

Diversité
de **foi**
Égalité de **droits**

Conseil du statut
de la femme

Actes du
colloque
tenu les **23** et **24** mars 2006

Le colloque Diversité de FOI, Égalité de DROITS, organisé par le Conseil du statut de la femme, a réuni, les 23 et 24 mars 2006, quelque 200 personnes provenant principalement des groupes de femmes et des minorités religieuses, mais aussi des organismes s'intéressant aux droits de la personnes ainsi que des établissements des réseaux publics les plus déterminants en termes d'intégration, soit l'éducation, la santé et les services sociaux et la justice.

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 socio-économiques et des syndicats.

Coordination

Claire Minguy

Révision

Danielle Beauchemin

Francine Bérubé

Soutien technique

Francine Bérubé

Christine Bichon

Éditeur

Conseil du statut de la femme

Service des communications

800, place D'Youville, 3^e étage

Québec (Québec) G1R 6E2

Téléphone : (418) 643-4326 ou 1 800 463-2851

Télécopieur : (418) 643-8926

Internet : <http://www.csf.gouv.qc.ca>

Courrier électronique : publication@csf.gouv.qc.ca

Dépôt légal — 2006

Bibliothèque nationale du Québec

ISBN-13: 978-2-550-48545-2 (version imprimée)

ISBN-10 : 2-550-48545-9 (version imprimée)

ISBN-13 : 978-2-550-48546-9 (PDF)

ISBN-10 : 2-550-48546-7 (PDF)

© Gouvernement du Québec

La traduction et la reproduction totale ou partielle de la présente publication à des fins non commerciales sont autorisées à la condition d'en mentionner la source.

Table des matières

INTRODUCTION.....	5
LES RELIGIONS ET LES DROITS DES FEMMES : UNE IMPOSSIBLE COMPATIBILITÉ? – <i>Table ronde avec Mia Anderson, Denise Couture, Norma Baumel Joseph et Noreen Majeed</i>	9
MOT DE BIENVENUE DE DIANE LAVALLÉE, PRÉSIDENTE DU CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME.....	37
LA TOILE DE FOND : D’OÙ PARTONS-NOUS? OÙ EN SOMMES-NOUS? – État des lieux sur la diversité religieuse au Québec : Évolution, situation actuelle, effets de la mondialisation.....	43
<i>L’élargissement de l’éventail religieux au Québec (1961-2001) : grandes tendances et poids des femmes</i> , par Frédéric Castel.....	45
<i>Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible?</i> , par Paul Eid.....	59
<i>État des lieux sur le modèle de relations de l’État avec les religions au Québec : une laïcité québécoise</i> , par Micheline Milot.....	69
<i>État des lieux sur les grandeurs et les misères de la gestion de la diversité religieuse dans les institutions – Expériences passées et problèmes actuels : le manque alarmant d’expertise interculturelle</i> , par Danielle Gratton.....	77
LES RELATIONS ÉTAT-RELIGIONS ET LES DROITS DES FEMMES : UN DÉBAT QUI S’IMPOSE.....	87
<i>Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme?</i> , par Sirma Bilge.....	89
<i>Pour le multiculturalisme canadien, contre la laïcité française</i> , par Daniel Marc Weinstock.....	99
<i>Période de questions et de commentaires</i>	105

LES INSTITUTIONS PUBLIQUES, LES DROITS DES MINORITÉS RELI-
GIEUSES ET L'ÉGALITÉ DES SEXES : DES STRATÉGIES À RÉINVENTER.....117

La protection des droits des femmes et la justice religieuse : quels enjeux, quelles solutions?, par Anne Saris119

Éthique personnelle, éthique professionnelle et soins de santé : une question de responsabilité, par Bilkis Vissandjée.....127

Les institutions publiques, les droits des minorités religieuses et l'égalité des sexes : des stratégies à réinventer – Le cas de l'école, par Marie Mc Andrew133

Période de questions et de commentaires147

UN DIALOGUE À CONSTRUIRE AUTOUR DES DROITS DES FEMMES ET
DE L'ÉGALITÉ DES SEXES – *Table ronde avec Fatima Houda-Pépin, Farida
Osmani, Marie-Andrée Roy, Monique Simard et Michèle Vatz-Laaroussi*.....153

MOT DE CLÔTURE DE DIANE LAVALLÉE, PRÉSIDENTE DU CONSEIL DU
STATUT DE LA FEMME.....173

ANNEXES177

Introduction.....179

À propos de l'évolution de la diversité religieuse au Québec181

Quelques éléments à retenir à propos des affiliations religieuses au Québec.....185

Quelques notions centrales pour la gestion de la diversité religieuse et le respect des droits des femmes.....187

Principaux repères relatifs aux droits des femmes et à la liberté de conscience et de religion193



INTRODUCTION

Paradoxalement, le Québec, qui a vécu en quelques décennies une sécularisation accélérée, connaît, comme les autres sociétés occidentales, une montée de l'affirmation religieuse.

Or, force est de constater qu'aucune des traditions religieuses n'a démontré une grande ouverture à l'égalité entre les femmes et les hommes au cours de l'histoire. Néanmoins, des croyantes demeurent convaincues que cette apparente incompatibilité peut être surmontée, notamment par une réinterprétation des textes sacrés et la remise en question de certaines pratiques culturelles.

Par ailleurs, jusqu'à maintenant, l'État québécois et les institutions publiques ont privilégié l'accommodement raisonnable pour répondre aux demandes résultant de la diversité religieuse et de son expression dans la sphère publique. Cette approche, pragmatique, semble avoir eu l'indéniable avantage de modérer les crispations idéologiques et, de là, les replis identitaires et communautaristes. Par contre, on peut s'interroger sur la capacité de cette approche à défendre explicitement et activement les valeurs du cadre civique commun, et plus précisément l'égalité entre les femmes et les hommes, puisqu'elle est essentiellement tournée vers la recherche de solutions ponctuelles à des problèmes individuels.

