ces deux classes [hommes et femmes] [...] comme deux sous-espèces différentes en tout; et c'est bien là le but recherché, car cela justifie absolument la division hiérarchique du travail et la hiérarchie tout court » (Delphy, 2010, p. 326).

Pour comprendre la construction de ces différences fondées sur le sexe, le courant matérialiste du féminisme fournit un outil conceptuel essentiel, celui de rapports sociaux de sexes. En effet, le courant matérialiste, qui considère comme consubstantielles les dimensions matérielles et idéelles des catégories sociales, situe les rapports sociaux de

sexes au cœur de ses réflexions. Ce concept exprime l'idée que « [...] les groupes sexuels [hommes et femmes] ne sont pas le produit de destins biologiques mais sont d'abord des construits sociaux; ces groupes se construisent par tension, opposition, antagonisme autour d'un enjeu » (Kergoat, 2005, p. 95-96). Ils se construisent par opposition, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de catégorie « femmes » sans qu'il n'existe de catégorie « hommes ». De plus, « [c]es rapports sociaux reposent d'abord et avant tout sur un rapport hiérarchique entre les sexes; il s'agit d'un rapport de pouvoir, d'un rapport de 'classe' (Guillaumin, 1992) et non d'un simple principe de classement » (Kergoat, 2005, p. 95-96). Source d'exploitation, d'appropriation et de conflits, ces rapports de pouvoir sont légitimés par une conception essentialisée et asymétrique des sexes qui s'actualise dans toutes les sphères de la vie sociale.

## 1.2 Du concept de « race » à celui d'ethnicité

Pour Colette Guillaumin, figure emblématique du féminisme matérialiste français, « [...] les réflexions sur la catégorie race sont indissociables de celles sur le sexe » (Juteau, 1999, p. 20). La race, tout comme le sexe, apparaît dans la réalité sociale comme étant construite par des rapports sociaux de domination. Cette perspective s'attaque plus précisément à l'idéologie du déterminisme biologique en déconstruisant « l'idée de race ». En effet, à travers l'histoire, le concept de race s'est développé dans la pensée moderne de telle sorte que s'est enracinée dans le sens commun la croyance en l'existence de groupes sociaux « naturels » classés en fonction de critères biologiques héréditaires, spécifiques et exclusifs à chaque groupe ethnique. La conséquence de cette naturalisation des différences, c'est que les pratiques et traits culturels des groupes se retrouvent essentialisés dans des catégories biologiques fondées sur des critères physiques (un Noir, une Asiatique, un Juif, etc.). Cette naturalisation des différences apparaît comme fait social et « [...] le caractère naturel (la race, le sexe), étant catégorie légale, intervient dans les rapports sociaux comme trait contraignant et impératif » (Guillaumin, 2007, 1992, p. 192).

L'approche défendue par Guillaumin s'oppose donc à l'idée que la race soit une catégorie naturelle, ainsi qu'à l'idée que la race n'existerait pas réellement comme système de classement. En effet, l'idée de race s'exprime sur le plan sémantique, au sens où il existe des « races imaginaires ». Ces dernières sont fondées sur la croyance en des différences biologiques; que ces différences soient réelles importe peu, tout se joue sur la *croyance* en leur existence. C'est ce qui fait dire à Guillaumin que « [s]i la race n'existe pas, cela n'en détruit pas pour autant la réalité sociale et psychologique des faits de race » (2002, 1972, p. 92). Selon cette perspective, c'est précisément cette naturalisation des différences fondées sur la race ou sur le sexe qui positionne les personnes dans des rapports sociaux de domination. Plus précisément, c'est la « [...] biologisation de la perception, [qui] dès qu'elle est associée à la perception de la différence sociale forme le nœud de l'organisation raciste<sup>8</sup> » (Guillaumin, 2002, 1972, p. 96).

Toujours selon Guillaumin (2002, 1972), l'utilisation du terme « ethnie » en sciences sociales « [...] a représenté une tentative d'échapper à l'impérialisme du sens [biologisant] qu'imposait le mot race » (p. 85). Toutefois, cette tentative n'est pas arrivée à se départir de sa dimension biologisante puisque le mot ethnie « [...] est employé maintenant soit dans un contexte fortement nationaliste du type « le sang et la terre », soit en lieu et place du terme race avec ses significations » (Guillaumin, 2002, 1972, p. 87). Dans cette optique, il y a encore aujourd'hui dans le sens commun cette idée qu'il existe des liens intrinsèques entre certains traits biologiques, d'une part, et certaines pratiques culturelles, croyances et coutumes, d'autre part.

La théorisation de l'ethnicité que propose Danielle Juteau s'inscrit dans la même perspective critique que celle qui est défendue par Guillaumin. C'est précisément sur cet appareil conceptuel et théorique développé par Juteau que se fondera notre compréhension

---

<sup>8</sup> Par rapport à la confusion sémantique qui règne sur la notion de race et d'ethnie dans les recherches en sciences sociales, Guillaumin (2002 [1972]) formule toutefois la nuance suivante : « [...] les sciences humaines ne professent plus que les facteurs de la différence sociale soient des caractères physiques, mais elles enregistrent pourtant les phénomènes sociaux du racisme comme étant directement dépendants des caractères physiques » (p. 90).

de l'ethnicité. Juteau soutient que bien qu'il y ait de nombreuses similitudes dans l'analyse des rapports sociaux fondés sur la « race » et des rapports sociaux d'ethnicité<sup>9</sup>, il existe tout de même des différences. En effet, ces deux types de rapports sociaux se ressemblent dans la mesure où les deux notions, « race » et ethnicité, sont liées à l'idée d'un groupe social uni par la croyance de ses membres en une ascendance commune et un avenir possible par la reproduction. Cependant, elles se différencient « [...] en fonction de facteurs tels que les niveaux de capacité organisationnelle et les types de projets politiques des groupes » (Juteau, 1999, p. 120). Nous approfondirons cette distinction au cours de ce chapitre. Attardons-nous maintenant à présenter les principaux éléments théoriques de l'ethnicité tout en dressant les liens pertinents avec l'analyse féministe préconisée.

### 1.3 L'ethnicité

#### *Constitution des frontières ethniques : Faces interne et externe*

##### *1.3.1 Face interne*

*« On ne naît pas ethnique, on le devient »<sup>10</sup>*

La théorisation de l'ethnicité développée par Danielle Juteau met en perspective la spécificité de la production des groupes ethniques comparativement aux autres groupes tels que ceux fondés sur le sexe, sur la classe sociale, sur l'âge, etc. Cette spécificité s'explique par le fait que l'ethnicité se construit dans un processus double dont les dimensions sont liées entre elles. En effet, la création des frontières des groupes ethniques se produit à la fois dans une dimension interne (socialisation) et dans une dimension externe (rapport social).

---

<sup>9</sup> Des auteures comme Anthias et Yuval-Davis proposent des analyses qui rejoignent celles de Juteau sur les liens à établir entre les rapports sociaux de « race » et les rapports sociaux d'ethnicité. L'extrait suivant est éclairant à cet égard : « We believe that the specificity of racism lies in its working on the notion of ethnic groupings. It is a discourse and practice of inferiorizing ethnic groups » (Anthias & Yuval-Davis, 1996 [1992]:12).

<sup>10</sup> Juteau, 1999, p. 87.



La dimension interne concerne le processus historique de transmission, à chaque individu dès sa naissance, des valeurs, des normes, de la langue, des croyances religieuses, de la culture et de la mémoire collective du groupe ethnique qui le définira. Ce processus se nomme la socialisation. Cette dernière se déploie « [...] dès la tendre enfance au sein de la famille grâce surtout à l'influence de la mère, [et] constitue l'outil même permettant à l'histoire de s'inscrire en chacun de nous » (Juteau, 1999, p. 89). La production de l'ethnicité conduit donc à se pencher sur la structure organisationnelle et les mécanismes opérationnels de l'institution familiale. Or, la famille, en tant qu'institution patriarcale, situe les femmes dans un rapport dissymétrique face aux hommes, en raison de la division sexuelle du travail. Dans cette perspective, le travail prend un sens large incluant la totalité « [...] des activités qui impliquent la mobilisation corporelle et intellectuelle des agents sociaux et qui produisent à la fois des moyens d'existence et des êtres humains » (Juteau, 1999, p. 99-100). Ceci inclut les tâches liées à la famille où la responsabilité – voire l'obligation – d'effectuer la vaste majorité des tâches domestiques et de dispenser les soins aux enfants incombe aux femmes. Par conséquent, ce sont davantage les femmes qui fournissent « [...] un travail produisant l'ethnicité-humanité » (Juteau, 1999, p. 100).

Pour exprimer ce rapport de domination qui permet la transmission de l'ethnicité, Delphy propose le concept de « mode de production familial » (2009, 2001, p. 46), c'est-à-dire l'exploitation de ce travail occulté des femmes (travail de production domestique, de reproduction et de socialisation) comme fondement de leur oppression matérielle commune. Bien que ce travail de socialisation prenne un tout autre sens lorsqu'il est vécu dans l'intimité des relations familiales quotidiennes, il n'en demeure pas moins qu'il est aussi un procès de travail. Juteau (1999) nomme ce processus « l'enculturation ».

L'« enculturation », la transmission de la culture matérielle et non matérielle du groupe ethnique, la production de l'ethnicité est indissociable d'une relation d'entretien corporel, physique, affectif, intellectuel, cette dernière constituant un procès de travail, car nous sommes bien en présence d'une 'suite d'actions enchaînées au sein desquelles sont mis en œuvre des moyens matériels et des moyens intellectuels' : *moyens matériels*, à savoir la mère

elle-même, son propre corps et ses capacités physiques (on aime que nos mères soient des femmes fortes); des *moyens intellectuels*, son cerveau et ce qu'il contient, entre autres l'ensemble des normes propres à son groupe ethnique (Juteau, 1999, p. 94).

Ainsi comprise et théorisée, la socialisation représente la face interne du processus de création des frontières ethniques. Il s'agit de cette part d'histoire en chaque être humain qui se transmet aux nouveau-nés par la prise en charge, généralement par la mère, du travail de socialisation. L'enfant vient au monde certes avec un bagage génétique et un tempérament bien à lui, mais il n'a pas de nature spécifique et l'ethnicité s'inscrit progressivement en lui. Dès lors, il prend connaissance de sa position sociale (non seulement en fonction de son origine ethnique, mais aussi en fonction de sa classe de sexe, de sa classe sociale, etc.) et développe le sentiment d'appartenir à une collectivité, à un « nous ». Par conséquent, il y a simultanément processus d'humanisation et d'ethnisation chez le nouveau-né. C'est ce qui fait dire à Juteau (1999) : « l'humanisation, c'est l'ethnisation » (p. 96). Toutefois, cette ethnicité n'est pas complètement indélébile, ni limitée à une culture. Certains groupes ethniques peuvent, par exemple, être contraints à l'assimilation, ou bien les personnes immigrantes peuvent décider d'intégrer certaines pratiques culturelles, valeurs, normes de la société d'accueil. Comme les identités sont fluides et multiples, il est important de souligner qu'une personne immigrante peut évidemment en venir à se sentir parfaitement intégrée à la société québécoise et croire qu'elle fait partie de la majorité ethnoculturelle tout en restant attachée à ses appartenances ethnoculturelles premières.

Le lieu premier de la production de l'ethnicité est donc la famille, et le travail de socialisation revient en grande partie aux femmes. Parce que la famille incarne le lieu premier de la « dimension privée » dans la division classique entre le domaine de la vie privée et celui de la vie publique, attardons-nous quelque peu à cette dichotomie afin d'éclairer la complexité des liens qui existent entre la famille (privée) et la communauté (publique). Pour comprendre la nature de ce phénomène social, il faut penser en matière de rapports sociaux dans une perspective globale. En effet, comme l'explique Delphy (2009,

2001), « [c]es domaines qui n'existent pas indépendamment de leur rapport d'opposition, contribuent à constituer des catégories de personnes également dichotomiques, également fondées sur une opposition, comme femmes/hommes, enfants/adultes » (p. 25). Ces deux sphères ne représentent pas des catégories figées, naturelles, séparées et étanches. Par conséquent, des changements dans la structure de l'une des sphères vont nécessairement avoir un impact sur l'autre. Chacune des sphères « [...] n'a d'existence que par opposition à l'autre; et chaque niveau est organiquement lié aux autres; les domaines du 'privé' de ce 'public' contribuent à la constitution des catégories 'femmes', 'hommes' [...] » (Delphy, 2009, 2001, p 25).

Ce mode d'organisation sociale largement cautionné par la morale commune et juridiquement entériné par la loi campe les femmes dans un statut hiérarchisé à l'intérieur de la famille et les place dans une situation où elles ne sont pas seulement membres de leur groupe, mais en sont aussi les reproductrices. Parallèlement à cette institutionnalisation, la catégorie « femme », ainsi que les modalités de son exploitation patriarcale – le travail domestique gratuit à l'intérieur de la famille – se voient tout aussi institutionnalisées par l'État, de telle sorte que les femmes se retrouvent discriminées sur le marché du travail ainsi que dans leur rôle de citoyenne (sphère publique). Le travail des femmes dans la sphère publique a un impact dans la configuration de leurs relations dans la sphère privée. Par exemple, un nombre important de femmes « [...] travaillent pour un statut tellement inférieur à ceux des hommes [...] que *de facto*, dans le couple, non seulement elles sont dépendantes de leur conjoint mais leur exploitation sur le marché du travail est redoublée par l'extorsion du travail domestique » (Delphy, 2010, p. 325). En somme, même si au Québec il est possible de constater que la situation des femmes s'est grandement améliorée par rapport à l'exploitation de leur travail dans la sphère privée, elles continuent d'occuper, en tant que catégorie sociale, un statut inférieurisé dans l'ensemble de la société. La division entre dimensions privée et publique permet l'exploitation et l'infériorisation de leur travail (tâches de production et de reproduction) et les défavorise lorsqu'il est temps d'exercer leur

rôle de citoyenne du fait que la vie politique collective se joue dans la sphère publique et qu'elles n'y occupent toujours qu'un mince espace.

### 1.3.2 *Face externe*

#### *Rapports sociaux d'ethnicité et processus de communalisation*

La face externe du processus de création des frontières ethniques concerne le processus par lequel des individus « ethniques » en viennent à former des groupes ethniques. Comme nous l'avons mentionné, les faces interne et externe ne sont pas indépendantes l'une de l'autre; au contraire, la face interne contient les éléments à partir desquels se construit la face externe. Mais avant d'insister sur ce point, voyons d'abord comment se constitue cette face externe.

À partir de sa perspective non essentialiste<sup>11</sup> de l'ethnicité, Juteau (1999) élabore le concept de rapports sociaux d'ethnicité (et nationaux), c'est-à-dire :

J'appelle rapports sociaux ethniques les rapports sociaux objectifs qui unissent, dans un même univers matériel et symbolique, des groupes de tradition culturelle qui entretiennent une croyance subjective à un héritage commun (Weber, 1971, 1921-1922). Les rapports sociaux ethniques font partie d'un système plus vaste de rapports sociaux qui comprennent des groupes humains différenciés selon la race, l'ethnie ou la nationalité. Ils mettent en lumière un autre mode de classification et de hiérarchisation sociale qui s'effectue d'après l'origine et l'appartenance culturelle et nationale; l'ethnicité ou la nationalité (Simon, 1983) (Juteau, 1999, p. 121).

Suivant cette conception, un groupe humain vivant en commun devient groupe ethnique lorsqu'il y a « [...] croyance en des ancêtres communs, réels ou putatifs » (Juteau, 1999, p. 15). Influencée par les travaux de Weber, Juteau emprunte à ce dernier les

---

<sup>11</sup> Pour Juteau, l'essentialisme ce n'est pas qu'attribuer des caractéristiques statiques à un groupe. Il peut également « [...] renvoyer à des qualités psychologiques ou culturelles communes (intuition, dévouement, sens des affaires, l'instinct maternel, etc.) qu'on trouverait nécessairement chez tous les membres d'une catégorie donnée » (Juteau, 1999 :179).

concepts de « communalisation » et de « sociation ». Ces éléments clés permettent de s'attarder aux processus de construction et de transformation des groupes ethniques plutôt qu'aux communautés ethniques elles-mêmes, ou à leurs qualités et traits culturels présumés statiques. Le concept de communalisation se définit de la manière suivante : « Toute relation sociale (orientation mutuelle des comportements) est une relation de communalisation (repose sur n'importe quel fondement affectif, émotionnel ou traditionnel) ou de sociation (fondée sur un compromis d'intérêts) » (Juteau, 1999, p. 33).

Certaines conditions spécifiques doivent être présentes pour que s'opère le processus de communalisation. Il ne s'agit pas uniquement pour des individus de partager certains traits physiques (couleur de peau, physionomie, etc.) ou culturels (langue, croyances religieuses, etc.). En effet, le processus de communalisation s'opère lorsqu'un groupe de personnes vivent une même situation et partagent des sentiments communs par rapport à cette situation, sentiments qui provoquent « l'orientation mutuelle de leur comportement » (Juteau, 1999, p. 33). Comme l'explique Juteau, « [c]e sentiment commun d'appartenance (catalyseur essentiel entre la situation, les qualités communes et la communauté) émerge avec l'apparition d'oppositions conscientes à des tiers » (Juteau, 1999, p. 33). Les conflits font surface dans le contexte de sociétés où des rapports de pouvoir inégaux – que ce soit sur les plans social, culturel, politique, économique, idéologique ou religieux – transforment les conditions d'existence de l'un des groupes ethniques et le situent dans un statut de domination. Ces rapports sociaux qui traversent l'ensemble de la société ont de vastes répercussions sur la vie des membres du groupe ethnoculturel dominé. Elles peuvent influencer à la fois la question de l'accès au travail et aux ressources, la division du travail, les possibilités d'exprimer ses pratiques culturelles et religieuses, l'identité, etc. Comme l'explique Juteau (1999) :

Le premier processus d'établissement des frontières est celui qui différencie le 'eux' du 'nous'. Cette face externe de la frontière se construit dans le cadre de relations sociales qui résultent, par exemple, de la colonisation ou de la migration et qui produisent des formes de communalisation ethnique définies en termes économiques, politiques, culturels et idéologiques. Ces

relations englobent des intérêts matériels et idéels comme le contrôle de l'économie et de l'État, des institutions comme l'éducation et les services sociaux, des pratiques culturelles et des normes, des représentations et des valeurs, de l'honneur et du prestige (Juteau, 1999, p. 163).

En somme, l'ethnicité se construit donc à la fois à l'intérieur d'un rapport à « l'Autre », et en même temps, comme nous l'avons vu, par l'inscription en chaque être humain, au cours des premières années de sa vie, de la mémoire collective et de la culture du groupe ethnique auquel il appartient et par rapport auquel il développe un sentiment d'appartenance. Or, puisque les groupes ethniques sont le produit de relations sociales de pouvoir dans un contexte historique donné, nous examinons dans la section suivante comment sont choisis les critères qui fixent les frontières entre le « eux » et le « nous ».

#### 1.4 Frontières ethniques et système de « marques »

Dans les rapports sociaux d'ethnicité, des critères sont donc définis à partir des spécificités culturelles du groupe ethnique (face interne de la frontière). Ces dernières servent à marquer les frontières d'inclusion et d'exclusion à ce groupe, qui « [...] sont définies à partir des critères culturels (d'ordres cognitif, expressif et évaluatif) et des critères structurels (réseaux institutionnels) [...] » (Juteau, 1999, p. 24-25). Les frontières ethniques s'inscrivent dans un type de processus plus larges de définition des frontières sociales et symboliques. En effet, elles sont également des « [...] conceptual distinctions made by social actors to categorize objects, people, practices, and even time and space. They are tools by which individuals and groups struggle over and come to agree upon definitions of reality » (Lamont & Molnàr, 2002, p. 168). Quant aux frontières sociales, elles sont « [...] objectified forms of social differences manifested in unequal access to and unequal distribution of resources (material and non material) and social opportunities » (Lamont & Molnàr, 2002, p. 168).

Mouvantes et variables dans le temps et dans l'espace, les frontières se redéfinissent en fonction des dynamiques des rapports de pouvoir entre les individus et les groupes. Cela

dit, elles sont toujours établies par le groupe dominant, qui cherche normalement à maintenir les frontières en place afin de conserver l'ensemble de ses privilèges. En effet, « [e]n se constituant, des groupes tels que les groupes ethniques refusent aux autres membres d'autres groupes l'accès aux ressources sociétales disponibles et établissent ainsi leur domination » (Juteau, 1999, p. 35). Les groupes ethniques sont constitués par des rapports sociaux de domination où les différences font partie d'un système de « marques » qui sert d'une part à hiérarchiser et d'autre part à étanchéifier – bien qu'elles ne le soient jamais entièrement – les frontières des groupes ethniques.

Ce système de marques auquel nous faisons référence est caractérisé « [...] par le passage de la marque conventionnelle à la marque naturelle, mais actuellement confondues, quasi syncrétiques » (Guillaumin, 2007, 1992, p. 187). La « marque » conventionnelle se rapporte à l'univers symbolique, qui est réversible et est utilisé par le groupe dominant afin de discriminer certaines catégories de personnes. Par exemple, le groupe dominant peut imposer une marque comme un vêtement afin de fixer le rang social (d'inscrire le rapport hiérarchique) d'un groupe de personnes. Cette inscription, qui sert à marquer les différences, est réversible. Il peut aussi s'agir de prescriptions telles que « [...] le rasage de barbe ou non (domesticité), le port d'une perruque (mariage), la tonsure (vœux), la longueur des cheveux, etc. » (Guillaumin (2007, 1992, p. 180).

La « marque » naturelle fait référence à cette idée, que nous avons exposée dans la section sur la notion de « race », de la naturalisation de la différence, ou en d'autres mots, de groupe « naturel ». Plus particulièrement, il s'agit du fait que des différences morphologiques telles que la couleur de la peau ou le sexe sont perçues comme étant à l'origine de comportements sociaux et de pratiques culturelles ou religieuses. Ainsi, le fait de croire en l'existence de groupes naturels « [...] est la synthèse mouvante de deux systèmes : le système traditionnel de marque [par exemple, les vêtements] [...] et le système déterministe archéo-scientifique qui voit dans [...] [le groupe social et ses pratiques] une substance qui sécrète ses propres causes [...] » (Guillaumin, 2007, 1992, p. 184). Les

« marques » qui servent à définir les frontières externes sont puisées à même le contenu de la face interne des groupes ethniques. Dans ce contexte, celles-ci sont considérées comme étant des traits naturels alors qu'elles sont plutôt le fruit de construits sociaux basés sur des rapports de domination. C'est en ce sens que les deux faces d'une même frontière sont liées entre elles.

Ces frontières servent à définir des groupes qui font partie d'une même société. Ces groupes coexistent sur la base du statut – à la fois concret et idéologique – de groupes majoritaire et minoritaires (des groupes caractérisés par une hétérogénéité interne des conditions d'existence) et cela, en fonction d'un même univers de références symboliques, d'un même système de valeurs, qui légitime l'oppression des groupes minoritaires. Selon Guillaumin (2002, 1972), les groupes minoritaires ont en effet tous en commun deux caractéristiques : les membres de ces minorités vivent une situation d'oppression qui les définit, et en même temps, ils se retrouvent « marqués » en tant que particuliers par rapport à la majorité qui, elle, incarne le général, l'humanité, l'universel (p. 119-120). En effet, tous les groupes minoritaires évoluent dans un rapport de dépendance (bien qu'ils le soient à différents niveaux) par rapport au groupe majoritaire. Par exemple, sur le plan économique, les groupes minoritaires souffrent d'inégalités importantes dans le domaine de l'emploi; cela est particulièrement vrai en ce qui a trait aux femmes. Ces inégalités des chances sont aussi présentes dans l'accès à l'éducation, à la participation politique, etc. Lorsqu'on parle de minoritaires « [c]'est en fonction de cette disproportion d'être, et non de nombre puisqu'ils peuvent être indifféremment plus nombreux ou moins nombreux que le groupe dominant, qu'on adoptera les dénominations « majorité » et « minorité » » (Guillaumin, 2002, 1972, p. 120). En effet, Guillaumin explique ainsi cette situation :

Ils [les minoritaires] sont, en cela, différents de la majorité qui, elle, est dépourvue de particularité et conserve pour elle-même la généralité psychologique et sociale. Le rapport des minoritaires à la majorité est recouvert du sceau de la différence. Le majoritaire n'est différent de rien étant lui-même la référence : il échappe à toute particularité qui l'enfermerait en elle-même. La particularité au contraire constitue le



minoritaire autant qu'elle le différencie du majoritaire (*Guillaumin, 2002, 1972, p. 120*).

Le groupe majoritaire, qui se définit par et dans son rapport avec les groupes minoritaires, décide aussi des « marques » qui servent à désigner la différence et l'infériorité des minoritaires. Ces derniers, intégrés dans l'univers symbolique du groupe majoritaire, sont en quelque sorte enfermés dans une société où ils n'incarnent toujours que la spécificité. Or, puisque ces « marques » servent de critères d'inclusion et d'exclusion, elles sont à la base même de la formation de différents types de communautés en cela qu'elles contribuent à fixer les frontières sociales et symboliques de ces dernières.

### 1.5 La nation : une forme spécifique de communauté politique

Les communautés politiques ne sont pas toutes des nations, mais la nation est un type de communauté politique que Benedict Anderson (1996, 1983) définit comme « [...] une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. Elle est *imaginaire (imagined)* parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens [...] » (p.19). Et il ajoute que la nation « [...] est imaginée comme une *communauté* parce que, indépendamment des inégalités et de l'exploitation qui peuvent y régner, la nation est toujours conçue comme une camaraderie profonde, horizontale » (Anderson, 1996, 1983, p. 21). Suivant cette approche, tout comme nous l'avons exposé pour la notion de genre, de race et d'ethnicité, l'appartenance à une nation est vécue comme une réalité naturelle : « [...] dans tout ce qui est 'naturel', il y a toujours quelque chose qu'on n'a pas choisi. Ainsi, l'existence nationale est assimilée à la couleur de la peau, au sexe, au parentage et au lieu de naissance – à toutes ces choses auquel on ne peut rien » (Anderson, 1996, 1983, p. 147). Toutefois, dans la perspective d'Anderson, tout comme dans celle d'autres intellectuels (voir notamment Gellner, 1983; Hobsbawn, 1990), la nation est avant tout un construit social ayant de forts ancrages historiques.

Si tous les types de communautés partagent en commun le fait qu'elles résultent de processus historiques, la nation possède toutefois une particularité essentielle, mise en lumière par Otto Bauer et sur laquelle Yuval-Davis insiste : celle de croire en un destin commun et en un avenir pour cette « communauté politique imaginaire ». Cette croyance peut expliquer « [...] the dynamic nature of any national collectivity in the perpetual processes of reconstruction of boundaries which take place within them, via immigration, naturalization, conversion and other similar social and political processes (Yuval-Davis, 2008, 1997, p. 19). Pensée comme socialement construite en fonction des dynamiques qui la constitue (immigration, migration, etc.), la communauté nationale est ici comprise comme hétérogène dans sa constitution et tournée vers un projet national collectif. Les membres de la collectivité nationale, provenant de divers horizons, confrontent leurs idées sur le devenir de la nation de sorte que cette même communauté nationale se trouve dans un perpétuel processus de redéfinition de ses frontières sociales et symboliques. La nation se distingue donc du concept de groupe ethnique. En effet, le groupe ethnique

[...] est habituellement réservé aux communautés d'histoire et de culture dominées, ces dernières possédant une histoire mais pas d'historicité, étant incapables d'élaborer un projet politique susceptible de modifier radicalement leurs rapports avec le groupe dominant, en l'occurrence la communauté qui contrôle le fonctionnement de l'État et ses appareils idéologiques. Ce contrôle exercé par le groupe dominant lui permet d'assurer plus facilement sa reproduction en tant que communauté d'histoire et de culture pendant que les groupes ethniques, eux, ne peuvent souvent compter que sur la famille, les réseaux de parenté et quelques associations volontaires (Juteau, 1999, p. 85-86).

Les nations, contrairement aux groupes ethniques, se distinguent par leur capacité à se projeter dans le futur, à partager une culture commune ou la croyance en une origine commune (des liens de sang), et à définir un projet politique rassembleur.

C'est cette analyse qui fait dire à Juteau (1999) que « [l]e concept de nation est surtout réservé à ces communautés qui contrôlent l'appareil d'État ou à celles qui sont en mesure de formuler un projet (nationaliste) en vue de se l'approprier » (p. 86). Il faut

cependant distinguer l'État, la société civile et la nation afin de dégager une compréhension adéquate du rôle de l'État dans la formulation, le maintien et la reformulation des projets politiques nationaux et des mécanismes de pouvoir qui favorisent ou empêchent l'émergence des discours alternatifs en la matière, notamment ceux en provenance des minorités ethnoculturelles. Suivant cette préoccupation, nous empruntons à Anthias et Yuval-Davis (1996, 1992) leur définition de l'État :

[...] [W]e define state as a body of institutions which are centrally organized around the intentionality of control with a given apparatus of enforcement at its command and basis. This does not mean that the state is a unitary either in its practices, projects or its effects. Different forms of the state involve different relationships between the coercion-control twin that is the residing characteristic of the state (p. 22).

Nous empruntons également à ces auteures leur définition de la société civile: « Civil society includes those institutions, collectivities, groupings and social agencies which lie outside the formal rubric of state parameters as outlined, but which both inform and are informed by them » (p.22). Cette notion de la société civile détache de l'État une part importante des institutions qui ont une influence sur les rapports sociaux d'ethnicité comme la famille, les médias, les groupes communautaires, etc. Dans cette perspective, l'État n'est pas un bloc monolithique et une entité nécessaire à l'existence de communautés politiques; ce qui est spécifique aux communautés nationales c'est qu'elles portent un projet politique qui transite généralement par l'État. En effet, ces communautés portent une volonté collective de s'autodéterminer, projet qui s'incarne dans des institutions publiques et étatiques.

#### 1.6 Les femmes et la construction de l'identité nationale

Avant d'exposer les liens entre femmes et identité nationale, nous croyons nécessaire de poser les différences qui s'imposent entre identité, culture et ethnicité. En effet, dans les conceptions communes, la notion hautement polémique de culture est souvent confondue avec celle de l'identité nationale, et même de l'ethnicité, lorsqu'elle est

conçue de manière essentialiste et fixe dans le temps et dans l'espace. C'est par exemple ce qui fait croire à certaines personnes qu'il existerait sur le territoire du Québec et à travers son histoire « d'authentiques » et véritables Québécois et Québécoises, détenteurs et détentrices de la culture nationale.

Nous souhaitons travailler avec une définition minimale de la culture, suivant laquelle

Rather than being a fixed and homogeneous body of tradition and custom, therefore, « cultural stuff » needs to be described as a rich resource, usually full of internal contradictions, which is used selectively by different social agents in various social projects, within specific power relations and political discourse in and outside the collectivity. Gender, class, membership in a collectivity, stage in the life cycle, ability – all affect the access availability of the resources and the specific positionings from which they are being used (Yuval-Davis, 2008, 1997, p. 43).

Suivant cette définition, la culture est un processus dynamique circonscrit dans le temps et dans l'espace, en tension perpétuelle entre continuité et changement.

L'identité incarne une dimension de la vie individuelle et collective beaucoup plus subjective et mouvante. Les identités « [...] are specific forms of cultural narratives which constitute commonalities and differences between self and others, interpreting their social positioning in more or less stable ways » (Yuval-Davis, 2008, 1997, p. 43). Dans cette perspective, l'identité est souvent utilisée comme un support à la production de l'ethnicité et sert à marquer les frontières entre les communautés politiques. Par conséquent, l'identité – c'est-à-dire ce sentiment d'appartenir à une communauté aux qualités, attributs et pratiques culturelles spécifiques – change en fonction des transformations historiques dans les rapports de pouvoir entre les individus et les collectivités ethnoculturelles au sein d'une communauté donnée. En effet, « [e]thnic projects are continuously engaged in processes of struggle and negotiation aimed, from specific positioning within the collectivities, at promoting the collectivity or perpetuating its advantages, via access to state and civil society power » (Yuval-Davis, 1994). Ainsi pensée, la culture est un processus vaste et

complexe qui ne peut pas être réduit à l'ethnicité. Par contre, des éléments culturels servent souvent à la production de la différence fondée sur l'ethnicité. Encore une fois, il s'agit pour nous d'insister sur la dimension historique et antiessentialiste de la culture, de l'ethnicité et de l'identité comme des sphères de vie individuelle et collective qui, bien que distinctes, sont reliées et s'influencent l'une et l'autre.

Ces distinctions étant posées, venons-en au rôle des femmes dans la production de l'identité ethnique ou nationale. D'un point de vue féministe, le rôle spécifique des femmes dans la construction, la reproduction et la transformation de l'identité nationale est central, comme nous allons l'expliquer brièvement. D'abord, comme nous l'avons exposé précédemment, l'identité est transmise par le biais de la socialisation des enfants et des jeunes, un processus dans lequel les femmes occupent un rôle beaucoup plus important que les hommes. En même temps, l'identité influence la construction des genres masculin et féminin. Les femmes sont par ailleurs au cœur de la construction et des transformations de l'identité et des symboles nationaux qui lui sont associées; « [...] women especially are often required to carry the «burden of representation», as they are constructed as the symbolic bearers of the collectivity's identity and honour, both personally and collectively » (Yuval-Davis, 2008, 1997, p. 45).

Ce rôle et ces responsabilités sont à la base d'une conception essentialiste à la fois de l'identité et de l'ethnicité, et, plus largement, de la culture. Les femmes sont perçues d'abord comme les reproductrices biologiques de la nation. Par conséquent, elles représentent le avenir de la nation, et cette représentation peut même incarner un motif suffisant pour créer des affrontements internes (à l'intérieur d'un pays où cohabitent plusieurs nations) et des guerres. D'autant plus que les femmes peuvent servir à marquer les frontières entre « nous » et « eux », en fonction des attentes sociales à leur égard (par exemple, le port du hidjab), et à fonder une hiérarchie entre les groupes (Juteau, 2007, p. 38). Également, il est intéressant de noter que les femmes servent souvent à marquer l'imaginaire national : « [a] figure of woman, often a mother, symbolizes in many

cultures the spirit of the collectivity, whether it is Mother Russia, Mother Ireland or Mother India » (Yuval-Davis, 2008, 1997, p. 45). Toutefois, les femmes ne sont pas seulement des victimes passives au sein de la nation à laquelle elles appartiennent, puisque « [...] very often it is women, especially older women, who are to rule on what is « appropriate » behaviour and appearance and what is not and to exert control over other women who might be constructed as women » (Yuval-Davis, 2008, 1997, p. 37).

Enfin, l'orientation théorique adoptée dans le cadre de cette recherche s'inscrit donc en opposition avec les thèses essentialistes de la différence naturelle qui se sont penchées sur le genre, la race, l'ethnicité et la nation. En préconisant une approche matérialiste et constructiviste, nous cherchons à mettre en lumière les rapports sociaux de domination fondés sur les classes de sexes et l'ethnicité qui produisent de l'exclusion sociale, politique et économique. Notre orientation théorique vise à nous donner les outils permettant de réfléchir aux limites et aux possibilités de dépassement des inégalités produites par les rapports sociaux hiérarchiques entre les sexes et les groupes ethniques en accordant une attention toute particulière au rôle de la dimension symbolique dans la construction des frontières de la communauté politique qu'est la nation québécoise. Plus précisément, ces outils conceptuels nous permettront d'analyser si l'interculturalisme, comme modèle d'intégration, prend en compte les rapports sociaux qui produisent des différences hiérarchiques entre les hommes et les femmes et entre les groupes ethnoculturels minoritaires et le groupe majoritaire. Autrement dit, la perspective théorique que nous venons d'exposer nous permettra d'évaluer si le Québec met en place les conditions permettant de définir des frontières sociales et symboliques assurant l'intégration/inclusion des femmes appartenant aux minorités ethnoculturelles en des termes résolument démocratiques et féministes. Afin de répondre à cette question, tournons-nous donc maintenant vers l'interculturalisme québécois, afin d'en dégager les principaux éléments constitutifs.

## CHAPITRE 2

### L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS

La diversité culturelle est désormais reconnue comme partie intégrante de la société québécoise. Elle pose cependant d'imposants défis, relatifs notamment à la volonté de certains membres de minorités ethnoculturelles et religieuses de préserver certains aspects identitaires. Au Québec, « [l]e pluralisme ethnoculturel a donné lieu à une politique publique d'aménagement de la diversité qui, pour plusieurs au Québec, se décline sous le vocable d'interculturalisme » (Rocher et *al.*, 2007, p. 1). Il existe évidemment différents modèles pluralistes d'aménagement de la diversité qui visent la cohabitation au sein d'une même communauté politique d'individus et de groupes sociaux aux valeurs, croyances et modes de vie différents, parfois même complètement opposés, dans une optique de respect mutuel. L'interculturalisme est l'un de ces modèles.

Le pluralisme « [...] caractérise les théories politiques, ayant trait surtout à la justice sociale, qui se donnent comme exigence première de permettre, voire même [sic] de promouvoir, la coexistence entre groupes se distinguant par leurs formes de vie différentes » (Weinstock, 1993, p. 8). Le modèle de pluralisme le plus connu est le multiculturalisme. Toutefois, le pluralisme peut donner lieu à différents modèles. Ainsi, l'approche développée au Québec depuis les années 1960-1970, et qui se veut distincte du multiculturalisme, est une approche pluraliste désignée sous le vocable d'interculturalisme. Ce dernier,

en tant que modèle pluraliste, se soucie autant des intérêts de la majorité culturelle, dont le désir de se perpétuer et de s'affirmer est parfaitement légitime, que des intérêts des minorités et des immigrants; on ne doit donc pas opposer, d'un côté, les défenseurs de l'identité et des traditions de la majorité et, de l'autre, les défenseurs des droits des minorités et des immigrants ; il est possible et nécessaire de conjuguer dans une même dynamique d'appartenance et de développement ces deux impératifs que sont les aspirations identitaires de la majorité et l'orientation pluraliste (Bouchard, 2011, p. 399).

Dans ce chapitre nous allons exposer les fondements et les objectifs politiques de l'interculturalisme. Procéder à cet examen exige dans un premier temps de situer



l'interculturalisme québécois par rapport au multiculturalisme canadien. Le but de cette démarche consiste à mettre en relief les particularités de l'approche québécoise. Pour ce faire, nous nous baserons sur la distinction proposée par le sociologue Gérard Bouchard. L'analyse de Bouchard ne fait pas consensus parmi les spécialistes qui s'intéressent aux différents modèles de pluralisme. Par exemple, des auteurs et des auteures avancent qu'il n'y a pas de distinctions fondamentales entre les deux modèles de pluralisme que sont le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois (par exemple, voir Anctil, 2005). Pour d'autres, l'interculturalisme inscrit au cœur de la gestion de la diversité une hiérarchie donnant préséance à la majorité francophone sur les membres des minorités ethnoculturelles (Salée, 2010). Nous montrerons cependant que l'interculturalisme correspond à un parcours propre à la nation québécoise. Nous reviendrons sur les principales perspectives critiques de l'interculturalisme à la fin de ce chapitre.

Bouchard reconnaît qu'il existe des points en commun entre le multiculturalisme et l'interculturalisme. Au-delà des orientations pluralistes partagées par les deux modèles, il cite à titre d'exemple la présence de la notion de la reconnaissance, c'est-à-dire « [...] toute la symbolique qui nourrit l'identitaire, la mémoire et l'appartenance » (Bouchard, 2011, p. 400). Un second point qu'ont en commun le multiculturalisme et l'interculturalisme réside dans les pratiques d'accommodements raisonnables : ceux-ci « [...] sont une pratique très répandue aux États-Unis, au Canada anglophone, en Australie et dans certains pays d'Europe, dont l'Angleterre » (Bouchard, 2011, p. 401). Par ailleurs, Bouchard (2011) constate que le multiculturalisme canadien a évolué dans le sens de l'interculturalisme en mettant à l'avant-plan des idées centrales de l'interculturalisme :

[...] au cours des années 2000 est apparue une préoccupation croissante pour la cohésion sociale, pour l'intégration et les valeurs communes, pour la formation (ou la consolidation) d'une appartenance et d'une identité canadienne. Plus récemment encore, le modèle a fait plus de place aux notions d'interactions, d'échanges interculturels, de valeurs canadiennes et de participation. On constate donc avec intérêt que, ce faisant, le multiculturalisme s'est rapproché de l'interculturalisme [...] (p. 426).