Pour le Conseil du statut de la femme (CSF), ces questions font ressortir l'urgence de mettre en débat la question du respect des droits des femmes dans le contexte du pluralisme religieux. Elles nous amènent notamment à nous interroger sur le modèle de relations entre l'État et les groupes religieux et les stratégies qui peuvent le mieux soutenir la réalisation de l'égalité des sexes. Cet exercice doit, bien sûr, être mené avec la participation active des femmes elles-mêmes dont, au premier chef, celles appartenant aux minorités religieuses. Il est donc tout aussi essentiel de se pencher sur les façons de construire le dialogue et de renforcer les alliances entre femmes de toutes croyances autour des droits des femmes et de l'égalité des sexes.

C'est dans cette perspective que le CSF organisait, les 23 et 24 mars 2006, le colloque ***Diversité de FOI, Égalité de DROITS***. Cette activité a réuni quelque 200 personnes provenant principalement des groupes de femmes et des minorités religieuses, mais aussi des organismes s'intéressant aux droits de la personne ainsi que des établissements des réseaux publics les plus déterminants sur le plan de l'intégration, soit l'éducation, la santé et les services sociaux et la justice.

Soucieux de contribuer à un débat serein, éclairé et ouvert, ce colloque a d'abord été une occasion de partager des informations à la fois factuelles et ancrées dans la réalité québécoise. C'est ainsi qu'ont été abordés, en vue d'en circonscrire les impacts sur les droits des femmes, la réalité et l'évolution de la diversité religieuse au Québec, le modèle de relations entre l'État et les groupes religieux ainsi que la gestion de la diversité religieuse dans les institutions publiques.

Par ailleurs, l'événement a aussi permis de réfléchir aux conditions et aux stratégies propres à susciter le dialogue entre les femmes de toutes confessions et de toutes origines pour une meilleure compréhension et davantage de solidarité autour des droits des femmes et de l'égalité des sexes.

Les textes qui suivent rendent compte de la richesse et de la profondeur des contributions des conférencières et des conférenciers qui ont répondu avec enthousiasme à l'invitation du Conseil du statut de la femme ainsi que de la qualité d'écoute et du grand respect qui se sont manifestés tout au cours des discussions. Nul doute que la réflexion sereine et le dialogue fécond entamés à cette occasion doivent être poursuivis et élargis.

Le Conseil du statut de la femme entend bien continuer à contribuer à cet exercice aussi délicat que nécessaire. Ainsi, il suivra de près les travaux du Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire créé à la demande du ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport de même que la démarche entreprise par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse au regard de la place de la religion dans l'espace public. Par ailleurs, conformément à son mandat, le CSF adressera, dans les prochains mois, un avis au gouvernement visant à signaler des pistes de nature à soutenir le respect des droits des femmes et la progression vers l'égalité des sexes dans le contexte de la diversité religieuse.



**LES RELIGIONS ET LES DROITS DES FEMMES :
UNE IMPOSSIBLE COMPATIBILITÉ?**

Note de l'éditrice : Cette partie est rédigée à partir de l'enregistrement des discussions. Dans le souci de respecter le plus fidèlement possible les propos exprimés, une forme plus près de la langue parlée qu'écrite y est employée.

Au besoin, nous avons aussi ajouté entre [] des éléments de contexte de manière à rendre les propos plus compréhensibles et nous avons apporté certaines précisions par des notes en bas de page.

Françoise Guénette, animatrice :

Cette première table ronde, qui ouvre le colloque *Diversité de foi, Égalité de droits* organisé par le Conseil du statut de la femme, est consacrée à répondre à la question suivante : est-ce qu'il y a forcément incompatibilité entre les religions et les droits des femmes?

C'est le seul moment de ce colloque où les quatre femmes que vous entendrez vont parler sur la base de leur foi religieuse, d'abord comme croyantes de diverses confessions, avant que d'être là comme spécialistes, comme théologiennes par exemple.

Pour ce faire, nous avons avec nous Mia Anderson, prêtre anglicane et curé de la paroisse Saint-Michael's à Sillery, en banlieue de Québec, Denise Couture, catholique, professeure de théologie féministe et vice-doyenne de la Faculté de théologie et des sciences religieuses de l'Université de Montréal, Norma Baumel Joseph, juive, professeure et directrice du Département de religion à l'Université Concordia et Noreen Majeed, musulmane, étudiante en droit à l'Université de Sherbrooke et militante dans le milieu communautaire, notamment musulman.

Nous allons poser à chacune de nos invitées trois questions, auxquelles elles répondront à tour de rôle, avant de passer aux commentaires et aux questions de la salle.

D'abord, j'aimerais vous entendre sur la place que votre religion accorde aux droits des femmes et à l'égalité des sexes.

Mia Anderson :

Détentrice d'une maîtrise en littérature anglaise de l'Université de Toronto, Mia Anderson a d'abord été comédienne, puis fermière, bergère et élèveuse et, également, poète. Après avoir terminé son séminaire en 2000, elle a été ordonnée diacre, puis prêtre anglicane en 2001, dans la paroisse de Saint-Michael à Québec, où elle est toujours curé. Elle manifeste un grand intérêt pour l'ecclésiologie de son Église en cette « période passionnante ».

J'aimerais faire une petite distinction entre droits des femmes et permission d'être ordonnée. Être ordonné ne constitue pas un *droit*, ni pour les hommes, ni pour les femmes : nous parlons plutôt d'une *vocation*. Ceci étant dit, une fois « appelée », une femme n'est pas du tout empêchée de réaliser sa vocation par le *système*, au sein de

l'Église anglicane du Canada. Ainsi, j'ai été ordonnée prêtre et nommée curé d'une paroisse, une première dans la ville de Québec, mais pas dans le diocèse. Il n'y a rien qui empêche une femme de remplir ces fonctions, aucune règle canonique n'existe à cet effet dans l'Église anglicane du Canada qui, précisons-le, est une église nationale. Cette Église n'interdit aux femmes ni d'accéder à l'ensemble des fonctions (diacre, prêtre ou même évêque), ni de voter à quelque niveau que ce soit au sein de nos structures religieuses, ou lors d'un synode.