Il existe cependant toujours des distinctions constitutives entre les modèles que sont le multiculturalisme canadien et l'interculturalisme québécois, selon Bouchard. Pour mieux comprendre ces différences, Bouchard propose de situer les différents modèles de gestion de la diversité en regard de cinq grands paradigmes : celui de la diversité, de l'homogénéité, de la dualité, de la multipolarité et le paradigme de la mixité culturelle. Ces derniers représentent les trames de fond sur lesquelles se construisent les différents modèles de gestion démocratique de la diversité ethnoculturelle. Les deux paradigmes qui nous intéressent ici sont celui de la diversité et celui de la dualité, qui structurent respectivement les modèles canadien et québécois. Le paradigme de la diversité est celui qu'on retrouve à la base du multiculturalisme canadien<sup>12</sup>. Ici, « [l]e postulat principal veut que la nation soit constituée d'un ensemble d'individus et de groupes ethnoculturels placés sur un pied d'égalité et protégés par les mêmes droits [...] » (Bouchard, 2011, p. 402). Ainsi, le multiculturalisme canadien ne reconnaît l'existence d'aucune culture majoritaire au Canada. Au contraire, il se fonde d'une part sur la reconnaissance et la promotion de la diversité ethnoculturelle, et d'autre part sur l'idée de l'autonomie individuelle (le discours centré sur les valeurs fondamentales des droits et libertés individuelles).

Dans le cas du paradigme de la dualité, la diversité ethnoculturelle est plutôt prise en compte à travers le rapport entre un groupe ethnoculturel majoritaire et les minorités ethnoculturelles, rapport qui se veut explicite. Ce choix collectif se développe dans les sociétés où il y a une tension entre un « eux » (minorités ethnoculturelles) et un « nous » (majorité ethnoculturelle). Par exemple, « [a]u Québec, une source importante d'inquiétude tient au fait que la majorité culturelle francophone est elle-même une minorité fragile dans l'environnement nord-américain » (Bouchard, 2011, p. 406). Par conséquent, l'interculturalisme reconnaît l'existence d'une culture majoritaire francophone au sein de la nation québécoise tout en accordant une importance capitale à l'intégration des membres des minorités ethnoculturelles. En mettant l'accent sur l'articulation entre majorité et

---

<sup>12</sup> Le paradigme de la diversité caractérise également les États-Unis, la Suède, l'Australie et l'Inde (Bouchard, 2011, p. 402).

minorités, l'interculturalisme vise à consolider l'identité québécoise et l'appartenance nationale dans une optique rassembleuse : « [...] on voit qu'une forte dimension collective (unité, interaction, intégration et culture commune) imprègne l'interculturalisme [...] » (Bouchard, 2011, p. 427). La question linguistique est certainement aussi un élément distinctif des deux modèles puisque le multiculturalisme canadien s'ancre dans un contexte de bilinguisme officiel alors que, comme nous le verrons ultérieurement dans ce chapitre, l'interculturalisme s'est développé avec la préoccupation constante de protéger la langue de la culture majoritaire au Québec.

Selon Bouchard, le Canada et le Québec ont donc opté pour des schémas pluralistes différents donnant lieu à des modèles clairement distincts. La politique canadienne de multiculturalisme ne cherchait pas à répondre aux mêmes besoins et objectifs politiques que l'interculturalisme. Le Québec doit en effet constamment négocier avec son statut de minorité francophone en Amérique du Nord et, en même temps, de majorité culturelle francophone à l'intérieur du Québec. Ces réalités singulières ont donné lieu au développement de modèles puisant leurs principes dans des paradigmes distincts, celui de la diversité pour le Canada et celui de la dualité pour le Québec. Nous avons tenté de mettre en relief ce qui nous semble être au cœur de l'opposition entre ces deux modèles. Cette présentation succincte est évidemment simplifiée, mais à notre avis suffisante pour comprendre les distinctions névralgiques et aborder la question qui nous intéresse. Nous verrons dans les prochaines sections les particularités du modèle québécois dans sa volonté d'intégrer les minorités ethnoculturelles, puisque c'est précisément cet aspect qui nous intéresse dans le cadre de ce mémoire.

## 2.1 Développement du modèle québécois d'intégration

Les origines historiques des conceptions actuelles du modèle de pluralisme qu'est l'interculturalisme remontent aux grandes mutations qu'a connues le Québec lors de la Révolution tranquille (Seidle, 2009; Labelle, 2008; Karmis, 2003; Gagnon & Iacovino; 2003). Le Québec traverse alors une période d'accélération de ce qui peut être considéré

comme une vaste opération de modernisation (sécularisation, formation d'une classe d'affaires et d'une classe moyenne scolarisée francophone, développement de politiques sociales, etc.). Cette dynamique renforce la capacité du groupe majoritaire de faire reconnaître son identité nationale. En effet, la majorité francophone, jusque-là sous l'emprise de la minorité anglophone, est désormais en mesure de prendre les commandes du pouvoir politique et économique. Dans cette perspective de consolidation de son pouvoir, la majorité canadienne-française du Québec cherche à « territorialiser » l'espace politique permettant son affirmation nationale (Lamoureux, 2000, p. 114). Les francophones du Québec, poussés par un vent de nationalisme – plusieurs proposent même un projet d'indépendance nationale, c'est-à-dire un État souverain pour la nation québécoise –, se définissent dorénavant comme des Québécois et des Québécoises, et non plus comme des Canadiens et des Canadiennes d'origine française.

Dans la foulée de ces transformations, l'État provincial étend son champ d'activité à plusieurs sphères qui affectent directement la vie de la population québécoise (création du ministère de l'Éducation et de celui de l'Immigration, fondation du ministère des Affaires culturelles et de l'Office de la langue française, développement des services sociaux et du système de santé publique, etc.). Par un processus de territorialisation, de redéfinition identitaire et d'extension des activités étatiques, la communauté politique québécoise consolide la nation (les institutions politiques nationales) et du même coup, refond sa trame symbolique d'intégration, c'est-à-dire ses critères d'inclusion et d'exclusion.

Parallèlement, afin de protéger les spécificités de la société québécoise (une nation à la fois majoritairement francophone et minoritaire en Amérique du Nord, et dont le statut politique est celui d'une province relevant de la Fédération canadienne), les partis au pouvoir rejettent successivement la politique fédérale du multiculturalisme, car elle réduit le peuple québécois à un groupe culturel comme tous les autres qui forment la nation canadienne (Labelle, 2008). C'est dans ce contexte d'affirmation nationale et de préoccupation pour la question linguistique que les discours et réflexions sur l'intégration

et la protection de la langue française deviennent prépondérants. En effet, « [l]es acteurs étatiques se sont peu à peu penchés sur la tendance des allophones à graviter sur le plan linguistique autour de la communauté anglophone. L'immigration et l'intégration sont ainsi devenues inextricablement liées au destin de la nation québécoise » (Gagnon & Iacovino, 2003, p. 419).

En se tournant vers l'immigration, jusqu'en 1960 administrée uniquement par le gouvernement fédéral, le Québec vise à assumer un certain contrôle sur l'immigration dans le but d'assurer l'avenir de la majorité francophone. En 1968, il y a création par le gouvernement du Québec du ministère de l'Immigration (MIQ) et la négociation d'ententes entre les gouvernements provincial et fédéral pour augmenter le pouvoir provincial dans cette juridiction (Labelle, 2008). Mains efforts sont déployés afin que la population immigrante apprenne rapidement la langue de la majorité puisqu'elle « [...] constitue le fondement à l'origine de l'auto-identification du Québec en tant que communauté politique » (Gagnon & Iacovino, 2003, p. 423). En effet, le MIQ travaille principalement « [...] sur trois questions : la connaissance du français par les immigrés, l'accueil de ces derniers et la détermination des niveaux d'immigration » (Helly, 1996, p. 26). De manière générale, la majorité francophone est ouverte à la diversité culturelle et l'accueille favorablement, dans la mesure où l'apprentissage du français demeure une dimension centrale du processus d'intégration.

La question linguistique se trouve en effet au cœur des préoccupations sociales et politiques depuis les débuts de la Révolution tranquille, et elle atteint son apogée avec l'adoption de la *Charte de la langue française*. Cette charte affirme « [...] la volonté de l'État québécois de poursuivre son objectif de francisation 'dans un climat de justice et d'ouverture à l'égard des minorités ethniques, dont elle reconnaît l'apport précieux au développement du Québec' (Québec 1977, 8) » (Labelle, 2008, p. 43). Avec l'adoption de cette loi, le français devient dès lors officiellement la seule langue publique pour tous ceux

et celles qui vivent à l'intérieur des frontières du Québec<sup>13</sup>. En définitive, la *Charte de la langue française* contribue à définir un cadre juridique et institutionnel de gestion de la diversité ethnoculturelle où s'opère désormais une dissociation entre la langue et de la culture. Plus précisément, la loi 101 « [...] entreprend de 'désethniciser' le fait français au Québec en faisant du français la langue publique commune, c'est-à-dire en transformant la francophonie québécoise en creuset où devront se fondre les divers groupes ethniques habitant sur le territoire québécois » (Lamoureux, 2000, p. 118). De plus, l'adoption de cette loi est déterminante pour la politique d'intégration nationale. En effet,

[à] la suite de l'adoption de la loi 101, pluralité culturelle et linguistique de la société civile, territoire, institutions publiques et juridiques (État, Parlement, Charte), langue française sont les nouveaux paramètres de l'identité collective québécoise qui permettent de poser les jalons d'une collectivité politique, francophone et pluraliste, se démarquant d'une représentation du Québec comme nation ethnique canadienne-française, partie de l'héritage culturel et historique canadien (Helly, 1996, p. 29).

Avec l'adoption en 1975 de la *Charte québécoise des droits et libertés*, l'État québécois reconnaît officiellement le pluralisme culturel. La Charte assure « [...] aux membres des minorités ethniques le droit 'de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe' (art. 43) » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 116). Cette nouvelle balise juridique et politique n'empêche cependant pas l'adoption de la *Politique québécoise du développement culturel* (MEDC, 1978). Cette dernière avance l'idée que dans l'intérêt de la collectivité québécoise, les minorités ethnoculturelles doivent se rallier à la culture de la majorité francophone par l'apprentissage de la langue publique commune. Dans cette logique gouvernementale communément nommée de « convergence culturelle » (Helly, 1996), pour faire partie de la communauté politique québécoise, les individus doivent s'identifier aux ambitions nationales du groupe ethnoculturel francophone et veiller à l'épanouissement de la culture

---

<sup>13</sup> Plus précisément, Helly (1996) explique que « [la loi 101] oblige les enfants d'immigrés à fréquenter les écoles francophones et institue le français comme langue officielle des services publics et des milieux de travail les plus organisés (entreprises employant plus de 50 personnes) » (p. 28).

de ce groupe majoritaire. Par conséquent, cette politique « [...] interprète l'adoption d'une langue commune non comme un moyen d'affirmation d'une collectivité territoriale, mais comme un instrument de consolidation de la préséance culturelle, voire politique, d'une majorité sur des minorités » (Helly, 1996, p. 32). Dans le sillon de la convergence culturelle, le gouvernement québécois publie en 1981 le document ministériel intitulé *Autant de façons d'être Québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*<sup>14</sup>, où il reconnaît l'apport des différentes cultures évoluant au sein de sa communauté politique (il reconnaît aussi les nations autochtones et la nation Inuit du Québec), tout en réaffirmant la primauté de la culture majoritaire francophone au sein de la nation québécoise (Labelle, 2000, p. 278; Helly, 1996, p. 34). Globalement, ce plan d'action valorise le développement des communautés culturelles (reconnaissance et valorisation des institutions ethniques). Il prévoit essentiellement une série de mesures afin de contrer le racisme et les formes de discrimination dont sont victimes certains groupes ethnoculturels et catégories de personnes immigrantes.

Lorsque le Parti libéral reprend le pouvoir, en 1985, il opère un changement d'orientation. Il revient vers des mesures s'alignant davantage sur les principes de la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* et fait la promotion du respect des individus membres de tous les groupes ethnoculturels. En 1990, le gouvernement libéral rend publique sa politique gouvernementale en matière d'intégration et de gestion de l'immigration dans son *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*<sup>15</sup>. Cette politique réaffirme le caractère essentiel et souhaitable de l'immigration pour la société québécoise comme en témoigne l'extrait suivant : « [q]uant à la diversité culturelle, elle est perçue comme une richesse, dans la mesure où son expression est balisée par les chartes des droits et libertés et où elle se réalise dans un esprit d'interaction plutôt que de cloisonnement » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 108). Avec cet Énoncé « [l]es notions de

<sup>14</sup> Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, *Autant de façons d'être Québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*. Québec, Éditeur officiel, 1981, 78 p.

<sup>15</sup> Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Les Publications du Québec, 1990, 87 p.

contrat moral et de culture publique commune devinrent, conjuguées avec la notion d'interculturalisme, les principaux référents du discours étatique » (Labelle, 2008 : 44). Ce contrat moral, qui valorise la participation citoyenne, place le français au cœur de la culture publique commune. De plus, comme le soulignent Gagnon et Iacovino (2003),

[l]es piliers de base du contrat moral font que les manières d'agir dans les sphères économique, politique et socioculturelle doivent être respectées en tant que marqueurs d'identité et de citoyenneté et viennent ainsi s'ajouter aux institutions propres à la participation démocratique agissant comme un point de convergence pour les groupes appartenant à des identités collectives spécifiques afin que tous puissent partager et participer de manière égale à la vie démocratique (p. 422).

En ce qui concerne la culture publique commune, tous les membres de la communauté politique québécoise sont invités à y adhérer. Elle se fonde sur plusieurs valeurs et principes : « [...] la Charte des droits et libertés de la personne; la laïcité; le français, seule langue officielle; la résolution pacifique des conflits, le pluralisme [...]; le respect du patrimoine culturel; l'égalité entre les hommes et les femmes » (Labelle, 2000, p. 278). Rappelons de plus que l'adoption de cette politique s'est faite sous l'impulsion d'un accord fédéral-provincial donnant au Québec l'unique responsabilité des services d'accueil et d'intégration linguistique et culturelle ainsi que des services économiques spécialisés offerts aux personnes immigrantes (Helly, 1996, p. 39).

À la fin des années 1990, le Parti québécois, alors aux commandes du gouvernement, centre le discours de l'intégration sur la notion de citoyenneté actualisée par un « contrat civique commun ». Au lendemain du référendum de 1995, le gouvernement péquiste remet en effet à l'ordre du jour la réalité des appartenances ethnoculturelles, mais insiste sur la nécessité de partager des valeurs communes au-delà de ces appartenances. Les nouvelles orientations gouvernementales en matière d'intégration relèguent alors aux oubliettes les notions de culture publique commune et de contrat moral d'intégration. L'idée d'une citoyenneté québécoise devant transcender toutes les formes d'appartenance apparaît cependant pour plusieurs comme fondée sur une volonté d'assimilation – plutôt que



d'intégration –, et provoque de vives contestations. Lorsque le gouvernement libéral revient au pouvoir en 2003, il remet à l'avant-scène les notions de culture publique commune et de contrat moral telles qu'elles avaient été développées au début des années 1990.

Le gouvernement entame ensuite en 2006 des démarches en vue de réfléchir à l'élaboration d'une politique de lutte contre le racisme et la discrimination; mais ces initiatives n'aboutissent pas en raison de la « crise » des pratiques d'accommodement raisonnable. Cette dernière conduit, comme nous l'avons déjà expliqué, à la mise sur pied de la Commission Bouchard-Taylor. Cette commission représente l'initiative gouvernementale la plus importante dans l'histoire du Québec en matière de rapports interculturels. Cette démarche collective a permis de faire un bilan des rapports interculturels au Québec en fournissant certaines clés pour réévaluer les modes d'aménagement des différences ethnoculturelles. Par conséquent, nous revenons sur ce qui nous apparaît comme les éléments marquants du rapport de la commission auxquels nous ajouterons quelques repères normatifs qui orientent le modèle québécois d'intégration.

## 2.2 L'interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor

Au cours de cette section, nous présenterons les principaux éléments qu'a fait ressortir l'ensemble du processus de la CCPARDC par rapport aux différents aspects (culturels, sociaux, civiques, économiques, etc.) affectant l'intégration des nouvelles personnes immigrantes et des membres des minorités ethnoculturelles établis au Québec depuis plus longtemps.

## 2.3 Le besoin d'une définition

La Commission Bouchard-Taylor a permis de faire la synthèse du modèle d'intégration québécois. Dans la continuité des travaux de la commission, Bouchard propose de définir la notion d'intégration de la manière suivante :

En accord avec la conception sociologique la plus largement admise, la notion d'intégration désigne l'ensemble des mécanismes et processus d'articulation (ou d'insertion) grâce auxquels se constitue le lien social, cimenté par des fondements symboliques et fonctionnels. Ces mécanismes et processus engagent tous les citoyens (anciens et nouveaux), opèrent à diverses échelles (individuelle, communautaire, institutionnelle, étatique) et suivant plusieurs dimensions (économique, sociale, culturelle, etc.) (Bouchard, 2011, p. 410-411).

L'intégration des minorités ethnoculturelles apparaît comme une dimension centrale de l'interculturalisme. Elle est pensée comme un processus global qui prend en compte à la fois les dimensions culturelle, économique, politique et sociale. Le rapport de la commission utilise le concept de pluralisme « intégrateur » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 115) pour définir ce trait spécifique de l'interculturalisme. Dans l'optique d'assurer la cohésion sociale et de renforcer la culture majoritaire, le pluralisme intégrateur vise l'inclusion des différentes traditions culturelles. L'accent mis sur l'intégration s'explique par le contexte spécifique dans lequel le Québec s'inscrit. En effet, la francophonie québécoise représente une minorité en Amérique du Nord, alors qu'elle incarne la culture majoritaire à l'intérieur du Québec. Par conséquent, le groupe ethnoculturel majoritaire, craignant pour son avenir, et les possibilités d'être fragilisé par la fragmentation et la marginalisation des minorités ethnoculturelles, mise sur l'intégration de ces dernières. Cela distingue clairement l'interculturalisme du modèle républicain.

Il n'existe jusqu'à présent aucune définition officielle de l'interculturalisme dans les documents gouvernementaux. La CCPARDC n'a pas retrouvé l'origine exacte de ce terme, même si elle a montré que cette notion a été utilisée dans certains discours gouvernementaux dès 1985<sup>16</sup> (Bouchard & Taylor, 2008, p. 118). Depuis la commission cependant, la notion d'interculturalisme est couramment utilisée dans les discours publics et politiques, sans qu'il existe pourtant de politique qui officialise sa signification.

---

<sup>16</sup> Rocher et *al.* (2007) ont présenté un rapport de recherche dans le cadre de la CCPARDC qui se penche minutieusement sur l'origine de l'utilisation de la notion d'interculturalisme dans les politiques d'intégration et d'aménagement de la diversité au Québec, ce qui permet de retracer l'origine de son utilisation dans les discours gouvernementaux.

Cependant, « [...] puisque la notion d'interculturalisme est enchâssée dans les politiques d'intégration et d'aménagement de la diversité du Québec, il demeure possible d'en dégager certaines dimensions permettant de la définir, du moins implicitement » (Rocher *et al.*, 2007, p. 2).

Le rapport de la commission présente l'interculturalisme comme un moyen permettant de vivre ensemble dans le respect des différences. L'interculturalisme québécois

[...] a) institue le français comme langue publique commune [...]; b) cultive une orientation pluraliste, soucieuse de la protection des droits; c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social; d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation et; e) préconise la pratique des interactions (Bouchard & Taylor, 2008, p. 118).

Attardons-nous sur certains de ces éléments.

### 2.3.1 *La culture publique commune : un cadre de référence pour l'intégration*

C'est dans la situation particulière du Québec comme nation francophone minoritaire en Amérique du Nord que s'ancre l'importance de la question de la culture publique commune. La nation québécoise doit en effet « [...] éviter de creuser en son sein des clivages durables; elle doit plutôt s'employer à se faire des alliés dont elle a bien besoin parmi les immigrants et les minorités culturelles » (Bouchard, 2011, p. 21).

Parmi les éléments mis en relief dans le rapport de la CCPARDC, il y a certes le fait que l'interculturalisme combine la stratégie de multiplication des contacts interculturels (ceux-ci ont lieu notamment dans les institutions scolaires, les milieux communautaires, l'administration publique, etc.) avec la reconnaissance des identités multiples des individus. Cette stratégie vise l'intégration dans un contexte caractérisé par de nouvelles réalités socioculturelles, dont la diversification de l'immigration, le besoin d'accorder des accommodements pour motifs religieux dans les institutions publiques, l'émergence

d'artistes provenant de minorités ethnoculturelles et nationales, etc. Ces nouvelles dynamiques socioculturelles contribuent à la recomposition du sujet politique qu'est la nation québécoise. En effet, l'ensemble de la société est conviée à participer à la redéfinition de la culture publique commune dans le respect de l'histoire et de l'héritage culturel canadien-français. Dans cette optique, en réaffirmant la notion de culture publique commune comme espace de participation à la vie publique et l'idée que la culture est tout autant enracinement que rencontre, la nation québécoise met en place un mécanisme d'inclusion qui permet la redéfinition de ses frontières symboliques. En effet, on reconnaît clairement que la culture québécoise évolue par les groupes qui la nourrissent, c'est-à-dire le groupe ethnoculturel majoritaire et les groupes ethnoculturels minoritaires (immigrants et minorités), et par les interactions entre ces groupes (Bouchard, 2011, p. 35). Le remodelage perpétuel de la culture commune contribue à la recomposition de l'identité québécoise. La seule condition de participation à cette culture publique commune réside dans l'exigence de parler le français dans la vie publique et de respecter la *Charte de la langue française*. Cette culture publique commune est également balisée par des normes collectives et des valeurs fondamentales dont les idéaux pluralistes et la *Charte des droits et libertés de la personne*.

### 2.3.2 *Un régime de laïcité ouverte*

Les débats sur la laïcité se dessinent comme un élément structurant de l'identité québécoise. En effet, ce thème fait partie des sujets ayant été traités abondamment lors des audiences publiques de la CCPARDC. Or, choisir de promouvoir un certain modèle de laïcité est inséparable de la poursuite de certains idéaux (par exemple, la neutralité de l'État) et de certaines valeurs (par exemple, l'égalité et la liberté). Dans un contexte de diversité culturelle et religieuse, parce que la cohésion sociale est tributaire d'une identité, de normes et de valeurs collectivement partagées – qui se manifestent concrètement dans les rapports sociaux et les institutions – il apparaît inévitable de traiter de la laïcité comme un phénomène qui influe sur l'intégration. Par exemple, comme le dit Bouchard, « [...] des mesures qui iraient à l'encontre de la diversité (comme celles qui sont actuellement proposées au titre de la laïcité républicaine) tendraient à accroître le risque de

marginalisation [...] » des minorités ethnoculturelles (Bouchard, 2011, p. 411). Il est d'autant plus approprié de s'y attarder que ce thème a pris des proportions inattendues dans les débats sur les accommodements raisonnables entourant la CCPARDC.

Le traitement institutionnel de la diversité religieuse dans les démocraties libérales vise à assurer, par divers aménagements politiques, l'égalité des citoyens et des citoyennes ainsi que leur liberté de conscience. Autrement dit,

[l]a laïcité peut être conçue comme un aménagement (jamais définitif) du politique en vertu duquel la liberté de religion et la liberté de conscience se trouvent, conformément à une volonté d'égle justice pour tous, garanties par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société (Milot, 2002, p. 34).

Milot (2009) souligne que « [d]eux valeurs fondamentales, l'égalité et la liberté de conscience et de religion, appellent ainsi deux principes normatifs pour en garantir l'expression : la séparation des pouvoirs politiques et religieux et la neutralité étatique » (p. 32). Il n'existe cependant pas dans le droit québécois (ni dans le droit canadien, d'ailleurs) de notion juridique de la laïcité (Milot, 2009, p. 33). Cependant, dans son rapport final, la CCPARDC défend un régime de laïcité dite « ouverte » pour le Québec, régime qu'elle oppose à un régime de laïcité dite « stricte » :

Une laïcité ouverte reconnaît la nécessité que l'État soit neutre – les lois et les institutions publiques ne doivent favoriser aucune religion ni conception séculière –, mais elle reconnaît aussi l'importance pour plusieurs de la dimension spirituelle de l'existence et, partant, de la protection de la liberté de conscience et de religion (Bouchard & Taylor, 2008, p. 141).

À l'opposé, une laïcité dite stricte, dans sa version la plus radicale, veut que toute expression de l'appartenance religieuse soit limitée au domicile (sphère privée) et aux lieux de culte. Autrement dit, les manifestations du fait religieux n'auraient pas leur place dans la sphère publique. On associe généralement cette conception de la laïcité au modèle républicain de la France et ce, bien qu'elle fasse « [...] coïncider plusieurs de ses jours

fériés avec des fêtes catholiques (Noël, Pâques, Ascension, Pentecôte...) [et qu'elle] finance aussi très généreusement de nombreuses écoles privées dites libres, dont plusieurs sont religieuses » (Bouchard, 2011, p. 5). Cet exemple exige de nuancer l'idée qu'un régime de laïcité serait défini en fonction d'un seul critère, soit celui du degré de séparation entre l'État et la religion. En effet, Bouchard (2011) souligne que chaque société met en œuvre son propre régime selon plusieurs dispositions<sup>17</sup> et cela, « [...] en accord avec les traditions, les contraintes, les valeurs, les aspirations de la société » (p. 6).

Dans la perspective de l'interculturalisme, le pluralisme « intégrateur » se montre ouvert aux expressions religieuses et aux « convictions de conscience »<sup>18</sup> dans la sphère publique. C'est pourquoi on parle de laïcité « ouverte ». Le rapport de la CCPARDC rappelle quatre grands principes qui doivent être respectés afin que les objectifs d'un régime de laïcité soient atteints : 1) l'égalité morale des personnes; 2) la liberté de conscience et de religion; 3) la neutralité de l'État à l'égard des religions; 4) la séparation de l'Église et de l'État (Bouchard & Taylor, 2008, p. 20). Bien que ces principes puissent parfois entrer en contradiction les uns avec les autres, la laïcité ouverte représente, selon le rapport, le modèle le plus à même de rendre effectives les valeurs fondamentales défendues par le Québec, soit l'égalité et la liberté de conscience et de religion. L'État doit en effet se garder de porter un jugement sur les croyances des personnes qu'il est censé représenter, tout en ayant l'obligation « [...] de veiller à préserver l'ordre public et la liberté de chacun qui pourrait être compromise par la manifestation de certaines convictions

---

<sup>17</sup> Plus précisément, Bouchard (2011) identifie cinq dispositions dont on doit tenir compte dans la composition des régimes de laïcité : « 1-La liberté de croyance ou de conscience; 2- L'égalité entre les systèmes de croyances; 3-La séparation ou l'autonomie réciproque de l'État et des systèmes de croyances institutionnalisées; 4- La neutralité de l'État vis-à-vis de tous les systèmes de croyances; 5- Les valeurs coutumières ou patrimoniales » (p. 2).

<sup>18</sup> Dans son texte « Pour une laïcité inclusive », Gérard Bouchard (2011) précise qu'il privilégie l'utilisation du terme « conviction de conscience » plutôt que celui de religion parce qu'il permet de ne pas hiérarchiser les différentes formes de croyances, qu'elles soient religieuses ou non. Il définit le mot « conviction de conscience » de la manière suivante : « [...] notion dans laquelle j'inclus toutes les allégeances, toutes les croyances, principes et idéaux, religieux et autres, à la lumière desquelles une personne se définit, choisit ses grandes finalités et règle sa vie » (p. 1).

religieuses » (Milot, 2009, p. 33). En somme, l'État québécois doit respecter le principe de neutralité à l'égard des convictions de conscience des individus.

Le parcours historique de la laïcité québécoise remonte aux suites de la Conquête (1759), alors que le régime britannique met en place des mesures de tolérance religieuse afin d'assurer la paix sociale dans un contexte où la majorité des personnes habitant la colonie sont de confession catholique (Bouchard & Taylor, 2008, p. 139). Jusqu'à la Révolution tranquille, l'Église catholique exerce un imposant contrôle dans plusieurs domaines importants de la vie des Québécois et Québécoises (éducation, santé, famille, etc.). À partir de la Révolution tranquille, l'État reprend cependant le contrôle sur ces domaines. L'Église catholique voit son rôle réduit au point de devenir un acteur secondaire de la vie sociale. L'adoption de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* (1975) vient protéger la liberté de conscience et de religion (la Charte canadienne suit en 1982).

Le pluralisme religieux s'est aujourd'hui massivement intensifié, avec la diversification de l'immigration et l'internationalisation des échanges. Le modèle de laïcité ouverte préconisé dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor vise à faciliter l'intégration sociale et économique des minorités ethnoculturelle. En effet, « [...] la laïcité et la laïcisation apparaissent désormais comme des notions associées à des aménagements institutionnels nécessaires pour que la société québécoise soit ouverte à la diversité, respectueuse des droits fondamentaux et ainsi, plus inclusive de tous les citoyens [...] » (Milot, 2009, p. 47). En accord avec la philosophie pluraliste de l'interculturalisme, la laïcité ouverte favoriserait les rapprochements et les interactions entre des personnes de diverses origines ethnoculturelles et appartenances religieuses ou convictions de conscience. En effet, les individus se retrouvent constamment en relation dans la sphère publique, et leurs échanges favorisent les possibilités d'arriver à une compréhension mutuelle, de créer des liens de solidarité et finalement, de construire une culture publique commune.

### 2.3.3 *Les enjeux économiques et sociaux de l'intégration*

Les dimensions économiques et sociales représentent des pôles déterminants de l'intégration. Ils sont très importants dans les sociétés démocratiques en raison de l'idéal d'égalité qu'elles poursuivent. Comme nous l'avons expliqué précédemment, le développement d'un système d'intégration tenant compte des dimensions sociales et économiques vise aussi à maintenir la cohésion sociale au sein d'une collectivité. Pour les commissaires de la CCPARDC, ces dimensions sont fondamentales pour atteindre les objectifs de l'interculturalisme. En effet, l'histoire nous a prouvé que des inégalités exacerbées, doublées de racisme et de discrimination, amènent des replis identitaires et des tensions dangereuses entre les différents groupes ethnoculturels. En ce sens, le rapport de la CCPARDC explique qu'il faut tabler sur l'accès à l'emploi, aux soins de santé, aux programmes de francisation et de formation; lutter concrètement contre la pauvreté; déployer davantage de ressources pour les acteurs de première ligne comme les services communautaires, les médias locaux, les écoles, etc. (Bouchard & Taylor, 2008, p. 238). De telles mesures doivent améliorer l'intégration des personnes immigrantes à la société d'accueil, et favoriser le développement futur du Québec.

Le Québec n'est évidemment pas immunisé contre différentes formes de marginalisation, de contestation et de replis culturels, et bien qu'il ne se trouve pas confronté à une grande crise d'intégration, la situation d'un grand nombre de personnes immigrantes demeure fragile. Les données sur l'intégration économique fournies dans le rapport de la commission montrent qu'une quantité importante de moyens restent à poser pour relever le défi de l'intégration économique des immigrants et se rapprocher de l'idéal d'égalité que poursuit la société québécoise. En plus du fait que le nombre de personnes immigrantes vivant sous le seuil de la pauvreté a augmenté dans les dernières décennies, « [p]armi les immigrants âgés de 25 à 54 ans et établis depuis moins de cinq ans au Québec, le taux de chômage est près de trois fois supérieur à celui des natifs » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 224). De plus, il arrive fréquemment que les personnes qui travaillent soient surqualifiées pour l'emploi qu'elles possèdent (par exemple des opérateurs qui ont un



diplôme d'ingénieur). C'est cette réalité, brièvement illustrée dans le rapport de la CCPARDC, qui amène au constat que des personnes immigrantes « [...] acceptent le déclassement économique et social tout en allongeant leur semaine de travail, et ce, au profit de leurs enfants sur lesquels ils reportent leur 'rêve d'Amérique' » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 224). Or, le déclassement et les conditions de précarité économique briment l'autonomie, les possibilités de mobilité sociale et la liberté des citoyens et des citoyennes. À cette réalité économique s'ajoute la sous-représentation politique des membres de groupes ethnoculturels minoritaires, autant dans l'arène politique que dans les différentes sphères de l'appareil gouvernemental; il est par conséquent tout à fait possible que des sentiments négatifs soient partagés par cette catégorie sociale et entraînent un repli sur soi. C'est pourquoi le rapport de la CCPARDC insiste sur la nécessité de prendre des mesures concrètes pour améliorer la situation actuelle.

Les femmes et les groupes racisés représentent des catégories sociales faisant face à davantage d'exclusion que l'ensemble des immigrants (ils et elles rencontrent plus de problèmes pour trouver un logement, un emploi, s'intégrer dans les réseaux sociaux, etc.)<sup>19</sup>. Certaines catégories sociales sont victimes de discriminations spécifiques sur la base du sexe, de la religion, de l'origine ethnique, etc., discriminations qui représentent des obstacles supplémentaires à leur pleine intégration à la société québécoise. Bouchard et Taylor (2008) définissent ainsi la discrimination : « La discrimination consiste dans le traitement inéquitable de certaines personnes ou groupes sociaux en prenant prétexte de certaines caractéristiques personnelles, sur la base de critères interdits par la loi. Elle découle, notamment, du racisme et de l'ethnicisme » (p. 221). Quant au racisme, il est, au sens classique

[U]ne violation des droits au nom d'une hiérarchie fondée sur des traits physiques [...]. [Aujourd'hui], le racisme se fait plus diffus, plus discret. Il

---

<sup>19</sup> Précisons que « [l]es données du recensement de 2006 montrent que le taux de diplomation universitaire est de 24,4 % chez l'ensemble des femmes immigrées. On est ici bien au-delà de la moyenne québécoise qui est de 16,5 % » (Bouchard-Taylor, 2008, p. 228).

est aussi plus difficile à cerner, car son argumentation s'est déplacée vers des traits ethnoculturels. Souvent, désormais, les hiérarchies s'appuient sur des arguments comme l'incompatibilité des visions du monde, l'incapacité de certains immigrants à adopter les valeurs fondamentales de la société libérale, les écarts infranchissables entre la conception et la pratique de la religion, et le fait que certaines sociétés sont culturellement plus évoluées que d'autres (Bouchard & Taylor, 2008, p. 222).

Dans leur rapport, Bouchard et Taylor préconisent le concept de discrimination pour aborder les difficultés spécifiques que rencontrent certaines catégories sociales. Ils expliquent leur choix du fait que souvent, l'ethnisme<sup>20</sup> (ou le racisme) se cache sous des considérations culturelles, et donc, que dans certaines situations il est difficile de déterminer s'il s'agit bel et bien de racisme (Bouchard & Taylor, 2008, p. 231). De plus, comme les formes que prend de nos jours le racisme sont plus insidieuses, et que la majorité des récits sur les vécus quotidiens de discrimination ne sont pas rapportés dans les instances publiques, il est difficile d'évaluer l'ampleur du phénomène. Néanmoins, il est possible d'affirmer que des pratiques discriminatoires touchent certaines catégories sociales de manière plus systémique. Bouchard et Taylor relèvent ainsi que depuis les attentats du 11 septembre, les personnes de confession musulmane représentent un groupe spécifiquement touché par la discrimination, bien que cette catégorie de personnes immigrantes soit particulièrement scolarisée, dans l'ensemble peu pratiquante et généralement très motivée à s'intégrer à la société québécoise. De même, les femmes immigrantes sont plus affectées que les hommes par la pauvreté et l'isolement, et elles se retrouvent plus souvent en situation de dépendance à l'égard de la personne qui les parraine (généralement le mari), car cette dernière gère les sommes gouvernementales allouées pendant les trois premières années de l'intégration en sol québécois (Bouchard & Taylor, 2008, p. 228). Bref, certains groupes ethnoculturels rencontrent quotidiennement des difficultés liées au racisme. Pour certaines personnes, ces embûches s'ajoutent à d'autres

---

<sup>20</sup> Selon Bouchard et Taylor, l'ethnisme est « le fait, pour un groupe ethnique, de violer les droits d'autrui sous prétexte que sa culture serait supérieure à une autre » (p.286).

obstacles liés à leur sexe, leur orientation sexuelle, leur âge, leur capacité physique ou intellectuelle, etc.

Pour Bouchard et Taylor, le système d'intégration au Québec n'est cependant pas en crise. Ils relèvent notamment les impacts positifs des multiples initiatives prises par les milieux communautaires dans le but de diminuer les barrières à l'intégration. Il faut tout de même chercher à améliorer le système. Ainsi, ils soutiennent que pour surmonter la problématique de la discrimination, il est pressant de provoquer des prises de conscience sociétale par la création de points de rencontre entre les groupes ethnoculturels majoritaire et minoritaires. Enfin, au-delà du dialogue, de la sensibilisation et des interactions, ils soutiennent par ailleurs la nécessité de mettre sur pied des politiques publiques et d'investir les sommes nécessaires afin que les besoins de base de l'intégration (logement, emploi, accès aux soins de santé, programme de francisation, etc.) soient comblés. Ils soulignent cependant qu'on assiste à « [...] une baisse des dépenses allouées par personne immigrée, alors que les besoins augmentent » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 229).

## 2.4 Les fondements normatifs de l'interculturalisme québécois

Nous venons de présenter ce qui nous semble être les éléments marquants du rapport de la CCPARDC pour comprendre l'interculturalisme. Nous insisterons maintenant sur certains de ces fondements. En dépit des remaniements que le modèle d'aménagement de la diversité a connus en fonction des dynamiques historiques et des orientations politiques et idéologiques des partis politiques au pouvoir, l'interculturalisme québécois a toujours visé la cohésion sociale par l'intégration des minorités ethnoculturelles. Le rapport de la CCPARDC souligne d'ailleurs cette continuité de parcours. Le double engagement envers la reconnaissance du pluralisme et l'intégration des minorités ethnoculturelles est encadré par deux normes fondamentales : la démocratie et le libéralisme. En effet, le Québec est un régime à la fois démocratique et libéral :

[...] en ce sens que le pouvoir politique y est placé, en dernière instance, entre les mains du peuple, lequel le délègue à des représentants qui l'exercent en son nom pour une période donnée. Notre démocratie est donc représentative, mais elle est aussi libérale en ce sens que les droits et libertés de la personne sont jugés 'fondamentaux' et sont, à ce titre, affirmés et protégés par l'État (Bouchard & Taylor, 2008, p. 105).

Démocratie et libéralisme doivent désormais se conjuguer avec l'irréductible pluralité des univers moraux constitutive du Québec contemporain. Examinons les composantes essentielles de l'interculturalisme qui doivent permettre de relever le défi du pluralisme.

#### *2.4.1 La protection des droits et libertés des individus*

Afin de relever le défi du pluralisme dans le cadre des exigences de la démocratie libérale, l'État québécois s'engage à respecter et à protéger les droits des individus de vivre selon leurs appartenances identitaires et culturelles, de même que selon leurs convictions de conscience. Cet engagement se fonde sur l'idéal d'égalité entre les citoyens et les citoyennes, sur le principe de l'autonomie des individus ainsi que sur leur égale dignité. De plus, l'État respecte un principe de neutralité à l'égard des différents systèmes de croyances et des convictions de conscience constitutifs de la société. Toutefois, « [...] un État démocratique et libéral ne saurait être indifférent à l'égard de certaines valeurs clés, notamment les droits humains fondamentaux, l'égalité de tous les citoyens devant la loi et la souveraineté populaire » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 134).

La transposition de ces valeurs dans la pratique politique conduit à développer et entretenir le sentiment de partager une moralité commune. Le respect des principes démocratiques et libéraux, la reconnaissance de la mosaïque ethnoculturelle québécoise et le sentiment de partager des repères moraux communs représentent des facteurs de cohésion sociale. Néanmoins, ces éléments ne peuvent garantir à eux seuls l'intégration des minorités et l'égalité réelle entre les individus. C'est pourquoi des règles de délibération permettant les interactions et le dialogue sont centrales dans le cadre de l'interculturalisme.

### 2.4.2 *Dialogues et interactions pour une compréhension mutuelle*

Une kyrielle de conceptions de la « vie bonne » pénètrent la société québécoise. Toutefois, les défis auxquels celle-ci doit faire face ne relèvent pas uniquement de visions morales pluralistes – et parfois antagoniques – mais également de désaccords quant à la distribution des ressources économiques et politiques. Dans cette optique, afin de ne pas faire face à des crises et des déchirements irréparables et pour favoriser l'intégration des minorités, l'interculturalisme privilégie une approche fondée sur le dialogue interculturel, les interactions et la délibération publique. De ce point de vue, la multiplication des rapports accroît les chances d'arriver à une compréhension mutuelle et à des compromis entre les membres d'une communauté pluraliste. Cela repose aussi sur la conviction que le processus de délibération collective, malgré les tensions qu'il peut créer, favorise en définitive l'équilibre nécessaire pour maintenir et renforcer le sentiment d'appartenance à la collectivité québécoise. Pour ce faire, l'interculturalisme « [...] privilégie donc la voie des négociations et des ajustements mutuels, mais dans le strict respect des valeurs fondamentales de la société d'accueil [...] tout en tenant compte également des valeurs dites communes faisant partie d'une culture publique partagée » (Bouchard, 2011, p. 18). Enfin, cette compréhension mutuelle et la recherche de compromis doivent également s'étendre à une vision commune et partager des balises encadrant la gestion des différences culturelles et religieuses. Autrement dit, il faut une compréhension partagée des « [...] limites et [des] possibilités de l'expression des différences collectives basées sur l'identité et en établissant les préalables à toute forme de cohésion sociale et des droits individuels dans un contexte public partagé » (Gagnon et Iacovino, 2003, p. 425).

### 2.4.3 *Les accommodements : un engagement social individuel et collectif*

Un des éléments d'originalité de l'interculturalisme, et qui est pour ses défenseurs un gage de succès, c'est qu'il serait à la fois particulièrement mobilisateur et décentralisé dans ses modalités d'action. En effet, il engage toutes les couches de la société à participer

à la vie publique et à s'impliquer en matière de relations interculturelles dans les institutions, les milieux de travail, les milieux sociocommunautaires, etc. Autrement dit,

[i]l revient à chaque citoyen placé en situation d'interculturalité de contribuer aux ajustements, aux accommodements mutuels. Les tribunaux conservent évidemment leur indispensable fonction, mais en dernier recours seulement, lorsque l'action citoyenne a échoué à résoudre les désaccords. Il s'ensuit aussi qu'au-delà des politiques de l'État, l'interculturalisme encourage à l'échelle microsociale les initiatives créatrices des individus et des groupes (Bouchard, 2011, p. 19).

En ce sens, la responsabilité de l'intégration des minorités ethnoculturelles, par les interactions et la recherche d'ajustements mutuels, incombe à la fois et tout autant aux membres de la culture majoritaire qu'aux membres des minorités ethnoculturelles. En définitive, l'intégration comprend un double processus à la fois individuel et collectif.

## 2.5 Quelques perspectives critiques sur l'interculturalisme

Les points de vue théoriques sur l'interculturalisme québécois sont très diversifiés. Nous nous proposons ici de suivre la catégorisation qu'en a proposée M. Labelle. L'objectif de cette démarche est de faire ressortir différentes visions de l'interculturalisme. Ces perspectives critiques nous seront utiles afin de cibler ce que nous identifierons comme les forces et les faiblesses de ce modèle en regard de l'intégration des femmes issues des minorités ethnoculturelles. Labelle classe les intellectuels, hommes et femmes, en fonction de l'analyse qu'ils et qu'elles font des liens entre les politiques du multiculturalisme canadien et celles de l'interculturalisme québécois. Elle regroupe les réflexions sur l'interculturalisme en trois catégories : celles qui considèrent que les modèles canadiens et québécois divergent, celles qui considèrent que les deux modèles convergent, et celles qui émettent des critiques radicales de l'interculturalisme. Labelle restreint sa propre présentation à la classe intellectuelle québécoise francophone; nous élargirons cependant la présentation à certaines contributions récentes de spécialistes anglophones dont l'apport contribue à l'enrichissement de la réflexion globale sur l'interculturalisme.

La catégorisation que propose Labelle (2008) nous apparaît logique dans la mesure où les autres provinces canadiennes se sont basées sur la politique publique fédérale du multiculturalisme pour aménager leurs propres modèles de gestion de la diversité, alors que le modèle québécois s'est développé dans le cadre de rapports conflictuels avec le gouvernement fédéral (Labelle, 2008, p. 45). Motivé par le souci de protéger l'identité nationale, le modèle québécois présente cette spécificité d'avoir mis l'accent sur l'implantation de dispositifs soutenant l'émergence d'un sentiment d'appartenance fort à la nation québécoise chez les personnes nouvellement arrivées ou chez les membres des minorités ethnoculturelles. En somme, « [...] le Québec, [se situe] à la croisée des influences britanniques et de l'esprit français républicain », et dans une logique considérée parfois plus « intégrationniste » (Labelle, 2008, p. 45). Cette singularité a donné lieu à une quantité d'analyses critiques du système d'intégration, d'immigration et de gestion du pluralisme culturel au Québec; cette section vise à les présenter.

Au Québec, un nombre important d'intellectuels et d'intellectuelles, de membres de la classe politique et de journalistes adhèrent à l'interculturalisme comme modèle d'intégration (Salée, 2010 ; Labelle, 2008), et plusieurs se rallient au paradigme de la dualité. Labelle les classe dans la catégorie de ceux et celles qui considèrent que les modèles canadien et québécois divergent. Comme nous l'avons vu, les principales sources de ce développement divergent « [...] ont trait aux contradictions relatives à la langue officielle, à l'idéologie d'aménagement de la diversité et aux représentations de la citoyenneté » (Labelle, 2008, p. 46). Étant donné que cette compréhension de l'interculturalisme s'inscrit dans la perspective de Bouchard, comme nous l'avons résumée précédemment dans ce chapitre, nous ne nous y attarderons pas davantage. Nous allons plutôt nous concentrer maintenant sur les tenants de la convergence et les critiques radicales de l'interculturalisme.

### 2.5.1 *Les partisans de la convergence*

Pour Kymlicka, dont les travaux sur le multiculturalisme sont un point de référence majeur, les deux politiques convergent. De son point de vue en effet, « [...] les deux politiques sont ‘virtuellement identiques’, les deux reconnaissant et accommodant la diversité en conformité avec des principes libéraux démocratiques » (Kymlicka, 2001, p. 280-281). En effet, pour Kymlicka, le multiculturalisme canadien est encadré par un régime démocratique libéral et se fonde sur la protection des droits et libertés individuels, tout comme l’interculturalisme. L’accent mis sur le développement d’une citoyenneté inclusive rapproche également, selon lui, le multiculturalisme de l’interculturalisme québécois. De plus, pour des intellectuels tels que Modood et Meer (2011), les caractéristiques distinctives attribuées à l’interculturalisme par ses défenseurs ne lui sont pas spécifiques : « [...] while advocates of interculturalism wish to emphasise its positive qualities in terms of encouraging communication, recognising dynamic identities, promoting unity, and challenging illiberality, each of these qualities already feature (and are on occasion foundational) to multiculturalism too » (p. 19).

Certains intellectuels québécois proposent une analyse similaire. Anctil (2005), par exemple, attribue à la question linguistique et au désir d’affirmation de sa singularité nationale les raisons du refus du Québec de s’en remettre au fédéral en ce qui concerne l’aménagement de la diversité ethnoculturelle. Cela ne justifie pas selon lui de voir l’interculturalisme comme un modèle distinct de gestion de la diversité ethnoculturelle, comme il l’explique clairement dans l’extrait suivant :

[...] rien n’indique en fait qu’ils [les gouvernements canadien et québécois] poursuivent des buts opposés ou même contradictoires. Simplement, les deux paliers préfèrent nommer de façon contrastée dans la sphère politique une seule et même réalité qu’il est impossible de compartimenter aussi précisément sur le terrain. Le refus de s’en remettre tout à fait au fédéral en matière de pluralisme et de gestion des appartenances diverses tient plus en fait à la question linguistique qu’à tout autre phénomène lié à la diversité des appartenances, l’action d’Ottawa étant présumée se dérouler dans un



contexte de bilinguisme officiel alors que Québec applique dans ses rapports avec les personnes issues de l'immigration les clauses de la Charte de la langue française (Anctil, 2005, p. 8).

Amy Nugent (2006) soutient elle aussi qu'il n'y a pas de différences fondamentales entre les deux modèles; les différences qui sont évoquées dans les discours populaires et universitaires se situent avant tout sur le plan des perceptions. D'après Nugent, « [...] demographic and historical contexts as well as national mythologizing are more important in explaining popular and academic discourse than substantive policy differences » (p. 21).

Labelle (2008) recense également des intellectuelles pour qui les deux modèles convergent progressivement avec le temps. Parmi ces spécialistes on retrouve, entre autres, Danielle Juteau, Marie McAndrew et Linda Pietrantonio. Ces auteures voient dans l'évolution du multiculturalisme un rapprochement vers l'interculturalisme. Les similarités les plus évidentes sont d'abord que les deux modèles s'alimentent aux sources de la philosophie pluraliste et du coup, qu'elles rejettent les modèles assimilationnistes. De plus,

Both give priority to social and cultural issues, and focus on racism, participation, rapprochement and the reduction, as much as politically possible, of cultural maintenance programmes. Both recognize that the actualization of equality requires more than formal equality; that is, they recognize that there are differentiations in the practice of quality. There is also a gradual shift in subsidies to communities towards public institutions [...] (Juteau, McAndrew & Pietrantonio, 1996, p. 101).

Par contre, ces auteures perçoivent également des différences entre les deux modèles. Par exemple, les politiques québécoises accordent moins d'attention que les politiques multiculturelles canadiennes à la question de la lutte contre les discriminations raciales (Juteau, McAndrew & Pietrantonio, 1996). Une seconde différence réside dans la compréhension de la composition culturelle de ces deux communautés politiques. Alors que le multiculturalisme canadien affirme qu'il n'y a pas de culture officielle au pays, l'interculturalisme québécois s'enracine au contraire dans une culture francophone qui se veut accueillante des multiples identités culturelles qui composent le Québec.

### 2.5.2 *Les critiques radicales*

Parmi les critiques les plus radicales de l'interculturalisme, celle de Daniel Salée retient tout particulièrement notre attention, parce qu'elle a été émise à la suite du rapport de la CCPARDC, qu'elle propose de repenser complètement l'interculturalisme, et qu'elle suggère de remettre en cause le rapport entre majorité et minorités.

Pour Salée (2010), « [...] l'interculturalisme se fait discours d'État et sert de faire-valoir à une gestion de la diversité ethnoculturelle qui, d'un même souffle paradoxal, clame son grand respect des particularismes culturels et identitaires et appelle à l'unité normative de la communauté politique » (p. 159). Dans les faits, ce que l'interculturalisme produit, c'est un contournement de la réalité qu'est l'hégémonie actuelle de la majorité francophone. Il ajoute que l'interculturalisme

[...] partage une double volonté : faciliter le trafic entre les frontières identitaires et culturelles qui compliquent les relations intercommunautaires et en aplanir les irritants qui compromettent la paix sociale, avec à la clé le sentiment de poser les balises d'une société accommodante, plus juste, égalitaire et meilleure. L'émergence de la notion d'interculturalisme dans le discours public participerait donc a priori d'un souci bienveillant et démocratique d'amélioration des conditions de coexistence de groupes nationaux, linguistiques, culturels et ethniques hétérogènes rassemblés par les aléas de l'histoire en une même communauté politique (Salée, 2010, p. 159).

Salée suggère que l'interculturalisme, pensé dans un cadre libéral, se présente comme un modèle idéalisé des rapports sociaux entre minorités et majorité ethnoculturelles pour au moins deux raisons : d'abord, parce qu'il est basé sur une éthique humaniste où l'on mise sur la bonne volonté des individus pour accroître les interactions entre les membres de différentes origines ethnoculturelles et nationales; ensuite, parce qu'à son avis rien ne garantit que la multiplication des contacts et l'augmentation des possibilités de mouvements entre les groupes entraîneront la chute des frontières qui maintiennent les rapports dissymétriques actuels d'exclusion et de hiérarchisation sociale. Dans cette

optique, la sensibilisation des personnes, et surtout des jeunes générations, aux préjugés racistes et l'éducation à l'ouverture d'esprit par rapport aux différences culturelles ne sont pas suffisante. Pour Salée (2010) « [i]l y a dans la réalité des rapports intercommunautaires au sein des sociétés multiculturelles et multiethniques des obstacles de taille que même un état d'esprit empreint de générosité envers autrui ne saurait abaisser » (p. 154). Par ailleurs, Salée critique également l'interculturalisme tel qu'il prend forme sur le plan des politiques publiques parce que l'interculturalisme ne cherche pas à revoir et transformer les dynamiques entre les groupes ethnoculturels majoritaire et minoritaires : « va pour l'ouverture à l'Autre [...] à la condition que les paramètres normatifs préétablis de la communauté politique ne soient pas remis en question et que la stabilité des institutions et des règles d'interaction sociale soit préservée » (p. 157). Toutes ces considérations critiques l'amènent à une vision assez pessimiste de l'interculturalisme québécois tel qu'il se déploie actuellement. En effet, Salée s'oppose au paradigme de la dualité présenté au début de ce chapitre – et dans lequel, selon Bouchard, s'enracine l'interculturalisme – parce que la majorité culturelle, selon lui, impose ainsi ses critères normatifs, sa culture et son identité, sous une apparence d'ouverture aux différentes identités. Ceci fait dire à Salée « [...] [qu'il] y a dissonance [...] entre le prétendu respect de l'interculturalisme étatique pour la libre affirmation des identités particulières et son désir prononcé de fondre ces dernières dans une matrice commune au sein de laquelle, promet-on, elles sauront se retrouver » (p. 159).

En somme, pour Salée, l'interculturalisme paraît bien en apparence, mais dès que l'on creuse un peu pour en découvrir les fondements, on réalise qu'il ne permet pas de transformer les rapports hiérarchiques entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires. Ce modèle d'intégration n'incarne donc pas les idéaux démocratiques dont ses défenseurs le disent porteur, car il ne remet pas en question les structures fondamentales qui fixent les rapports de pouvoir et de domination entre les groupes. De son point de vue, « [c]e déni de la réalité du pouvoir dans la régulation de la présence de l'Autre est profondément ancré dans l'imaginaire social libéral des majorités eurodescendantes et constitue le principe directeur de leur saisi [sic] de la diversité ethnoculturelle » (Salée,

2010, p. 165). Salée ne remet pas en cause la bonne volonté imprégnant les discours dominants sur l'interculturalisme, mais bien le fait que la majorité décide qui et ce qu'est l'Autre, ainsi que les modalités de son accueil et de son intégration, ce qui représente un acte de pouvoir. En ce sens, il soutient que devant la problématique du pluralisme culturel, la majorité francophone doit s'interroger sur ce qu'elle est prête à consentir afin de favoriser une plus grande égalité entre les différents groupes qui composent la société québécoise.

La principale proposition que formule Salée par rapport à l'interculturalisme est la suivante :

[Il] doit découler d'une reformulation des critères de citoyenneté, des conditions d'existence des minorités ethnoculturelles au sein de la communauté politique et des modalités de leur participation à l'élaboration des paramètres fondamentaux par lesquelles cette même communauté est définie, et ce, de manière à reconstituer l'espace du vivre ensemble – l'espace citoyen – sur des bases sociétales entièrement nouvelles, engageant de manière parfaitement égale le Soi et l'Autre en un effort délibéré de refondation de la dynamique des relations sociales entre la majorité et ceux et celles qu'elle identifie d'emblée comme porteurs de l'altérité (Salée, 2010, p. 167).

D'autres intellectuels se montrent plus inquiets quant à la survie du groupe majoritaire francophone dans la perspective de l'intensification du pluralisme culturel. C'est le cas notamment de Jacques Beauchemin, tout aussi critique de l'interculturalisme que Salée, mais pour des raisons totalement différentes. Pour Beauchemin, penser l'intégration à l'aune de la philosophie pluraliste est délétère pour l'identité de la majorité franco-québécoise. En janvier 2010, Beauchemin signe un texte paru dans le quotidien *Le Devoir* intitulé « Au sujet de l'interculturalisme : accueillir sans renoncer à soi-même », où il affirme que non seulement les principes de l'interculturalisme s'inscrivent en porte-à-faux devant le besoin d'affirmation sans complexe du groupe majoritaire, mais pire, que l'interculturalisme met à l'écart le groupe majoritaire. Il écrit : « [...] [l'interculturalisme] est hostile aux appartenances nouées dans l'histoire et dans la culture, de même que

réfractaire à l'affirmation de la majorité soupçonnée de vouloir contrevenir aux droits des minorités et de se fermer à l'expression de leur différence » (Beauchemin, 2010). À son avis, les personnes qui défendent l'interculturalisme sont obsédées par l'idée d'arriver à une compréhension mutuelle et d'accommoder les différences liées au pluralisme culturel et religieux. L'interculturalisme se soucie trop des minorités et trop peu du groupe majoritaire francophone qui, à son avis, constitue pourtant la matrice de la nation québécoise à l'aune de laquelle doit se faire la lecture du passé, du présent et du avenir du Québec. Ainsi, « [...] tout en souscrivant à cette conception de la démocratie faite d'ouverture aux minorités et de reconnaissance des multiples identités, la première chose à faire pour la majorité franco-québécoise consiste dans le fait de s'assumer en tant que majorité » (Beauchemin, 2007, p. 10).

Cette importance qu'il accorde au besoin d'affirmation de la majorité franco-québécoise repose sur une analyse des enjeux prioritaires dans le contexte québécois actuel. De son point de vue, la société québécoise fait face, en raison de sa réalité pluriculturelle, à une recomposition de la communauté politique, et dans ce contexte, « [...] la pleine reconnaissance du pluralisme de la communauté politique désarçonne le sujet politique national québécois (dont les Québécois d'ascendance canadienne-française constituent la communauté d'histoire majoritaire) » (Beauchemin, 2003, p. 29). C'est ce qui fait dire à Beauchemin (2003) que ce qui est ici central en ce qui concerne le Québec « [...] réside dans la définition du sujet politique et de la communauté politique au sein de la laquelle il émerge en tant que figure totalisante de la société » (p. 27). En ce sens, il invite les minorités à se fondre dans la communauté québécoise et à adopter les valeurs dominantes et les façons de vivre du groupe ethnoculturel majoritaire. Ce point de vue sur l'intégration, imprégné d'une forte vision nationaliste, conservatrice et unitaire, se veut enraciné dans la tradition républicaine. Dans cette perspective, le Québec doit se donner les moyens de son émancipation, laquelle passe par l'indépendance politique. Pour ce faire, la nation québécoise devrait pouvoir attendre des minorités « [...] qu'elles s'assimilent à la majorité,

ou à tout le moins qu'elles ne contrecarrent pas son projet pour elle-même » (Beauchemin, 2003, p. 38).

## 2.7 Conclusion

En s'attaquant aux débats qui ont donné naissance à la CCPARDC, les coprésidents ont ouvert le champ des réflexions sur des enjeux de nature politique et philosophique (laïcité, intégration, égalité, etc.) et ravivé des questionnements sur la redéfinition de la nation québécoise et les modalités d'intégration matérielle et symbolique à cette dernière. En ce sens, la CCPARDC représente en quelque sorte un point de référence pour qui cherche à réfléchir aux enjeux démocratiques liés à la diversité ethnoculturelle et aux différences.

Certaines données fondamentales du développement du modèle québécois d'intégration ont été mises en lumière par le travail de la CCPARDC. Le bref historique que nous avons présenté démontre que les uns après les autres, les différents gouvernements ont mis à l'avant-scène l'importance de préserver la langue française en tant que pilier de l'identité nationale. Cette identité, telle que la présente le rapport de la CCPARDC, s'enracine dans le cadre de la francophonie québécoise en tant que nation bien vivante en Amérique du Nord. De plus, notre examen a fait ressortir l'accent mis sur le développement d'une culture publique commune comme permettant de faire émerger un sentiment d'appartenance à la nation québécoise chez les membres des minorités ethnoculturelles; « [à] cet égard le Québec a élaboré depuis le début des années 1970 un discours public inclusif sur la diversité et a mis en œuvre un important dispositif en matière de droits de la personne et d'intégration des immigrants » (Potvin, 2008, p. 227).

En dépit de ce discours inclusif, le rapport de la CCPARDC a par contre fait ressortir certains éléments qui rendent difficile l'intégration des membres des minorités ethnoculturelles, notamment des écarts de richesse importants et différentes formes de discrimination et de racisme. Le rapport de la CCPARDC a en effet souligné certaines

inégalités dont sont victimes entre autres les femmes « racisées ». Paradoxalement, « [...] plusieurs observateurs constataient au Québec, jusqu'à tout récemment, une certaine ambivalence, voire un malaise à traiter des questions relatives au racisme et aux discriminations dans les discours publics » (Potvin, 2008, p. 230). Potvin (2008) relate même que « [l]e discours antiraciste s'est à ce point institutionnalisé et intégré au sens commun qu'il permet au néoracisme de se diluer dans les valeurs et les normes consensuelles pour se présenter sous un jour égalitaire, démocratique et respectable » (p. 231). Malgré un discours et des pratiques visant l'inclusion depuis plus de quatre décennies, force est de constater que le Québec est toujours aux prises avec certaines difficultés d'intégration pour certains membres des minorités ethnoculturelles.

Les intellectuelles féministes réfléchissent depuis quelques décennies aux enjeux relatifs à la conciliation entre la poursuite de l'égalité sexuelle et les demandes d'accommodement raisonnable provenant des membres des minorités ethnoculturelles. Dans les milieux féministes universitaires en Amérique du Nord, les réflexions les plus influentes sur ces enjeux se sont déployées autour de l'opposition entre le féminisme et le multiculturalisme. Notre prochain chapitre s'attachera donc à examiner les critiques et propositions féministes émises à l'égard du multiculturalisme. Cette démarche est essentielle, car elle fournit un portrait général des principales critiques et propositions féministes sur les modèles de pluralisme qui tentent de faciliter l'intégration des minorités ethnoculturelles.

Cette incursion du côté du féminisme nous semble incontournable afin de répondre à notre question de recherche, et cela, même si les débats féministes se sont structurés autour du multiculturalisme alors qu'au Québec nous parlons d'interculturalisme. En effet, le multiculturalisme et l'interculturalisme puisent aux sources de la même philosophie pluraliste et ils ont certains points en commun qui nous permettent de faire des liens entre les critiques, réflexions et propositions émises par les intellectuelles féministes. Parmi ces points en commun, mentionnons, par exemple, le fait que les deux modèles accueillent

positivement la diversité ethnoculturelle et encouragent les membres des groupes ethnoculturels à préserver leur identité individuelle et collective. En ce sens, les deux modèles valorisent les pratiques d'accommodement raisonnable afin de faciliter l'adaptation, notamment, des membres des minorités ethnoculturelles. De plus, ces deux modèles convergent sur le caractère fondamental du respect et de la protection des droits et libertés de la personne. Kymlicka (2011) souligne ainsi que le principe de l'égalité des sexes, inscrit dans la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne*, fait également partie intégrante du multiculturalisme canadien : «The multiculturalism policy is framed as part of a larger human rights agenda, and principles of gender equality and human rights are clearly articulated within the policy » (p. 25). De plus, le texte de Kymlicka (2011), *The Evolving Canadian Experiment with Multiculturalism*, vient appuyer le fait que le Québec n'est pas la seule société dont une portion de la population se soucie des demandes d'accommodement pour motif religieux provenant des minorités ethnoculturelles en regard du droit des femmes à l'égalité. Comme il l'explique, «[m]any people worry that religious claims, more so than those based on ethnicity or race, are likely to violate the liberal ethos of multiculturalism» (Kymlicka, 2011, p. 25). En effet, Kymlicka précise que les préoccupations à l'égard du multiculturalisme se basent sur la crainte suivante : « Conservative religious groups may seek to use the ideology and institutions of multiculturalism to defend practices that are oppressive rather than emancipatory – for example, practices of forced arranged marriages, honour killings, female genital cutting [...]» (Kymlicka, 2011, p. 25).

Nous pouvons donc constater que l'interculturalisme et le multiculturalisme ont non seulement des points en commun, mais qu'ils font face à des inquiétudes similaires de la part d'une portion de leur société respective. À cet égard, nous verrons dans le chapitre suivant que les féministes ont réfléchi aux enjeux liés à la réalisation de l'égalité dans un contexte de différences culturelles et religieuses faisant l'objet de demandes d'accommodement. Ainsi, notre prochain chapitre nous aidera à évaluer un certain nombre de contradictions, forces et limites de l'interculturalisme d'un point de vue féministe.



## CHAPITRE 3

### LES DÉBATS FÉMINISTES SUR LE MULTICULTURALISME

Dans le contexte nord-américain, la réalité multiculturelle s'est manifestée de manière différente d'une région à l'autre. Aux États-Unis, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, elle prend la forme d'un mouvement subversif de contestation, intellectuel et politique, contre la non-représentation des groupes ethnoculturels minoritaires dans les hauts lieux du savoir et, contre les inégalités sociales et économiques dont ces groupes sont victimes dans la société américaine (Sosoe, 2002, p. 11). Au Canada, la réalité multiculturelle a débouché sur des politiques gouvernementales. En effet, la politique officielle du multiculturalisme a été adoptée pour la première fois en 1971<sup>21</sup>. Le Québec, par son statut spécifique de nation francophone minoritaire en Amérique du Nord, a développé son propre modèle d'intégration à partir de la Révolution tranquille, et plus particulièrement au cours des décennies 1980 et 1990<sup>22</sup>.

Lorsque les féministes des milieux universitaires nord-américains se penchent sur les enjeux entourant l'égalité des sexes et les modèles de prise en compte de la diversité culturelle et religieuse, les débats sont largement structurés autour de cette question : l'État doit-il accepter les demandes d'accommodement<sup>23</sup> pour motif religieux ou culturel provenant de groupes ethnoculturels minoritaires même lorsque celles-ci menacent les droits et libertés individuels de certaines « minorités à l'intérieur de ces minorités »<sup>24</sup>? Cette question difficile fut soulevée à la fin des années 1990 par la féministe libérale

<sup>21</sup> Voir le site Internet du *ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration* pour plus de détails : <http://www.cic.gc.ca/francais/multiculturalisme/citoyennete.asp>

<sup>22</sup> Le modèle québécois d'intégration s'est développé progressivement à partir de la Révolution tranquille, mais « [il] semble y avoir consensus dans la littérature sur le fait que le Plan d'action de 1981 [*Autant de façons d'être Québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*] ainsi que l'énoncé du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration de 1990 (*Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*) constituent les fondements de l'approche gouvernementale (Rocher et al., 2007, p. 8).

<sup>23</sup> Afin de maintenir une cohérence tout au long de notre mémoire, nous utiliserons le terme « accommodements » culturels ou raisonnables plutôt que « droits culturels » ou « droits des minorités ethnoculturelles ». En effet, dans les débats québécois sur l'interculturalisme, c'est le terme d'accommodement raisonnable qui est utilisé. De plus, comme le relève Sarah Song (2005), l'utilisation du terme « droits des minorités » ouvre sur un vaste débat que nous n'entendons pas aborder ici, à savoir « the question whether cultural protections should understood as rights » (p.473). Nous ferons donc référence à ce terme seulement lorsque nécessaire pour ne pas déformer la signification des propos des auteurs et auteures.

<sup>24</sup> Les « minorités à l'intérieur des minorités » sont ces catégories spécifiquement discriminées dont « [...] les femmes, les mineurs, les homosexuels, les dissidents religieux ou politiques et tout sous-groupe stigmatisé ou discriminé au sein de son groupe » (Bilge, 2006, p. 94).

américaine Susan Moller Okin dans un essai controversé intitulé « Is Multiculturalism Bad for Women? » (1999a)<sup>25</sup>. Ayelet Shachar (2000), une figure importante dans ces débats, nomme ce dilemme « le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle<sup>26</sup> » (p. 65). Ce dilemme s'actualise lorsque certaines catégories de personnes membres de minorités ethnoculturelles, telles les femmes, se retrouvent davantage fragilisées sur la base de leur genre par des politiques étatiques d'accommodement culturel visant à l'origine à respecter les pratiques culturelles et religieuses de ces minorités ethnoculturelles.

Puisque l'interculturalisme favorise dans certaines circonstances l'application de pratiques d'accommodement raisonnable, le Québec est donc, lui aussi, amené à réfléchir aux enjeux que soulève ce dilemme du « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle ». En effet, ce dernier se pose à notre avis à toute société dont le modèle d'intégration puise dans la philosophie pluraliste afin de prendre en compte les différences ethnoculturelles, peu importe que l'on parle de multiculturalisme ou d'interculturalisme. Pour cette raison, nous tenons à préciser que nous ne prendrons pas en compte les distinctions entre les modèles d'intégration sur la base des cinq paradigmes<sup>27</sup>, tel que présenté au début du chapitre II, puisque ces paradigmes ne se situent pas par rapport à la question des rapports de genre.

Nous nous proposons d'ouvrir ce chapitre sur la thèse d'Okin puisque sa position reflète celle du féminisme libéral universaliste. Ensuite, nous opposerons cette approche aux principales critiques féministes à laquelle celle-ci s'est butée. Cette démarche nous permettra de dresser un portrait des principaux arguments qui se heurtent dans l'opposition mise de l'avant par Okin entre le féminisme et le multiculturalisme. Nous verrons qu'en opposant d'emblée deux grands paradigmes idéologiques, les réflexions se sont retrouvées en quelque sorte coincées à l'intérieur de paramètres restreignant le champ des possibles à

---

<sup>25</sup> Cet essai fut publié pour la première fois dans le *Boston Review* en 1999. L'essai le plus connu est *Is multiculturalism bad for women?* Cependant, Susan Moller Okin a publié une série d'essais sur les thèmes du multiculturalisme et du féminisme (voir 1998, 1999a, 1999b, 2002).

<sup>26</sup> Nous expliquerons plus en détail en quoi consiste le « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle » dans la section 4.2.2.

<sup>27</sup> Voir Bouchard, 2011.

une opposition binaire irréconciliable et politiquement polarisante. Devant cette impasse théorique, des théoriciennes féministes cherchent à repenser les enjeux démocratiques que soulèvent les contradictions entre les objectifs du féminisme et ceux du multiculturalisme à partir de prémisses épistémologiques différentes. Nous exposerons les points saillants de certaines de ces perspectives qui nous apparaissent particulièrement éclairantes aux fins de cet essai parce qu'elles tentent d'opérer un dépassement de l'opposition entre féminisme et multiculturalisme.

### 3.1 Le féminisme libéral de Susan Moller Okin

S'intéressant aux théories libérales de la justice, Okin est l'une des premières philosophes à avoir formulé une critique féministe de la théorie de la justice de John Rawls, soulignant que « [l']absence de prise en compte du sexe des contractants du pacte originel ratifie ainsi, en la recouvrant, la dissymétrie des sexes plutôt qu'elle ne la dépasse » (Collin & Deutscher dir., 2004, p. 10). D'un point de vue féministe, elle dévoile également certaines failles dans les approches de philosophes libéraux « communautariens », tels que M. Walzer et A. MacIntyre, et « [...] se livre à une critique vigoureuse de 'l'argument culturel' » – celui des 'compréhensions partagées' ou de la tradition – [...] » (Collin & Deutscher dir., 2004, p. 11). Okin soutient que ces compréhensions partagées ou traditions (croyances, coutumes, mœurs, etc.) présentes dans toutes les cultures et communautés se fondent sur les visions de la majorité dominante, c'est-à-dire l'élite masculine, libre, riche et instruite (Okin, 2004, p. 63).

Dans « *Is Multiculturalism Bad for Women* », Okin argue que l'un des principaux objectifs de la très vaste majorité des cultures est de permettre aux hommes de maintenir leur pouvoir sur les femmes par le contrôle de la sexualité et de la maternité (Okin, 1999a, p. 13). Cependant, elle n'a pas une vision statique de la culture, puisqu'elle admet que si les démocraties libérales occidentales reconnaissent aujourd'hui que les femmes ont les mêmes droits et libertés que les hommes, c'est en raison d'un « relâchement » de l'emprise patriarcale sur les femmes grâce à de longues luttes historiques. Dans sa

perspective, toutes les cultures possèdent les moyens de leur transformation, et il y a de nos jours des cultures qui sont moins patriarcales que d'autres.

L'utilisation de l'argument culturel (ou *cultural defense*<sup>28</sup>) est une notion centrale dans les débats américains entre féminisme et multiculturalisme. Les féministes américaines s'y sont attardées à la suite du constat de son utilisation grandissante lors de causes juridiques impliquant des individus appartenant à des groupes ethnoculturels minoritaires, comme l'explique Anne Phillips (2003) : « The notion of 'cultural defense' surfaced in American law journals in the mid-1980s, in the wake of a number of cases where defendants invoked the tradition of their culture to explain or mitigate their action<sup>29</sup> » (p. 510). Okin critique l'argument culturel, et cherche à penser une approche de la justice qui soit en accord avec les principes du féminisme de tradition libérale. En effet, les féministes libérales classiques croient que les principes de justice doivent assurer des chances égales aux deux sexes, et leur accorder le même respect. Selon Jaggar (1983), « [t]his view is obviously connected with the liberal conception of human beings as essentially rational agents. On this conception the sex of an individual is a purely accidental or non-essential feature of human nature » (p. 176). Cette position se distingue de celle défendue par d'autres intellectuelles féministes libérales qui défendent la thèse selon laquelle l'utilisation d'arguments liés à la culture vise à justifier la perpétuation de comportements patriarcaux au sein de groupes ethnoculturels minoritaires. Par exemple, Coleman (1996), à partir de ce qu'elle nomme le « dilemme libéral », propose une réflexion sur le système américain de justice criminelle et soutient qu'il y a plusieurs raisons de

---

<sup>28</sup> Citant Paul Magnarella (1991) Phillips donne la définition suivante du concept de « cultural defence » : « [...] persons socialized in a minority or foreign culture, who regularly conduct themselves in accordance with their own culture's norms, should not be held accountable for conduct that violates official law, if that conduct conforms to the prescriptions of their own culture » (Phillips, 2003, p. 512, citant P.J. Magnarella, 1991, p. 67)

<sup>29</sup> À titre d'exemple, un des cas les plus discutés est celui de Dong-lu Chen, une immigrante new-yorkaise d'origine chinoise tuée par son conjoint parce que ce dernier avait appris qu'elle avait une aventure. En 1988, lorsque l'homme fut traduit en justice, l'argument culturel fut utilisé de la façon suivante : « [...] an expert witness testified that in traditional Chinese culture, a woman's adultery would be conceived as an enormous stain on the man; that he would find it difficult to remarry if he divorced his wife for adultery; and that violence against wayward spouses was commonplace in China » (p. 510-511). Sur la base de l'argument culturel, l'homme ne fut finalement pas condamné à la prison, mais à seulement cinq ans de probation.

privilégier la protection des droits et libertés des femmes (individuels) par rapport aux droits culturels (collectifs) (p. 1098).

Okin formule ses réflexions dans le contexte qui entoure et suit l'émergence du mouvement international des femmes, lequel a fait valoir, par ses luttes et rencontres internationales, les spécificités des droits des femmes et la reconnaissance de ces droits en tant que droits de la personne. À l'échelle nationale, alors que les politiques américaines d'intégration basées sur le modèle assimilationniste du « *melting pot* » sont abandonnées, les minorités ethnoculturelles et religieuses revendiquent de plus en plus d'autonomie par l'obtention de droits collectifs spécifiques. Devant le constat que certaines de ces demandes et revendications sont antiféministes, et en considérant que les droits des femmes doivent être respectés au même titre que n'importe quel droit humain, Okin soulève la question suivante : « [...] what should be done when the claims of minority cultures or religions clash with the norm of gender equality that is at least formally endorsed by liberal states (however much they continue to violate it in their practices)? » (Okin, 1999a, p. 9). Autrement dit, dans une perspective de justice sociale, faut-il privilégier les droits des femmes ou les droits culturels?

C'est donc sur le terrain d'un face-à-face entre les objectifs du multiculturalisme (selon le modèle américain) et ceux du féminisme qu'Okin lance les débats. Bien que ces deux paradigmes soient mis en opposition, Okin reconnaît qu'ils poursuivent chacun à leur manière des idéaux de justice sociale. Toutefois, devant un tel dilemme, elle soutient que l'État doit défendre les droits individuels des femmes. Que l'égalité des sexes prime sur les droits culturels et l'autonomie des minorités cadre tout à fait avec l'approche libérale universaliste d'Okin, puisque « [...] the overriding goal of liberal feminism always has been the application of liberal principle to women as to men. Most obviously, this means that laws should not grant to women fewer rights than they allow to men » (Jaggar, 1983, p. 35). Dans cette optique, tout comme chez Coleman d'ailleurs, les réserves envers les demandes de droits spécifiques pour les minorités ethnoculturelles ou religieuses relèvent d'un souci

d'offrir la même protection à toutes les femmes sans égard à leurs origines ethnoculturelles et convictions religieuses. De plus, Okin, comme Coleman, croit que la justification culturelle visant à obtenir des droits spécifiques, ou encore à des modulations en matière de justice criminelle, pourrait alimenter des préjugés racistes, renforcer les discriminations déjà existantes et de fait, favoriser la consolidation de « systèmes intracommunautaires » (Bilge, 2006) aux frontières étanches, au lieu de favoriser une meilleure intégration individuelle et un plus grand respect mutuel entre les communautés culturelles et religieuses.

Avant de poursuivre, il faut cependant s'arrêter sur quelques définitions permettant de mieux comprendre la formulation des enjeux. Consciente des multiples réalités que peuvent recouvrir le multiculturalisme et le féminisme, Okin précise d'emblée le sens qu'elle leur attribue :

By feminism, I mean the belief that women should not be disadvantaged by their sex, that they should be recognized as having human dignity equal to that men, and that they should have the opportunity to live as fulfilling and as freely chosen lives as men can (Okin, 1999a, p. 10).

Multiculturalism is harder to pin down, but the particular aspect that concerns me here is the claim, made in the context of basically liberal democracies, that minority cultures or ways of life are not sufficiently protected by practice of ensuring the individual rights of their members, and as a consequence these should also be protected through special group rights or privileges (Okin, 1999a, p. 10-11).

De l'avis de la philosophe, les deux principales failles des arguments des défenseurs de droits pour les minorités ethnoculturelles et religieuses sont d'une part de ne pas prendre en compte l'hétérogénéité constitutive des groupes, fondée sur un pouvoir asymétrique des hommes sur les femmes, et d'autre part de ne pas accorder suffisamment d'attention aux dynamiques internes à la sphère privée (domestique/reproductive) de même qu'à leurs interrelations avec la sphère publique (productive). Selon Okin, analyser le

multiculturalisme en faisant intervenir ces deux variables permet de dégager des enjeux cruciaux en regard de l'égalité des sexes.

L'argumentation d'Okin est la suivante. Étant donné 1) que la sphère privée constitue un espace servant de pivot à la transmission culturelle, 2) que les rôles et les travaux (soins des enfants et tâches domestiques et familiales) traditionnellement assignés aux femmes dans les sociétés patriarcales se situent dans cette sphère, et 3) que la majorité des demandes des minorités ethnoculturelles et religieuses visent à perpétuer ces rôles, coutumes et pratiques (mariage, maternité, sexualité, éducation, etc.) qui maintiennent les femmes dans cette sphère, les femmes sont directement touchées par des demandes qui ont pour but de les maintenir dans leurs rôles traditionnels de dépendance (dépendance économique, isolement social, méconnaissance des enjeux politiques, de leurs droits, des lois, etc.) à l'égard des hommes et de leurs communautés. Autrement dit, « the more a culture requires or expects of women in the domestic sphere, the less opportunity they have of achieving equality with men in either sphere » (Okin, 1999a, p. 13).

C'est donc essentiellement parce qu'elle est préoccupée par le respect des droits et libertés des femmes des minorités ethnoculturelles qu'Okin affirme que ces dernières « [...] might be much better off if the culture unto which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrated into the less sexist surrounding culture) or, preferably, to be encouraged to alter itself [...] » (Okin, 1999a, p. 23). C'est ce qui lui fait dire qu'il est impératif d'accorder une attention toute particulière à la nature et à l'origine des demandes qui sont formulées, puisque que les groupes sont hétérogènes et que le pouvoir y est distribué au profit des hommes. Okin souligne l'importance de prendre en compte les points de vue des femmes --en particulier des jeunes femmes-- des groupes ethnoculturels minoritaires et de ne pas s'arrêter aux discours des « leaders » masculins cherchant à maintenir leurs pouvoirs et privilèges (Okin, 1999a, p. 23). Elle soutient qu'il



n'est généralement pas à l'avantage des femmes des minorités ethnoculturelles que leur soient accordés par l'État des droits collectifs spécifiques<sup>30</sup>.

Pour les féministes libérales universalistes appartenant au courant défini par Okin, l'épanouissement des femmes des minorités ethnoculturelles repose sur leur capacité de s'émanciper des traditions culturelles et religieuses des groupes ethnoculturels minoritaires. Enfin, dans une réplique aux critiques formulées à l'égard de son essai, Okin (1999b) conclut que « What we need to strive toward is a form of muticulturalism that gives the issues of gender and other intragroup inequalities their due – this is to say, a multiculturalism that effectively treats all persons as each other's moral equals » (p. 131).