Les églises anglicanes nationales ne sont pas toutes pareilles. La *communion* anglicane, qui est présente partout dans le monde, laisse à chaque église nationale un haut niveau d'autonomie. Elle représente plus qu'une fédération d'Églises, sans pour autant constituer une hiérarchie unifiée; il n'y a pas de magistère¹. Le symbole de l'unité est l'archevêque de Canterbury, mais il ne détient qu'un pouvoir de persuasion, et non de législation. D'autres instances et mécanismes contribuent à l'unité de l'Église : le conseil consultatif anglican, les rencontres des primats et la conférence de Lambeth, qui se tient tous les dix ans. Mais il n'y a pas de législation universelle appliquée du sommet vers le bas.

Toutefois, la « persuasion » peut se faire très insistante..! Prenez le cas de la première femme anglicane dans le monde, Florence Li Tim-Oi, ordonnée en 1944 par Ronald Hall, le très respecté évêque de Hong-Kong. Hélas! moins de deux ans plus tard, elle était acculée à renoncer à son sacerdoce, sinon son évêque aurait été suspendu. Quelque quarante ans plus tard, elle a immigré au Canada et a renoué avec sa vocation de prêtre à Toronto, où elle est décédée en 1992.

Même aujourd'hui, un bon nombre d'églises anglicanes à travers le monde n'ont pas encore accepté l'ordination des femmes ou ne sont rendues qu'à mi-chemin, comme la Mélanésie, par exemple, ou plusieurs pays africains. Mais, au Canada, les premières femmes ont été ordonnées il y a 30 ans, tout comme aux États-Unis. Et nous avons ordonné une première femme évêque en 1994, l'année où l'Angleterre a ordonné ses premières femmes prêtres. La nation-mère, l'Angleterre, est encore extrêmement et amèrement partagée sur l'ordination des femmes évêques.

Denise Couture :

Denise Couture est vice-doyenne, professeure et chercheuse à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Elle enseigne la théologie féministe, l'histoire de la théologie chrétienne au XX^e siècle, l'éthique et l'interspiritualité. Elle est membre du Centre de théologie et d'éthique contextuelles du Québec ainsi que de la collective féministe et chrétienne L'Autre Parole qui propose un discours théologique alternatif pour des femmes et qui crée des célébrations féministe. Elle a aussi été membre de la Grappe féministe et interspirituelle, dont les membres, féministes, appartenaient à différentes traditions religieuses et spirituelles.

On peut donner trois réponses à cette question. La première est que les grandes religions viennent d'une histoire patriarcale et elles sont majoritairement patriarcales. Cela veut

¹ Selon le *Petit Robert de la langue française 2006*, magistère désigne : « autorité doctrinale, morale ou intellectuelle s'imposant de façon absolue ».

dire qu'elles *légimentent* la domination des hommes sur les femmes. Pour accéder à leurs droits et à l'égalité des sexes, des femmes doivent lutter contre ces traditions religieuses patriarcales et elles le font.

La deuxième réponse considère, cette fois, les pratiques religieuses et croyantes. On observe alors une diversité de rapports entre les religions et l'égalité des sexes. Certains foyers, comme celui du Saint-Siège, par exemple – je pense aux papes Jean-Paul II et Benoît XVI – proposent une théologie de la domination des hommes sur les femmes et ils l'implantent dans leurs structures institutionnelles. Par ailleurs, il faut noter qu'il y a de nombreux autres foyers religieux qui sont plutôt indifférents à la problématique de l'égalité des sexes et qui réagissent à cet enjeu comme leur société d'appartenance. Parmi d'autres pratiques croyantes, il faut souligner celles qui s'inscrivent dans la mouvance de la théologie chrétienne de la libération ainsi que des pratiques explicitement féministes et croyantes, féministes et chrétiennes, et juives, et musulmanes, et autochtones, sorcières, de spiritualité féministe, féministes et interspirituelles.

Quelle place accorderions-nous dans une société comme la nôtre aux pratiques croyantes, religieuses et spirituelles? Une troisième réponse à la question pourrait prendre la forme d'une proposition: le défi de notre société laïque serait de faire en sorte que les foyers locaux religieux qui agissent comme des points de renforcement de la domination des hommes sur les femmes perdent de la force, de l'autorité, de leur rayonnement d'action; que les pratiques croyantes, religieuses et spirituelles qui s'inscrivent dans une perspective de défense de l'égalité des sexes gagnent en influence, en autorité et en capacité d'action.

Droits des femmes et religions ne s'opposent pas. Il faut choisir les pratiques.

Norma Baumel Joseph :

Norma Baumel Joseph est professeure et directrice du Département de religion à l'Université Concordia. Ses sujets d'enseignement et de recherche portent notamment sur les femmes et le judaïsme, la loi et l'éthique juives, ainsi que les femmes et la religion. Depuis le début des années 1970, M^{me} Joseph s'est faite promotrice d'une plus grande participation des femmes dans la vie religieuse et communautaire juive. Membre fondatrice de la Canadian Coalition of Jewish Women for the Get (le divorce juif), son travail avec la communauté religieuse et le gouvernement fédéral a été couronné, en 1990, par l'amendement de la Loi sur le divorce. Auteure de nombreuses publications, M^{me} Joseph a reçu plusieurs prix et bourses qui témoignent de sa reconnaissance comme chercheuse et professeure.