### 3.2 Okin et ses critiques

Le titre de l'essai de Susan Moller Okin est explicite quant à l'orientation que cette dernière voulait donner à ses réflexions, c'est-à-dire soulever une interrogation sur une question de justice sociale, plutôt que formuler un ensemble de prescriptions. Afin de mettre en lumière certaines des alternatives au dilemme du paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle, nous commencerons par exposer la position de Chandran Kukathas. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un intellectuel féministe, nous croyons pertinent de présenter sa position parce qu'elle met en évidence la formulation du problème en des termes opposés et irréconciliables. Kukathas a en effet publié un texte au titre polémique, – « *Is feminism bad for multiculturalism?* » (2001) – se voulant une réplique directe à Okin. Il est aussi pertinent de nous arrêter à Kukathas parce que, comme nous le verrons, Ayelet Shachar – sur les travaux de laquelle nous reviendrons – prend position par rapport aux idées défendues par ce dernier. En effet, Shachar distingue, parmi les libéraux défendant le multiculturalisme, les partisans d'un multiculturalisme « fort » (dont fait partie Kukathas), d'une part, et ceux d'un multiculturalisme « faible » (dans lequel elle s'inclut), d'autre part.

---

<sup>30</sup> Pour Juteau (2007), il est clair qu'Okin réduit à tort le multiculturalisme aux demandes de droits collectifs pour les minorités ethnoculturelles (p.19).

Nous procéderons à l'examen du multiculturalisme « faible », courant auquel appartiennent celles qu'Ayelet Shachar nomme les féministes multiculturelles (que nous comprenons comme des « féministes libérales pluralistes »). Ces dernières tentent de tracer le chemin d'une troisième voie à l'intérieur du cadre libéral, afin de dépasser le dilemme entre féminisme et multiculturalisme tel qu'il est posé par Okin et Kukathas. Ces sections complétées, nous nous attarderons aux principales critiques adressées au féminisme libéral universaliste par les féministes postcoloniales et antiracistes, lesquelles tentent également de dénouer l'impasse du dilemme féminisme/multiculturalisme.

### 3.2.1 *Le multiculturalisme « fort » : La réplique de Kukathas à Okin*

Kukathas (2001) partage l'analyse que fait Okin des antagonismes opposant les objectifs politiques du féminisme à ceux du multiculturalisme. Cependant, il soutient qu'en définitive, le multiculturalisme doit prévaloir (p. 86). La position de Kukathas doit être comprise comme s'inspirant d'une compréhension radicale du multiculturalisme – « *strong multiculturalism* » – qu'il déploie à partir du concept de tolérance. En effet, « [t]he liberal response to multiplicity of religious and moral traditions in modern society has [...] been to advocate toleration, as far as possible, of different ways of living » (Kukathas, 1992, p. 108). Les partisans d'une version « forte » du multiculturalisme s'intéressent quasi exclusivement à l'égalité entre les groupes ethnoculturels, et très peu aux inégalités à l'intérieur des groupes. Dans cette perspective, ce qui est fondamental pour les sociétés pluriculturelles, c'est de mettre en place des dispositifs assurant le respect entre les groupes ethnoculturels composant une même société.

Bien qu'il soit préoccupé par la vitalité des minorités ethnoculturelles, Kukathas soutient qu'aucune d'elles ne doit recevoir de protection particulière de la part de l'État et que toutes sont responsables et disposent de l'autonomie nécessaire pour assurer leur survivance. Que les groupes soient animés par des idéaux et principes libéraux est sans importance. Les différences, même si elles peuvent provoquer de sérieux conflits sociaux – à l'intérieur comme à l'extérieur des minorités ethnoculturelles –, doivent pouvoir

s'exprimer et évoluer sans que l'État ne cherche à les atténuer par des interventions publiques. Autrement dit, aucun groupe n'est privilégié par de quelconques accommodements. C'est ainsi que, selon lui, une société pluriiculturelle incarne l'idée de tolérance: « A multicultural society, in short, is one that accommodate a diversity of groups but does not accord any groups a right to cultural sustenance or preservation » (Kukathas, 2001, p. 92). Cette forme de « laisser-faire » vise à permettre la décentralisation des pouvoirs et à faire en sorte qu'au-delà de l'État, détenteur officiel des pouvoirs, d'autres structures d'autorité, culturelles et religieuses, trouvent une légitimité dans la régulation de la vie des individus appartenant aux minorités. Bref, Kukathas plaide pour une forme d'autonomie culturelle sur le plan sociojuridique. Ainsi, seulement deux mesures étatiques devraient être appliquées: « First, it must allow for some degree of self-government for identity group, and second, it must officially include the voices of identity groups within the constitutional framework and within public discourse » (Shachar, 2001, p. 28).

Dans cette version du multiculturalisme, la solution par rapport aux conflits qui surgissent à l'intérieur des minorités est de miser sur la capacité des personnes à exercer leur libre arbitre. Pour Kukathas, les individus sont en effet autonomes et libres d'adhérer à un groupe ou à une communauté, et de s'en désengager lorsque les façons de faire et les valeurs mises de l'avant ne lui conviennent plus. Il soutient que les groupes, ou les traditions religieuses ou culturelles, « [...] may survive because individuals, who are free to associate, accept the authority of the group or tradition, and sustain it by remaining members and devoting their energy and resources to keep it going » (Kukathas, 2001, p. 92). Il admet que le consentement d'une personne peut être le fruit de sa socialisation plus que d'une véritable indépendance d'esprit, mais ce constat n'altère en rien sa position. Comme l'explique Kymlicka, Kukathas croit plutôt que « [t]he threat of exit [...] will give individuals the de facto ability to question communal authority » (Kymlicka, 1992, p. 143). Il n'est donc pas justifiable de légiférer à l'encontre de certaines pratiques culturelles ou religieuses jugées non libérales en invoquant l'aliénation culturelle ou religieuse, puisqu'agir ainsi reviendrait à nier l'autonomie des femmes à rendre compte

de leur propre vécu. Si les femmes appartenant à des groupes ethnoculturels minoritaires se sentent lésées d'une quelconque manière par les pratiques, traditions, valeurs et normes de leur communauté, elles peuvent toujours la quitter.

Kukathas est conscient que sa thèse soulève de nombreuses objections. Par exemple, il admet ne pas tenir compte des relations de pouvoir et des hiérarchies à l'intérieur des groupes. Cependant, alors qu'Okin avance que l'État doit intervenir par des lois et des mesures afin de faire respecter le principe de l'égalité des sexes et de l'égale dignité des personnes, Kukathas ne croit pas en la capacité des institutions étatiques de faire respecter les principes féministes, comme il l'explique dans l'extrait suivant :

The problem with addressing the imbalance of social power by creating or authorizing a greater power to correct it is that there is little reason to believe that the greater power will redress rather than exacerbate the imbalance [...] it is all too often the case that elites have more in common with each other than with the masses, and will pursue their own interests first [...] and its primary interest is in preserving its legitimacy and perpetuating its rule (Kukathas, 2001, p. 94-95).

Suivant cette logique, l'État n'est pas apte à intervenir dans les hiérarchies sexuelles qui structurent, à divers degrés, les groupes et communautés ethnoculturelles et religieuses. De plus, il serait néfaste pour la vitalité de ces collectivités ethnoculturelles de restreindre certaines de leurs pratiques culturelles et religieuses, qui revêtent pour elles des significations profondes.

Chez les partisans du multiculturalisme « fort », l'État est donc perçu comme un agent de contrôle social oppressant et ses interventions sont perçues négativement. Kukathas (2001) ajoute que « [...] regulation is dangerous because it tends to reproduce the subjects whose behaviour it seeks to shape or control » (p. 96). Bref, Kukathas reconnaît que le multiculturalisme qu'il défend peut poser des entraves aux luttes féministes, mais il croit qu'il y a beaucoup plus de risques à évoluer au sein d'une société préconisant l'hégémonie culturelle. Il conclut sa réponse à Susan Moller Okin en affirmant que sa

vision du multiculturalisme représente une forme de résistance aux idées hégémoniques et aux pouvoirs dominants; à propos du féminisme, il affirme que ce dernier « [...] may be bad for multiculturalism, but it is not bad in itself. And multiculturalism is not an unqualified good » (Kukathas, 2001, p. 97).

Cette thèse ne fait évidemment pas consensus parmi les théoriciens qui défendent les cultures et les droits individuels et collectifs des individus membres de groupes ethnoculturels minoritaires. Ainsi, Will Kymlicka, de même que la féministe libérale Ayelet Shachar, s'opposent à la thèse de Kukathas. L'un et l'autre affirment qu'il est possible de résoudre l'opposition féminisme/multiculturalisme dans le cadre du libéralisme. En raison de son inestimable contribution au sein des milieux universitaires libéraux et féministes, la prochaine section traitera de la thèse d'Ayelet Shachar.

### 3.2.2 *Le multiculturalisme « faible » : Le féminisme libéral pluraliste*

L'approche féministe du courant du multiculturalisme « faible » – ou comme le nomme Shachar le «multicultural feminism» – s'est développée « [...] as a response to the surge of pro-identity-group literature since the 1990s and the liberal feminist critic thereof » (Shachar, 2009, p. 151). Le féminisme multiculturel tente de reprendre des éléments de chacun de ces deux courants. Il reconnaît que des tensions peuvent survenir entre la protection des droits et libertés des femmes et les demandes d'accommodement provenant des minorités ethnoculturelles et religieuses, mais pour lui la solution ne se pose pas en termes de choix entre deux options. Autrement dit, elle ne se ramène pas à l'alternative consistant à devoir choisir entre le féminisme et les droits individuels, d'une part, ou le multiculturalisme et les droits collectifs, d'autre part. En effet, ces intellectuelles s'opposent à l'idée que le respect des droits des femmes dépend du rejet de la religion dans la vie des femmes. Elles cherchent plutôt à réintroduire la dimension politique dans les réflexions entourant la culture et la religion : « [...] multicultural feminist rejects simplistic definitions of 'culture' that assume that minority communities offer unified, uncontested

narratives of traditions, which are pure and authentic, or unaffected by their social context » (Shachar, 2009, p. 152).

Dans cette perspective, les féministes multiculturelles croient que les femmes des minorités ethnoculturelles peuvent à la fois être des citoyennes à part entière, respecter leurs croyances religieuses et adopter plusieurs identités. Pour y arriver, les intellectuelles de ce courant croient qu'il faut redéfinir les politiques institutionnelles de manière à dépasser le dilemme opposant les droits des femmes et les droits culturels. En d'autres mots, les politiques « [...] visant à promouvoir la justice intergroupe (l'égalité entre les cultures/religions majoritaires et minoritaires dans une société) [doivent être] accompagnées des mesures destinées à favoriser la justice intragroupe (l'égalité des sexes [...] au sein des communautés ethnoculturelles/religieuses) » (Bilge, 2006, p. 90).

Les féministes multiculturelles ne se reconnaissent donc pas dans la pensée dichotomique des féministes libérales se situant dans la tradition d'Okin. Plus précisément, les féministes multiculturalistes identifient trois principales failles dans l'approche d'Okin. D'abord, elles insistent sur la présence, dans cette approche, d'une compréhension apolitique de la culture (une critique partagée par les féministes postcoloniales, quoique sur des bases différentes, comme nous le verrons dans la prochaine section). Les deux autres failles résident dans « [...] a conception of women as almost entirely without agency in terms of transforming their own community's traditions [and] a general disregard for significance of macro-level legal/institutional conditions that shape the relation among the group, the state, and the individual » (Shachar, 2009, p. 154). Devant ces divergences entre féministes libérales et féministes multiculturelles, nous nous proposons d'exposer d'abord la thèse d'Ayelet Shachar comme l'une des figures reflétant le féminisme multiculturel. Nous verrons sur quelles bases elle s'oppose au courant du multiculturalisme « fort », pour ensuite nous pencher sur les divergences entre sa position et celle d'Okin.

Les féministes multiculturelles s'opposent à la thèse défendue par Kukathas, car celui-ci défend la non-intervention de l'État auprès des groupes ethnoculturels minoritaires. Pour les féministes multiculturelles, les interactions – directes ou indirectes – entre l'État, les individus et les minorités ethnoculturelles sont nécessaires et souhaitables. Elles proposent donc

[...] a shift in the focus on analysis from endless debates about culture (as in the disagreements between liberal and postcolonial feminists) toward a more critical understanding of the political and juridical dimensions of multicultural accommodation that may dramatically shape women's conditions. In this way, they propose that justice can be done to the multidimensional aspiration of achieving both equality and recognition as women, as citizens, and as minority members (Shachar, 2009, p. 154).

Selon Shachar, l'État doit intervenir pour établir la base sur laquelle des accommodements aux individus et aux groupes peuvent être accordés. Et les demandes d'accommodement doivent nécessairement être accueillies et évaluées par des instances institutionnelles. Par conséquent, un dialogue doit s'ouvrir entre les porte-paroles des communautés et l'État. Parce que certaines personnes ont, en raison de leur statut social, plus de légitimité lorsqu'elles s'expriment publiquement au nom des groupes (par exemple, ce sont souvent des hommes qui ont un pouvoir d'influence en raison d'un statut économique, politique, religieux, etc.), les interprétations et orientations des demandes d'accommodement affectent les dynamiques intragroupes, et notamment les rapports de pouvoir hommes/femmes. Par exemple, si ce sont des personnes diffusant les discours identitaires les plus traditionnels et orthodoxes qui interviennent auprès des institutions étatiques, et sachant que ce sont généralement les femmes qui portent le poids de ces pratiques, le sort des demandes d'accommodement pour ces dernières devient capital en regard de leur autonomie individuelle. En effet, la plupart des demandes d'accommodement se rapportent aux pratiques qui touchent la sphère privée, donc en premier lieu, les femmes. C'est dans cette perspective que Shachar voit dans les interactions entre l'État et les minorités ethnoculturelles un enjeu central du féminisme. Elle cherche à développer des propositions permettant aux femmes de défendre leurs droits à la fois au sein de leurs

groupes ethnoculturels et auprès de l'État, et de faire en sorte que la culture et la religion ne soient pas récupérées et utilisées par ceux qui en défendent une vision orthodoxe et patriarcale.

Nous avons vu que Kukathas propose que les femmes ne voulant pas supporter le poids de certaines de leurs traditions culturelles et religieuses quittent simplement leur communauté. Le courant du multiculturalisme « faible » s'oppose à cette alternative, puisqu'il se préoccupe autant de l'égalité entre les groupes que de l'égalité à l'intérieur de ceux-ci. De l'avis de Shachar (2000), la solution de Kukathas vulnérabilise les minorités « à l'intérieur des minorités »:

[A] 'noninterventionist' accommodation policy permits identity groups to surround themselves with barriers so inviolable that whatever happens within those groups happens outside the jurisdiction of state law. Hence if a violation of citizenship rights occurs within an identity group, then the violation is categorized as a 'private affair'. The state, as an outside entity, has no business intervening. This binary opposition leads us astray, however, not only because it ignores the web of relations between inside and outside and the fragility of these categorizations but also because it obscures the fact that what constitutes a private affair is in itself a construct of the state's regime law (p. 79).

Shachar s'objecte à ce que les femmes supportent individuellement tout le poids de telles situations. Cette préoccupation quant à la question de savoir « [...] qui assume quels coûts » (Shachar, 2002, p. 29) est partagée par les féministes multiculturalistes. Comme le propose Shachar, les femmes, « [...] are precisely those members who commonly lack the economic stability, cultural 'know-how', language skills, connections, and self-confidence needed to successfully exit from their minority communities » (p. 80). Par conséquent, ce ne sont pas toutes les femmes qui pourront appliquer la solution de Kukathas, et même si elles le peuvent, le coût (quitter sa communauté, se voir accusée de trahison ou rejetée, etc.) est si grand qu'elles ne le feront pas nécessairement. L'une des failles du multiculturalisme « fort » réside donc dans son incapacité à rendre compte de la variabilité des conditions de vie des individus. De plus, la reconnaissance et le respect des identités multiples que



peuvent revêtir certaines personnes est capital pour le féminisme multiculturel. Il cherche à établir dans quel cadre les femmes de ces minorités pourront à la fois faire respecter leurs droits et libertés individuelles et préserver leurs appartenances identitaires. Bref, la solution à des problèmes de nature collective ne peut, dans cette perspective, se régler uniquement de manière individuelle. Voici ce que proposent globalement les spécialistes qui adhèrent à ce courant :

While proponents of the weak multicultural model disagree about the justifications for specific accommodation policies (ranging from autonomy-based/valorization of choice arguments to tolerance/respect for diversity reasoning), they agree on the proposition that a morally adequate treatment of identity groups means providing multicultural accommodation without abandoning the protection of individual rights (Shachar, 2000, p. 68).

En somme, le multiculturalisme « faible » valorise l'existence, dans le respect et l'égalité, de la diversité culturelle et religieuse au sein des sociétés contemporaines tout en se préoccupant de l'égalité à l'intérieur des groupes ethnoculturels, et donc, plus particulièrement, du sort réservé aux minorités vulnérables, telles les femmes.

Shachar s'est penchée sur le rôle des femmes dans la famille en tant qu'institution et la construction de l'identité culturelle et religieuse afin d'éclairer les liens entre ces deux éléments, d'une part, et la perpétuation des hiérarchies de sexe, d'autre part. Mentionnons d'ailleurs que sur ce point, elle s'accorde avec l'analyse d'Okin. Ses analyses l'amènent à défendre l'idée que les femmes portent un fardeau beaucoup plus important que les hommes dans la préservation et la perpétuation de l'identité des minorités ethnoculturelles. Étant donné que les minorités ne possèdent pas d'institutions publiques et politiques reconnues leur permettant de se consolider en communautés politiques autonomes, elles se tournent dès lors vers d'autres mécanismes, comme l'explique Shachar (2000) : « Some [...] use family law as a central pillar in the construction of their membership boundaries and in asserting and preserving their differences » (p. 75). Du coup, les femmes, dont la sphère d'activité traditionnelle est la famille (la procréation, l'éducation, les tâches

domestiques) – dans laquelle elles exercent toujours un rôle prépondérant – portent en grande partie le poids de la préservation de l'identité culturelle. Or, c'est précisément dans cette sphère que les pratiques et traditions culturelles et religieuses les plus oppressantes pour les femmes se manifestent (lois sur le mariage, divorce, avortement, pratiques sexuelles, codes vestimentaires, etc.).

C'est pourquoi, aux yeux de Shachar, la sphère privée constitue un espace central des enjeux relatifs aux droits des femmes. Au-delà de ce point cependant, Shachar s'oppose à bon nombre des hypothèses d'Okin. Elle rejette notamment l'idée de voir les femmes des minorités ethnoculturelles comme de simples victimes de leur culture. Dès lors, elle exprime aussi son désaccord avec l'idée voulant que les cultures et traditions soient pratiquement synonymes de domination patriarcale (Shachar, 2009, p. 143). D'autre part, elle s'oppose à la proposition d'Okin voulant que la qualité de vie des femmes des groupes ethnoculturels minoritaires serait grandement améliorée si leur culture était assimilée à la culture majoritaire, dans l'éventualité où leur culture est considérée comme plus patriarcale que la culture du groupe dominant. Shachar croit plutôt qu'il est possible de concevoir des solutions législatives permettant aux femmes d'exercer leurs droits et libertés. En effet, les femmes doivent pouvoir participer à la vie citoyenne tout en préservant leur appartenance à leur groupe ethnoculturel. Shachar pense qu'on peut y arriver notamment en générant des conditions juridiques et institutionnelles « [...] that promote such openness, or by allowing women (and other historically at-risk members) access to, and a secure voice in, decision-making processes that involve their cultural and religious communities » (Shachar, 2009, p. 152). Par exemple, à propos du débat sur les tribunaux islamiques au Canada, Shachar envisage la possibilité de possibles accommodements dans la mesure où les droits et libertés des femmes sont protégés. Ces accommodements pourraient, à son avis, faciliter l'intégration des femmes à la société dans le respect de leurs multiples identités, dans la mesure où « [...] there are circumstances under which a degree of regulated interactions between secular and religious sources of law and identity may contribute to (rather than inhibit) the improvement of women's equality and dignity under both system [...] »

(Shachar, 2009, p. 143). Elle propose une démarche basée sur la gouvernance partagée, qu'elle nomme « *transformative accommodation* », et sur les interactions contrôlées (*regulated interactions*) entre l'État, les minorités ethnoculturelles et les individus (Shachar, 2009).

Pour Shachar cette alternative est avantageuse pour les femmes des minorités ethnoculturelles. L'État interagit forcément avec les minorités ethnoculturelles à un moment ou à un autre. Ces minorités sont affectées par leurs interactions avec l'État, ainsi que par les politiques institutionnelles; et inversement l'État est aussi affecté par l'ensemble des dynamiques, parfois complexes, relatives aux minorités ethnoculturelles. Ainsi, Shachar (2001) présume que l'État, comme les minorités, ont avantage à ce que les pouvoirs soient décentralisés et horizontaux, et que les différentes instances sociopolitiques collaborent activement à l'établissement de mécanismes d'accommodation qui les concernent (p. 118).

Pour mettre en place cette forme de gestion conjointe, Shachar élabore trois principes directeurs. Le premier principe consiste à faire en sorte que les pouvoirs soient divisés entre les diverses sphères d'activité (les ministères, par exemple) au lieu de les centraliser entre les mains de l'État, de telle sorte qu'une décision prise au sujet du système d'éducation ne s'applique pas nécessairement aux lois concernant l'immigration. L'objectif est de valoriser la décentralisation des pouvoirs afin de développer des solutions mieux adaptées aux multiples réalités des minorités ethnoculturelles. Il faut centrer l'attention sur les besoins d'accommodement, plutôt que de tenter d'évaluer leur légitimité. À cette structure horizontale s'ajoute un second principe, soit l'idée d'un partage des pouvoirs entre l'État et les institutions des minorités ethnoculturelles. Dans cette optique de partage des juridictions, ni l'une ni l'autre des entités législatives ne peut obtenir le contrôle entier dans une sphère d'activité spécifique (famille, éducation, intégration des personnes immigrantes, justice, etc.). Le troisième principe consiste en la possibilité pour les personnes membres de minorités ethnoculturelles de choisir la juridiction à laquelle elles veulent se soumettre, à

savoir celle de leur communauté ethnoculturelle ou celle de l'État. De la sorte, « [...] non-monopolist power-holders are forced to compete for the loyalty of their shared constituents in each social arena » (Shachar, 2001, p. 122). Cette forme de gestion conjointe présente l'avantage suivant, selon Shachar (2001): « [t]hese options allow constituents to bring influence to bear on both jurisdictions by emphasizing in different arenas the citizenship or groups membership aspect of their manifold identity » (p. 122). Cette proposition, parce qu'elle est centrée sur le choix des personnes, diminue selon Shachar le pouvoir des leaders aux idées plus traditionnelles des communautés ethnoculturelles. Pour les femmes des minorités ethnoculturelles, les « transformative accommodations » permettraient ainsi d'échapper au « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle », car elles pourraient choisir de maintenir leur appartenance à leur communauté tout en échappant aux pratiques minant leurs droits et libertés en tant que citoyennes.

Pour les féministes multiculturelles telle Ayelet Shachar, l'appartenance identitaire, culturelle et religieuse constitue une valeur précieuse dans l'épanouissement des individus. C'est pourquoi elles attachent autant d'importance à développer des modèles permettant de concilier égalité des sexes et diversité culturelle et religieuse. Si nous nous sommes attardée au modèle de Shachar, un nombre significatif d'autres féministes libérales critiques – parmi lesquelles Benhabib, Deveaux, Friedman et Fraser – proposent des réflexions autour des modèles de gestion de la diversité culturelle et religieuse. Comme le mentionne Shachar (2009) elle-même, « [...] multicultural feminists are now re-examining how law and governance – the pillars of institutional authority in the modern era – are engaged in shaping intercommunal and intragroup power relation » (p. 156). Dans l'ensemble, les réflexions de ces intellectuelles féministes visent à permettre aux femmes des minorités ethnoculturelles de préserver leurs identités, dans le respect du principe de l'égalité des sexes. Tournons-nous maintenant vers les critiques qui ont été formulées par les féministes postcoloniales dans leur tentative de dépasser l'opposition féminisme/multiculturalisme.

### 3.2.3 *Critiques des féministes postcoloniales*

Outre l'objectif de poursuite des idéaux de liberté et d'égalité, les féministes libérales universalistes et les féministes postcoloniales s'entendent sur deux seuls points : elles reconnaissent la multiplicité et la diversité de tous les groupes; et elles acceptent le fait que les pratiques et convictions évoluent continuellement (Minow, 2000, p. 132). Au-delà de ces éléments, leurs positions divergent, et cela, à l'intérieur de chacun des deux camps respectifs aussi bien qu'entre eux. Nous allons dans cette section présenter quelques-unes des principales critiques émises par des féministes du courant postcolonial et antiraciste. Cette incursion nous permettra d'exposer la réflexion critique sur la notion de culture des féministes postcoloniales, apport fort éclairant dans le contexte des débats entre égalité des sexes et prise en compte des différences culturelles et/ou religieuses.

Les féministes postcoloniales ne s'identifient pas au relativisme culturel et s'opposent au féminisme libéral universaliste. Elles soutiennent que l'enfermement des dialogues dans un face-à-face irréconciliable repose principalement sur deux suppositions, celle voulant que les cultures minoritaires soient plus sexistes, et celle voulant que ces cultures soient des entités figées et statiques (Volpp, 2001, p. 1191). Les féministes postcoloniales contestent ces postulats qui, selon elles, présentent comme des traits culturels prédéfinis ce qui relève plutôt de constructions sociales issues des pratiques, discours et rapports patriarcaux. De plus, de leur point de vue, la compréhension de la culture par les libérales universalistes rend invisible la dimension culturelle des rapports patriarcaux au sein des sociétés occidentales. En effet, « [...] we identify sexual violence in immigrant of color and Third World communities as cultural, while failing to recognize the cultural aspects of sexual violence affecting mainstream white women » (Volpp, 2001, p. 1189). C'est pourquoi elles proposent, comme nous le verrons, d'appréhender la culture à partir d'une lecture constructiviste.

En effet, les féministes postcoloniales appréhendent les cultures comme des construits sociaux, des ensembles de significations partagées par des individus se

reconnaissant comme faisant partie d'une même culture. Plus précisément, les identités culturelles se fondent sur certaines caractéristiques identifiables publiquement et qui définissent l'appartenance à un ou à des groupes sociaux. De plus, « [c]ultures and cultural identities emerge, change and are maintained through social interactions and political struggle » (Song, 2005, p. 474). De ce point de vue, « Okin [...] seems to view cultures as unified wholes, even while recognizing gender as a social cleavage. For her, cultures are, on the whole, deeply patriarchal structures » (Song, 2005, p. 486). Cette critique est une réaction au postulat d'Okin voulant que les cultures des minorités ethnoculturelles de tradition non occidentale soient plus patriarcales que les cultures occidentales. Pour les féministes postcoloniales, cette conception est non seulement essentialisante, mais elle est également éminemment réductrice et homogénéisante. Ainsi, Bonnie Honig (1999) réplique à Okin à propos de la notion de culture de la manière suivante :

Culture is a way of life, a set of diverse and often conflicting narratives whereby communal (mis)understandings, roles, and responsibilities are negotiated. As such, 'culture' is a living, breathing system for the distribution and enactment of agency, power, and privilege among its members and beyond. Rarely are those privileges distributed along a single axis of difference such that, for example, all men are more powerful than all women. Race, class, locality, lineage all accord measures of privilege or stigma to their bearers (p. 39).

Outre la dénonciation de la conception essentialisante, réductrice et homogénéisante des cultures non occidentales, les féministes postcoloniales condamnent également le point de vue à partir duquel les féministes libérales élaborent leurs positions sur les cultures. En effet, elles adopteraient un point de vue extérieur et dominant, c'est-à-dire « eurocentriste » selon Homi K. Bhabha (1999) : « Indeed, [Okin's] monolithic distinction between the West (liberal) and the Rest seems to consign the South to a kind of premodern customary society devoid of the complex problems of late modernity » (Bhabha, 1999, p. 82). Selon Bhabha, une telle posture pose problème notamment parce que les idées libérales et occidentales semblent y incarner une forme de salut pour les cultures des groupes ethnoculturels minoritaires dont les traditions ne se situent pas dans la lignée de la pensée et des valeurs

occidentales. Autrement dit, « [w]hat is considerably more problematic than the inappropriate application of 'external' norms is the way in which the norms of Western liberalism become at one the measure and mentor of minority cultures » (Bhabha, 1999, p. 83).

Les féministes postcoloniales insistent sur la structure des rapports de pouvoir existant à l'échelle mondiale entre les pays occidentaux (dominants) et les pays du Tiers monde (dominés), afin d'éclairer leur critique du point de vue dominant. Autant d'un point de vue mondial que d'un point de vue national, le clivage entre les inégalités (sociales, économiques, culturelles, etc.) est si prononcé qu'il devient un élément structurant des rapports entre la majorité dominante et les groupes ethnoculturels dominés. Cette vision dichotomique, attribuée à Okin et fondée sur des « nous » occidentaux, modernes et avancés et des « eux » appartenant à des cultures « prémodernes », ou encore sur des « nous » libéraux contre des « eux » « illibéraux », est vertement critiquée. Comme l'explique Azizah Y. Al-Hibri (1999), la position d'extériorité amène à des analyses caricaturales et tronquées, Ainsi, « [...] [Okin's] understanding of other cultures/religions is derived from secondary sources outside these cultures/relations. As a result, Okin commits simple but significant factual errors in assessing other belief systems » (al-Hibri, 1999, p. 42).

De manière générale, les féministes postcoloniales sont en désaccord avec les analyses libérales, qui sont hostiles envers la place qu'occupe la religion dans la vie de certains individus et certaines collectivités. À cet égard, Okin a essuyé de nombreuses critiques. Azizah Y. Al-Hibri (1999) soutient que les exemples liés à la religion qu'Okin utilise pour étayer ses positions ne sont pas représentatifs de la réalité, et démontrent en fait une méconnaissance des différents systèmes de croyances. Elle confondrait en fait culture et religion, comme si ces deux dimensions de la vie des individus étaient complètement interchangeables (p.42-43). Or, comme le rappelle Al-Hibri, les principes de l'Islam, par exemple, laissent place à l'interprétation puisqu'il n'y a pas d'autorité reconnue qui en

donne une lecture unique et officielle; et en ce sens, « [...] many countries retained local customs that we find controversial, and that have been erroneously viewed in the West, and sometimes locally, as Islamic » (Al-Hibri, 1999, p. 43). Dans les faits, ces coutumes sont culturelles et n'ont rien à voir avec l'Islam, ce qui signifie que les féministes islamiques peuvent revoir et interpréter les principes religieux dans une optique d'égalité entre les sexes et modifier leurs pratiques. Or, cette subtilité échappe à Okin, selon Azizah Y. Al-Hibri.

Cet exemple montre que les réflexions qui opposent féminisme et multiculturalisme (comme celles d'Okin, 1999; Politt, 1999; Naussbaum;1999) véhiculent non seulement une conception essentialiste de la culture, mais également des généralisations tronquées. Cela pose problème puisque de telles généralisations ne tiennent pas compte de la diversité constitutive des groupes ethnoculturels (au niveau des valeurs, des croyances religieuses, des coutumes, des idées, etc.), de leur caractère fluide, ainsi que des différentes réalités vécues par les femmes à l'intérieur de ceux-ci. En effet, « [...] seemingly universal essentialist generalisation about 'all women' are replaced by culture-specific essentialist generalisations that depend on totalizing categories such as 'Western culture', 'Non-western cultures', 'Third World women', and so forth » (Narayan, 1998, p. 87). Ainsi, l'essentialisme culturel et les discours, idées et pratiques sur la base des différences « [...] often operate to conceal their role in the production and reproduction of such 'difference', presenting these differences as something pre-given and prediscursively 'real' [...] » (Narayan, 1998, p. 88).

Ce courant dénonce les approches qui, en prenant pour des réalités de faits et des traits prédéfinis les différences fondées sur le genre ou sur la « race », fixent des rapports hiérarchiques et binaires entre les individus et les groupes majoritaire et minoritaires. Cette binarité divise la catégorie « femme » entre les femmes occidentales (civilisées, émancipées et supérieures) et les femmes du Tiers monde (identifiées comme appartenant à une culture non occidentale et donc particulièrement opprimées et victimes de leurs cultures



patriarcales). Et les femmes des minorités se voient accoler l'étiquette de « femmes opprimées » : « 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. 1199). De plus, l'héritage conceptuel du « sujet femme » unique et universel calqué sur la réalité des femmes blanches occidentales de classe moyenne suppose que les femmes vivraient toutes de la même manière l'oppression patriarcale, quoique pour certaines, soit les femmes du Tiers monde, l'oppression serait plus intense. Or, les féministes postcoloniales opposent au moins deux contre-arguments par rapport à cette conception du « sujet femme » construit sur des présupposés occidentalo-centristes. D'une part, elles soutiennent qu'il est impératif de reconnaître que les femmes vivent des réalités diverses et qu'il existe des féministes au sein des minorités ethnoculturelles qui contestent les discours et pratiques patriarcales. D'autre part, les pratiques traditionnelles et les normes patriarcales sont souvent remises en question, voire parfois catégoriquement rejetées, à l'intérieur des communautés ethnoculturelles. Ainsi, la diversité et les conflits font partie intégrante des cultures. Or, selon les postcoloniales, les organisations, mouvements et traditions de luttes féministes qui existent dans les cultures non occidentales ne semblent pas être sérieusement pris en considération dans les analyses d'Okin et des féministes libérales universalistes. Pourtant, les luttes féministes des minorités ethnoculturelles non occidentales ont contribué à faire reculer de nombreuses pratiques traditionnelles. Dans cette perspective, il est donc impossible d'envisager les cultures des groupes ethnoculturels minoritaires comme étant entièrement consensuelles, pas plus qu'il n'est possible de les ramener à un appareil de soumission des femmes par les hommes. L'oppression dont les femmes des groupes ethnoculturels minoritaires sont victimes n'est pas liée à leur culture, mais au patriarcat. Suivant cette perspective, si les cultures sont patriarcales, elles le sont de manière considérablement moins univoque que ne le laissent entendre Okin et les féministes libérales universalistes.

Certaines auteures sont également critiques du fait que les débats opposant féminisme et multiculturalisme amorcés par Okin n'ont pas pris en compte la littérature des féministes critiques qui existait pourtant déjà en Amérique du Nord. Ces dernières, en effet, réfléchissaient depuis plusieurs décennies déjà sur les rapports entre les différents groupes culturels et sur la manière de tenir compte de ces différences sur les plans politique et dans la sphère publique. Comme le note Sirma Bilge (2006),

Force est de constater que ce corpus scientifique [du multiculturalisme 'faible'] 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 (p. 95).

Selon les féministes postcoloniales, le fait d'appréhender la réalité à partir de points de vue externes et dominants peut avoir des conséquences néfastes sur les mouvements féministes. En effet, que ce soit sur le plan culturel ou sur le plan religieux, l'hostilité fondée sur des préjugés risque fort de créer un durcissement des frontières entre les femmes des groupes ethnoculturels et religieux minoritaires, d'une part, et celles appartenant au groupe ethnoculturel majoritaire, d'autre part. C'est aussi dans cette optique qu'Azizah Y. al-Hibri affirme que « [b]y persisting in advocating secular feminist arguments that are intolerant of important religious values, secular feminists runs the risk of turning patriarchal » (p.44). An-Na'im (1999) suggère par ailleurs qu'en mettant l'accent sur les inégalités fondées sur le sexe, ce sont les discriminations fondées sur la race, la religion et la langue qui pourraient se voir exacerbées (p. 60). C'est ce qui fait dire aux féministes postcoloniales qu'il est préférable que les féministes de la majorité ethnoculturelle adoptent une position d'ouverture d'esprit et de volonté de remise en question avant de critiquer les rapports de pouvoir patriarcaux à l'intérieur des groupes ethnoculturels et religieux minoritaires. L'appartenance fait partie de l'identité et il s'agit d'un repère positif et réconfortant par rapport à la culture majoritaire et dominante. Pour ces raisons, les

féministes postcoloniales soutiennent que les féministes de la majorité ethnoculturelle doivent reconnaître une légitimité à la parole et aux choix des femmes des cultures non occidentales.

La contribution des féministes postcoloniales permet de mieux comprendre des enjeux entourant les débats sur le multiculturalisme. Parmi ceux-ci, comme le rappelle Shachar (2009), « [o]ne key element is that it challenges the juxtaposition of the « enlightened » West against the « barbaric » other » (p. 150). Dans cette optique, plusieurs féministes libérales multiculturalistes proposent une définition de la culture qui se rapproche de celle des féministes postcoloniales, comme le rapporte Song (2005) :

Both Benabib and Deveau (2003, 790) have emphasized the permeability of boundaries between cultures. Shachar (2001, 2, 88-92, 117-45) stresses that groups are always reacting to the effects of state power, and her 'joint governance' approach [...] clearly recognizes that minority and majority cultures are interconnected (2002, 7) (p. 475).

Les récents efforts théoriques des féministes multiculturalistes et des féministes postcoloniales se rejoignent donc autour de l'idée que les solutions ne résident pas dans l'oblitération des différences culturelles et religieuses ou dans un relativisme culturel sécurisant. Néanmoins, les féministes postcoloniales demeurent critiques des limites analytiques et des moyens mis de l'avant par plusieurs féministes multiculturalistes pour surmonter le dilemme, comme l'explique Song (2005) : « Although these theorists have stressed that cultural interactions are an important source of cultural construction and change, they stop short of examining how cultural interactions have shaped cultural identities and conflicts » (p. 476). L'une des pierres d'achoppement réside dans le fait que les féministes multiculturelles cherchent des solutions par l'entremise de l'État et de ses institutions sociales et juridiques actuelles, alors que, comme le souligne Shachar (2009), « [...] clearly, these scholars [les féministes postcoloniales] see the legal system as implicated in the abuse of culture » (p. 151). Par exemple, les féministes postcoloniales tout comme les féministes libérales universalistes sont méfiantes par rapport à l'utilisation de

l'argument culturel lorsqu'il s'agit de justice, mais pour des raisons différentes. En effet, les féministes postcoloniales soutiennent que lorsqu'elle est utilisée, la défense culturelle fait souvent l'objet d'une représentation simplifiée, homogène et stéréotypée des minorités ethnoculturelles avec la conséquence suivante :

This can clearly lend itself to 'vulgar' representations of culture, which could then justify the ill-treatment of women. Almost equally damaging, however, is the way it represents individuals from these 'lagging' cultural groups. Individuals from the dominant cultural group might be led astray or mistakes, but are usually deemed as in some way responsible for their actions. No-one suggests that 'their culture made them do it'; indeed their culture has become such a taken-for-granted background that it has been rendered virtually invisible. Individuals from minority groups, by contrast, are more commonly conceptualised as defined by and definitive of their culture, so that even the most aberrant can become 'typical'; products of their cultural norms (Phillips, 2003, p. 516).

Par conséquent, sans s'opposer à l'idée des accommodements, les féministes postcoloniales insistent sur l'importance de jeter sur eux un regard critique afin de ne pas perpétuer des essentialismes culturels rétrogrades ou d'imposer les normes de la majorité. Critique des approches des féministes multiculturalistes à l'égard de leur définition de la culture, de manière générale, les féministes postcoloniales affirment qu'en insistant sur la notion de culture, les féministes multiculturalistes ne s'attardent pas suffisamment aux effets des interactions entre les groupes ethnoculturels majoritaire et minoritaires.

### 3.2.4 *L'analyse intersectionnelle*

Avant de conclure, nous aimerions ajouter quelques remarques sur le courant des féministes antiracistes et postcoloniales. Bien que ce courant soit pluriel et vaste, les féministes qui s'y rattachent se rejoignent généralement autour d'un même pôle, soit l'accent mis sur la notion d'intersectionnalité<sup>31</sup>. L'intention est ici de mettre en lumière le fait que les femmes ne vivent pas toutes de la même manière l'oppression patriarcale, et

---

<sup>31</sup> Le concept d'intersectionnalité a été théorisé par K. W. Crenshaw (1989).

cela, parce que les différents systèmes d'oppression fondés sur la classe sociale, la race, le genre, etc. s'entrecroisent et produisent des effets différenciés. Par exemple, une femme arabe de confession musulmane qui est née au Québec, qui est scolarisée et qui porte le hidjab a un vécu différent de celui d'une femme sans emploi et sous-scolarisée. Autrement dit, cette approche insiste sur le fait qu'il y a une hétérogénéité dans le vécu d'oppression des femmes, puisqu'il varie en fonction des interactions entre les différents systèmes de domination (sexe, race, orientation sexuelle, classe sociale, etc.). Il apparaît aujourd'hui que pour comprendre la complexité des vécus des femmes il ne s'agit pas simplement d'additionner les systèmes d'oppression. Par conséquent, les femmes d'une même collectivité ne vivent pas leur situation d'oppression de la même manière selon la place qu'elles occupent dans le processus d'entrecroisement des rapports de domination.