Je suis juive, je suis religieuse et je suis féministe: habituellement, quand je fais cette déclaration, les gens me répondent: « Mais c'est impossible! » Et je leur réponds: « Bien, regardez-moi: j'existe! Êtes-vous en train de me dire que je n'existe pas? »

En réponse à la question, je pense qu'il est absolument nécessaire que les féministes, qu'elles se situent à l'intérieur ou à l'extérieur des religions, expriment leurs critiques sur les traditions religieuses, plutôt que de s'exclure de ces questions. Nous aurions bien des raisons de vouloir prendre nos distances. De nombreux aspects des religions traditionnelles oppriment les femmes, et il est très difficile d'accepter la culture

patriarcale à laquelle les femmes de toutes confessions sont confrontées. Mais nous devons y faire quelque chose. Si rompre avec la religion peut représenter une solution satisfaisante pour certaines, ce n'est pas une voie acceptable pour toutes. La majorité des personnes sont influencées par la religion, qu'elles soient pratiquantes ou pas. C'est pourquoi il m'apparaît que les militantes féministes doivent se pencher sur les traditions religieuses et faire la lutte qui s'impose.

Ceci dit, je veux souligner qu'il est difficile de parler du judaïsme en trois minutes : il représente une histoire, une civilisation et une culture qui existent depuis des milliers d'années et qui ont considérablement varié, notamment sur le plan du développement légal, selon les lieux géographiques où il s'est implanté et les époques de référence. Par exemple, alors qu'après l'an 1000, le mariage polygame était interdit aux juifs en Europe, il était accepté chez ceux de l'Espagne et du Moyen-Orient. On voit donc clairement qu'il peut exister une compréhension différente des droits et des responsabilités selon ce qu'on considère comme inapproprié dans le mariage. D'où la difficulté à parler « du » judaïsme.

Mais revenons aux droits des femmes. D'un point de vue théologique, les femmes ont les mêmes droits que les hommes puisque chaque personne a été créée à l'image de Dieu. Ceci constitue le fondement d'un énoncé qui donne lieu, dans le judaïsme, à une sorte d'égalité idéologique. Cependant, nous devons passer de l'image théologique à la réalité, à la pratique. En effet, le judaïsme ne traite pas spécifiquement des *droits*, il s'intéresse plutôt aux *obligations* et aux *responsabilités*. C'est pourquoi la tradition légale aborde plutôt ce à quoi les hommes et les femmes sont obligés. C'est sur ce plan qu'émergent les vraies différences rituelles ou légales. Dans la majorité des cas, les hommes et les femmes ont les mêmes obligations. En fait, seulement 14 *mitzvot*² ou commandements diffèrent. Mais ces distinctions, ces spécificités ouvrent un monde de problèmes.

Par exemple, les hommes sont obligés d'étudier la *Torah*, le livre sacré, alors que les femmes en sont exemptées. Or, dans le judaïsme, l'étude de la *Torah* constitue une source d'autorité, de leadership et de représentation. Par conséquent, si les femmes s'en voient bloquer l'accès pour diverses raisons, elles se voient bloquer l'accès au *leadership* politique, à l'autonomie et au contrôle au sein de la communauté. De même, si les hommes et les femmes sont également tenus à la prière quotidienne, les hommes doivent respecter des prescriptions quant au moment et à l'endroit, ce qui leur octroie, en quelque sorte, un statut de représentants de la communauté. Donc, les hommes ont progressé dans certaines positions, à la faveur des exemptions qui touchaient les femmes. Bien que l'exemption ne signifiait pas l'interdiction, c'est ainsi que cela a été interprété dans plusieurs sociétés. Voici une association très étrange, et je vous explique pourquoi. Ainsi, une des exemptions qui visent les femmes est celle d'être fécondes et de se multiplier. L'obligation religieuse à ce sujet ne vise que les hommes. Pourtant, sur cette question, aucun rabbin n'a jamais dit que l'exemption des femmes équivalait à une interdiction..!

² Note de l'éditrice : sur 613.

Noreen Majeed :

Après des études en sciences, Noreen Majeed a travaillé en tant que chercheuse scientifique dans le domaine de la prévention et du traitement du cancer à l'Institut de recherches médicales Lady-Davis de l'Hôpital général juif et à l'Université McGill. Présentement, elle complète un LL.B en droit civil et un LL.M en Common Law et en droit transnational à l'Université de Sherbrooke. Auxiliaire d'enseignement et de recherche, elle est également cofondatrice et coordinatrice du Réseau francophone Pro-Bono Students Canada à l'Université de Sherbrooke et est stagiaire au Bureau d'aide juridique à Magog. Elle a eu de nombreux engagements bénévoles au sein d'organismes montréalais ou de la communauté musulmane, notamment au conseil d'administration du Conseil canadien des femmes musulmanes et auprès de Karamah : Women Lawyers for Human Rights, à Washington.

Je remarque qu'il y a un chevauchement entre plusieurs traditions au sein des religions. Ceci dit, la question qui nous est adressée m'a surprise. Je tiens d'abord à préciser que je ne représente ici aucune organisation, ni aucune école d'interprétation de l'islam.

L'islam est né dans un contexte très patriarcal : voilà qui est connu. Mais ça reflète la réalité de la plupart des sociétés qui existaient à cette époque. De fait, cette religion est apparue dans un monde arabe où aucun droit n'était accordé aux femmes. Ces dernières étaient en quelque sorte des objets dont les hommes héritaient. L'islam leur a donné une personnalité juridique, a consacré leurs droits, a proclamé leur égalité avec les hommes aux yeux de Dieu. C'est pourquoi dans le système de droit islamique, les hommes et les femmes sont égaux. Malheureusement, comme l'ont répété plusieurs féministes musulmanes et plusieurs théologiens islamiques, les pratiques traditionnelles, qui persistent aujourd'hui dans le monde arabe ou qu'on retrouve même ici parce qu'elles ont été apportées par les immigrants dans leur bagage, ne reflètent pas l'essence de l'islam.

Et je peux vous dire que, face à la persistance de ces pratiques, je suis aussi exigeante que vous parce que, me déclarant musulmane, je ne peux pas tolérer, en tant que croyante, ce qui m'apparaît injuste.

Sur le plan spirituel, la femme musulmane est en parfaite égalité avec l'homme. En tant que musulmane, il faut suivre le code moral et il n'y en a pas un pour les hommes et un pour les femmes. Ainsi en est-il de l'obligation de faire ses prières, de se vêtir avec pudeur : à mon sens, les obligations comme les droits sont égaux.

Beaucoup de divergences culturelles se sont glissées au fil des traductions du Coran : il faut en tenir compte. Le seul et unique Coran est l'original, en arabe. Bien sûr, les traductions sont utiles et importantes, mais, parfois, il s'agit plus d'interprétations que de traductions. Il faut donc prendre avec un grain de sel les affirmations qu'on peut entendre aujourd'hui selon lesquelles, par exemple, les femmes n'ont pas de droits en vertu du Coran. Ce sont des constructions patriarcales : ce sont toujours des hommes qui ont fait la loi et qui continuent de l'imposer aux femmes. Et malheureusement, dans de nombreux pays, les femmes sont nombreuses à n'avoir jamais lu le Coran. Je peux même ajouter, après avoir fait des recherches sur la question, que beaucoup n'ont même pas accès au Coran. C'est très grave parce que la religion musulmane, dans laquelle n'existent pas d'intermédiaires religieux, est fondée sur la responsabilité directe des croyants devant

Dieu. Donc, si une croyante ne peut accéder au texte sacré, elle est privée du plein exercice de sa foi.

Françoise Guénette, animatrice :

Passons à la deuxième question : Est-ce qu'il est possible pour les théologiennes et les croyantes de revisiter les grands textes religieux pour en éliminer les interprétations patriarcales? Y êtes-vous personnellement engagées?

Mia Anderson :

Pour répondre d'abord à la deuxième partie de votre question, « suis-je personnellement engagée... », me voici, à ce colloque. Et me voici aussi, dans les rues de Québec. Je suis un « collier de chien³ » qui se promène. À l'occasion, des personnes s'approchent même de moi pour me toucher! Ainsi, je porte témoignage et je pratique ma vocation, qui est susceptible d'être évaluée et pesée à son mérite. Ma vocation, celle d'une femme ordonnée, est encore mise à l'épreuve dans le monde. Par ma présence agissante, je contribue à créer les conditions pour éprouver les vocations féminines, non seulement dans ma propre Église – il y a quelques Églises protestantes qui ordonnent aussi des femmes, mais pas toutes cependant – mais même chez les orthodoxes ou les catholiques qui n'ordonnent pas de femmes et n'entrevoient même pas, en ce moment, de le faire un jour.

Je suis très engagée dans l'œcuménisme. Je souscris au principe de Lund⁴ qui affirme : « Ne faites pas seul ce que vous pouvez faire ensemble. » Au cœur du processus œcuménique, on trouve un important concept et principe – que je n'ose traduire de l'anglais pour ne pas le trahir, *reception* – qui s'applique bien à la question de l'ordination des femmes. Le sacerdoce des femmes est toujours en démarche de se faire accueillir, d'être « reçu » ou rejeté.

Par ailleurs, votre question présuppose l'existence d'une exégèse féministe des Écritures. Et, en effet, une telle analyse non seulement *peut* être faite, mais *se pratique* avec succès, et en quantité. Pensons à l'oeuvre *Feminist Interpretation of the Bible*⁵. Ou à la mise en contexte sociologique de la parabole de Luc intitulée « La veuve importune » qui a eu

³ Traduction de l'anglais *dog collar* qui signifie autant, au sens propre, « collier de chien » qu'au sens figuré, et humoristique, « col romain ».

⁴ Principe énoncé pour la première fois en 1952 à la 3^e Conférence mondiale *Foi et Constitution* à Lund en Suède, selon lequel les Églises devraient « agir ensemble en tout, sauf là où de profondes différences de convictions les contraignent à agir séparément ». Source : Fédération protestante de France, Service œcuménique, pasteur Gill Daude, *Bulletin d'information Protestant*, numéro du 15 janvier 2006, consulté à l'adresse suivante : [http://www.protestants.org/fpf/relations_oecumeniques/articles/54_fluctuat.htm](http://www.protestants.org/fpf/rerelations_oecumeniques/articles/54_fluctuat.htm)

⁵ *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. Letty M. Russell, Westminster Press, Philadelphia, 1985).

pour effet qu'on puisse la renommer «La veuve et le juge inique»⁶. On peut aussi revoir le récit de la création dans la Genèse – celui sur lequel Paul s'est attardé dans le premier épître aux Corinthiens ou celui qu'il reconnaît dans le troisième épître aux Galates (28-29) dans lequel il proclame : « Il n'y a plus maintenant ni juif ni gentil, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme; mais vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ⁷. »

Cependant, au cours de la minute qui me reste, j'aimerais me concentrer sur ce que l'on commence à appeler une lecture oecuménique des Écritures. Nous connaissons la lecture féministe. Mais imaginons maintenant un prêtre catholique très croyant et un prêtre anglican aussi croyant – moi – assis ensemble pour lire, disons, *L'Appel des 12 apôtres*. Comment pouvons-nous appréhender ce texte ensemble, d'une manière telle qu'émerge notre foi commune? Il voudra me convaincre qu'il n'y avait que des hommes, bien sûr, peu importe qu'il puisse personnellement souhaiter l'ordination des femmes. Mais je pourrais répliquer : « Quels hommes? Ceux de la liste de Matthieu ou de la liste de Luc? » Ainsi, je pourrais attirer son attention sur une certaine nonchalance dans les transcriptions des Écritures : il y a des trous, des choses dont nous ne pouvons être sûrs. Donc, j'utiliserais plutôt la voie de la déstabilisation, en évoquant le manque de minutie, plutôt que de m'acharner à dire qu'un des apôtres était une femme. C'est ce qu'on a appelé le *scandale de la particularité*⁸ – y compris en ce qui concerne le genre de Jésus.