### 3.3 Conclusion

Bien que les débats initiés par Okin se soient d'abord déployés dans le contexte sociopolitique américain, nous avons pu voir que les questions et enjeux soulevés par les féministes débordent largement les frontières américaines. En effet, plusieurs éléments ici soulevés doivent être pris en considération dans notre réflexion sur l'inclusion/intégration des femmes des minorités ethnoculturelles à la société québécoise. En premier lieu, nous retenons l'idée que d'imposer aux femmes des minorités ethnoculturelles de choisir entre d'une part maintenir leur appartenance identitaire et culturelle première et d'autre part s'opposer à la domination patriarcale représente une option qui exclut davantage qu'elle ne favorise des objectifs collectifs d'égalité des sexes. Au début de ce chapitre, nous avons vu que les féministes soulèvent la question de savoir si une société doit accepter les demandes d'accommodement pour motif religieux ou culturel provenant de groupes ethnoculturels minoritaires même lorsque celles-ci menacent les droits et libertés individuels des femmes. Ce chapitre nous conduit à conclure que cette interrogation, une fois transposée aux pratiques d'accommodement raisonnable ayant cours au Québec, représente un faux dilemme puisque l'État s'engage à protéger les droits fondamentaux des personnes sans les hiérarchiser. En effet, comme le rappelle le rapport de la CCPARDC, il faut penser les

droits fondamentaux inscrits dans la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* comme un système dont chacun des éléments constitutifs comporte une valeur égale et indispensable afin de protéger « les dimensions de l'existence que nous estimons le plus » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 107).

Nous retenons également l'importance de prendre en compte la diversité des pratiques et des discours à l'intérieur des groupes ethnoculturels et de reconnaître les conflits internes qui les traversent et les constituent. Par exemple, il importe de se rappeler qu'à l'intérieur des groupes ethnoculturels minoritaires, des femmes se mobilisent contre les pratiques patriarcales. En effet, les cultures ne sont pas patriarcales en elles-mêmes, et le patriarcat traverse toutes les cultures, majoritaires comme minoritaires. Comme nous l'avons vu au cours de ce chapitre, les féministes multiculturelles, antiracistes et postcoloniales s'entendent toutes pour dire qu'il faut considérer la diversité des voix et des vécus à l'intérieur des groupes dans le contexte de sociétés pluralistes visant un idéal d'égalité. Dans une perspective d'égalité entre les sexes, nous avons aussi vu que Shachar insiste non seulement sur la nécessité de ne pas hiérarchiser les droits fondamentaux, mais également sur celle de donner la parole aux femmes afin qu'elles puissent s'exprimer sur leur vécu et mettre en oeuvre leurs propres solutions par rapport aux pratiques patriarcales.

Ce parcours nous a également permis de faire ressortir l'une des spécificités de l'analyse féministe sur le multiculturalisme, c'est-à-dire l'importance qu'elle accorde aux rapports de pouvoir qui régissent la sphère privée. En effet, les analyses féministes mettent en relief le fait que les femmes occupent un rôle prépondérant dans la sphère privée et que la plupart des demandes d'accommodement ont un impact sur les pratiques qui touchent cette sphère, donc affectent directement les femmes. Par conséquent, il est impératif de mettre en place des moyens pour que les femmes soient entendues dans la sphère publique et que leur capacité à faire des choix éclairés soit respectée.

Notre survol nous a aussi permis de souligner l'importance de reconnaître le fait qu'au sein des sociétés marquées par la diversité culturelle et religieuse, les individus ont des identités multiples et mouvantes qui affectent continuellement leur position dans la société. Dans cette perspective, Anthias (2002) souligne la nécessité, si l'on doit tendre vers une société égalitaire, de prendre en compte les différentes positions qu'occupent les personnes au sein d'une collectivité :

Certainly a claim for absolute similarity of treatment irrespective of position, attributes, needs and cultural difference is singularly foolish. [...] A person is treated equally if their difference is recognised, respected and allowed for. This is the only way in which an egalitarianism that is not only organised around equality of opportunity but is concerned with equality of treatment may be achieved (p.284).

C'est sur cette base que nous retenons l'idée de l'importance du dialogue pour dépasser les différences hiérarchiques, sans toutefois reléguer aux oubliettes les rapports de pouvoir systémiques que le dialogue ne saurait transcender. Pour que le dialogue ne se réduise pas à un monologue, et qu'un réel échange soit possible, il faut certains éléments que le modèle d'intégration québécois nous semble mettre en place : un cadre de référence commun (une culture publique commune), une langue commune (le français) et le respect inconditionnel des identités multiples (Anthias, 2002). Il est par ailleurs impératif de mener des luttes sociales solidaires pour améliorer les conditions de vie des personnes vulnérabilisées plutôt que de se concentrer uniquement sur la reconnaissance des identités, ces dernières étant variables, multiples, en perpétuelle mutation, ainsi que construites sur la base de rapports sociaux hiérarchiques.

Les réflexions féministes jettent donc un éclairage important sur les enjeux entourant l'égalité des sexes dans les sociétés dotées de régimes pluralistes. Bien qu'il n'y ait pas de solutions simples aux défis touchant l'inclusion et l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles à la société québécoise, nous croyons qu'une des forces des analyses féministes est de mettre en lumière, sous différents angles, les rapports de pouvoir

qui empêchent les femmes de participer pleinement à la vie politique, de vivre selon leurs croyances, de travailler et de participer à la vie de leur culture et à la culture publique commune. Le prochain chapitre se penche par conséquent sur les débats entourant le port du hidjab au Québec. Cette démarche nous permettra d'évaluer les différentes positions présentes dans la société québécoise quant à certaines des balises normatives qui encadrent le « vivre ensemble » au Québec. Cela nous permettra également de porter un éclairage sur le vécu des femmes des minorités ethnoculturelles de confession musulmane qui portent le voile.



## CHAPITRE 4

### LES DÉBATS SUR LE FOULARD AU QUÉBEC

Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'interculturalisme, la diversification et l'intensification de l'immigration internationale sont une réalité bien ancrée et valorisée au Québec. Cette diversité culturelle et religieuse a amené des universitaires ainsi que les gouvernements à se questionner sur la qualité de l'intégration des membres des minorités ethnoculturelles de même que sur les impacts de la diversité culturelle et religieuse sur la société québécoise. Les études se sont d'abord penchées sur les conditions de vie matérielle et sur l'intégration en emploi des personnes nouvellement arrivées. Les chercheuses féministes ont peu à peu orienté leurs travaux vers les femmes vivant des discriminations multiples, notamment sur la base de l'origine ethnoculturelle. En abordant le thème du hidjab, notre objectif est de vérifier l'existence de certaines barrières limitant l'intégration de certaines catégories de femmes appartenant à des minorités ethnoculturelles, sur la base de l'analyse développée au chapitre précédent.

Pour ce faire, nous brosserons d'abord un tableau du contexte dans lequel il faut situer les récents débats entourant le port du hidjab. Nous présenterons les protagonistes dont les discours ont investi l'espace public québécois dans le cadre de ces débats. Ces étapes nous permettront de brosser un portrait global des débats et enjeux québécois entourant le port du hidjab. Cela nous permettra de dégager des éléments de réponse à notre interrogation de départ. En effet, le hidjab, comme symbole de spécificité culturelle, incarne un marqueur de différence par rapport au groupe majoritaire. Il nous apparaît par conséquent comme un référent tout désigné pour vérifier, à partir de notre cadre théorique, si l'interculturalisme prend en compte les rapports sociaux hiérarchiques entre les personnes et les groupes dans le processus de construction et de reproduction des frontières sociales et symboliques de la communauté politique québécoise. Plus précisément, nous pourrions évaluer les possibilités réelles et les limites pour les femmes musulmanes portant le voile d'occuper et d'investir l'espace public québécois dans le respect de leurs croyances profondes et de leurs identités singulières.

#### 4.1 Le contexte international

La fin de la Guerre froide a provoqué des transformations importantes dans les luttes politiques et idéologiques et déstabilisé l'équilibre géopolitique mondial. De nouvelles thèses sur les conflits internationaux marquent les années suivant la chute du bloc soviétique. Parmi les thèses ayant connu un succès notable, on retrouve celle de l'Américain, Samuel P. Huntington, dont la thèse est résumée par Sosoe (2002) de la manière suivante :

Les prochaines guerres ne seront que des guerres entre les cultures. Elles ne seront plus faites d'orientations idéologiques. En ce sens, si nous reprenons la division que l'auteur nous donne des cultures du monde, il n'est pas exclu que la culture chinoise entre en conflit avec la culture euraméricaine. L'auteur explique clairement en quoi la Chine constitue une menace pour l'Occident tout comme il voit dans le monde musulman une menace pour les valeurs occidentales (p. 6).

Dans cette guerre des civilisations, la menace affecterait les États-Unis autant d'un point de vue mondial que national. En effet, « [...] Huntington n'a pas pu s'empêcher de relever les dangers que courent les États-Unis, par exemple en suivant une politique de la reconnaissance des cultures dont ils se composent » (Sosoe, 2002, p. 10).

Pour des auteurs comme Saïd Bouamama (2004) et Vincent Giesser (2003), la thèse de la guerre des civilisations représente un outil pour les États-Unis afin de « [...] diffuser de nouvelles peurs en lieu et place de l'ennemi soviétique » (Bouamama, 2004, p. 20). Par ailleurs, la rhétorique des médias de masse en Occident est désormais partout la même, elle tend à cristalliser l'identité musulmane et à associer intégrisme musulman et culture arabe. Toutefois, ce sont les attentats-suicides du 11 septembre 2001 qui ont clairement défini l'intégrisme musulman comme le nouvel « ennemi » de l'Occident. À la suite des conflits sociopolitiques dans le monde arabe et à la montée, bien réelle, de l'intégrisme islamique, le musulman et la musulmane incarnent donc aujourd'hui le sujet d'une même communauté homogène et repliée sur elle-même, où tous et toutes sont susceptibles d'être des

intégristes. C'est le règne de « l'idéologie du soupçon » (Geisser, 2003, p. 58). Le rejet auquel font face les membres de la communauté musulmane n'est cependant pas seulement attribuable aux jeux médiatiques puisque, comme le précise Geisser (2003), « [...] les médias ne créent pas l'islamophobie mais opèrent une mise en ordre du sens commun sur l'islam et l'islamisme [...] » (p. 26). L'on ne peut d'ailleurs nier la montée du fondamentalisme religieux dans plusieurs régions du globe (Pakistan, Algérie, Israël, etc.). L'islamophobie ambiante est justifiée politiquement et idéologiquement par des impératifs sécuritaires : il faut se protéger des intégristes, des fondamentalistes, des terroristes musulmans qui cherchent à dominer l'Occident. Alors que Geisser (2003) parle pour la France d'un « huntingtonisme à la Française [sic] », le rapport de la CCPARDC fait mention d'un stéréotype répandu au Québec, soit « [...] celui du musulman radical qui ne veut pas s'intégrer, qui rejette les valeurs fondamentales de notre société, qui veut remettre le religieux en selle dans les affaires publiques [...] » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 146). C'est donc dans un climat d'islamophobie, plus ou moins prononcé selon les conjonctures internationales, que le port du foulard a fait l'objet d'un débat de société au Québec.

## 4.2 Le contexte québécois

### 4.2.1 *Les personnes de confession musulmane au Québec*

Dans l'ensemble du Canada, selon les données du recensement de 2001<sup>32</sup>, c'est la religion musulmane qui a montré la croissance la plus importante du nombre de ses adhérents<sup>33</sup>, « [...] leur nombre ayant plus que doublé, passant de 253 300 en 1991 à 579 600 en 2001 » (Statistique Canada, 2003, p. 8). Ce phénomène est également observable au Québec, alors que « [...] le recensement a dénombré plus de 108 600 musulmans, soit plus du double du total de 44 900 observé dix ans plus tôt [...] »

<sup>32</sup> Les données sur l'appartenance religieuse sont produites tous les 10 ans.

<sup>33</sup> Une croissance est aussi enregistrée au sein des religions hindoue, sikh et bouddhiste en raison de l'immigration : « Parmi les 1,8 million de nouveaux immigrants arrivés au cours des années 1990, 15 % étaient musulmans, près de 7 % étaient hindous et 5 % chacun était bouddhistes ou sikhs » (Statistique Canada, 2003, p. 8).

(Statistique Canada, 2003, p. 15). Vivant majoritairement à Montréal, la population musulmane a d'ailleurs plus que doublé au cours de la décennie, et les pays d'origine des nouvelles personnes immigrantes se sont diversifiés (Algérie, Maroc, Liban, Pakistan, Sri Lanka, Philippines, Inde, etc.) (Statistique Canada, 2003, p. 15)<sup>34</sup>.

Contrairement à certaines sociétés européennes (pensons, par exemple, à la France), cette hausse de la population québécoise de confession musulmane n'a pas créé un cortège de personnes exclues ni de conflits sociaux. L'une des raisons qui explique cette intégration relativement positive est certainement que « [...] près de 70 % des immigrants au Québec sont choisis en fonction de leurs compétences professionnelles (et linguistiques), de sorte qu'ils sont en général plus scolarisés que la moyenne des membres de la société d'accueil [...] » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 191). Les consultations de la CCPARDC ont aussi permis de constater que les membres de la communauté musulmane, en plus d'être bien scolarisés, sont désireux de respecter la francophonie québécoise ainsi que les normes et valeurs fondamentales qui régissent le Québec. Par exemple, « [...] les élèves musulmans sont nombreux à l'école publique, beaucoup plus nombreux que ceux des autres religions minoritaires au Québec » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 96). Par ailleurs, ils comptent parmi les groupes les moins pratiquants, et ils ne fréquentent pas nécessairement tous les lieux de cultes pour alimenter et témoigner de leur foi. Rappelons que « [...] l'Islam en tant que religion, philosophie et pratique se prête à toutes les interprétations, de la plus libérale à la plus restrictive. Par conséquent, il n'y a pas une façon unique d'être musulman [...] » (Geadah, 1996, p. 15).

Ce portrait des Québécois et Québécoises de confession musulmane tranche avec les stéréotypes racistes dont font les frais les femmes musulmanes, en particulier les femmes arabo-musulmanes et tout spécifiquement celles portant le foulard. Le voile sert en fait de signifiant permettant de définir, classer et enfermer les femmes musulmanes qui le portent

---

<sup>34</sup> Bien que les personnes de confession musulmane soient souvent associées à la culture arabe, il est nécessaire de faire la distinction entre origine ethnoculturelle et appartenance religieuse puisque beaucoup de ces personnes ne sont pas arabes.

dans la catégorie femme soumise, pieuse, archaïque, étrangère et refusant de s'intégrer à la société d'accueil<sup>35</sup>. Par ailleurs, le voile est également directement associé à l'islam, et « [...] donc, avant tout, à une menace diffuse pour la chrétienté chez les uns, et pour la laïcité chez la grande majorité » (Gaspard et Khosorow-Khavar, 1995, p. 38), et cela, dans un contexte où la société québécoise réagit promptement et fortement à toute manifestation réelle ou imaginaire d'un possible retour du religieux dans l'espace public.

C'est dans ce contexte double et contradictoire que s'inscrivent les premiers débats sur le port du voile au Québec au début des années 1990. D'un côté, il y a valorisation des différences ethnoculturelles et incitation à la tolérance à l'égard de la diversité religieuse et culturelle, tandis que de l'autre, les personnes immigrantes de confession musulmane sont systématiquement confinées dans un rapport hiérarchique à la majorité francophone qui se définit comme représentant la société québécoise à la fois civilisée et laïque. Arrêtons-nous quelque peu à ces débats.

#### 4.3 Chronologie du débat québécois sur le port du foulard islamique

##### 4.3.1 1994-1995 : Le premier épisode du débat sur le port du voile

Comme nous venons de le voir, les vagues successives d'immigration en provenance des pays arabes, et plus généralement du monde musulman, ont fini par rendre le foulard visible aux yeux de la majorité québécoise, créant à la fois étonnement, crainte et questionnements. Comme le rapporte Ciceri (1999), les controverses liées au foulard islamique ont fait leurs premières apparitions dans l'actualité québécoise en 1992, « [l]orsque le journal *La Presse* révélait que les enseignantes qui souhaitaient travailler dans les écoles musulmanes de Montréal étaient contraintes de porter le foulard pour être embauchées » (p. 49). Deux ans plus tard, un juge a demandé à une Marocaine de retirer

---

<sup>35</sup> Le voile marque même les femmes qui ne portent pas le voile comme le souligne Bendriss (2005) : « Même [les femmes] qui ne portent pas le voile peuvent en subir les effets par simple phénomène d'association, car le terme 'femme arabe' renvoie automatiquement à musulmane qui renvoie à son tour à 'porteuse de voile' » (p. 152).

son voile pour subir son procès dans un tribunal de Longueuil (Ciceri, 1999, p. 49). Cette même année, le hidjab est devenu un objet de l'actualité québécoise et a pris la forme d'une véritable affaire publique. La controverse s'est polarisée autour du port du hidjab à l'école lorsqu'en septembre 1994, l'établissement d'enseignement secondaire public Louis-Riel (de la Commission des écoles catholiques de Montréal) a fermé ses portes à une adolescente parce qu'elle portait le voile lors de la rentrée scolaire. Le hidjab était pourtant à l'époque accepté dans la majorité des écoles secondaires; mais la direction a soutenu que l'adolescente ne respectait pas le code vestimentaire en vigueur. En fait,

[c]e cas a alors été mis en opposition avec l'information voulant qu'une école musulmane privée exigerait le port du hidjab de ses enseignantes non musulmanes. Dans le débat qui a entouré cette affaire, selon le camp où il se trouvait, chacun s'est réclamé de la Charte des droits et libertés de la personne, des accusations réciproques de discrimination ont été lancées et la Commission a été pressée de se prononcer publiquement (Rochon & Bosset, 1995, p. 5).

Quelques mois plus tard, en février 1995, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) publiait un document de réflexion sur le pluralisme religieux, document qui incluait un avis. Devant l'objectif premier de respecter la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*, la Commission avançait que l'école ne pouvait interdire le port du hidjab pour les élèves de confession musulmane à moins qu'il n'apparaisse clairement qu'il est imposé aux jeunes filles ou que leur sécurité est menacée (Rochon & Bosset, 1995). L'avis soulignait aussi qu'une école ne peut contraindre le personnel enseignant à suivre un code vestimentaire particulier dans le but de se conformer à la religion de l'établissement. Par conséquent, afin de protéger les droits à l'instruction et la liberté de religion des jeunes filles musulmanes portant le hidjab, les directions d'écoles étaient invitées à trouver des modalités d'accommodement raisonnable<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> La communauté musulmane du Québec « se déclarait très favorable à l'avis de la Commission des droits de la personne en ce qu'il encourageait l'école à respecter les élèves qui portaient le foulard islamique et qu'il interdisait de l'imposer à des non-musulmanes » (Ciceri, 1999, p. 94).

De manière générale, les principaux acteurs n'ont pas pris position catégoriquement contre l'avis de la Commission. Néanmoins, certains d'entre eux se sont montrés ambivalents. Au sein de la classe politique, le ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles de l'époque, Bernard Landry, exprima son accord avec l'avis de la commission ainsi qu'avec l'idée de mettre en place des pratiques d'accommodement raisonnable pour faciliter l'intégration (Ciceri & Lepicq, 2001, p. 29). Le Ministère de l'Éducation, n'a cependant pas pris position, jugeant cette affaire trop délicate (Ciceri, 1999, p. 90). Plusieurs intervenants du milieu scolaire ont affirmé que le port du hidjab ne représentait pas un problème majeur dans les écoles, et qu'il s'agissait d'un phénomène plutôt marginal, la plupart des établissements trouvant déjà des formes d'accommodement pour la minorité de musulmanes portant le voile. Néanmoins, certaines organisations se montrèrent fort critiques. La CEQ par exemple, tout comme certaines écoles de la CECM, s'est montrée défavorable au traitement du cas par cas sur cette question (Ciceri, 1999, p. 93). La CECM a affirmé que la CDPDJ<sup>37</sup> s'était déchargée du problème en remettant le fardeau de la décision aux écoles, leur donnant la responsabilité de trouver des solutions au moyen d'accommodements raisonnables (Ciceri, 1999, p. 93).

Mis à part le Conseil du statut de la femme<sup>38</sup>, favorable à l'avis, les principales organisations féministes québécoises n'ont pas émis de position officielle sur cette question. La Fédération des femmes du Québec<sup>39</sup> (FFQ) ainsi que le Regroupement des centres de femmes du Québec ont cependant souligné qu'il serait pertinent d'entamer une

---

<sup>37</sup> À propos de la Commission, « [elle] est constituée par la *Charte des droits et libertés de la personne*. Son nom et ses mandats actuels proviennent de la fusion, en 1995, entre les mandats auparavant dévolus respectivement à la Commission des droits de la personne et à la Commission de protection des droits de la jeunesse ». <http://www.cdpdj.qc.ca/fr/commission/index.asp?noeud1=1&noeud2=1&clic=0>

<sup>38</sup> Précisons que « le Conseil du statut de la femme est un organisme de consultation et d'étude créé en 1973. Il donne son avis sur tout sujet soumis à son analyse relativement à l'égalité et au respect des droits et du statut de la femme. L'assemblée des membres du Conseil est composée de la présidente et de dix femmes provenant des associations féminines, des milieux universitaires, des groupes socioéconomiques et des syndicats » (CSF, 2007).

<sup>39</sup> Nous soulignons que « la Fédération des femmes du Québec travaille solidairement et en alliance avec d'autres groupes à la transformation des rapports sociaux de sexe dans toutes les activités humaines pour favoriser le développement de la pleine autonomie des femmes et la reconnaissance véritable de l'ensemble de leurs contributions à la société » (<http://www.ffq.qc.ca/>).



discussion collective sur cette question avant de se prononcer (Ciceri, 1999, p. 95). Dans cette perspective, la FFQ a entamé une tournée québécoise pour traiter de la diversité culturelle et religieuse avec les femmes de tout le Québec; et en fait, « [...] elle appuiera plus tard les analyses et positions que le Conseil du statut de la femme et la Commission des droits de la personne avaient développées au début de 1995 » (FFQ, 2009, p. 6).

À la suite de l'avis de la CDPDJ, et avec le programme de formation mis sur pied par le MEQ sur la prise en compte de la diversité culturelle et religieuse en milieu scolaire, les écoles sont dorénavant mieux outillées pour faire face au pluralisme culturel et religieux. À ces outils s'est ajouté un énoncé de politique, *Une école d'avenir : Politique d'intégration et d'éducation interculturelle*, chapeauté par le ministère de l'Éducation du Québec (MEQ) et le ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI). Cet énoncé « [...] définit la politique et le plan d'action en matière d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle (MEQ, 1998) » (Ciceri & Lepicq, 2001, p. 33). Prenant la forme d'un plan d'action sur quatre ans, par la mise en oeuvre de mesures concrètes, il vise à préparer les jeunes à développer une conscience citoyenne pluraliste. Dans cette même perspective d'ouverture, le rapport Proulx (1999), intitulé *Laïcité et religions, perspective nouvelle pour l'école québécoise*, prône un modèle de laïcité ouverte dans les milieux scolaires québécois :

Dans le cadre d'une école inspirée par les valeurs communes des citoyens, cette perspective fait place à un enseignement culturel des religions et des visions séculières du monde. Elle reconnaît la dimension spirituelle de la personne et permet donc aux écoles qui le souhaitent de se doter d'un service commun d'animation de la vie religieuse et spirituelle pour les élèves des différentes confessions présentes à l'école, et ce, à même les fonds publics. (Ciceri & Lepicq, 2001, p. 36).

Après les tumultes de 1994-1995, « l'affaire » du foulard tombe ainsi temporairement dans l'oubli pour refaire surface une décennie plus tard. En effet, en 2004, une étudiante est expulsée d'un établissement d'enseignement privé, le collège Charlemagne, parce qu'elle refuse d'enlever son foulard. Une plainte est alors déposée à la

CDPDJ, mais cette dernière n'aura pas à rendre de décision, car les parties en cause arrivent à un compromis (CSF, 2007, p. 10). La Commission jugera cependant bon de rappeler au moyen d'un avis que « [...] les établissements privés confessionnels [sont] tenus d'accommoder les élèves d'autres religions (par exemple, en acceptant le port du foulard), à moins de pouvoir démontrer que le statut confessionnel de ces établissements exige certaines exclusions ou préférences » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 51).

#### 4.3.2 *De 2007 à la CCPARDC : l'intensification des controverses sur le foulard*

L'année 2007 est cependant marquée par une intensification de la polémique sur le hidjab. C'est d'abord dans le monde du sport que le port du foulard est à nouveau dénoncé. En février de cette année, une jeune fille de 11 ans refuse d'enlever son hidjab lors d'un tournoi de soccer qui se tenait à Laval (Bouchard & Taylor, 2008, p. 57). À peine un mois plus tard, cinq jeunes filles se font exclure d'une compétition de taekwondo, car elles refusent de retirer le voile qu'elles portent sous leur casque protecteur (Bouchard & Taylor, 2008, p. 57). Parallèlement, sur la scène politique québécoise et canadienne, la question du port du voile intégral lors des scrutins est débattue et largement médiatisée. Au Québec, un quotidien montréalais affirme « [...] [qu'un] représentant du DGE [Directeur général des élections] avait rappelé que la procédure d'identification prévue par la Loi électorale permettait aux femmes dont le visage serait complètement voilé de voter le 26 mars 2007 » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 57). Puis, en septembre de cette même année, le DGE du Canada prend position dans le même sens que celui du Québec, mais demande toutefois que la *Loi électorale* soit clarifiée à l'avenir. Il soutient que « [...] les femmes musulmanes qui portent un voile recouvrant le visage pourraient voter en présentant une pièce d'identification avec photo ou un autre document prouvant leur identité » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 59). Bien que la controverse entourant le vote à visage voilé déborde de la question du simple port du hidjab dans la vie publique (institutions gouvernementales, établissements scolaires, élections, travail, etc.), elle contribue à alimenter la confusion, voire l'intolérance, envers le hidjab et à polariser le débat.

L'amalgame de demandes d'accommodement par des membres de la communauté musulmane a contribué à la résurgence de l'intolérance à l'égard des femmes et des jeunes filles portant le hidjab. Par exemple, entre 2003 et 2007, un certain nombre de demandes ont été formulées pour établir des lieux de prières permanents ou temporaires dans les milieux de vie (université, travail, lieux publics, etc.); des centres de la petite enfance ont décidé d'offrir des menus halal; des activités non mixtes ont été tenues (bains, cours, etc.) pour respecter les croyances des femmes musulmanes. L'une des controverses les plus brûlantes concernant la communauté musulmane du Canada a lieu en 2004-2005, lors de la demande par certains membres de la communauté musulmane ontarienne de la mise sur pied de tribunaux civils fondés sur la charia. Alors qu'en Ontario cette demande a ouvert un espace de dialogue, au Québec cette possibilité a fait face à un rejet assez catégorique, comme en témoigne Juteau (2007) :

En Ontario, au-delà des affrontements et des oppositions, ce fut l'occasion d'un dialogue. Les Musulmans qui ont expliqué leurs réticences en ont profité pour faire l'éducation de la population (distinguer la shari'a du fiqh, par exemple), pour rappeler la diversité de la collectivité et en critiquer l'homogénéisation. Ils ont pris le temps de rassurer. [...] Or au Québec, on a voté son opposition à l'Assemblée nationale, on en a envoyé une copie au Premier ministre de l'Ontario. (p. 47).

#### 4.3.3 2007-2009 : *Le hidjab dans la fonction publique et les services publics*

Lors des audiences de la CCPARDC, de nombreux groupes et organisations ont donné leur avis sur la question du port de signes religieux ostentatoires dans l'espace public (école, travail, fonction et services publics, etc.), de sorte que cette polémique a fini par prendre une ampleur considérable dans l'actualité politique québécoise. Toutefois, en définitive, c'est essentiellement autour du hidjab que le débat s'est polarisé avec, en son centre, la question de l'égalité entre les sexes et l'importance d'affirmer la laïcité de la société québécoise.

Le Conseil du statut de la femme, dans l'avis<sup>40</sup> qu'il a déposé lors des audiences de la CCPARDC, n'est pas revenu sur la position qu'il avait prise à la suite du débat entourant le port du voile à l'école en 1994-1995, laissant supposer qu'elle est demeurée la même. Chistiane Pelchat, alors présidente du CSF, écrira effectivement dans un texte publié dans *Le Devoir*, que la position du Conseil est demeurée la même : « le Conseil avait recommandé qu'il soit permis aux jeunes filles de porter le voile dans les écoles. À ce sujet, la position du Conseil est toujours la même et le dernier avis ne la contredit pas » (Pelchat, 10 octobre 2007). À propos de l'école, le CSF recommande plutôt d'affirmer « [...] dans la Loi sur l'instruction publique [L.R.Q., c. I-13.3.], que la valeur d'égalité entre les sexes doit être véhiculée dans les politiques d'éducation et qu'elle ne doit pas être mise de côté pour des considérations religieuses ou culturelles » (CSF, 2007). Par contre, dans le but de renforcer le principe de la laïcité, le Conseil prend position contre le port de signes religieux ostentatoires par les fonctionnaires de l'État : « Le Conseil recommande que les représentantes et les représentants ou les fonctionnaires de l'État ne puissent arborer ni manifester des signes religieux ostentatoires dans le cadre de leur travail » (CSF, 2007). À l'appui de cette recommandation, le CSF invoque un certain nombre de considérations. La première concerne les valeurs fondamentales de la société québécoise, qui comprennent à son avis l'égalité entre les femmes et les hommes, la séparation de la religion et de l'État, et la neutralité de l'État. Le Conseil y ajoute le droit pour toute personne de recevoir un traitement égal de la part des représentants et représentantes de l'État (CSF, 2007). Il soutient que lorsque les fonctionnaires de l'État portent des signes religieux ostentatoires au travail, il y a non-respect du principe de la séparation du religieux et de l'État, alors que cette séparation est nécessaire pour assurer l'égalité entre les femmes et les hommes.

À la suite de cette recommandation du CSF, et « [p]arce que cette question resurgit constamment au sein du mouvement des femmes, au sein d'organismes publics ou dans les médias » (FFQ, 2009, p. 6), la FFQ est aussi amenée à prendre position en assemblée générale. Dans cette perspective, une assemblée générale spéciale est tenue à Québec en

---

<sup>40</sup> « Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse », 2007.

mai 2009 pour traiter spécifiquement du port de signes religieux dans les institutions publiques québécoises. Selon le rapport d'activités 2008-2009 de la FFQ, la participation à cette assemblée générale spéciale fut importante<sup>41</sup>. Dans ce même rapport, la FFQ explique la manière dont la réflexion collective s'est déroulée au sein de la fédération. Le conseil d'administration s'est penché sur la question en tenant compte de trois axes prioritaires, soit le modèle actuel de laïcité, les discriminations rencontrées par les femmes immigrantes et l'analyse féministe. Il a ensuite produit un document de réflexion à l'intention des membres. Ce document montre que la FFQ pose le même regard analytique sur la laïcité que le rapport de la CCPARDC. En effet, elle affirme que comme le modèle québécois s'est développé de façon à traiter les personnes sans discrimination à l'égard de leur religion et à garantir leur droit à la liberté de conscience et celui de manifester leur croyance religieuse, interdire le port de signes religieux dans ce contexte « [...] ne saurait être considéré comme neutre puisque cela favoriserait les personnes pour qui les convictions philosophiques, religieuses ou spirituelles n'exigent pas le port de tels signes » (FFQ, 2009, p. 2). Quant aux discriminations à l'égard des femmes immigrantes, le fait d'interdire le port du foulard risque d'accroître les obstacles à l'intégration pour des femmes qui en rencontrent déjà beaucoup quotidiennement :

Il faut également souligner que l'interdiction de porter le foulard dans les institutions publiques stigmatiserait les femmes qui le portent dans d'autres institutions ou milieux de travail, voire même [sic] dans l'espace public. Enfin, la Déclaration universelle des droits de l'homme [...] stipule, entre autre, que toutes les personnes ont droit à la liberté d'expression et que toute personne a droit au travail et à l'éducation et a droit d'accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays (FFQ, 2009, p. 3).

Finalement, la FFQ accorde une importance centrale à la capacité d'autodétermination des femmes. Autrement dit, l'organisation croit qu'il faut respecter les femmes dans leurs cheminements, valeurs et croyances. En ce sens, elle suggère d'adopter des comportements

---

<sup>41</sup> Lors de cet événement, « [a]u total, 133 femmes étaient présentes, soit 72 membres individuelles et 53 déléguées représentant 40 groupes membres. Étaient également présentes 8 observatrices à qui [elles ont] accordé le droit de parole » (FFQ, 2009, p. 6).

et un esprit d'ouverture par rapport à d'autres visions de l'émancipation, en prenant une certaine distance par rapport aux cadres normatifs mis de l'avant dans la culture majoritaire. À partir de la réflexion développée sur ces trois axes, la FFQ a adopté en assemblée générale spéciale une position qui s'inscrit en continuité avec le débat de 1994-1995 sur le port du voile à l'école :

La FFQ s'oppose à l'interdiction du port de signes religieux pour les personnes qui travaillent dans la fonction publique et les services publics québécois, à l'exception des juges, des procureures et procureurs de la Couronne, des policières et policiers, des gardiennes et gardiens de prison, des personnes assumant la présidence et la vice-présidence de l'Assemblée nationale ainsi que des personnes exerçant des métiers ou professions où la sécurité exige l'interdiction ou la restriction de certains signes religieux (FFQ, 2009, p. 6).

La position de la Fédération des femmes du Québec a cependant suscité d'importantes réactions. Des journalistes ont affirmé ne pas comprendre pourquoi ce débat était ramené une fois de plus à l'avant-scène. D'autres ont émis de virulentes critiques<sup>42</sup>. Et bon nombre d'acteurs de la société québécoise se sont sentis interpellés et ont réagi par rapport à cette nouvelle prise de position de la FFQ<sup>43</sup>. Les premiers acteurs à prendre position ont été les partis politiques. Le gouvernement libéral, par la voix de la ministre de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, Christine Saint-Pierre, a fait savoir qu'il n'avait pas l'intention d'interdire au personnel de l'État de porter des signes religieux (Robitaille, 14 mai 2009). Parmi les autres partis politiques, seul Québec solidaire (QS) s'est dit en accord avec la position prise par la FFQ, et ce, bien qu'il considère le voile

<sup>42</sup> Parmi les critiques les plus acerbes, mentionnons celles des journalistes Richard Martineau et Marie-Claude Lortie qui s'opposent catégoriquement à la position de la FFQ. Martineau, dans sa chronique intitulée « Comment infiltrer la Fédération des femmes du Québec », est l'un de ceux qui ont laissé sous-entendre que la FFQ pouvait avoir été infiltrée par des musulmanes afin de faire passer une position en faveur du port du voile dans la fonction et les services publics québécois (Journal de Montréal, 14 mai 2009). Sur son blogue Marie-Claude Lortie signe un texte, « Le voile et la Fédération des femmes du Québec », où elle se demande si la FFQ, avec la position qu'elle a prise en assemblée générale, veut vraiment perdre « le peu de crédibilité qu'il lui restait » (Cyberpresse, 11 mai 2009).

<sup>43</sup> Étonnamment, nos recherches dans la presse écrite n'ont pas relevé de prise de position des syndicats, notamment ceux de la fonction publique et des services publics. Cela dit, il est possible qu'ils aient une position officielle sur cette question sans nécessairement avoir réagi publiquement ou avoir été interpellés lors de la tempête médiatique créée par la résolution de la Fédération des femmes du Québec.

comme un symbole de soumission. Quant au Parti québécois (PQ), il a pris position contre la position de la FFQ et « [...] opté pour l'interdiction de ces signes, position qu'ils [les députés] souhaiteront voir incluse dans le futur programme de leur parti » (Côté, 2009, p. 26). L'Action démocratique du Québec (ADQ) a également pris position contre la position de la FFQ. Pour le nouveau chef du parti, Gilles Taillon, le modèle de laïcité le plus intéressant est celui mis en application par la France, et il précise : « [...] on ne doit accepter aucun signe religieux ostensible dans les institutions publiques (voile, kirpan, etc.) » (Côté, 2009, p. 26).

Au-delà des acteurs politiques de l'arène parlementaire, l'un des groupes qui s'est fait entendre le plus fortement dans le débat public est le Mouvement laïque québécois (MLQ)<sup>44</sup>. Ce dernier voit dans le voile islamique un symbole de l'intégrisme musulman. Le MLQ s'oppose par ailleurs au port de tout symbole religieux par le personnel de l'État<sup>45</sup>. Dans un article paru dans *Le Devoir* et reproduit dans plusieurs médias électroniques, le MLQ condamne donc la position de la FFQ. Il affirme que l'organisation féministe embrouille le débat sur la laïcité de l'État en utilisant des « concepts fumeux » tels que celui de « laïcité ouverte ». Le MLQ considère que la position de la FFQ renforce les préjugés qui planent sur certaines minorités ethnoculturelles et qui nuisent à leur intégration. De l'avis du MLQ, la position de la FFQ laisse entendre que les demandes d'accommodement proviennent des personnes issues de ces minorités. Le MLQ « [...] pense plutôt que l'intégration des immigrants et des immigrantes passe par l'instauration d'une véritable laïcité des institutions publiques et réaffirme l'importance d'un contrat social faisant état des droits et des obligations de tous les citoyens envers les institutions communes » (Poisson, 13 mai 2009). C'est d'ailleurs dans cette optique que le MLQ milite pour l'adoption d'une charte québécoise de la laïcité.

---

<sup>44</sup> Le Mouvement laïque québécois (MLQ) est un organisme qui existe depuis 1981, dont les membres peuvent être des individus, des groupes, des syndicats, ou des organismes. Se réclamant du républicanisme politique et d'un humanisme laïc, l'organisme se voue à la promotion et à la défense de la liberté de conscience. Le MLQ milite pour la laïcisation des institutions publiques québécoises.

<sup>45</sup> Par contre, le MLQ prône plutôt l'éducation et la tolérance en ce qui concerne le port du hidjab à l'école.

La FFQ a déploré que certaines personnes aient cherché à miner sa crédibilité. La polémique qui a fait couler le plus d'encre est probablement celle entourant les propos de Djemila Benhabib, auteure de *Ma vie à contre-Coran*. Cette personnalité très médiatisée a accusé « [...] la FFQ de compromission avec des mouvements politiques des plus rétrogrades tels que le Conseil islamique canadien qui a mené une campagne acharnée pour l'instauration des tribunaux islamiques en Ontario ou, encore, Présence musulmane<sup>46</sup> [...] » (Benhabib, mai 2009)<sup>47</sup>. Les débats entourant ces accusations et, plus largement, la position de la FFQ se sont poursuivis sur les médias électroniques (blogs et sites Internet), et particulièrement sur le site féministe *Sisyphes.org*, dont les éditrices se rangent également du côté des adversaires de la résolution de la FFQ. C'est d'ailleurs à la suite de ce débat que les éditrices de *Sisyphes.org*, Micheline Carrier et Élane Audet, ainsi que Diane Guilbault (auteure publiée aux éditions Sisyphes) ont lancé une pétition le 21 mai 2009, demandant que soit adoptée une Charte de la laïcité au Québec.