⁶ Luc, 18-4, versets 2-6 : « Il y avait dans une ville un juge qui n'avait ni crainte de Dieu, ni respect des hommes. Et il y avait dans cette ville une veuve qui venait lui dire : “ Rends-moi justice contre mon adversaire!” Il s'y refusa longtemps. Et puis il se dit : “Même si je ne crains pas Dieu ni ne respecte les hommes, eh bien! parce que cette veuve m'ennuie, je vais lui rendre justice, pour qu'elle ne vienne pas sans fin me casser la tête. ” »

Source : *La Bible*, traduction oecuménique de la Bible (TOB), consultée à l'adresse suivante le 22 juin 2006 : <http://bibliotheque.editionsducerf.fr/par%20page/120/TM.htm>

⁷ À ce sujet, voir notamment : Suzanne Tunc. *Des femmes aussi suivaient Jésus. Essai d'interprétation de quelques versets des évangiles*, Desclée de Brouwer, 1998, p. 151-170, entre autres, cet extrait lu à l'adresse URL <http://www.womenpriests.org/fr/francais/tunc9.asp>, le 22 juin 2006 : « Distinguer la femme de l'homme, les séparer au nom de leurs “différences”, n'est-ce pas contraire à l'enseignement même de la Genèse, où l'Homme, créé mâle et femelle, est à l'image de Dieu, ensemble et séparément (Gn 1, 27)? N'est-ce pas contredire Paul, qui affirme clairement qu'en Christ homme et femme sont un? »

⁸ Ce concept, d'abord développé par Gerhard Kittel, auteur notamment de *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a été repris par des théologiennes féministes. Cet extrait d'une contribution de Suzanne Tunc, docteure en droit et théologienne, à l'occasion du colloque *Femmes prêtres, enjeux pour la société et les Églises* organisé par l'association oecuménique Femmes et Hommes en Églises, en janvier 2006, aidera à saisir ce qu'on entend par le *scandale de la particularité* : « Mais pourquoi Dieu s'est-il incarné en un Homme de sexe masculin? Cette question s'inscrit dans celle, plus large, du “scandale de la particularité”. Scandale que Dieu ait choisi un temps, une terre, un peuple, une couleur de peau, un sexe, plutôt que tout autre pour s'incarner en Jésus de Nazareth. Mais s'il voulait entrer dans notre Histoire, il fallait bien qu'il s'insère à un moment quelconque de cette histoire, dans un lieu particulier, dans un peuple et dans un individu sexué. Il lui fallait choisir une “identité”. C'est dans le peuple juif où il venait de se révéler comme Dieu unique, qu'il pouvait venir pour porter son message, et à cette époque, car l'occupation romaine offrait à la révélation les plus grandes possibilités de se répandre dans le monde alors connu. Mais, dans ce peuple et à ce moment de l'histoire, la civilisation patriarcale rendait inconcevable que cette révélation puisse passer par le sexe féminin. Dieu devait respecter la marche de l'humanité. Aurait-il pu rassembler quelques disciples, parler au peuple ou dans les synagogues, s'il avait été une femme, dont la parole n'était même pas reçue? Il ne pouvait avoir quelque crédibilité qu'en étant un homme au masculin. La Parole de Dieu passe par la parole humaine, dans les conditions où elle peut être prononcée et comprise. C'est une contingence dont l'acceptation

Mais le scandale de la particularité est à double tranchant⁹. Je manque malheureusement de temps pour poursuivre...

Denise Couture :

Il est certes possible de relire les textes religieux fondateurs dans une perspective qui déconstruit leur interprétation patriarcale, si l'on pense aux textes dits sacrés, la *Torah*, la Bible, le Coran. On peut appuyer cette vision sur l'observation empirique : de fait, des femmes, des groupes, des théologiennes ont proposé et proposent une lecture féministe de ces textes. Il faut savoir que l'interprétation d'un texte, serait-il sacré, a une histoire. Elle ouvre à de nombreuses possibilités de lecture, car on lit un texte à partir des questions d'une époque, à partir de ses propres questions, qui changent. Il y a cette possibilité, qui nous est donnée, que le patriarcat ne soit pas une structure fondamentale des grandes religions, mais qu'il ait été l'environnement dans lequel des hommes ont rédigé leurs textes fondateurs. Une telle compréhension donne la possibilité d'une relecture féministe de ces textes pour en éliminer les interprétations patriarcales.

En ce qui concerne le christianisme, on sait que le mouvement de Jésus a remis en question la maison patriarcale et que des femmes étaient disciples de Jésus et le suivaient sur les routes. Mais la patriarcalisation de la nouvelle religion émergente se produit déjà dans l'écriture des évangiles. La collective québécoise, féministe et chrétienne, *L'autre Parole*, a choisi la méthode de la réécriture biblique féministe (parmi plusieurs autres méthodes intéressantes qui se sont développées autour de nous). Les femmes se donnent la liberté de réécrire par-dessus le texte pour en faire le texte sacré des femmes, celui que nous voulons entendre aujourd'hui en insérant parfois une teinte d'humour à ce travail.

Par exemple, voici un extrait d'une réécriture féministe de la cène eucharistique. Je cite :

« Au moment d'être délivrée et d'entrer en travail,
elle prit son courage à deux mains,
elle rendit grâce,
les eaux se rompirent
et les sages-femmes comprirent qu'elle était
près de donner la vie. »

n'affecte en rien la Divinité. Les "accidents" de la personnalité de Jésus de Nazareth sont contingents, nécessités par les données historiques, matérielles, de l'histoire humaine et sans rapport avec sa divinité qui, elle, exclut tout particularisme, toute sexualité. Que Jésus ait été de sexe masculin n'a donc aucune signification théologique, ni pour Dieu en soi, ni pour Jésus lui-même. Car si Jésus est de sexe masculin en tant qu'homme, fils de Marie, dans son passage terrestre, il est le Christ éternel, la deuxième personne de la Trinité. C'est lui que nous célébrons, avec le Père et l'Esprit, dans les sacrements, comme dans tout don de Dieu, et en particulier dans l'eucharistie. Il serait donc tout à fait inexact de prendre en quelque considération que ce soit la masculinité de Jésus. Ce serait une hérésie, celle qui consiste à sexualiser les hypostases divines, comme les Pères de l'Église sont unanimes à l'affirmer. »

Texte consulté à l'adresse suivante, le 22 juin 2006 :

<http://www.fhe.asso.fr/Colloque/contributions.htm>

⁹ Puisqu'il serait tout aussi scandaleux, selon cette théorie, d'attribuer à Jésus le sexe féminin.

Elle dit :

« Voyez, accueillez et aimez
Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

(...)

« Abriter en son corps d'aujourd'hui à demain
La Christa. »

Norma Baumel Joseph :

Ma réponse à la question est : oui, non et oui.

Je pense que dans toute recherche pour comprendre une tradition religieuse, il est essentiel de retourner aux origines et de revisiter les textes. Et, oui, ils sont patriarcaux, mais ils contiennent les ressources qui donnent accès à la compréhension, puis à l'action.

Par contre, je ne crois pas qu'on puisse ni qu'on doive éliminer les interprétations ou les énoncés patriarcaux : nous avons besoin de les conserver pour nous rappeler l'androcentrisme et le patriarcat d'où nous venons, contre lesquels nous nous battons et sur lesquels, peut-être, nous pouvons construire autre chose. Il n'est pas « payant » d'éliminer les éléments sociohistoriques qui nous priveraient d'une compréhension intégrale de notre religion. Laissons les textes dans leur environnement culturel et essayons de comprendre cet environnement, ce contexte culturel patriarcal. – Incidemment, je ne crois pas que nous soyons sorties de la culture patriarcale, l'égalitarisme ne me semble toujours pas évident... – Et définissons, en fonction du nouveau contexte, les voies que nous souhaitons voir les traditions emprunter dorénavant et, pour ce faire, construisons de nouvelles interprétations.

Mes propres travaux s'intéressent à la tradition juridique judaïque, plus particulièrement à la loi juive dans le contexte du XX^e siècle. Et je dois vous dire que quand j'ai commencé la critique féministe d'un des docteurs de la loi très célèbre, qui a écrit huit volumes juridiques, et que je me suis retrouvée plongée dans un univers androcentriste où le patriarcat était manifeste, je me demandais dans quoi je m'étais engagée. Il tombe sous le sens que la première norme pour être juif est d'être un homme. Les juifs se plient à ça. Et voici que je me lève et demande : « Ne suis-je pas juive? » Ce fut donc un processus très difficile, mais j'en ai retiré une plus grande confiance dans la démarche féministe puisque mes travaux m'ont permis de découvrir que la tradition juridique est merveilleusement diversifiée. En fait, c'est chaotique. Et de ce chaos, de cette diversité émergent des zones dans lesquelles les femmes peuvent commencer à discerner une présence féminine historique et la possibilité d'accroître cette présence.

Prenons l'exemple de l'éducation religieuse. Traditionnellement, sauf pour de rares exceptions, les femmes étaient exclues de l'étude des textes, surtout en ce qui concerne les textes rabbiniques. Mais vint le XX^e siècle et les choses changèrent : les gens ont relu la loi, ont réexaminé l'histoire, ce qui leur a permis de découvrir des précédents et d'en tirer de nouvelles interprétations de la loi. Ainsi est en train de se constituer toute une

nouvelle génération de jeunes femmes disposant d'une incroyable connaissance de la loi judaïque qu'elles commencent à se voir reconnue. Il y a des femmes rabbins dans de nombreuses traditions juives différentes, mais pas encore dans toutes. Je dis « pas encore », car je sais que ça viendra.

Ainsi, la recherche historique sur la loi n'élimine pas le patriarcat, mais nous fournit des précédents ou la capacité de trouver des précédents qui nous permettent une réinterprétation à partir d'une analyse féministe critique. Par conséquent, on peut proposer de nouvelles options qui, tout en respectant la tradition, la rendent plus inclusive.

Noreen Majeed :

La réponse est oui, absolument : non seulement est-ce possible, mais c'est même nécessaire, et c'est d'ailleurs en train d'être fait.

Selon ma perception, qui en est pourtant une de croyante, la lecture du Coran apparaît comme un livre qui ne s'adresse qu'aux hommes. Cependant, ce n'est pas le cas. Étant né dans un contexte patriarcal, le texte du Coran reflète la réalité de son audience. Le texte révélé n'appuyait pas l'idéologie de cette société patriarcale, mais, au contraire, s'adressait aux citoyens en offrant des moyens de rétablir la justice perdue en raison de leurs propres comportements.

Je précise que le Coran doit vraiment être lu en arabe parce que toutes les traductions introduisent des interprétations. Et si l'interprétation de quelqu'un d'autre peut être intéressante, elle ne me nourrit pas autant, sur le plan spirituel, que si je fais le travail moi-même.