Tant dans la presse écrite que dans les médias électroniques, un bon nombre d'hommes et de femmes, citoyens, intellectuels ou auteurs, se sont donc mobilisés individuellement ou collectivement pour réagir sur cette question. Micheline Labelle a ainsi cosigné avec Pierre Toussaint et Céline Saint-Pierre un article dans lequel ils demandaient au gouvernement de prendre position pour une charte de la laïcité. Ils ajoutaient que le gouvernement « [...] doit faire la promotion du Québec comme État laïque, plutôt que d'adopter une posture ambiguë laissant croire que le libre choix de l'individu pourrait prévaloir en tout temps sur les choix collectifs de la société québécoise [...] » (Labelle et al., 25 mai 2009). Par ailleurs, un collectif d'auteurs et auteures appuyant la position de la FFQ a signé dans *Le Devoir* un texte qui appuie la résolution adoptée par la fédération

<sup>46</sup> « Présence Musulmane (PM) est un collectif de musulman(e)s qui promeut une citoyenneté participative nourrie d'une compréhension contextualisée de l'islam et d'une identité ouverte, tout en cultivant un vivre-ensemble harmonieux dans notre société » (<http://www.presencemusulmane.org/accueil.php>)

<sup>47</sup> Présence musulmane a effectivement appuyé ouvertement la résolution de la FFQ. À la suite des propos tenus publiquement par Djemila Benhabib, Présence musulmane a senti le besoin de répliquer afin d'expliquer sa présence, pour la première fois, à l'assemblée générale de la FFQ : « [...] ce sujet nous a interpellées directement. Sur 120 personnes, nous étions tout au plus une dizaine de femmes musulmanes, dont la moitié étaient observatrices et n'avaient donc pas le droit de vote. Nous n'avions aucun poids! » (Gagnon, 16 mai 2009).



féministe et salue « le courage des membres de la FFQ » parce qu'elles ont adopté une position tout en sachant que celle-ci serait vectrice de tumultes politiques (Bosset *et al.*, 16 mai 2009).

À la suite de cette période de tensions politiques, des partisans d'un Québec fondé sur un modèle de « laïcité stricte » ont senti le besoin de s'organiser politiquement pour faire connaître leur opposition farouche aux positions de la Fédération des femmes du Québec et du gouvernement libéral. En mai 2009 est créé le Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (CCIEL); son objectif premier est l'adoption par l'Assemblée nationale d'une Charte de la laïcité<sup>48</sup>. Le collectif rassemble des gens qui se disent « [...] outragés et floués par les conclusions de la Commission Bouchard-Taylor. Il a pour but de mobiliser tous ceux qui refusent que le religieux s'impose à nouveau dans nos institutions publiques pour faire reculer les droits des femmes [...] » (<http://www.cciel.ca/>). Rappelons aussi qu'au cours des mois qui ont suivi cette période de tumultes politiques, l'encre a continué de couler au sujet de la laïcité, des accommodements raisonnables et de l'égalité des sexes. De même, des activités politiques ont été organisées par différents acteurs telles que des colloques, des conférences et des entrevues<sup>49</sup>.

Au cours de ce même printemps, afin d'encadrer la gestion de la diversité culturelle et religieuse dans l'administration publique, le gouvernement libéral, par l'entremise de Yolande James alors ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles, a déposé le projet de loi n° 16 (mars 2009). Ce dernier, défendu et débattu à l'automne 2009, « [...] vise à favoriser l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle résultant des particularités ethnoculturelles et en matière de lutte contre la discrimination fondée sur la race, la couleur, la religion ou l'origine ethnique ou nationale » (James, 2009). Il ne vise donc ni les accommodements raisonnables ni le port de signes religieux ostentatoires, mais

---

<sup>48</sup> Le collectif propose d'ailleurs un projet de charte disponible sur leur site Internet : <http://www.cciel.ca>

<sup>49</sup> Pensons, par exemple, au « colloque Égalité et Laïcité : Quelles perspectives? » organisée par le CCIEL, aux nombreuses entrevues accordées par Djemila Benhabib, au Manifeste pour un Québec pluraliste et à la déclaration des Intellectuels pour la laïcité.

plutôt à obliger les organismes publics à se doter d'un plan d'action afin d'encadrer plus adéquatement l'intégration des personnes immigrantes et des communautés culturelles. À la suite de la présentation de son projet, et devant les prises de position fortement divergentes, le gouvernement a finalement suspendu les travaux sur ce projet de loi par crainte d'un impact négatif sur la cohésion sociale.

Malgré la diversité des réactions, une idée se dégage de ces débats et polémiques : il est impératif de définir le modèle québécois de laïcité, et la possibilité d'arriver à un consensus minimal passe nécessairement par un débat de société sur cette question. La présidente du CSF a soutenu que le projet de loi n° 16 risquait de hiérarchiser les droits fondamentaux en faveur du droit à la liberté de pratiquer sa religion au détriment de l'égalité des sexes. Pour le Syndicat de la fonction publique du Québec (SFPQ), « [...] le projet de loi n° 16 fait en sorte que la société québécoise s'adapte aux nouveaux arrivants plutôt que ce soit ces derniers qui soient incités à s'intégrer. On y note l'absence d'une affirmation de la laïcité de l'État québécois » (Dutrisac, 6 octobre 2009). Du côté de la FFQ, on a insisté sur la nécessité de clarifier le modèle de laïcité afin, justement, d'éviter une analyse comme celle du SFPQ. Selon la présidente de la FFQ, Alexa Conradi, il faut faire le débat sur la laïcité :

En l'absence d'un débat global, on [fait le débat] à la pièce lorsque l'on discute de l'intégration des personnes immigrantes. Faire le débat dans ce cadre, permet alors de créer systématiquement une opposition 'immigration versus laïcité' ce qui est à la fois dangereux et mal avisé. Dangereux, car il crée un climat où l'on se sent menacé par cet 'autre' – l'étranger – comme s'il était en porte-à-faux avec les valeurs de la société québécoise. Mal avisé, car la laïcité concerne l'ensemble de la société québécoise quelle que soit notre origine ou nos croyances religieuses (Conradi, 16 octobre 2009).

Dans ce même article, la présidente de la FFQ mentionne aussi des décisions pour le moins inquiétantes en regard du principe d'égalité des sexes prises par la CDPDJ à propos de certaines pratiques d'accommodement en vigueur à la Société de l'assurance automobile du Québec (SAAQ). Il s'agissait d'accommodements qui permettaient à des hommes de la

communauté juive hassidique de passer leur examen de conduite avec un évaluateur masculin. Quelques mois plus tard, le 16 mars 2010, la CDPDJ rendait un second avis contenant certaines directives à l'attention de la Régie de l'assurance-maladie du Québec (RAMQ) concernant les femmes portant le voile (partiel ou intégral). Ces dernières « [...] devront désormais, à défaut de pouvoir exiger de se faire servir au comptoir par un agent de sexe féminin quand on leur demande de se dévoiler pour les besoins de l'identification, refaire la file ou revenir un autre jour [...] » (Dutrisac & Gervais, 17 mars 2010). Ces deux avis de la CDPDJ conjugués au projet de loi n° 16 ont fini par faire moult vagues dans l'actualité politique

#### 4.4 Le projet de loi 94

En mai 2010, la Commission des institutions débutait une série de consultations générales portant sur le projet de loi 94 – *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements* – consultation qui s'est terminée à l'automne 2011. Ce projet de loi du gouvernement libéral, déposé à l'Assemblée nationale le 24 mars 2010 par la ministre de la Justice de l'époque Kathleen Weil, s'explique par une série de controverses liées au port du voile intégral au cours de l'année 2009 (niqab et burka)<sup>50</sup>. À la suite de ces événements controversés et largement médiatisés, le gouvernement a dès lors affirmé sa volonté d'émettre des balises claires concernant les conditions permettant d'accorder des accommodements pour motifs religieux au personnel de l'administration gouvernementale ou d'établissements publics, ou en faveur d'une personne qui bénéficie de services offerts par ces mêmes instances. Bien que le projet de loi ne fasse pas référence directement au voile, c'est spécifiquement, sinon exclusivement, de cet enjeu qu'il est question. Nous allons donc nous pencher ici sur les débats entourant le projet de loi 94.

---

<sup>50</sup> En plus des cas très médiatisés de la SAAQ et de la RAMQ dont des avis ont été déposés par la CDPDJ en matière d'accommodement au sujet de certaines de leurs pratiques respectives (voir section 2.4.), le ministère de l'Immigration a expulsé du cégep Saint-Laurent en novembre 2009 une femme qui refusait de retirer son niqab dans un cours de francisation.

Comportant 10 articles, le texte s'ouvre sur des notes explicatives énonçant les principes généraux devant encadrer le projet de loi. Ainsi, il « [...] subordonne tout accommodement au respect de la Charte des droits et libertés de la personne, notamment du droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et du principe de la neutralité religieuse de l'État [...] » (Weil, 2010, p. 2). Mais le cœur du projet de loi se situe dans la proposition suivante, contenue à l'article 6 :

[...] est d'application générale la pratique voulant qu'un membre du personnel de l'Administration gouvernementale ou d'un établissement et une personne à qui des services sont fournis par cette administration ou cet établissement aient le visage découvert lors de la prestation des services et que lorsqu'un accommodement implique un aménagement à cette pratique, il doit être refusé si des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient (Weil, 2010, p. 2).

Par conséquent, il y a interdiction stricte du port du voile intégral; cette règle s'applique aussi au personnel qui n'est pas en contact avec le public dans l'exercice de ses fonctions. Dès son dépôt, et en l'espace de quelques semaines, cette initiative gouvernementale a créé de nombreuses réactions, tant dans les médias traditionnels que dans les médias sociaux et alternatifs. Plus de 60 mémoires ont été soumis par des organismes et des personnes dans le cadre des audiences de la commission parlementaire chargée d'étudier le projet de loi en question. Dès le lendemain du dépôt du projet de loi, le 25 mars 2010, les partis de l'opposition s'étaient d'ailleurs empressés de réagir. Pour le PQ, le projet de loi n'apporte rien de nouveau. Selon Louise Beaudouin, critique en matière d'immigration, le gouvernement propose « [...] une solution canadienne et qui est celle, donc, du multiculturalisme » (Dutrisac, 25 mars 2010). Le PQ réclame plutôt un modèle de laïcité stricte<sup>51</sup>, c'est-à-dire un modèle qui refuse catégoriquement le port de signes religieux ostentatoires. Ceux-ci seraient interdits à l'intérieur de toute l'Administration

---

<sup>51</sup> Le Parti Québécois a d'ailleurs déposé le projet de loi no. 391 – *Loi visant à affirmer les valeurs fondamentales de la nation québécoise* – à l'automne 2009. Celui-ci propose notamment d'amender la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* pour faire primer l'égalité des sexes et la laïcité de l'État, et du coup, interdire aux employés de l'État de porter des signes religieux. De plus, le PQ réclame l'adoption d'une charte de la laïcité.

publique, incluant les réseaux de la santé et de l'éducation. Quant à QS, il juge le projet de loi « [...] trop mince pour assurer l'égalité entre les hommes et les femmes, trop mince pour nous assurer aussi de la laïcité de l'État » (Chouinard, 25 mars 2010).

En somme, depuis la sortie médiatique de la Fédération des femmes du Québec sur le port de symboles religieux ostentatoires dans la fonction publique et les services publics en mai 2009, la position des partis politiques est demeurée essentiellement la même. Le CCIEL et le MLQ ont également défendu la même position que lors de la sortie médiatique de la FFQ. Toutefois, le Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité va plus loin que le projet de loi et demande que le niqab soit interdit dans tout l'espace public parce qu'il incarne un symbole de l'islamisme et de l'infériorisation des femmes (Chouinard, 2 novembre 2010). La Fédération des Canadiens Musulmans, la Ligue des droits et libertés et l'Association canadienne des libertés civiles s'opposent à l'adoption du projet, mais pour des raisons bien différentes. En effet, ces organisations dénoncent plutôt les risques d'exclusion de certaines femmes musulmanes, d'islamophobie et de xénophobie qu'une interdiction aussi ciblée pourrait entraîner. Du côté syndical, la Confédération des syndicats nationaux (CSN)<sup>52</sup> ainsi que le SFPQ demandent aussi que soit consacrée la laïcité au Québec : « Selon eux, les employé-e-s de l'État ne devraient pas pouvoir porter de signes religieux, pas plus qu'ils ne peuvent, au nom d'une obligation de réserve, afficher leur allégeance politique » (Chouinard, 25 mars 2010). La CSQ (Centrale des syndicats du Québec) rejette le projet de loi à l'étude et demande un débat sur la laïcité au Québec en vue de l'adoption d'une Charte de la laïcité (Chouinard, 19 mai 2010). On constate donc qu'une très forte majorité d'organisations, de collectifs d'auteurs et d'auteures et d'individus ayant présenté des mémoires lors des audiences publiques réclame la tenue d'un débat collectif sur la laïcité, et ce, paradoxalement, alors que « [p]resque tous les Québécois (95 %) et 8 Canadiens sur 10 accueillent favorablement le projet de loi 94

---

<sup>52</sup> Cette idée d'inscrire le principe de la laïcité dans une charte est également appuyée par la présidente de la CSN, Claudette Carbonneau (Dutrisac, 20 mai 2010).

établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement, selon un sondage Angus Reid commandé par le quotidien *The Gazette* » (Bélair-Cirino, 29 mars 2010).

Quant au CSF, sa présidente recommande d'aller plus loin dans le débat sur la laïcité. En effet, elle croit que ce dernier envoie un message clair aux gestionnaires publics quant au respect de l'égalité des sexes, mais que le gouvernement devra un jour aller plus loin « [...] et interdire au personnel de l'État de porter des signes religieux ostentatoires » (Chouinard, 25 mars 2010). Quant à la FFQ, bien qu'elle appuie le projet de loi étant donné ses objectifs – « [...] réaffirmer la mixité sociale dans l'Administration des services publics dans un Québec interculturel, égalitaire et pluraliste » (FFQ, 2010, p. 4) –, elle pense cependant que le gouvernement vient plutôt « brouiller les cartes » en donnant l'impression de se préoccuper avant tout de « [...] raisons de sécurité, de communication et d'identification pour motiver la restriction de couvrir le visage, et ce, sans aucune référence à la laïcité » (FFQ, 2010, p. 4). Dans cette perspective, la FFQ pense que le gouvernement doit préparer un livre blanc sur la laïcité et qu'il faut tenir une consultation publique sur ce thème.

Ce bref rappel des principaux événements qui ont marqué l'évolution du débat sur le port du foulard au Québec s'est limité aux protagonistes qui ont défrayé les manchettes des principaux médias de la presse écrite. Nous n'avons pas encore évoqué certains discours féministes sur la question<sup>53</sup>. La prochaine, et dernière, section de ce chapitre s'attardera à dresser un bref portrait des principales positions féministes sur le voile. Avant de passer à cette présentation, soulignons qu'un élément central se dégage de ce portrait des débats et prises de position sur le voile au Québec : alors que l'égalité des sexes et la laïcité sont placées au cœur des enjeux, et que l'on tente d'opposer égalité des sexes et égalité culturelle, les préoccupations à propos des formes de discriminations économique et sociale

---

<sup>53</sup> Par exemple, la presse écrite n'a pas, à notre connaissance, rapporté la déclaration de la *Coalition NON au projet de loi 94*, un regroupement de personnes et d'organisations qui revendiquent le retrait immédiat du projet de loi 94 du Québec. De plus, une manifestation s'est tenue à Montréal le 17 avril devant l'hôtel de ville contre le projet de loi, et plusieurs manifestantes portaient le niqab. Enfin, l'Institut Simone de Beauvoir a produit une déclaration contre le projet de loi qui a été présentée à la Commission parlementaire.

dont les femmes musulmanes, en particulier celles qui portent le voile, sont victimes ne semblent pas prioritaire pour une majorité d'intervenants et d'intervenantes.

#### 4.5 Le voile et le mouvement féministe québécois : positions et débats

Mentionnons d'entrée de jeu que les féministes sont divisées sur la question du port du voile et que les débats s'effectuent autant dans les colloques<sup>54</sup>, les conférences, les salles de cours, les collectifs militants, les instances syndicales et institutionnelles que dans les médias électroniques et alternatifs (blogues, forum de discussions, médias sociaux, etc.)<sup>55</sup>. De plus, les récentes polémiques entourant le hidjab s'ancrent dans un contexte où plusieurs débats, liés à des degrés divers les uns aux autres, se tiennent simultanément – sur le modèle de laïcité québécois, le port du voile intégral ou partiel, le port de symboles religieux ostentatoires dans la fonction et les services publics, les modalités d'intégration des personnes immigrantes et des minorités ethnoculturelles, les accommodements raisonnables, etc. – alors même que ces nouvelles réalités réveillent des inquiétudes identitaires tant chez la majorité francophone d'origine européenne que chez certaines minorités ethnoculturelles. Ces inquiétudes, de même que la sensibilité toute particulière des Québécois et Québécoises par rapport à la religion en raison de l'emprise historique qu'a eue l'Église catholique sur cette société, influencent les réflexions de certaines féministes. Dans ce contexte de multiples polémiques simultanées, nous allons ici nous concentrer exclusivement sur le voile et sur les principales positions féministes qui y sont rattachées.

---

<sup>54</sup> Parmi les événements importants, mentionnons qu'en novembre 2010, le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec (CRIDAQ) organisait un colloque international intitulé *La démocratie dévoilée : le projet de loi 94 et les défis du pluralisme religieux et de la diversité ethnoculturelle au Québec*. Quelque mois plus tôt, en avril 2010, la Coalition laïcité Québec organisait « le Grand rassemblement en faveur de la laïcité » à Montréal. Puis, en mai 2010, une conférence a été organisée par la *Coalition NON au projet de loi 94* à Toronto afin de débattre du projet de loi 94. La coalition a aussi lancé une journée d'action le 18 mai 2010, où il était proposé, entre autres, d'envoyer un courriel au premier ministre afin de lui exprimer son opposition au projet de loi. Depuis le mois de mai, la coalition demeure active.

<sup>55</sup> En guise d'exemples, il y a le blogue *Jesuisféministe* et celui de Josée Legault, les blogues Racialous et Bitch (dont les blogueuses, canadiennes anglophones, Thea Lim et Jessica Yee partagent des analyses antiracistes) et le blogue canadien anglophone Muslimah Media Watch. De plus, on retrouve le site Internet Netfemmes, le site Sisyphe et celui de la Coalition NON au bill 94.

C'est au nom du droit des femmes à l'égalité réelle que les féministes prennent position sur le port du voile dans les espaces, la fonction et les services publics québécois. Cependant, les perspectives et modalités d'actualisation de cet idéal peuvent prendre des formes entièrement divergentes en fonction de la perspective politique adoptée pour analyser l'enjeu. Dans cette optique, afin d'obtenir une vision d'ensemble, nous avons dégagé trois principales approches qui déterminent les principales positions féministes sur le voile. Bien que nous en soyons conscientes qu'un tel découpage ne rend pas compte de toutes les nuances de certaines analyses, il permet néanmoins de dégager une vision globale des grands courants qui déterminent les positions sur le hidjab.

#### 4.5.1 *L'approche liée à la laïcité « ouverte »*

Plusieurs féministes et organisations se rattachant à cette position s'entendent pour dire que légiférer contre le port du hidjab dans la fonction publique n'est pas la bonne solution pour favoriser l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles. En ce qui concerne le port du voile intégral<sup>56</sup>, la FFQ appuie le projet de loi 94 tout en émettant certaines réserves. En effet, la FFQ « [...] s'oppose à ce que l'État interdise le port du voile intégral aux éducatrices en milieu familial. Elle reproche également au gouvernement Charest d'obliger de façon trop générale les musulmanes qui portent le niqab à se dévoiler pour recevoir des services publics » (Chouinard, 3 novembre 2010).

Le texte du *Manifeste pour un Québec pluraliste* dégage des idées qui nous semblent correspondre en grande partie à la position de la FFQ:

---

<sup>56</sup> Cela dit, des professeures féministes associées à la Chaire Claire-Bonenfant – Femmes, Savoirs et Sociétés de l'Université Laval ont soulevé une question fort pertinente par rapport à la position collective à adopter sur le voile intégral dans le contexte de la société québécoise : « [il] faut s'interroger sur les effets pour la santé psychologique et l'autonomie des femmes que représente le bannissement de l'espace inter-communicationnel qui survient lorsque ces dernières sont emmurées dans un voile intégral. Il est peut-être plus facile de reconnaître les dangers immédiats et à plus long terme de techniques insalubres pour la santé physique des femmes que ceux d'une prison portative. Des études sur ce sujet devraient être entreprises. [...] Nous nous demandons en raison de quel principe certaines pratiques culturelles attentatoires à l'intégrité des femmes sont dénoncées et d'autres pas » (Chaire Claire-Bonenfant, 2010 :13).



[...] les membres des minorités culturelles et religieuses [...] ne doivent pas être victimes de discrimination ni d'exclusion sur la base de leur différence. De plus, lorsqu'elles sont issues de l'immigration, leur intégration à la société québécoise ne doit pas exiger une assimilation pure et simple. Nous croyons que chacun peut s'intégrer à la société québécoise – c'est-à-dire participer à la vie sociale, politique et économique – en demeurant attaché à des croyances ou à des pratiques qui sont distinctes de celles de la majorité, tant qu'elles ne portent pas atteintes aux droits d'autrui (*Manifeste pour un Québec pluraliste*)

Cette orientation cherche à favoriser l'intégration des femmes dans un contexte de pluralisme culturel et religieux et « [...] où il y a co-construction de la société québécoise. Les accommodements raisonnables constituent une pratique en continuité avec ce modèle d'intégration » (FFQ, 2010, p. 5). Dans cette optique, ils sont perçus comme un outil facilitant l'intégration et la poursuite de l'égalité des sexes.

Cela dit, il n'est pas question pour autant d'éviter de réfléchir au modèle de laïcité que le Québec devrait embrasser. Comme le précise la FFQ (2010),

Il importe [...] 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. Certains débats portent un nom (par exemple, le droit à l'égalité) alors que dans les faits il s'agit d'autres questions (par exemple, la crainte du retour du religieux). Il faut se méfier des amalgames. Être pour la laïcité ne veut pas dire nécessairement être pour le droit des femmes (p. 4).

Se mobiliser pour faire avancer les droits des femmes, c'est, en premier lieu, lutter contre des mesures discriminatoires et marginalisantes. De ce point de vue, le fait pour le personnel de l'État de porter un symbole religieux ostentatoire ne vient pas compromettre la qualité et la neutralité des services dispensés. De même, « [...] la manifestation de l'adhésion religieuse n'est pas en contradiction avec l'appartenance citoyenne » (*Manifeste pour un Québec pluraliste*). Il faut souligner que les femmes et organisations féministes qui soutiennent cette position sont d'allégeances politiques diverses. À titre d'exemple, le parti de gauche et féministe Québec solidaire est associé à ce modèle (même s'il considère le

hidjab comme un signe de soumission), tout autant que le gouvernement libéral de Jean Charest qui s'est prononcé dans le cadre des audiences publiques sur le projet de loi 94 en faveur de la laïcité « ouverte », bien qu'il n'y ait pas eu de débat sur le modèle officiel de laïcité que le Québec devrait adopter.

#### 4.5.2 *L'approche républicaine : la laïcité « authentique »*

S'inspirant de modèles de laïcité comme celui qui prévaut en France, les personnes et les organisations qui se disent en faveur de la laïcité dite « authentique » ou « véritable » de l'État québécois sont contre le port du voile islamique (partiel ou intégral) pour le personnel de l'État sans distinction de fonction ou de statut (juges, policiers, enseignants et enseignantes, personnel de la santé, fonctionnaires, etc.). Une telle interdiction doit permettre d'empêcher des dérapages délétères tels que des confrontations entre collègues et des excès quant aux manifestations de symboles religieux ostentatoires et des croyances qui y sont reliées au sein des institutions publiques. Dans le mémoire des *Intellectuels pour la laïcité* présenté lors des audiences sur le projet de loi 94 (2010), cette position est bien expliquée :

En vertu des principes institutionnels de la laïcité, l'État doit s'obliger à une neutralité totale, laquelle doit être réelle et apparente. Ceci implique que les fonctionnaires et agents de l'État doivent s'abstenir de manifester leurs convictions religieuses, tout comme cela est le cas pour l'obligation de neutralité politique et le devoir de réserve que prescrivent les articles 10 et 11 de la Loi sur la fonction publique (L.R.Q., c. F - 3.1.1). Les citoyens qui choisissent d'appartenir à la fonction publique ont une obligation individuelle de réciprocité envers la neutralité de l'État (p. 7)

En outre, le voile (intégral et partiel) y est considéré comme un symbole d'infériorisation des femmes, une position qui rejoint celle du collectif Sisyphe<sup>57</sup>. Alors que certaines personnes réclament que le niqab et la burka soient interdits dans toutes les sphères

<sup>57</sup> Comme l'écrit Micheline Carrier (2010) du collectif Sisyphe sur le voile intégral dans un article portant sur le projet de loi 94 : « Ne banalise-t-on pas ainsi le sens véritable de ces « prisons » ambulantes pour femmes uniquement, c'est-à-dire leur signification non seulement comme symbole, mais comme condition réelle d'inégalité des sexes [...] ».

publiques de la société – c’est notamment le cas du CCIEL – d’autres, sans aller jusque-là, sont en accord avec l’obligation pour les femmes portant le voile intégral de se présenter à visage découvert afin de recevoir des services de l’État, un principe qui est partagé également par bon nombre de partisans d’un modèle de laïcité ouverte.

La position républicaine affirme donner préséance à des valeurs piliers de la nation québécoise, telles que l’égalité entre les sexes, la séparation de la religion et de l’État et la primauté de la langue française, sur celle de la liberté d’exprimer ses croyances religieuses. Pour assurer la concrétisation et la protection de ces valeurs, le Québec doit se doter d’instruments normatifs tels un texte constitutionnel, une charte déclarant la laïcité comme valeur fondamentale, ou encore des amendements à la *Charte québécoise des droits et libertés*. Déclarer la laïcité de l’État est un processus incontournable, pour les tenants de cette position, puisqu’elle est un vecteur d’égalité citoyenne et de cohésion sociale, ce qui favorise une saine intégration. En effet, «la laïcité reflète un état d’esprit qui transcende la question du port de signes religieux ostensibles. Elle signifie l’adhésion aux valeurs citoyennes, le respect d’un espace sociétal commun où les différences s’effacent afin de préserver un lieu neutre où chacun peut se reconnaître dans le lien social» (*Les Intellectuels pour la laïcité*, 2010, p. 6). De ce point de vue, la valeur de la laïcité s’ancre définitivement dans l’évolution constitutionnelle du Québec et constitue le résultat légitime et nécessaire du processus historique de laïcisation entrepris au Québec depuis plus d’un siècle.

#### 4.5.3 *L’approche féministe critique : pour l’autodétermination des femmes*

Selon cette perspective, légiférer en vue d’interdire le port du voile<sup>58</sup> ne représente aucunement un pas vers l’égalité entre les sexes; et l’idée que la laïcité fournit systématiquement les bases de l’égalité apparaît tout aussi erronée. Au contraire, il faut

---

<sup>58</sup> Si cette interdiction est limitée exclusivement au voile (comme le veut le PL94), il y a discrimination fondée sur le sexe puisque seulement les femmes musulmanes seront restreintes dans l’expression de leur croyance profonde. Il s’agit d’une atteinte à la liberté de ces femmes qui limite leurs possibilités d’intégration.

plutôt respecter le choix des femmes de porter le voile (intégral ou partiel), et « [...] promouvoir et soutenir l'autonomie des femmes ainsi que leur capacité de comprendre et d'articuler leurs expériences d'oppression dans des termes qui leur sont propres » (Institut Simone de Beauvoir, 2010). Pour y arriver, ces féministes mettent l'accent sur la collaboration avec les organismes et regroupements de femmes musulmanes. Ainsi, la blogueuse féministe bien connue Thea Lim pose la question suivante : « If this bill was motivated by real concern for women made to wear the niqab against their will, wouldn't it make more sense to partner with organisation for Muslim women and/or organisations for women fleeing abuse and violence? »<sup>59</sup>.

Les partisans de cette position, qui se situent généralement à gauche et favorisent l'autodétermination et l'autonomie corporelle des femmes, avancent aussi une critique des discours stéréotypés sur « la femme voilée » et « la communauté musulmane ». Ainsi, l'Institut Simone de Beauvoir souligne, dans sa déclaration à propos du projet de loi 94, que « [...] [Ce dernier] est chauviniste et présente l'image trompeuse d'un Québec ayant atteint l'égalité entre les sexes tout en sous-entendant que les communautés musulmanes sont intrinsèquement oppressives pour les femmes » (Institut Simone de Beauvoir, 2010). Dans le même esprit, Anver Emon, professeur de droit à l'université de Toronto, affirmait lors de la conférence organisée par la *Coalition No/Non au bill 94* à Toronto en mai 2010 et à laquelle il a participé : « No one actually really cares about who the covered Muslim woman truly is. Instead, what matters is what 'we', those in power, those who control the discourse of governance, say about her. What she is is what 'we' do not want to be » (Krista, Muslimah media watch, 18 mai 2010).

Cette position est celle qui trouve le moins d'écho<sup>60</sup> – pour ne pas dire qu'elle est complètement absente – dans les médias de masse québécois. Et c'est celle qui est la plus

<sup>59</sup> Quebec Niqab Ban: No/Non to Bill 94! (Krista, Muslimah media watch, mai 18th, 2010).

<sup>60</sup> Quoique la FFQ soit très près de cette approche, elle n'est pas aussi radicale dans sa critique de l'universalisme et de l'idéologie dominante, notamment, sur la notion d'accommodement « raisonnable » et sur les processus même des commissions parlementaires.

minoritaire au sein du mouvement féministe québécois francophone. Certaines féministes se rattachant à ce courant affirment que « [...] l'attention prêtée aux femmes voilées sert à détourner l'attention du sexisme et du racisme qui ont historiquement dominé les sociétés québécoise et canadienne » (Institut Simone de Beauvoir, 2010). Les partisans de cette approche se retrouvent davantage du côté des Québécois et Québécoises du milieu anglophone et des féministes canadiennes, comme semble en témoigner les sources que nous avons répertoriées sur ce courant.

La typologie brièvement esquissée ici ne peut évidemment pas prétendre épuiser les diverses positions sur la question du port du voile. De plus, comme nous l'avons mentionné, certains arguments recoupent les frontières ainsi tracées. Par exemple, les analyses de la FFQ sur l'importance de se décentrer d'une vision unitaire de l'émancipation et de se centrer sur la capacité des femmes de vivre selon leurs principes, croyances et valeurs, rejoignent les analyses des féministes de l'Institut Simone de Beauvoir. Il ne fait aucun doute que les féministes et leurs organisations, malgré leurs divergences, souhaitent dans l'ensemble que le gouvernement agisse incessamment sur les questions de l'intégration en emploi, de la lutte à la pauvreté, des discriminations et de la violence masculine. Certaines féministes affichent en plus une préoccupation marquée pour les besoins liés à l'accessibilité au système de santé, d'éducation et sur les services d'aide à l'intégration. C'est davantage sur les moyens de satisfaire à ces besoins qu'elles s'opposent. Si certaines croient qu'il faut mettre de côté les valeurs laïques et la religion pour se concentrer d'abord et avant tout sur les enjeux mentionnés ci-haut, d'autres font le pari qu'approfondir la question de la laïcité et du voile est tout aussi urgent et important.

À la suite de l'adoption du projet de loi 63 en 2008, le principe de l'égalité entre les femmes et les hommes fait aujourd'hui partie intégrante de la *Charte québécoise des droits et libertés*. Néanmoins, un nombre important de mémoires de féministes et d'organisations féministes ont souligné la stigmatisation que le projet de loi 94 fait porter aux communautés musulmanes, et en particulier aux quelques femmes qui portent le voile

intégral au Québec. Cette orientation soulève des inquiétudes, en particulier dans le contexte d'islamophobie auquel nous avons fait référence au début de ce chapitre. En contrepartie, une très forte majorité des personnes qui sont intervenues lors des audiences publiques sur le projet de loi 94 ont recommandé, sinon exigé, qu'un débat collectif et approfondi soit entamé afin de définir le modèle de laïcité que le Québec veut emprunter et ce, sans cibler spécifiquement une communauté culturelle et religieuse en particulier. Sur la question très large de la laïcité, dans le cadre de laquelle le droit des femmes à l'égalité est souvent invoqué, une quantité importante d'interlocuteurs et d'interlocutrices souhaitent exprimer leur point de vue et, notons-le, beaucoup d'hommes deviennent soudainement préoccupés par l'égalité entre les hommes et les femmes. Il est maintenant temps de revenir sur les enjeux que soulève le port du voile en regard de l'égalité des sexes et de l'intégration citoyenne dans le contexte de la société québécoise.

## CHAPITRE 5

### L'INTERCULTURALISME, LES FRONTIÈRES SOCIALES ET LE HIDJAB

### 5.1 Appréciations générales sur l'interculturalisme

Dans le cadre de ce mémoire, nous réfléchissons à l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles à la société québécoise d'aujourd'hui, culturellement diversifiée. En matière d'intégration, l'interculturalisme apparaît comme l'une des dimensions incontournables lorsqu'on pense à l'articulation des rapports entre le groupe ethnoculturel majoritaire et les groupes ethnoculturels minoritaires. À cet effet, rappelons la question qui nous guide dans ce mémoire : l'interculturalisme, comme défini dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, permet-il de définir des frontières sociales et symboliques d'une communauté politique québécoise assurant l'intégration/inclusion des femmes appartenant aux minorités ethnoculturelles en des termes résolument démocratiques et féministes? Afin de proposer des éléments de réponse à cette question, nous présenterons dans ce chapitre ce qui nous semble être les forces et les faiblesses de l'interculturalisme en matière d'intégration/inclusion. Nous reviendrons sur les éléments centraux de chacun des chapitres de ce mémoire et nous relierons ces éléments aux termes des débats entourant le port du hidjab au Québec.

L'un des points forts du rapport de la commission Bouchard-Taylor est très certainement le fait qu'elle ait adoptée une perspective globale de l'intégration. Non seulement tente-t-elle de saisir l'intégration dans un sens large, c'est-à-dire en y incluant l'ensemble des dimensions sociales, civiques et économiques, mais la commission a aussi insisté sur le fait que l'intégration concerne toutes les catégories de personnes vivant différentes formes de discrimination, et pas uniquement les membres des minorités ethnoculturelles ; de plus, l'intégration y est pensée comme un processus à la fois collectif et individuel. Cette double dimension est importante pour notre propos, puisque nous nous intéressons à ce que la société québécoise met en place comme normes sociales, dispositifs institutionnels et aménagements sociaux afin de rendre possible l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles en des termes qui assurent une égalité de traitement.



Penser l'intégration comme un processus, c'est tendre vers un idéal d'égalité tout en considérant que cet idéal peut prendre différentes formes et se transformer en fonction des contextes et conjonctures sociohistoriques. Viser l'idéal d'égalité et penser l'intégration comme un objectif à atteindre, c'est également réfléchir aux processus par lesquels une collectivité fixe, reproduit et transforme ses rapports sociaux, dont les rapports d'ethnicité. Dans cette optique, il est utile de rappeler que les trois normes centrales de l'intégration énumérées dans le rapport de la commission – soit l'idéal d'égalité, le principe de réciprocité entre les individus et les groupes, et la possibilité de mobilité des personnes en matière de classes sociales, de culture, d'identités culturelles – nous amènent clairement sur le terrain de la réflexion en matière de rapports sociaux. Cette perspective – l'intégration comme un processus – permet de poser un regard plus global sur les difficultés que rencontrent certaines catégories de personnes marginalisées dans leur tentative d'intégration. Nous reviendrons un peu plus loin sur notre analyse des rapports sociaux entre groupes majoritaire et minoritaires au sein de la société québécoise et sur la manière dont ces dernières affectent l'intégration des femmes musulmanes portant le hidjab. Pour le moment, revenons brièvement sur ce que la CCPARDC a identifié comme étant au centre de la crise qui a débouché sur sa création. Il est important de revenir sur cette période de tensions parce qu'elle représente un élément clé qui illustre bien un des processus de redéfinition des frontières sociales et symboliques de la société québécoise.

## 5.2 L'identité et l'ethnicité

Nous avons fait ressortir en introduction de ce mémoire l'un des principaux éléments ayant mené à la mise sur pied de la CCPARDC, soit les craintes chez certains membres du groupe ethnoculturel majoritaire de voir l'identité québécoise bouleversée par les demandes d'accommodement raisonnable provenant des groupes ethnoculturels minoritaires. Les principes de laïcité et d'égalité entre les sexes ont été explicitement identifiés comme étant importants pour l'identité québécoise, et plusieurs personnes ont exprimé leur crainte qu'ils ne soient ébranlés par les multiples manifestations de la diversité ethnoculturelle québécoise. Le rapport de la Commission relève également les inquiétudes de la part de

groupes ethnoculturels minoritaires quant à leur avenir, inquiétudes qui auraient mené à une confrontation pouvant nuire à l'intégration des minorités. Il est donc juste d'affirmer que dans l'analyse qui se dégage du rapport de la Commission, la définition de l'identité québécoise – qui constitue la trame symbolique de l'intégration – se trouve au cœur des tumultes et inquiétudes collectives.

Rappelons que dans leur rapport, Bouchard et Taylor (2008) rappellent que l'identité « [...] comme alliance de raison, d'ethnicité et d'imaginaire, est présente dans toute collectivité, c'est une figure irrépressible » (p. 188). L'ethnicité figure parmi les composantes centrales de l'identité. Rappelons la compréhension de l'ethnicité présente dans le rapport de la Commission, afin de la situer par rapport à la proposition conceptuelle de l'ethnicité mise de l'avant ici :

[...] l'ethnicité est un concept neutre. [...] Elle désigne simplement les manières de faire ou de vivre (coutumes, traditions, représentations ou visions du monde, etc.) qui, avec le temps, prennent forme dans toute collectivité et en viennent à nourrir l'identité (Bouchard & Taylor, 2008, p. 188).

Nous avons expliqué que l'ethnicité s'impose à l'individu, membre d'une collectivité, par sa socialisation (le processus d'enculturation), et qu'elle désigne des manières de vivre et des conceptions du monde partagées. Mais elle sous-tend également un processus politique, dans la mesure où comme nous l'avons expliqué dans notre premier chapitre, l'ethnicité n'existe pas en dehors de rapports sociaux qui distinguent et hiérarchisent un « nous » et un « eux ». Du point de vue de la perspective théorique que nous avons adoptée, l'identité a notamment comme fonction de soutenir la production de l'ethnicité, puisqu'elle indique les frontières d'inclusion et d'exclusion entre les groupes ethnoculturels et les communautés politiques. Ces frontières sont non seulement des critères qui déterminent le « nous » et les « eux », mais aussi des rapports sociaux entre un groupe majoritaire (dominant) et des groupes minoritaires (qui ont moins de pouvoir). Par conséquent, l'identité – ce sentiment d'appartenir à une communauté aux qualités, valeurs, attributs et pratiques culturelles

spécifiques – change en fonction des transformations historiques dans les rapports de pouvoir entre les individus et les collectivités ethnoculturelles au sein d’une communauté donnée. L’identité ne sert pas qu’à consolider un rapport social de solidarité à l’intérieur d’une communauté politique; elle a également pour fonction de délimiter des frontières et d’indiquer des positions sociales différenciées et hiérarchiques. Nous cherchons donc à répondre à notre question de départ en nous attardant en premier lieu sur les processus de différenciation qui produisent des rapports inégalitaires entre les personnes et les groupes.

### 5.3 Les possibles revers d’un discours centré sur la diversité

Reconnaître les processus politiques de différenciation qui cachent des dynamiques de pouvoir permet de développer une perspective critique des discours centrés sur le respect et la reconnaissance de la diversité que nous percevons dans la présentation de l’interculturalisme dans le rapport de la CCPARDC. Précisons que nous ne remettons nullement en question le fait que le respect des différences soit fondamental pour une communauté politique qui se veut solidaire et démocratique. Toutefois, mettre l’accent sur les notions de reconnaissance, de respect et de prise en compte de la diversité tend à notre avis à limiter les possibilités réelles de passer de l’égalité formelle à l’égalité réelle. Nous allons examiner brièvement comment, de notre point de vue, les discours théoriques centrés sur l’idée de diversité nous semblent à première vue s’éloigner de cet objectif.

Rappelons, comme nous l’avons exposé au chapitre I, que l’idée de race est une construction sociale qui opère historiquement comme un système de classement sous un mode différencié et hiérarchique. Le concept de race s’est développé dans la pensée moderne parallèlement au développement du concept de diversité, avec l’expansion coloniale de l’Occident. Conséquemment, s’est enracinée dans le sens commun la croyance en l’existence de groupes sociaux « naturels » classés en fonction de critères biologiques héréditaires, spécifiques et exclusifs. L’effet principal de cette naturalisation des différences; c’est que les pratiques et traits culturels des groupes se retrouvent essentialisés. Il existe donc bel et bien des « races imaginaires », mais qui opèrent et ont des effets bien

réels dans les dynamiques de pouvoir entre les groupes ethnoculturels au sein d'une même société. Ces dynamiques de pouvoir permettent au groupe ethnoculturel majoritaire d'imposer aux groupes ethnoculturels minoritaires les marques « naturelles » (par exemple, la couleur de la peau) ou « conventionnelles » (par exemple, le hidjab) de la différence. Ces marques servent à définir les frontières sociales et symboliques entre les groupes. Ces derniers coexistent sur la base du statut – à fois concret et idéologique – de groupes majoritaire et minoritaires (des groupes caractérisés par une hétérogénéité interne des conditions d'existence), et cela, en fonction d'un univers de références symboliques commun. Alors que le groupe majoritaire incarne la référence normative --le général, l'universel--, les groupes ethnoculturels minoritaires portent à divers niveaux le sceau des particularismes.

C'est sur cette base que nous voulons suggérer que si la notion de diversité – lorsqu'elle se conjugue avec les principes de la reconnaissance, du respect et de la prise en compte des différences ethnoculturelles – ne prend pas en compte explicitement les rapports de pouvoir qui produisent les différences au sein de la société, elle évacue en partie les possibilités d'actualisation de l'idéal d'égalité que poursuit l'interculturalisme. Une telle proposition semble certes s'inscrire en porte-à-faux avec les approches qui donnent la priorité à la reconnaissance culturelle et identitaire comme droit fondamental, et donc, condition essentielle de l'égalité (voir notamment Taylor, 1994). Comme l'explique Danielle Juteau (2002), la difficulté de ces approches c'est qu'elles sont centrées sur la différence, c'est-à-dire sur le « si » et « comment » on la prend en compte (p. 65). Dès lors les différences sont essentialisées : « On s'inquiète de ses effets fissiles, on loue sa richesse, on défend son authenticité. Peu importe. Dans tous les cas, la présence et la spécificité des groupes semble aller de soi » (Juteau, 2002, p 65). C'est pourquoi, lorsque la notion de diversité se conjugue avec les principes de la reconnaissance et du respect des différences ethnoculturelles sans tenir compte de la construction de ces différences, elle peut impliquer de manière plus ou moins implicite le maintien de hiérarchies et, donc, des privilèges du groupe dominant. En effet, certaines différences qui sont choisies par le groupe dominant

servent à stigmatiser des catégories entières de personnes et à les maintenir à l'intérieur de rapports inégalitaires systémiques.

De plus, parce que les différences sont considérées comme naturelles et que les significations qui sont données à ces différences (par exemple, les femmes musulmanes sont soumises, les Arabes ne sont pas dignes de confiance, les Haïtiens ne sont pas propres, les Asiatiques sont bons à tenir des dépanneurs, les Juifs sont avares, les Québécois sont fiers et ouverts à la différence, etc.) opèrent dans la société, les possibilités réelles de mobilité sociale pour les groupes racisés se voient réduites. En effet,

[I]a valorisation de l'unicité de chaque individu en raison de ses 'différences', de toutes ses 'différences' ne conduit pas à plus d'égalité dans les places occupées, mais au contraire peut renforcer l'assignation à certaines places sociales, certains emplois, certains niveaux hiérarchiques, certains segments du marché du travail (Bouamama, 2010, p. 144)

Il nous semble donc que l'objet principal de ces discours (reconnaissance et respect des différences) ne consiste pas – du moins en premier lieu et sans s'y opposer pour autant – à éclairer les obstacles structurels, les rapports de domination, qui font en sorte que la majorité des femmes vivent plus pauvrement que la majorité des hommes, et que les personnes racisées appartiennent en plus grand nombre à des classes sociales défavorisées. Par conséquent, et afin de ne pas limiter à la reconnaissance les objectifs d'égalité entre les groupes ethnoculturels majoritaire et minoritaires, Danielle Juteau (2008) propose une perspective dite transversale, dans laquelle « [...] recognition is viewed as a specific quest for equality that is part and parcel of a broader redistributive process » (p. 86). La force de cette approche se situe dans sa tentative de transcender les enjeux entre redistribution (économique et politique) et reconnaissance (culturel et identitaire) afin que s'actualise l'égalité de traitement entre les citoyens et citoyennes. Plus précisément, Juteau (2008) explique que cette perspective « [...] [stress] the link between power, hierarchization, and differentiation, and emphasize redistribution that spans the economic, political and cultural sphere » (p. 87). De plus, elle procède d'une compréhension élargie de l'égalité, où la

reconnaissance culturelle et identitaire est conçue comme partie prenante de la redistribution.

#### 5.4 Intégration, respect de la diversité et cohésion sociale

Le rapport de la CCPARDC met l'accent sur la nécessité de s'attaquer aux différentes formes de discrimination qui minent les possibilités de mobilité sociale et de participation citoyenne. Toutefois, dans l'ensemble, l'idée de la prise en compte de la diversité telle qu'elle est formulée dans le rapport nous semble orienter les démarches d'abord vers la promotion et la reconnaissance de la diversité qui compose la société, plutôt que vers « [...] la reconnaissance des rapports qui construisent et reproduisent les groupes différenciés [...] » (Juteau, 2002, p. 66). Bien que la nuance puisse sembler mince, nous croyons que dans la manière dont le rapport présente la nécessité de prendre en compte la diversité, l'accent est mis sur la consolidation et la fortification du lien social par la reconnaissance et le respect des identités ethnoculturels plutôt que sur les luttes contre les différentes formes d'inégalités. De ce fait, le rapport peut laisser penser que l'interculturalisme vise au premier chef la cohésion sociale. Si c'est bien le cas, il s'ensuit que les objectifs de transformation sociale visant à réaliser l'égalité de traitement des femmes des minorités ethnoculturelles, par la lutte aux inégalités structurelles, pourraient bien – certes involontairement – se voir relégués au second plan.

En d'autres termes, il nous semble que l'accent mis sur la recherche de la cohésion sociale dans le cadre de la définition de l'interculturalisme est disproportionné quand on le compare aux autres dimensions de l'intégration (participation citoyenne, mobilité sociale et économique, exercice de ses droits) et cela, bien que ces derniers ne soient pas posés de manière hiérarchique dans le rapport de la CCPARDC. En effet, ce modèle vise le respect des différences ethnoculturelles et religieuses et l'intégration afin de répondre à des impératifs de cohésion sociale; il veut notamment éviter la fragmentation, les divisions, et la marginalisation (Bouchard, 2011, p. 15) qui pourraient fragiliser la société québécoise et

sa culture francophone. Suivant cette analyse, la cohésion sociale est d'autant plus cruciale que le Québec est fragilisé par sa position de minorité francophone en Amérique du Nord. Dans cette perspective, l'interculturalisme se veut intégrateur des minorités ethnoculturelles afin de répondre, notamment à des besoins de préservation de la francophonie en Amérique du Nord.

La notion de cohésion sociale, bien qu'elle vise toujours à réunir les conditions d'un « mieux-vivre » collectif, peut prendre diverses formes selon les écoles de pensée à partir de laquelle elle est réfléchi. Notre propos n'est pas ici de les exposer, mais d'interroger cet accent mis sur la cohésion sociale en regard des objectifs d'égalité. Notre grille d'analyse cherche en effet à mettre en relief les inégalités sociales, économiques et culturelles qui minent la réalisation de l'égalité réelle pour les femmes des minorités ethnoculturelles dans le cadre de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité. Or, il nous semble que l'égalité ne se manifestera pas nécessairement – en tout cas pas d'abord – par des stratégies visant à intensifier la cohésion sociale, puisque la lutte contre les inégalités sociales tributaires des dynamiques de pouvoir risque plutôt d'ébranler la cohésion sociale. C'est pourquoi nous affirmons avec Juteau que « [...] les différences elles-mêmes [doivent cesser] d'être le centre de l'attention; il est plus important de savoir pourquoi et quand elles deviennent significatives » (Juteau, 2003, p. 256). En d'autres mots, nous croyons qu'il faut se soucier en premier lieu des rapports qui construisent des groupes différenciés et hiérarchiques. Dans cette perspective, nous croyons que c'est souvent « [...] un processus de conflits [qui permet] un dévoilement et une remise en cause de la répartition toujours inégalitaire des ressources et richesses produite par les rapports de force économiques, culturels, symboliques et politiques » (Juteau, 2003, p. 33). C'est cette dimension qui nous paraît négligée par le rapport de la CCPARDC.

C'est dans la section du rapport de la CCPARDC sur l'interculturalisme que la notion de cohésion sociale revient le plus souvent et avec le plus de force. Elle est abordée dans l'optique d'une préoccupation pour la possibilité, pour les groupes ethnoculturels et

chacun de leurs membres, de pouvoir trouver leur place légitime et d'évoluer au sein de la société québécoise. L'intégration à la société québécoise des personnes n'appartenant pas au groupe ethnoculturel majoritaire est souhaitable afin, notamment, de permettre au Québec de bénéficier des richesses de la diversité ethnoculturelle, mais surtout, pour assurer la cohésion sociale. En effet,

[t]oute société a intérêt à maintenir un minimum de cohésion. C'est à cette condition qu'elle peut se doter d'orientations communes, assurer la participation des citoyens à la délibération publique, créer un sentiment de solidarité nécessaire au bon fonctionnement d'une société égalitaire, disposer d'une capacité de mobilisation en cas de crise et profiter de l'enrichissement lié à la diversité ethnoculturelle (Bouchard & Taylor, 2008, p. 19).

La recherche de cohésion sociale concentre les efforts sur la création du lien social, du sentiment d'appartenance et de la participation citoyenne. Dans cette optique, le rapport insiste davantage sur le partage des valeurs communes que sur l'importance de mener des actions sociales collectives, afin de négocier une répartition équitable de l'ensemble des ressources et des richesses. Il s'agit certes là d'une dimension fondamentale, et qui montre que l'interculturalisme n'est pas insensible aux inégalités sociales et économiques. Le rapport consacre en effet un chapitre complet à la question des inégalités et des discriminations (voir chapitre XI). Il accorde une grande importance au rôle de l'État dans l'établissement de politiques et de diverses stratégies collectives visant à sensibiliser et à agir contre toutes les formes de discrimination et contre les inégalités sociales afin de tendre vers un idéal d'égalité.

Cependant, bien que l'État ait certes un rôle central à jouer dans la lutte contre les inégalités, une difficulté fondamentale subsiste dans une stratégie centrée sur des objectifs de cohésion sociale :

[...] les discours sur la cohésion sociale parlent de coopération, d'apprentissage de la tolérance, de lutte contre les discriminations, d'égalité des chances, mais ils ne prennent guère en considération les luttes socio-économiques, les discours idéologiques culturalistes et les



facteurs internationaux à la base des discriminations (Helly, 2002a)  
(Helly, 2002, p. 28)

Pour cette raison, accorder une trop grande importance à la recherche de cohésion sociale ne peut être en soi garant d'une société harmonieuse, égalitaire et solidaire, puisque les objectifs d'égalité sexuelle et d'égalité culturelle risquent de se retrouver alors subordonnés à une telle recherche. Nous suggérons plutôt qu'un processus d'intégration qui vise à la fois la cohésion sociale et des objectifs d'égalité politique doit se soucier *prioritairement* des multiples inégalités (culturelles, sociales, économiques et politiques) avec lesquelles doivent composer la plupart des membres des groupes ethnoculturels minoritaires et des rapports de pouvoir qui les produisent. Car comme le souligne Helly (2002), « [c]omment développer un sens d'appartenance quand on subit une forte inégalité socio-économique qui interdit de jouir d'un niveau de vie, voire même [sic] d'une législation du travail, communément perçus comme l'apanage d'une société? » (p. 27).

Devant ce déficit d'égalité, Helly propose de commencer par « [...] constituer un savoir sur les enjeux sociaux et politiques de l'acceptation de l'immigration au-delà des questions identitaires, soit faire l'économie politique de l'immigration [...] » (p. 28). Il faut aussi valoriser les espaces de conflits parce qu'ils permettent « [...] un dévoilement et une remise en cause de la répartition toujours inégalitaire des ressources et richesses produite par les rapports de force économiques, culturels, symboliques et politiques » (Helly, 2002, p. 33). En effet, les conflits ne devraient pas d'abord être vus comme représentant un risque de fragilisation du lien social et du sentiment d'appartenance à une collectivité, mais plutôt comme participant d'une ouverture vers des possibilités de redéfinition des frontières sociales et symboliques québécoises vers plus d'égalité entre les membres des différents groupes ethnoculturels. D'autant plus que la société québécoise se montre généralement ouverte aux différences culturelles et religieuses, et que les politiques étatiques évoluent dans le sens de cette ouverture comme en témoigne, entre autres, l'application, au moins depuis 1995, des pratiques d'harmonisation visant à favoriser l'intégration. Il faudrait donc

plutôt valoriser les luttes visant à déconstruire les différences hiérarchiques entre les sexes et les groupes ethnoculturels majoritaire et minoritaires.

De plus, s'il est légitime et normal que toute collectivité s'interroge et délibère sur les enjeux liés aux différences culturelles, nous ne croyons pas que le groupe ethnoculturel majoritaire doive s'inquiéter de son avenir, puisque « [...] l'importance démographique du groupe ethnoculturel majoritaire, jumelée à son poids sociologique et politique, suffit à assurer la survivance d'une grande partie de son patrimoine coutumier dans la vie de tous les jours [...] » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 214). Dans ce contexte, viser davantage de cohésion sociale peut mener à accorder la priorité à des stratégies de mobilisation (par exemple, les interactions) visant à tisser des liens sociaux serrés plutôt que de travailler à abolir les rapports de pouvoir à la base des inégalités fondées sur le sexe ou l'origine ethnoculturelle.

Ainsi, un discours centré sur la cohésion sociale c'est qu'il peut encourager à subordonner ce qui pourrait entraver la réalisation de cette dernière. Cette stratégie contribue peut-être davantage, en définitive, à alimenter la dynamique de méfiance par rapport à l'altérité et les crispations identitaires plutôt que de construire un véritable climat de confiance et de solidarité. Nous suggérons qu'un modèle de gestion de la diversité doit viser plus large que la prise en compte des différences culturelles en vue de préserver la cohésion sociale; il doit accorder un statut prioritaire au développement de politiques étatiques et des mesures sociales visant à abolir les inégalités afin de permettre « [...] une transformation complète de l'ordre du normatif, dans lequel une valeur égale est attribuée aux catégories sociales différenciées » (Juteau, 2003, p. 257).

### 5.5 Les interactions : un moyen limité?

L'un des principaux moyens d'assurer la cohésion sociale dans le contexte québécois consiste à encourager les interactions et la réciprocité entre les membres des groupes ethnoculturels majoritaire et minoritaires. Dans la perspective de la CCPARDC,

l'intensification des interactions permet de réduire les distances culturelles, de prévenir les stéréotypes et d'apaiser les inquiétudes identitaires qui peuvent nuire au lien social. Lorsque les auteurs du rapport font référence aux interactions, ils entendent, concrètement, la multiplication des contacts interculturels dans tous les réseaux sociaux et toutes les sphères de la vie collective par des projets scolaires et communautaires, des rassemblements interculturels, des expériences de mentorat ou d'immersion, etc. Le Québec ne peut que s'enrichir de la multiplication des contacts, dans le respect et la réciprocité, entre les membres des différents groupes ethnoculturels.

Ce qui est intéressant dans la valorisation de cette stratégie, c'est qu'elle est décentralisée et laisse beaucoup de liberté et d'autonomie aux individus dans la prise en charge des rapprochements entre les groupes. En contrepartie, le revers de ce moyen d'action, c'est que la responsabilité de produire des rapprochements interculturels repose en très grande partie sur les individus, d'abord, en misant sur l'éducation et les activités de sensibilisation pour faire évoluer les mentalités individuelles vers plus d'ouverture envers les différences culturelles et religieuses, et ensuite, en misant sur la bonne volonté des membres de la société civile de s'engager dans des rapprochements interculturels. Dans le contexte où les groupes ethnoculturels incarnent le « particulier » par opposition au groupe ethnoculturel majoritaire qui incarne le « général », il n'est pas rare d'entendre que ce sont aux membres des minorités de faire l'effort de s'intégrer, et donc, de provoquer des interactions. Cependant, le rapport de la CCPARDC insiste sur la nécessité pour le groupe ethnoculturel majoritaire de poursuivre dans la voie d'ouverture envers, notamment, les demandes des membres des groupes minoritaires, et sur la responsabilité réciproque de la communauté québécoise et des immigrants quant à l'intégration de ces derniers.

Bien que ce processus d'interactions puisse réellement engendrer une vie collective cohésive et riche en rapports interculturels, rien n'indique qu'il aura un impact sur les hiérarchies structurelles qui produisent des inégalités entre les membres des différents groupes ethnoculturels. En effet, bien que les gens puissent être plus sensibilisés aux

différences culturelles et religieuses, cela n'ébranlera pas les rapports de pouvoir qui produisent des inégalités structurelles. Comme l'explique Helly (2002) :

[...] l'invocation d'un changement d'attitudes et de comportements sous l'effet de plus de coopération et de sens de responsabilité sociale des immigrés et de leurs descendants semble un palliatif à l'absence de décisions politiques en des domaines où l'égalité est en cause, et leur développement d'un sens d'appartenance sociétale semblerait demeurer assujetti à l'acceptation de mœurs, pratiques et valeurs inégalitaires et discriminatoires (p. 28).

Bref, si l'interculturalisme s'inscrit comme l'une des dimensions névralgiques de l'intégration des personnes membres de minorités ethnoculturelles visant l'égalité, il doit promouvoir davantage que la rencontre interculturelle et le dialogue dans la réciprocité. Autrement dit, comme le rapporte judicieusement Daniel Salée (2010),

[...] il faut distinguer entre des expériences interculturelles qui prennent vie plus ou moins spontanément [...] et une volonté profondément ancrée, tant au niveau de la société que de l'État, de reconfigurer la matrice sociétale des rapports de pouvoir selon des paramètres qui récusent sans équivoque les hiérarchies socioéconomiques symboliques et réelles qui tiennent majorité et minorités à distance sociale l'une des autres (p. 152).

Suivant cette analyse, l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles, dans le cadre des paramètres proposés ici, ne peut être pensée sans que la société québécoise accepte d'être impliquée dans un processus ouvrant sur des possibilités de remodeler progressivement les valeurs et les normes sociales qui l'animent et la définissent, ce que l'interculturalisme propose. Toutefois, pour y arriver, il nous semble prioritaire de remettre en question les rapports de pouvoir entre les groupes qui produisent des différences hiérarchiques sur la base du sexe et de l'ethnicité. Cette ouverture comme possibilité contribue à la mobilité des frontières du « nous Québécois » dans une perspective véritablement inclusive. À cet égard, nous verrons que le pluralisme intégrateur comme cadre d'intégration dans lequel s'inscrit l'interculturalisme établit des balises normatives et

des idées politiques fortes et nécessaires pour favoriser la participation citoyenne dans le cadre d'une culture publique commune.

## 5.6 Les forces de l'interculturalisme

De l'*Énoncé de politique en matière d'immigration* adopté en 1990 au rapport de la commission, la philosophie pluraliste valorisant les interactions et la participation citoyenne imprègne le modèle québécois d'intégration. Les principaux éléments constitutifs de l'interculturalisme sont quant à eux précisés dans le rapport de la commission.

L'un des points forts de l'interculturalisme tel que le définit le rapport de la commission est de mettre au nombre de ses objectifs la nécessité pour les membres de la société québécoise d'accepter que la culture à laquelle ils et elles appartiennent se transforme à travers le temps. Ceci implique que les Québécois et les Québécoises, tant les membres du groupe ethnoculturel majoritaire que ceux des groupes minoritaires, démontrent de l'ouverture et du respect envers les différences culturelles. Cela implique aussi que les membres du groupe ethnoculturel majoritaire acceptent de voir se transformer ce qu'ils et elles considèrent comme leurs normes et leurs repères symboliques légitimes. Cette possibilité devrait par conséquent comporter la possibilité que les membres du groupe majoritaire acceptent de voir se transformer les rapports de pouvoir fondés sur le sexe et l'ethnicité au sein de la société québécoise. À ce titre, dans le chapitre II de ce mémoire, nous avons évoqué la transformation de l'identité québécoise au moment de la Révolution tranquille. Cette transformation s'est opérée en même temps que la reprise de pouvoir par les Québécois sur leurs institutions, leur économie, leur histoire, etc. Cela illustre bien que la transformation des dynamiques de pouvoir à l'œuvre entre groupes ethnoculturels dans une communauté politique reconfigure aussi le « nous », l'identité.

Une seconde force de l'interculturalisme consiste à reconnaître le principe des identités multiples et, par conséquent, que les processus d'intégration sont pluriels et que leur rythme diffère selon les personnes et les groupes. Comme nous l'avons vu dans le

chapitre III, autant pour les féministes multiculturelles que les féministes postcoloniales, la reconnaissance de ce principe est nécessaire à la poursuite de l'égalité des sexes dans le contexte des sociétés marquées par la diversité culturelle et religieuse. En intégrant ce principe, l'interculturalisme démontre à la fois de la souplesse et un grand sens du respect pour les différences. La reconnaissance et la valorisation des identités multiples sont des bases essentielles d'une citoyenneté inclusive et féministe. En effet, comme nous l'avons vu avec Shachar (voir chapitre III), et comme nous l'avons également souligné dans notre chapitre I, les femmes portent une grande responsabilité par rapport à la perpétuation et à la transmission de l'identité de leur groupe ethnoculturel en raison du rôle prépondérant qu'elles occupent dans la sphère privée. En l'absence d'institution publique et politique reconnue, ce poids est encore plus lourd pour les femmes des minorités ethnoculturelles puisqu'elles assument quasiment seule cette transmission. Ainsi, reconnaître les identités multiples facilite l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles puisqu'elles peuvent participer à la vie publique tout en respectant leurs identités. Elles sont invitées à participer en toute légitimité à la vie sociale et politique de la société québécoise. Cet aspect incarne donc, en définitive, une grande force de l'interculturalisme.

Le troisième élément fondamental de l'apport de l'interculturalisme est de reconnaître que les différences culturelles n'ont pas à être refoulées dans la sphère privée. Cet objectif vise à apprivoiser « l'autre » et à lutter contre les stéréotypes. Le rapport de la commission suggère en effet que les différences culturelles doivent pouvoir s'exprimer librement dans la sphère publique (voir chapitre 7 du rapport pour les modalités). Nous ne croyons pas que ce soit un gage de changement des stéréotypes à la base des rapports de pouvoir, mais cette orientation normative donne tout de même une plus grande légitimité à la volonté des femmes des minorités ethnoculturelles qui souhaitent vivre selon leurs croyances et leur culture. Nous avons d'ailleurs rappelé dans le troisième chapitre que dès les premiers débats autour du port du hidjab, en 1995, les normes qui encadrent le vivre-ensemble au Québec ont permis d'affirmer le droit au port du hidjab à l'école. En effet, c'est en vertu du respect de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec que la

CDPDJ a émis un avis en faveur du droit des filles et des femmes de porter le hidjab à l'école (voir p. 100). De plus, en 2009, la FFQ s'est positionnée contre l'interdiction du port de signes religieux pour les personnes qui travaillent dans la fonction publique et les services publics québécois (sauf exceptions) en faisant valoir un argument similaire à celui de la CDPDJ, paru en 1995, à savoir la protection des droits et libertés des personnes. En effet, le modèle québécois d'intégration s'est développé avec comme priorité et comme guide le respect des droits et libertés fondamentales des personnes. Or, « [s]elon les dispositions du droit occidental, les citoyens sont autorisés à manifester en public leurs croyances, leurs convictions de conscience » (Bouchard, 2011, p. 8). À cet argument, la FFQ ajoute qu'interdire le port du foulard dans les institutions publiques stigmatiserait les femmes qui le portent dans d'autres milieux de la vie publique. Cette position exprime avec acuité le fait que l'État et ses institutions jouent un rôle fondamental dans le processus d'inclusion et d'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles victimes de discrimination. Cela est d'autant plus névralgique que les femmes en tant que catégorie sociale occupent déjà une position subordonnée dans la sphère publique. Par conséquent, valoriser l'acceptation et la légitimité entière de leurs identités abat une barrière discriminante à leur intégration.

Dans cette optique, permettre les accommodements raisonnables représente l'un des points forts du modèle d'intégration québécois, et le rapport de la commission suggère une voie citoyenne et décentralisée pour mettre en place des accommodements selon les besoins des personnes. Cette perspective respecte l'idée de l'autonomie individuelle qu'on retrouve dans l'interculturalisme, ainsi que le principe d'autodétermination des femmes et leur capacité de choisir de vivre selon leurs croyances et leurs valeurs, principe et capacité qui sont prônées par plusieurs féministes et organisations, dont la FFQ.

#### *5.6.1 Un régime de laïcité ouverte*

Même si le Québec ne s'est pas doté d'une loi officielle sur l'interculturalisme, l'esprit de l'interculturalisme imprègne ses orientations en matière de politiques étatiques.

En ce sens, ce modèle de pluralisme forme l'un des piliers de la société québécoise en matière d'inclusion et d'intégration des membres des minorités ethnoculturelles. Cela dit, au moins deux autres normes influent positivement sur le processus d'intégration, soit les pratiques d'accommodement raisonnable et le modèle de laïcité mis de l'avant par la société québécoise. Bien que l'interculturalisme soit à l'origine de notre questionnement sur les possibilités d'inclusion/intégration des femmes des minorités ethnoculturelles, il nous semble incontournable d'aborder brièvement le thème de la laïcité, puisque les derniers débats sur le voile au Québec se sont structurés en lien étroit avec cet enjeu. De plus, le régime de laïcité proposé dans le rapport de la CCPARDC « s'inspire de l'interculturalisme québécois qui met l'accent sur le respect des différences ethnoculturelles (dont les différences religieuses) dans les limites des valeurs fondamentales » (Bouchard, 2011, p. 15). Tout comme l'interculturalisme, ce régime de laïcité vise l'équilibre entre le respect de la diversité et les impératifs d'intégration pour maintenir la cohésion sociale en raison du statut du Québec comme minorité francophone en Amérique du Nord (Bouchard, 2011, p. 15).

La laïcité dite ouverte, ou plutôt inclusive<sup>61</sup>, nous semble la plus susceptible de permettre l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles aux croyances religieuses et spirituelles diverses. Tout comme les pratiques d'harmonisation, favoriser un régime de laïcité ouverte permet en effet l'expression de ces croyances à l'extérieur des limites strictes de la sphère privée, dans le respect des valeurs fondamentales de la société québécoise. Comme les femmes ont encore aujourd'hui un accès limité à la sphère publique, une société qui tend vers l'idéal d'égalité se doit de mettre en œuvre des normes et dispositions permettant la pleine participation citoyenne de toutes les femmes, peu importe leurs croyances. La laïcité ouverte, en n'opposant pas égalité des sexes et convictions de conscience, permet aux femmes des minorités ethnoculturelles de vivre

---

<sup>61</sup> À la suite du rapport de la CCPARDC, Bouchard (2011) a développé sa réflexion sur la laïcité. Il a notamment expliqué qu'il privilégie à la notion de régime de laïcité ouverte la notion de laïcité inclusive parce que cette dernière « marque bien l'orientation générale du régime, lequel poursuit un objectif d'intégration de la diversité religieuse dans le respect de droits individuels et des valeurs fondamentales de la société » (p. 15).



selon leurs croyances religieuses, d'adopter plusieurs identités *et* de participer sans restriction à la vie citoyenne. Par conséquent, cette forme de laïcité possède une forte dimension intégratrice, laquelle permet une plus grande autonomie aux citoyennes des minorités ethnoculturelles de confession musulmane de vivre le voile selon les significations qui leur conviennent.

En somme, les éléments mentionnés ci-haut représentent, selon notre analyse, des forces du modèle d'intégration québécois et cela, particulièrement par rapport à la poursuite de l'égalité entre les hommes et les femmes. Ce sont des forces en ce sens que ces éléments contribuent à rendre poreuses les frontières sociales et symboliques entre les groupes ethnoculturels et à mettre en place des dispositifs qui facilitent l'accès à la sphère publique pour les femmes des minorités ethnoculturelles aux identités multiples. Ils renforcent donc les possibilités pour les femmes de vivre selon leurs croyances et leurs valeurs, à la fois dans les sphères privée et publique.

Dans cette optique, nous croyons que les plus récents débats sur le hidjab ont été l'occasion pour plusieurs d'affirmer clairement leurs positions sur le régime de laïcité devant être préconisé au Québec. Ultimement, les préoccupations premières des plus féroces défenseurs de la laïcité dite authentique comme valeur québécoise ne semblaient pas tant tourner autour des difficultés pour les femmes portant le hidjab à s'intégrer pleinement à la société québécoise que d'un besoin de réaffirmer l'identité proprement québécoise, et donc, les critères d'exclusion/inclusion.

## 5.7 La laïcité, le hidjab et l'égalité des sexes

Lors de notre analyse des débats sur le hidjab au Québec, au chapitre IV, nous avons constaté que les positions féministes sur le hidjab se sont largement structurées autour du besoin de définir le régime de laïcité qui devrait être privilégié au Québec. Du même coup, nous avons également pu voir se dessiner des filiations avec les différentes approches féministes sur la diversité culturelle et religieuse que nous avons présentées au chapitre III.

D'abord, soulignons que les positions politiques polarisantes – celles qui attribuent au voile un sens univoque comme symbole de soumission des femmes – sont répandues, au sein des débats sur la laïcité. Celles-ci évoquent le dilemme d'Okin entre les objectifs du féminisme (égalité des sexes) et les droits des membres des minorités ethnoculturelles de vivre selon leurs croyances, valeurs et identités (égalité culturelle). Cependant, autant pour les féministes postcoloniales que pour les féministes multiculturelles, cette position est la manifestation d'une analyse de la culture comme homogénéisante, réductrice et polarisante. Une telle orientation, qui s'apparente à un braquage identitaire, est plutôt de nature à creuser et à rigidifier les frontières sociales et symboliques entre le groupe ethnoculturel majoritaire et les groupes ethnoculturels minoritaires (en particulier ceux qui ne se rattachent pas à la culture occidentale). Ce sont les partisans de cette approche qui ont utilisé la laïcité et le principe de l'égalité entre les sexes à des fins politiques pour tenter de marquer les frontières du « nous Québécois » et du même coup, exclure. En effet, rappelons-le, dans la construction de l'identité nationale « [o]n se sert des femmes pour marquer les frontières entre « Nous » et « Eux », et pour illustrer la hiérarchisation entre les groupes ainsi constitués » (Juteau, 2008, p. 38).

D'un autre côté, plusieurs féministes et organisations féministes – la FFQ étant certainement, au Québec, la plus influente – non seulement croient en la capacité d'autodétermination des femmes, mais appellent aussi à décentrer les normes dominantes d'émancipation telles qu'elles sont vécues par les féministes de la culture majoritaire. Comme le rappellent notamment les féministes postcoloniales en réponse aux débats amorcés par Okin, il est impératif de reconnaître que les femmes vivent des réalités diverses et que les pratiques patriarcales sont contestées à l'intérieur des groupes ethnoculturels minoritaires tout comme elles le sont au sein du groupe ethnoculturel majoritaire. De plus, la FFQ articule un discours nuancé qui appelle à la prudence quand il s'agit de cibler les personnes immigrantes et les membres des minorités ethnoculturelles dans les débats sur le régime de laïcité.

Les opposantes à un modèle de laïcité « stricte » soulignent aussi que le débat sur la laïcité n'est pas garant d'une société plus égalitaire en matière d'égalité des sexes. De même, l'Institut Simone de Beauvoir affirme judicieusement dans sa déclaration que le fait de diriger l'attention vers les femmes qui portent le voile détourne notre attention des inégalités raciales et sexistes qui perdurent dans notre propre société, et donc dans le groupe ethnoculturel majoritaire. Bref, ces féministes qui se soucient moins de l'urgence d'entamer des débats sur la laïcité préconisent plutôt l'idée qu'il faut œuvrer en priorité à collaborer avec les groupes de femmes musulmanes, et miser sur leurs capacités d'autodétermination et sur leurs capacités à comprendre leur vécu d'oppression – un point de vue également mis de l'avant par la FFQ. Le thème du foulard est régulièrement revenu, dans les débats récents, notamment en raison du contexte général d'islamophobie, et en fonction des contextes politiques nationaux et internationaux. En ce sens, un nombre grandissant de féministes, intellectuelles, intervenantes et militantes, demandent à ce que la parole soit davantage donnée aux principales concernées pour s'exprimer sur leur vécu. À cet égard, dans son avis de 1995, la CDPDJ « [...] avait préféré ne pas se prononcer sur la signification du voile au motif que celle-ci varie d'une femme à l'autre et ne pouvait en aucun cas être réduite à la lecture sexiste qu'en font certains intégristes religieux » (Eid, 2006, p. 10). C'est dans cette perspective que nous allons maintenant nous pencher sur les significations possibles du voile pour les femmes musulmanes.

### *5.7.1 Le foulard : une pluralité de motivations et de significations*

Les significations que prend le port du voile pour les femmes musulmanes sont nombreuses, changeantes, personnelles et colorées par les contextes historiques et les dynamiques sociopolitiques, intracommunautaires, nationales et internationales. Par exemple, dans la majorité du monde arabo-musulman, de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les femmes délaissent progressivement le voile, motivées notamment par les conséquences des rapports impérialistes entre l'Ouest et le monde arabo-musulman. En effet, «[w]ith the rise of the West to global dominance, Western views of the world would come to supersede local meanings in a vast range of matters, including the veil »

(Ahmed, 2011, p. 44). Comme le rapporte la sociologue égyptienne Leila Ahmed, « [i]t is noteworthy that the process of unveiling occurred initially because of the Western meaning of the veil – as a sign of the inferiority of Islam as religion, culture, and civilization [...] » (Ahmed, 2011, p. 45).

L'impérialisme occidental a cependant, comme on le sait, donné lieu à de vives et nombreuses critiques, et à des mouvements de contestations provenant des populations qui l'ont subi. À cet effet, la décennie 1970 – marquée par le retour en force d'un islamisme qui gagne du terrain de par le monde – se termine par la Révolution iranienne, un événement clairement imprégné d'un sentiment antiaméricain et anti-impérialiste qui signe le retour de la loi du tchador (le voile iranien) en Iran. Parallèlement, à la même époque, le retour du voile semble avoir une signification plus positive en Égypte : « In contrast to the Iranian regime, which imposed veiling, the quiet revolution that the Sunni Islamists were setting in motion in Egypt was seemingly rather implanting in women the will and desire to wear hijab » (Ahmed, 2011, p. 116). Ces exemples tirés illustrent le fait que les éléments qui peuvent influencer le port du voile à un certain moment sont multiples, complexes et ancrés dans les dynamiques historiques. Ainsi, aux États-Unis, après les événements du 11 septembre 2001, « beaucoup [de femmes] ont cessé de porter le voile de peur d'être ostracisées » (Perreault, 4 juin 2011).

Pour poser un regard lucide sur les polémiques contemporaines entourant le voile, en Occident comme ailleurs, il faut donc voir au-delà de la seule interprétation – fortement répandue et socialement acceptée au Québec et dans d'autres sociétés occidentales – du voile comme symbole de l'oppression des femmes. Le voile est polysémique et la problématique contemporaine du port du voile est complexe; c'est pourquoi il faut le considérer sous plusieurs angles simultanément. Pour illustrer la diversité des motivations selon les contextes historiques, revenons à l'Égypte des années 1970 où, comme nous le verrons, le voile a contribué à développer l'autonomie des femmes et à les rendre plus libres d'investir et d'interagir dans la sphère publique :

Dans les années 70, quand le voile a recommencé à être porté, c'était le fait de jeunes femmes radicales et militantes. Elles faisaient face à l'hostilité de leurs professeurs, de leurs parents. Elles utilisaient l'islam pour s'insurger contre une réalité politique inacceptable, qui était associée à la modernité apportée par l'Occident. Une fois que le voile est devenu acceptable, il est devenu attirant pour les femmes qui étaient victimes de la promiscuité dans les lieux publics surpeuplés et des avances insistantes des hommes (Perreault, 4 juin 2011).

Dans ce contexte précis, le voile a donc été instrumentalisé par les femmes pour s'insurger contre l'ordre établi. À une même époque, un symbole peut ainsi incarner différentes significations selon les lieux géographiques :

[...] [L]e foulard rebaptisé 'voile', ne signifie pas la même chose [...] en France, porté par quelques centaines de jeunes filles, souvent contre la volonté de leurs parents, qu'en Afghanistan, où il est imposé sous la menace de viol et de mort par des hommes armés (les Moudjahidin que l'Occident a remis au pouvoir), qu'en Iran, qu'en Algérie. Là, le voile est un signe de conformité – et il n'y a pas de place pour l'anticonformisme. Mais, [en France] au contraire, il dérange, il choque même : il agresse de front la représentation que l'on se fait des femmes modernes et occidentales (Delphy, 2010, 2004, p. 65).

Bref, selon les époques, les conjonctures sociopolitiques et les lieux géographiques, le voile change de signification et les motivations des femmes à le porter ou non sont tout aussi variables. On remarque notamment que le port du voile n'est pas nécessairement lié à la ferveur religieuse ou à la croyance d'une hiérarchie sociale dominée par les hommes. Toutefois, la conjoncture dans le monde islamique, où l'on constate un retour intransigeant du voile, est bel et bien marquée par une montée d'un fondamentalisme religieux où les mouvements islamistes montants comptent de plus en plus de militants au sein de leurs troupes (Ahmed, 2011). En ce sens, cette montée particulière d'un islam politique «agressif et mal dans sa peau, mais politiquement dominant ou en plein essor, permet aux médias, sans grand risque, d'assimiler tout l'islam [ainsi que le voile qui y est directement associé]

à cette nouvelle religiosité militante et politique » (Gaspard & Khosorow-Khavar, 1995, p. 42).

Le caractère complexe de la conjoncture planétaire et de la réalité nationale au Québec, ainsi que la méconnaissance de la communauté musulmane et arabe par la majorité québécoise, rendent la question du hidjab encore plus difficile à clarifier. Notre objectif n'est pas ici de rendre compte de l'ensemble de la problématique du hidjab. Nous cherchons simplement à exposer quelques-unes des multiples significations qu'il peut prendre pour les femmes musulmanes afin d'élargir nos horizons de compréhension de cet enjeu. En effet, il nous semble impossible de comprendre les inégalités systémiques dont sont victimes les femmes qui portent le hidjab au Québec sans tenir compte du racisme et de l'islamophobie répandue dans tout l'Occident.

Le fait que le hidjab soit parfois carrément imposé aux jeunes filles est une réalité au Québec comme ailleurs dans le monde. Dans ce contexte, « [l]e foulard est ressenti comme une contrainte pure et simple exercée par les parents sur les jeunes filles qui refusent de le porter et qui, dépourvues de moyens de défense, sont néanmoins forcées de s'incliner devant leur volonté » (Gaspard & Khosorow-Khavar, 1995, p. 38). Devant cette forme de répression parentale, Ahmed souligne que « [t]ant qu'il n'y a pas de crime, je ne vois pas comment on peut justifier une ingérence dans l'éducation des enfants. Nous ne sommes pas une société qui favorise les restrictions indues, mais nous permettons à certains parents de ne pas envoyer leurs enfants à l'école et d'enseigner le créationnisme à leurs enfants » (Perreault, 4 juin 2011). S'il est vrai qu'il n'y a pas de crime, pour Gaspard et Khosorow-Khavar, bien que ce diktat ne dure généralement pas très longtemps, il peut traumatiser la jeune fille, puisque « [c]elle-ci vit mal tout à la fois ce foulard qui l'emprisonne dans ses mailles et l'incompréhension de la société, son attitude de rejet parce qu'elle est voilée » (Gaspard & Khosorow-Khavar, 1995, p. 38). Cependant, la raison pour laquelle le port du voile avec ou sans consentement fait autant réagir réside dans la signification que lui attribuent de nombreux Québécois et Québécoises. En effet, « [...] »

toute la force du voile est dans la perception que l'on s'en fait généralement comme signe de soumission et d'asservissement et qui occulte toutes les autres significations relatives à son port » (Bendriss, 2005, p. 153). Il importe par conséquent de rappeler qu'il y a des femmes qui font le choix de porter le foulard et parfois cette décision va même à l'encontre de ce que souhaite leur famille.

Malgré ces diverses significations du voile et les différentes motivations qui incitent les femmes à choisir de le porter, il faut garder en tête qu'au Québec, comme ailleurs en Occident, le voile dérange en raison de la signification qui lui est accolée. Du point de vue de notre réflexion féministe sur l'intégration des femmes des minorités culturelles, le voile devrait être un choix personnel exercé sans pression sociale, dans le respect et la reconnaissance de la diversité des significations qu'il peut prendre. Par conséquent, il est impératif que les membres de la majorité ethnoculturelle élargissent leur vision de l'émancipation. De même, comme société, il faut mettre en place les moyens nécessaires pour permettre aux femmes d'exercer leur capacité d'autodétermination. L'interculturalisme, tel que défini dans le rapport de CCPARDC, permet, favorise et encourage les personnes à vivre et à s'intégrer à la société québécoise dans le respect de leurs identités multiples sans refouler leurs différences culturelles ou leurs croyances religieuses dans la sphère privée. En ce sens, il facilite la définition des frontières sociales et symboliques permettant l'inclusion des femmes des minorités ethnoculturelles qui portent le hidjab.

#### 5.8 Quelles possibilités réelles de participation à la culture publique commune?

Au cours des sections précédentes, nous nous sommes employée à mettre de l'avant les forces du modèle de pluralisme qu'est l'interculturalisme. Nous les avons évaluées sous l'angle des possibilités d'inclusion/intégration pour les femmes des minorités ethnoculturelles à la société québécoise. Plus précisément, nous avons porté notre attention sur les processus d'établissement des frontières sociales et symboliques québécoises dans le contexte des débats sur le hidjab. Ce que nous révèlent les débats sur le voile, c'est que,

riche de la philosophie pluraliste qui imprègne l'interculturalisme, cette dimension du modèle d'intégration québécois, dans l'ensemble, met en place des orientations normatives qui favorisent l'inclusion des femmes des minorités ethnoculturelles dans le cadre du régime de démocratie libérale qui structure la société québécoise.

Néanmoins, certaines difficultés et inégalités demeurent. D'abord, revenons brièvement sur ce que nous avons présenté comme l'une des forces de l'interculturalisme : la reconnaissance que les identités multiples et que les processus d'intégration sont pluriels selon les personnes et les groupes. Nous émettons une réserve quant à la manière dont cet objectif est décliné dans le rapport de la commission (voir p. 120). Ce dernier souligne qu'une personne qui le désire peut préserver son appartenance à son groupe ethnique et que l'intégration des individus s'effectue selon le choix de ces derniers. Autrement dit, les personnes des minorités ethnoculturelles auraient le choix de s'intégrer au moyen de leur culture d'origine ou en prenant ses distances avec elles. Bien que ce principe nous apparaisse définitivement comme une force de l'interculturalisme, nous aimerions y apporter une légère nuance. Cela nous semble occulter l'impact de la dynamique des rapports de pouvoir et ce, de deux points de vue. D'une part, même si une personne fait le choix de s'éloigner de sa culture d'origine dans son processus d'intégration à la communauté politique québécoise, les marqueurs de distinction qui sont choisis pour désigner des hiérarchies structurelles entre majoritaire et minoritaires sont bien souvent relatifs à des traits physiques tels que la couleur de la peau ou à des marqueurs identitaires tels que le hidjab – marqueurs qui sont, en outre, « choisis » par la majorité. La possibilité de choisir de se distancier de son groupe ethnoculturel s'exerce parfois avec plus ou moins de liberté, en particulier pour les membres de groupes ethnoculturels minoritaires d'origine nonoccidentale. D'autre part, les membres du groupe ethnoculturel majoritaire n'auront jamais à s'interroger sur leur « intégration » à leur société en fonction de leur origine ethnoculturelle. Cet aspect nous semble témoigner d'un privilège significatif pour les membres du groupe majoritaire, qui n'ont pas à se préoccuper de la qualité de leur inclusion sur la base de leur origine ethnoculturelle



De plus, les inégalités économiques et sociales qui découlent du racisme et du patriarcat réduisent considérablement les possibilités d'intégration pour les femmes des minorités ethnoculturelles, et donc les possibilités de passer du statut de citoyennes égales en droits et en devoirs à la réalisation de cette égalité. C'est d'ailleurs l'une des conclusions à laquelle arrivent les coprésidents du rapport de la CCPARDC :

[...] il ne sert à rien de parler d'interculturalisme si on ne passe pas à l'action du côté de l'insertion à l'emploi et de la lutte contre la discrimination. D'où l'importance d'une vigoureuse campagne sur ce terrain; sinon, le discours interculturel risque de perdre beaucoup de son efficacité (Bouchard & Taylor, 2008, p. 259).

D'ailleurs, devant le constat d'une islamophobie répandue, les coprésidents ont affirmé la nécessité de mettre en place des mesures afin de lutter contre le racisme. Ce racisme systémique conjugué à des rapports sociaux de sexes inégalitaires, positionnent les femmes des minorités musulmanes (en particulier celles qui portent le hidjab) dans un rapport hiérarchique qui rend difficile d'avoir une véritable emprise sur l'économie, l'État, les orientations institutionnelles en matière d'éducation, l'immigration, les services sociaux, etc. Pourtant, « [l]a réalisation *de facto* de l'égalité exige un accès égal aux ressources sociétales telles que l'éducation gratuite, les services de santé, les pensions et avantages divers » (Juteau, 2003, p. 258). Ce statut hiérarchisé est foncièrement inégalitaire, au-delà de l'accès inégal aux ressources matérielles, parce qu'il a un impact sur le sentiment de reconnaissance et de fierté à son appartenance culturelle ou identitaire. C'est ce qui nous fait croire que pour qu'il y ait réalisation de l'égalité, il faut « [...] une transformation complète de l'ordre normatif, dans lequel une valeur égale est attribuée aux catégories socialement différenciées » (Juteau, 2003, p. 257). Toutefois, il existe actuellement un racisme structurel dans la société québécoise qui touche certaines catégories de personnes de manière systémique, et qui a comme conséquence de restreindre l'accès et la pleine participation citoyenne à la sphère publique, lieu où se forge et se transforme la culture publique commune.

Nous avons fait ressortir, au chapitre IV, le racisme omniprésent qui se déploie sur la scène nationale et internationale à l'égard des femmes de confession musulmane, et en particulier à l'égard de celles qui portent le voile. Nous avons vu que le hidjab représente un signifiant d'extériorité par rapport au « nous » québécois. Le hidjab assigne effectivement une place hiérarchisée aux femmes musulmanes par rapport aux femmes du groupe ethnoculturel majoritaire. En plus de devoir composer avec les préjugés racistes au quotidien, les femmes qui portent le hidjab doivent subir le poids d'une société qui discute dans l'espace public du hidjab sans pourtant en connaître les diverses et multiples significations. En plus, en raison du sens univoque qui est attribué au voile par une grande portion de la population québécoise, les femmes voilées qui souhaitent participer aux débats ne le font pas sur une base égalitaire par rapport aux femmes de la majorité, et cela, malgré les bonnes intentions des femmes blanches de la majorité, puisque d'emblée le sens commun suppose qu'elles sont aliénées, soumises et, à la limite, archaïques. Celles qui militent en faveur du hidjab et qui participent aux débats font face à la fois aux préjugés racistes, à la méfiance envers l'intégrisme religieux, et à une remise en question de leurs positions politiques et croyances profondes, sur la base de leur aliénation présumée.

Chercher à donner la parole à une pluralité de femmes musulmanes et accepter des discours multiples et opposés sur le foulard permet de dévoiler l'hétérogénéité constitutive des groupes, et donc, de rendre davantage poreuses les frontières entre « eux » et « nous ». Cette stratégie favorise une reprise de pouvoir *par* et *pour* les femmes qui sont touchées par les réalités concrètes et des significations entourant le hidjab. Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre III, les féministes multiculturelles et les féministes postcoloniales insistent pour que la parole soit donnée aux femmes concernées afin que le groupe ethnoculturel majoritaire cesse de voir ces femmes comme de simples victimes de leur culture patriarcale. Par conséquent, en plus de favoriser l'autodétermination des femmes, cette stratégie permet d'éclairer une pluralité de vécu et, par le fait même, de s'égloier d'une vision dichotomique entre un « eux » et un « nous » homogènes et fondamentalement

différents. Dans cette optique, l'accent que l'interculturalisme met sur le dialogue dans un esprit de réciprocité constitue donc ici un élément clé. Toutefois, comme l'indique Anthias (2002), pour que le dialogue ne se réduise pas à un monologue et qu'un réel échange soit possible, il est impératif de mener des luttes sociales solidaires pour améliorer les conditions de vie des personnes vulnérabilisées et abolir les inégalités. En effet, un vrai dialogue ne peut s'ouvrir que dans un contexte d'égalité réelle. Il est donc impératif de mettre l'accent sur les revendications entourant l'actualisation des droits sociaux qui assure un accès égal aux ressources. Pour ce faire, Juteau (2003) rappelle que « [l']action de l'État est nécessaire pour créer une plus grande égalité de conditions sociales, pour atténuer l'effet de la restructuration industrielle, pour faciliter les transferts sociaux et imaginer de nouveaux systèmes d'indemnisation » (p. 259).

Enfin, rappelons que l'interculturalisme se fait fort de permettre l'expression de l'hétérogénéité des vécus, des croyances, des représentations du monde et des normes en vigueur dans la composition des groupes. Cette orientation contribue à rendre effective la fluidité des frontières, et du même coup, à faciliter la participation des femmes des minorités. Néanmoins, si la participation citoyenne est l'un des trois objectifs du modèle d'intégration, il demeure que les femmes des minorités ethnoculturelles, et en particulier celles qui portent le hidjab, sont plus généralement désavantagées par rapport aux femmes de la majorité ethnoculturelle dans leur possibilité de participation en raison des rapports de pouvoir à l'œuvre au sein de la communauté politique. Or, si l'État n'est jamais neutre, comme en font mention les coprésidents dans le rapport de la CCPARDC, et qu'il « [...] revient au débat public et aux négociations qui surviennent dans toutes les sphères de la vie quotidienne d'ajuster constamment ce rapport entre la coutume [majorité] et le droit [minorités] » (Bouchard & Taylor, 2008, p. 214), il faut qu'il y ait une ouverture à des remises en cause de la composition actuelle et du devenir québécois. Dans cette optique, « [l']importance des processus politiques qui encouragent la protestation et contestent l'ordre social établi ne doit pas être sous-estimée » (Juteau, 2003, p. 257). Viser la construction d'un espace civique commun inclusif, égalitaire et féministe, c'est également

accepter que la cohésion sociale soit parfois ébranlée, que les majoritaires perdent certains de leurs « privilèges », que la contestation fasse des vagues et que les frontières sociales et symboliques du « nous » soient sans cesse reconfigurées malgré les possibles « crispations » identitaires du groupe ethnoculturel majoritaire.

## CONCLUSION

L'interrogation à la base de ce mémoire s'inscrit dans les suites de la « crise des accommodements raisonnables » qui a débouché sur les travaux de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Le rapport de la commission situe la crise des accommodements dans le contexte d'une période d'inquiétudes identitaires de la part des groupes ethnoculturels (majoritaire et minoritaires) qui composent la société québécoise, et cela, en grande partie, à la suite de la médiatisation d'une série de demandes d'accommodement provenant de groupes ethnoculturels minoritaires. L'égalité des sexes et la laïcité se sont retrouvées au cœur des enjeux et des arguments des débats sur les pratiques d'harmonisation. C'est dans ce contexte que notre démarche intellectuelle s'est orientée vers une réflexion sur les obstacles auxquels les femmes des minorités ethnoculturelles doivent faire face dans leur processus d'inclusion et d'intégration à la société québécoise. Notre objectif était de mieux identifier les défis qui se posent au Québec afin de permettre aux femmes des minorités ethnoculturelles une pleine participation citoyenne. Nous cherchions par ailleurs à comprendre pourquoi le principe de l'égalité des sexes revenait à l'avant-plan dans les débats entourant les accommodements raisonnables pour les membres des minorités ethnoculturelles alors que perdurent de nombreuses inégalités fondées sur le genre au sein du groupe ethnoculturel majoritaire.

Les femmes des minorités ethnoculturelles représentent une catégorie spécifiquement discriminée sur le plan socio-économique. En effet, ces dernières sont les plus touchées par le sous-emploi et la pauvreté, et elles sont très peu présentes dans les instances politiques et publiques. Dans un tel cadre de discrimination systémique à l'égard des femmes des minorités ethnoculturelles, nous nous interrogeons sur leurs possibilités d'inclusion à la société québécoise en fonction de la dimension symbolique (idéelle) de l'intégration. Ainsi, nous avons formulé la question de recherche suivante :

L'interculturalisme, tel que défini dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor, permet-il de définir des frontières sociales et symboliques d'une communauté politique québécoise assurant l'intégration/inclusion des femmes appartenant aux minorités ethnoculturelles en des termes résolument démocratiques et féministes?

Cette question, nous l'avons abordée à partir d'un cadre d'analyse à la fois féministe et constructiviste, basé essentiellement sur les propositions conceptuelles de Colette Guillaumin et de Danielle Juteau. Critiques de l'idéologie de la différence naturelle, les analyses de ces intellectuelles se rejoignent dans le caractère central qu'elles accordent aux processus de construction et de transformation des différences fondées sur le sexe et sur l'ethnicité. Ce sont ces rapports sociaux d'ethnicité, indissociables des rapports sociaux de sexe, qui établissent les frontières et différencient le « nous » du « non-nous ». L'étude des frontières est ici éclairante pour comprendre les enjeux liés à l'inclusion et à l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles. Comme nous l'avons vu au chapitre I, les rapports sociaux d'ethnicité sont des relations sociales de pouvoir qui déterminent la position des individus membres de différents groupes ethnoculturels (majoritaire et minoritaires) à l'intérieur d'une même communauté nationale. Nous avons pu constater que ces frontières opèrent et influencent l'accès à – et le pouvoir sur – l'économie, les institutions politiques et publiques, etc. Elles influencent aussi l'accès à – et le pouvoir sur – la dimension idéale d'une communauté, c'est-à-dire les possibilités de participation à la construction d'une mémoire collective, et ainsi de transformer les normes, les coutumes et les pratiques culturelles dominantes.

Dans le chapitre II, nous avons vu que l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité vise à promouvoir les relations entre les groupes ethnoculturels et à jeter des bases pour une cohabitation harmonieuse d'individus aux valeurs, croyances et modes de vie différents et parfois opposés. Ce modèle de pluralisme reconnaît l'existence d'une culture majoritaire francophone au Québec, tout en cherchant à favoriser l'intégration des membres des minorités ethnoculturelles et l'existence d'une culture publique commune à

laquelle tous peuvent participer. Cette intégration est pensée au moyen d'un processus décentralisé et diversifié, balisé par des normes collectives. Nous avons mentionné dans le chapitre V quelles sont les forces de l'interculturalisme en matière d'inclusion et d'intégration. Nous avons insisté sur le fait que l'interculturalisme suppose que les membres du groupe ethnoculturel majoritaire (bien sûr les minoritaires aussi) acceptent de voir se transformer ce qu'ils et elles considèrent comme leur culture. Cette ouverture facilite une dynamique de reconfiguration des frontières sociales et symboliques du « nous » dans une perspective inclusive des minorités ethnoculturelles.

Les intellectuelles féministes ont beaucoup réfléchi aux enjeux liés à l'égalité et à la différence au cours des dernières décennies. La discussion, dans le chapitre III, des débats initiés par S.M. Okin nous a permis de conclure qu'une société qui poursuit des objectifs d'égalité entre les sexes ne doit pas imposer aux femmes de choisir entre maintenir leur appartenance culturelle d'origine et s'intégrer à la culture majoritaire. Cette option creuse les frontières entre groupes majoritaire et minoritaires. Au contraire, l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles dépend de leur possibilité de vivre dans un contexte social qui reconnaît leurs identités multiples, un principe que l'interculturalisme met de l'avant. D'ailleurs, par rapport au hidjab, plusieurs féministes québécoises, dont la FFQ, s'opposent à refouler le port du voile dans la sphère privée, notamment parce que cela risquerait d'exclure davantage les femmes qui le portent. De plus, les féministes postcoloniales insistent sur le fait qu'il faut accepter et reconnaître que les pratiques patriarcales sont contestées par des féministes à l'intérieur même des groupes ethnoculturels minoritaires.

Reconnaître que les groupes ethnoculturels sont hétérogènes et que les identités sont multiples favorise la fluidité des frontières sociales du « nous ». Toutefois, cette reconnaissance ne suffit pas à permettre l'inclusion et l'intégration des femmes des minorités ethnoculturelles à la société québécoise. En effet, comme nous l'avons exposé au chapitre I, les rapports sociaux de sexes et d'ethnicité opèrent en amont comme un système

de classement hiérarchique entre les individus membres des groupes ethnoculturels majoritaire et minoritaires.

Le chapitre IV, consacré à l'examen des débats sur le foulard au Québec, nous a permis de mettre en relief le fait que le Québec met en place des balises normatives favorisant l'intégration des femmes qui portent le foulard au Québec. Malgré ces balises et l'ouverture des Québécois et des Québécoises envers la diversité ethnoculturelle, nous avons cependant fait valoir le fait que le foulard agit comme un marqueur de différence et un signifiant qui réduit les femmes qui le portent à un modèle unique de femme inférieure, aliénée, passive et accrochée aux traditions par opposition aux femmes du groupe ethnoculturel majoritaire –ce qui institue un racisme systémique. Or, l'égalité des sexes a été mise de l'avant comme une préoccupation centrale dans les discours de ceux et celles qui craignent pour le devenir de l'identité québécoise. À la lumière de notre examen des débats sur le hidjab, nous arrivons à la conclusion qu'une société qui poursuit des objectifs d'égalité entre les sexes devrait laisser la parole aux femmes musulmanes sur la question du hidjab afin de montrer l'hétérogénéité des discours, des pratiques et motivations à le porter ou à le rejeter comme symbole de la domination patriarcale. À cet égard, l'analyse de la *Fédération des femmes du Québec* sur le port du hidjab fut pour nous fort éclairante. En effet, les prises de position de la FFQ, témoignent d'une réflexion approfondie qui prend réellement en compte les différentes formes d'oppression vécues par les femmes dans une perspective d'inclusion et d'intégration. De plus, à propos du port du hidjab, l'interculturalisme représente une balise facilitante, car il est axé sur l'importance du dialogue entre les groupes et les individus au sein des sociétés pluralistes. Ainsi, pour arriver à inclure et intégrer pleinement les femmes des minorités ethnoculturelles qui portent le hidjab, il faut dépasser l'opposition entre un « nous » et un « eux » homogènes et irréconciliables en ouvrant des espaces de dialogue dans le respect le plus entier des différences culturelles et religieuses.



Les cinq principaux axes de recommandation du rapport de la CCPARDC démontrent une compréhension large des enjeux liés à l'inclusion et à l'intégration des membres des minorités ethnoculturelles. D'abord, les coprésidents recommandent de travailler à une nouvelle politique de l'interculturalisme. Bien que nous reconnaissons l'importance des lois et des politiques publiques, cette recommandation nous semble la moins urgente et la moins importante des recommandations, pour deux raisons. D'abord, le modèle d'intégration propre au Québec s'est développé dans un esprit de continuité, sans grande crise, et est déjà bien imprégné de l'interculturalisme. Ensuite, même si l'interculturalisme québécois aménage un cadre qui favorise un processus dynamique de redéfinition des frontières sociales et symboliques de façon inclusive, il ne prend pas suffisamment en compte les rapports de pouvoir qui structurent des inégalités systémiques faisant obstacle à l'inclusion des membres des minorités ethnoculturelles.

Les coprésidents ont pourtant préconisé de mettre en place des mesures visant à améliorer les conditions de vie matérielle des personnes membres de minorités ethnoculturelles. Dans la perspective d'une recherche d'égalité de traitement entre les individus membres d'une même communauté politique culturellement diverse, nous retenons que de reconnaître les différences culturelles n'est pas suffisant : il faut également poursuivre des objectifs d'égalité quant à l'accès aux dimensions matérielles et idéelles de la vie collective. Nous croyons que c'est seulement à cette condition que les femmes membres des minorités ethnoculturelles seront libres de contribuer à la construction d'une culture publique commune et de participer au renouvellement de l'identité québécoise dans une optique d'égalité culturelle. Penser en ces termes nous amène à croire que seul un mouvement féministe revendicatif et radicalement pluraliste peut être le lieu d'édification d'un rapport de force poussant le gouvernement à accorder la priorité à la lutte contre les discriminations systémiques fondées sur le sexe et l'origine ethnoculturelle. Cette croyance s'avère soutenue par le fait que depuis la sortie du rapport de la CCPARDC, nous arrivons difficilement à identifier l'application par l'État québécois des recommandations mises de l'avant dans le rapport.

En conclusion, l'inclusion et l'intégration des membres des minorités ethnoculturelles ne dépend pas uniquement du modèle pluraliste qui sera mis de l'avant au sein d'une démocratie libérale. L'interculturalisme ne constitue qu'une dimension influençant les processus d'intégration des membres des minorités ethnoculturelles. Dans le cadre de ce mémoire, il aurait été impossible de prendre en compte l'ensemble de ces dimensions. De même, il représentait un défi pour nous d'en isoler qu'une seule variable, soit l'interculturalisme. Ce défi était d'autant plus grand que sur le hidjab, les débats québécois se sont structurés autour de plusieurs pôles liés entre eux : modèle de laïcité, modèle de pluralisme, égalité des sexes, identité québécoise. La conciliation dépend de notre capacité à ne pas les penser de manière mutuellement exclusive et polarisante.

## BIBLIOGRAPHIE

### Monographies

Ahmed, L. (2011). *A Quiet Revolution, The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven, CT et London, Royaume-Uni : Yale University Press.

Anderson, B. (1996, 1983). *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, France : La Découverte.

Anthias, F. & YUVAL-DAVIS, N. (1996, 1992). *Racialized boundaries*. London, Royaume-Uni : Routledge.

Bouamama, S. (2010). *Les discriminations racistes : une arme de division massive*. Paris, France : L'Harmattan.

Bouamama, S. (2004) *L'affaire du foulard islamique : production d'un racisme respectable*. Roubaix, France : Le Geai bleu.

Delphy, C. (2010). *Un universalisme si particulier : féminisme et exception française (1980-2010)*, Paris, France : Syllepse, coll. « Nouvelles Questions Féministes ».

Delphy, C. (2009, 2001). *L'ennemi principal, 2. Penser le genre*. Paris, France : Syllepse, coll. « Nouvelles Questions Féministes ».

Delphy, C. (2009, 2001). *L'ennemi principal, 1. Économie politique du patriarcat*. Paris, France : Syllepse, coll. « Nouvelles Questions Féministes ».

Gaspard, F. & Khosorow-Khavar, F. (1995). *Le foulard et la République*. Paris, France : La Découverte.

Geadah, Y. (1996). *Femmes voilées, intégrismes démasqués*. Montréal, Québec : VLB éditeur.

Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. Paris, France : La Découverte.

Guillaumin, C. (2007). *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*. Paris, France : Côté-femmes, coll. « Recherches ».

Guillaumin, C. (2002, 1972). *L'idéologie raciste*. Paris, France : Gallimard, coll. « Folio/essais ».

Helly, D. (1996). *Le Québec face à la pluralité culturelle. Un bilan documentaire des politiques, 1977-1994*. Québec, Québec : Presses de l'Université Laval.

Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ : Rowman and Allanheld.

Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal, Québec : Les Presses de l'Université de Montréal.

Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular : Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford : Royaume-Uni : Oxford University Press.

Milot, M. (2002). *La laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Turnhout, Belgique : Berpols Publishers, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études ».

Shachar, A. (2001). *Multicultural Jurisdictions : Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press, 2001, 175p.

Yuval-Davis, N. (2008, 1997). *Gender and Nation*, London, Royaume-Uni : SAGE Publications.

### Chapitres de livres

An-Na'im, A. (1999). Promises We Should All Keep in Common Cause. Dans J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Is Multiculturalism bad for women?* (p. 59-64). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Beauchemin, J. (2003). Qu'est-ce qu'être Québécois? Dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société T. 2* (p. 27-43). Montréal, Québec : Québec/Amérique.

Bhabha, H. K. (1999). Liberalism's Sacred Cow. Dans J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Is Multiculturalism bad for women?* (p. 79-84). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Collin, F. & Deutscher, P. (2004). Introduction. Dans F. Collin & P. Deutscher (dir.), *Repenser le politique : l'apport du féminisme américain* (287 p.). Paris, France, Campagne première, coll. « Les cahiers du Grif ».

Delphy, C. (2010, 2004). Le foulard islamique : une affaire française. Dans C. Delphy, *Un universalisme si particulier, féminisme et exception française [1980-2010]*, Paris, Éditions Syllepse.

Gagnon, A.-G et Iacovino, R. (2003). Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté. Dans A.-G Gagnon (dir.), *Québec : État et société, T 2* (p. 413-436). Montréal, Québec : Québec Amérique.

Honig, B. (1999). My Culture Made Me Do It. Dans J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Is Multiculturalism bad for women?* (p. 31-34). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Juteau, D. (2008). Multicultural Citizenship beyond recognition. Dans E.F. Isin (dir.), *Recasting the social in citizenship* (p. 69-99), Toronto, Université of Toronto Press.

Juteau, D. (2003). Différenciation, politique sociale et droits à la citoyenneté. Dans D. Juteau (dir.), *La différenciation sociale : modèles et processus* (p. 253-260). Montréal, Québec : Les Presses de l'Université de Montréal.

Juteau, D. (2002). Le multiculturalisme est-il compatible avec l'idée moderne de citoyenneté?. Dans L. K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté* (p. 63-66). Paris, France : L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, coll. « Dikè ».

Karmis, D. (2003). Pluralisme et identité(s) nationale(s). Dans A.-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société, T. 2* (p. 85-116). Montréal, Québec : Québec/Amérique.

Kergoat, D. (2005). Rapports sociaux et division du travail entre les sexes. Dans M. Maruani (dir.), *Femmes, genres et sociétés* (p. 94-101). Paris, France : La découverte, coll. « L'état des savoirs ».

Labelle M. (2000). La politique de la citoyenneté et de l'Interculturalisme au Québec : Défis et enjeux. Dans Hélène Greven-Borde & Jean Tournon (dir.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme* (p.269-289). Paris,France : L'Harmattan.

Lamoureux, D. (2000). Citoyenneté, nationalité, culture. Dans M Elbaz & D. Helly (dir.), *Mondialisation, Citoyenneté et multiculturalisme* (p. 111-129). Québec, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Milot, M. (2009) L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot & S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne* (p. 29-73). Québec, Québec : Presses de l'Université Laval.

Okin Moller, S.(2005). Multiculturalism and feminism : no simple question, no simple answer. Dans A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (dir.), *Minorities within Minorities, Equality, Rights and Diversity* (p. 67-89).New York, NY : Cambridge University Press.

Okin Moller, S.(2004). Quelles compréhensions partagées? Dans F. Collin & P. Deutscher (dir.), *Repenser le politique : l'apport du féminisme américain*, (p. 53-69). Paris, France : Campagne première, coll. « Les cahiers du Grif ».

Okin Moller, S. (1999a). Is multiculturalism bad for women? ». Dans J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Is Multiculturalism bad for women?* (p. 9-244). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Okin Moller, S. (1999b). « Is multiculturalism bad for women? ». Dans J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Reply* (p. 117-131). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Pietrantonio, L., Juteau, D., & 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). Québec, Québec : Presses de l'Université du Québec.

Potvin, M. (2008). Racisme et discours public commun au Québec. Dans S. Gervais, D. Karmis & D. Lamoureux (dir.), *De tissé serré à métissé serré ? La culture publique commune en débats* (p. 227-248). Québec, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Seidle, L. (2009). Testing the Limits of Minority Accommodation in Quebec : The Bouchard-Taylor Commission. Dans J.-E. Fossum, J. Poirier & P. Magnette (dir.), *The Ties That Bind : Accommodating Diversity in Canada and the European Union* (p. 77-104). Bruxelles, Belgique : PIE-Peter Lang.

Shachar, A. (2009). What We Owe Women : The View from Multicultural Feminism. Dans D. Satz & R. Reich (dir.), *Toward a Humanist Justice* (p. 143-165). New York, NY : Oxford University Press.

Sosoe, L. K. (2002) Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine. Dans L. K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté* (p. 3-30). Paris/Saint-Nicolas, France : L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, coll. « Dikè ».

Y. al-Hibri, A. (1999). Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women? Dans J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (dir.), *Is Multiculturalism bad for women?* (p. 41-46). Princeton, NJ : Princeton University Press.

### Articles de périodiques

- Anctil, P. (2005). Défi et gestion de l'immigration internationale au Québec. *Cités*, 3(23), 43-55.
- Anthias, F. (2002) Beyond feminism and multiculturalism : Locating difference and the politics of location. *Women's Studies International Forum*, 25(3), 275-286.
- Bouchard, G. (2011). Qu'est-ce que l'interculturalisme? *Revue de droit de McGill*, 56(2), 395-468.
- Bouchard, G. (1995). La nation au singulier et au pluriel. L'avenir de la culture nationale comme « paradigme » de la société québécoise. *Cahiers de recherche sociologique*, (25), 79-99.
- Bilge, S. (2010). ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi : 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.
- Coleman, D. L. (1996). Individualizing Justice through Multiculturalism : The Liberals' Dilemma. *Columbia Law Review*, 96(5), 1093-1167.
- Descarries, F. (2002). Un féminisme aux multiples voix, un mouvement en actes : le féminisme québécois. *Labrys-études féministes*, en ligne, [http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys1\\_2/francine2.html](http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/francine2.html). Repéré le 11 juillet 2011.
- Helly, D. (2002). Les limites de la notion de cohésion sociale. *La Revue Tocqueville*, 23(1), 6-42.
- Kukathas, C. (2001) Is Feminism Bad for Multiculturalism. *Public Affairs Quarterly*, 15(2), 83-98.
- Kukathas, Chandran, (1992). « Are there any cultural rights? », *Political Theory*, 20(1), 105-139.
- Kymlicka, W. (1992) The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas. *Political Theory*, 20(1), 140-146.
- Labelle, M. (2008). Les intellectuels québécois face au multiculturalisme : hétérogénéité des approches et des projets politiques. *Canadian Ethnic Studies*, 40(1-2), 33-56.
- Lamont, M. & Molnár V. (2002). The Study of Boundaries In The Social Sciences. *Annual Reviews of Sociology*, (28), 167-195.

Maillé, C. (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois. *Recherches féministes*, 20(2), 91-111.

Meer, N. & Modood, T. (2011). How does Interculturalism contrast with Multiculturalism. *Journal of intercultural studies*, 22(2), 1-22.

Minow, M. (2000). About Women, about Culture : About Them, about Us. *Daedalus*, 129(4), 125-145.

Narayan, U. (1998). Essence of Culture and a Sense of History : A Feminist Critique of Cultural Essentialism. *Hypatia*, 13(2), 86-102.

Nugent, A. (2006). Demography, National Myths, and Political Origins : Perceiving Official Multiculturalism in Quebec. *Canadian Ethnic Studies*; 38(3), 21-36.

Osmani, F. (2002). L'égalité pour toutes ? L'engagement féministe et les droits des immigrantes au Québec. *Recherches féministes*, 15(2), 141-151.

Phillips, A. (2003). When Culture Means Gender : Issues of Cultural Defence in the English Court. *The Modern Law Review*, 66(4), 510-531.

Salée, D. (2010). Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme. *Politique et Sociétés*, 29(1), 145-180.

Shachar, A. (2000) On Citizenship and Multicultural Vulnerability. *Political Theory*, 28(1), 64-89.

Song, S. (2005). Majority Norms, Multiculturalism, and Gender Equality. *American Political Science Review*, 99(4), 473-489.

Volpp, L. (2001). Feminism versus Multiculturalism. *Columbia Law Review*, 101(5), 1181-1218.

Weinstock, D. (1993). Le défi du pluralisme. *Lekton*, 3(2), 7-28.

Yuval-DAVIS, N. (1994) Women, Ethnicity and Empowerment. *Feminism and Psychology*, 4(1), 179-198.

### **Mémoire de maîtrise et thèse de doctorat**

Baril, G. (2008). *L'interculturalisme : le modèle québécois de gestion de la diversité culturelle*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université du Québec à Montréal.



Bendriss, N. (2005). *Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : le cas des femmes arabes du Québec*. (Thèse de doctorat inédite). Université de Montréal.

Ciceri, C. (1999). *Le foulard islamique à l'école publique : analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone (1994-1995)*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Montréal.

### **Actes de colloques et communications scientifiques**

Bilge, S. (2006). Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme? Dans *Actes du colloque : Diversité de foi, égalité de droits*, (p. 89-98). Québec, Québec : Conseil du statut de la femme.

Bouchard, G. (2011), Pour une laïcité inclusive. Dans *Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, dialogue Québec-Europe*. Montréal, Québec. En ligne, [http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/actes/Chap3\\_2BOUCHARD.pdf](http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/actes/Chap3_2BOUCHARD.pdf). Repéré en mars 2012.

Ciceri, C. & Lepicq, D. (2001). Le voile islamique : volet 2. Les « affaires » du voile en France et au Québec. *Cahiers des conférences et séminaires scientifiques n° 8*, (p. 1-43). Montréal, Québec : Chaire Concordia-UQAM en études ethniques.

Eid, P. (2006). Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible? Dans *Actes du colloque : Diversité de foi, égalité de droits* (p. 2-12). Québec, Québec : Conseil du statut de la femme.

Kymlicka, W. (2011) « The Evolving Canadian Experiment with Multiculturalism », dans *Actes du Symposium international sur l'interculturalisme, dialogue Québec-Europe*, Montréal, en ligne, [http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/actes/Chap1\\_4KYMLICKA.pdf](http://www.symposium-interculturalisme.com/pdf/actes/Chap1_4KYMLICKA.pdf). Repéré en mars 2012.

### **Documents de réflexions, avis et mémoires de commissions parlementaires et d'auditions publiques**

Chaire Claire-Bonenfant – Femmes, Savoirs et Sociétés (2010). *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*.

Conseil du Statut de la femme (2007). *Avis : Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, Québec, Québec.

Fédération des femmes du Québec (2010) *Mémoire sur le projet de loi n° 94*, Québec, Québec.

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*, Position et réflexion du conseil d'administration pour l'assemblée générale spéciale, Québec, Québec.

Fédération de ressources pour 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*, Montréal, Québec.

Institut Simone de Beauvoir (2007). *Déclaration de l'Institut Simone de Beauvoir à propos du projet de loi 94*. En ligne, <<http://wsdb.concordia.ca/about-us/official-position-on-issues/>>, Repéré au printemps 2011.

Juteau, D. (2007) 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*.

Les intellectuels pour la Laïcité (2010). La laïcité : Une valeur fondatrice essentielle de la société québécoise. *Mémoire présenté à la Commission des institutions pour le projet de loi 94*. Montréal, Québec.

L'intersyndicale des femmes (2007). Pour mieux vivre ensemble. *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Montréal, Québec : L'intersyndicale.

Rocher F., Labelle, M., Field, A.-M. & Icart, J.-C. (2007). Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme. *Rapport de recherche présenté dans le cadre de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*.

## **Documents gouvernementaux et officiels**

Québec (2008). *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, (présidents : Bouchard, Gérard & Taylor, C.). Québec, Québec : Les publications du Québec.

Québec, Statistique Canada (2003). Recensement de 2001 : série « analyses » Les religions au Canada, Direction de la population et de la recherche.

Québec, Ministère de l'Éducation (1999). *Laïcité et religions, perspective nouvelle pour l'école québécoise*, (président : Proulx, J.-P.). Québec, Québec : Les publications du Québec.

Québec (1995). Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale*, (rédaction : Rochon, M. et Bosset, P.). Québec, Québec : Commission des droits de la personne.

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, Québec : Les Publications du Québec.

Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration (1981). *Autant de façons d'être Québécois : Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, Québec, Québec : Les publications du Québec.

Québec, Ministère d'État au développement culturel (1978). *La politique québécoise du développement culturel*, Québec, Québec : Les publications du Québec.

### **Loi québécoise et projets de loi**

Québec, *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q., c. C-12.

Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles (2009). *Projet de loi n°16 : Loi favorisant l'action de l'Administration à l'égard de la diversité culturelle*, (présenté par : James, Y.). Québec, Québec : Les publications du Québec.

Ministère de la Justice (2011). *Projet de loi n°94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, (auteure : Weil, K.). Québec, Québec : Les publications du Québec.

### **Articles de presse**

Beauchemin, J. (2010, 22 janvier). Au sujet de l'interculturalisme - Accueillir sans renoncer à soi-même. *Le Devoir*, p. A9

Beauchemin, J. (2007, 20 janvier). La mauvaise conscience de la majorité franco-québécoise. Paru dans un cahier spécial de l'Institut du Nouveau Monde inséré dans *Le Devoir*, p. 13-30.

Bélair-Cirino, M. (2010, 29 mars). Voile : le ROC appuie Charest. La laïcité ouverte reçoit un appui quasi unanime au Québec. *Le Devoir*, p. A1.

Benhabib, D. (2009, 15 mai). J'accuse la FFQ de trahir le combat des femmes. *Sisyphes.org, un regard féministe sur le monde*. En ligne, <http://sisyphe.org/spip.php?article3300>. Repéré à l'hiver 2012.

Bosset, P., Côté, A., Crépeau, F., Lamarche, L., Ouellet, J.-G., Peschard, D. & Riendeau, L. (2009, 16 mai). Cachez ce foulard... qu'on aurait le droit de ne pas voir? *Le Devoir*, p. A7.

Carrier, M. (2010, 25 mai). Projet de loi 94 sur les accommodements raisonnables – L'arbre qui cache la forêt (bis). *Sisyphes.org, un regard féministe sur le monde*. En ligne, <http://sisyphe.org/spip.php?article3566>. Repéré au printemps 2011.

Chouinard, T. (2010, 3 novembre). La FFQ veut assouplir l'interdiction du niqab dans le public. *Le Droit*, p.30.

Chouinard, T. (2010, 2 novembre). Projet de loi 94 : un collectif demande l'interdiction du niqab. *Le Quotidien*, p. 9.

Chouinard, T. (2010, 19 mai). Accommodements raisonnables dans la fonction publique. Le voile intégral au centre des débats. *La Presse*, p. A8.

Chouinard, T. (2010, 25 mars). Voile intégral dans les institutions publiques : Insuffisant, jugent les partis de l'opposition. *La Presse*, p. A4.

Conradi, A. (2009, 16 octobre). Droits indissociables. *La Presse*, p. A21.

Dutrisac, R. (2010, 20 mai). Accommodements dans l'administration publique – Le projet de loi soulève des craintes de racisme. *Le Devoir*, p. A5.

Dutrisac, R. (2010, 25 mars). Québec choisit la laïcité ouverte. *Le Devoir*, p. A1.

Dutrisac, R. (2009, 6 octobre). La liberté de religion, ce n'est pas une pizza. *Le Devoir*, p. A1.

Dutrisac, R. & Gervais, L.-M. (2010, 17 mars). La RAMQ n'a pas à accommoder les femmes voilées. *Le Devoir*, p. A1.

Gagnon, K. (2009, 16 mai). Le tsunami du foulard, prise 2. *La Presse*, p. A14.

Labelle, M., Saint-Pierre, C. & Toussaint, P. (2009, 25 mai). L'incohérence de l'État québécois envers la laïcité. *Le Devoir*, p. A7.

Oussedik, H., Mailloux, L., Guilbault, D. & Benhabib, D. (2009, 7 octobre). Les accommodements religieux et le projet de loi 16. *Le Devoir*, p. A8

Pelchat, C. (2007, 10 octobre). Le port du voile, d'hier à aujourd'hui. *Le Devoir*, 10 p. A7.

Perreault, M. (2011, 4 juin). L'entrevue. Le danger et l'innocuité du voile. *La Presse*, p. PLUS8

Poisson, M.-M. (2009, 13 mai). La FFQ fait fausse route. *Le Devoir*, p. a9

Robitaille, A. (2009, 14 mai). Services publics québécois – Signes religieux : le débat est relancé. *Le Devoir*, p. A1.

Côté, R. (2009, 1 décembre). *La laïcité à toutes les sauces*. L'Actualité, p.26

### Sites Internet

Collectif d'auteur-e-s. *Manifeste pour un Québec pluraliste*, en ligne, <http://www.pourunquebecpluraliste.org/>. Repéré au printemps 2011.

Krista Muslimah media watch. *Action Alert : Quebec's Bill 94*, en ligne, <http://www.patheos.com/blogs/mmw/2010/05/action-alert-quebecs-bill-94/>. Repéré au printemps 2011.

Ministère de la citoyenneté et de l'immigration. *Le multiculturalisme canadien : une citoyenneté ouverte à tous et à toutes*, en ligne, <http://www.cic.gc.ca/francais/multiculturalisme/citoyennete.asp>. Repéré à l'été 2011.

NO to Quebec Provincial Bill 94. *Déclaration de la coalition Non au Bill 94*. En ligne, <http://nonbill94.wordpress.com/>. Repéré au printemps 2011.