Vu que les textes ont été rassemblés et transcrits par des hommes, à partir d'une transmission orale, il est sûr que, malheureusement, l'interprétation et, subséquemment, l'application du texte ont été influencées par leurs propres idéaux, évidemment de nature patriarcale. Mais les principes coraniques sont universels, même si la loi extraite de la Parole de Dieu peut prendre différentes formes. Ainsi, existe-t-il quatre principales écoles ou branches dans l'islam.

Pour ma part, je me laisse inspirer par les principes universels et je m'efforce d'en tirer une interprétation *contextualisée* qui tient compte de ma situation, plutôt que de prendre tout le contenu du Coran au pied de la lettre. Si on prend l'exemple du passage du Coran qui établit que, lorsqu'on recourt à des témoins, la parole d'un homme vaut celle de deux femmes, il est nécessaire de le remettre dans son contexte, de voir dans quelle situation cette question a surgi. À l'époque, les femmes n'avaient aucun rôle dans les affaires. Dans cette optique, leur permettre de témoigner marquait un progrès. Mais on doit aussi comprendre qu'aujourd'hui, dans notre système judiciaire, la qualité d'un témoin n'est pas influencée par le sexe, mais plutôt par la compétence. Donc, s'il importe de conserver

les principes du Coran, il faut savoir les appliquer d'une nouvelle façon, en fonction de l'évolution des situations.

Françoise Guénette, animatrice :

Enfin, abordons la dernière question : l'affirmation religieuse est-elle liée à la progression des intégrismes et, de ce fait, constitue-t-elle une menace aux droits des femmes? Comment naviguer entre la montée des intégrismes et le respect des convictions religieuses?

Mia Anderson :

Je considère l'œcuménisme comme un des meilleurs outils en la matière. Mon Église a ses propres intégrismes, si j'en comprends bien le sens, qui sont pas mal différents de l'expérience prédominante au Québec, qui découle surtout de l'Église catholique romaine.

Revenons au concept de *reception*, que j'ai évoqué plus tôt, ce processus par lequel des communautés entières de fidèles écoutent, apprécient, adaptent ou trouvent inadéquats certains changements entrepris par quelque partie de la grande *communion* anglicane mondiale. Cette idée *réception*, ou plutôt l'absence de celle-ci, soumet notre Église à une période de grandes tensions, actuellement, à propos de l'ordination, au New Hampshire, d'un évêque qui s'affiche ouvertement dans une relation homosexuelle active et reconnue. Une telle situation appelle un processus d'écoute. Et c'est ce que je préconiserais en réponse à la question qui nous est adressée. Mais c'est à double tranchant, encore une fois : il incombe aux deux parties de s'engager dans une écoute active. Mais ça n'arrive simplement pas toujours. Une partie peut être plus habile dans ce processus que l'autre. L'un peut se comporter comme la « veuve importune » face à l'autre qui est peu disposé à écouter : le harceler pour venir à bout de sa patience. C'est ce qu'a fait la « veuve importune ».

La *réception* conduit à un autre concept avec lequel nous commençons à travailler dans le contexte oécuménique, qu'on appelle en anglais « *re-reception* ». Dans un tel processus, je vais m'efforcer, comme anglicane, lorsque je m'entretiens avec un catholique romain, par exemple, d'un des éléments qui, dans nos textes communs, a suscité des différends entre nous, de trouver une façon de *ré-entendre* cette partie du texte, comme elle aurait pu être comprise avant que ne surgissent nos interprétations divergentes. Une telle démarche nous permet de découvrir, grâce au regard de l'Autre, comment relire sa propre tradition et redécouvrir ainsi une manière de recevoir différemment nos textes.

En décrivant ces processus, je voulais démontrer comment l'œcuménisme constitue un petit pas pour freiner la montée des intégrismes.

Denise Couture :

J'ai trois remarques.

Premièrement, oui, répondrais-je, la montée des intégrismes religieux menace les droits des femmes. Il est intéressant d'étudier ces intégrismes un à un et de les comparer. Car s'ils se ressemblent, ils diffèrent aussi sur plusieurs points. Je connais plus particulièrement ce qu'on peut appeler le fondamentalisme catholique du Saint-Siège. Celui-ci énonce que la femme est *l'autre* de l'homme. Cette théologie centrée sur l'homme, androcentrique, produit une triple opération : d'appropriation de l'Autre (l'homme catholique a à assumer le versant féminin de sa subjectivité); de distanciation de l'Autre (les femmes apparaissent comme un groupe de personnes distinctes); et de subordination de l'Autre (le groupe des femmes occupe des fonctions de services à l'homme). C'est sans gêne que le Saint-Siège expose ce phallocentrisme classique qui légitime théologiquement la subordination des femmes aux hommes et qui va donc directement à l'encontre de l'égalité des sexes. Oui, il est une menace aux droits des femmes.

Deuxièmement, il ne faut pas perdre de vue la diversité des pratiques religieuses et croyantes et l'existence des mouvements féministes qui luttent pour l'égalité des sexes et pour une justice raciale. Ce que l'on nomme « l'affirmation religieuse » dans la formulation de la question renvoie aussi à ces pratiques croyantes.

Troisièmement, je voudrais vous faire part d'une chose que j'ai apprise récemment dans le cadre de ma participation à un mouvement de la base féministe et interspirituel qui cherche à créer des ponts entre différentes pratiques croyantes féministes. J'ai appris que de ma position de femme blanche et chrétienne, ouverte aux autres, je risquais à mon insu de consolider l'inégalité des sexes. Certaines définissent le temps que nous habitons comme (post)colonialiste. Cela signifie que nous sommes structurés par une perspective développée par « l'homme blanc d'origine européenne » qui produit ses « autres » – les femmes, les autres ethnies, la terre – comme des subordonnées qui ne seraient pas inscrites dans leur propre langage complexe. L'homme blanc, lui, inscrit, codé, impose sa lecture sur une terre vierge – la femme, l'autre ethnie, la terre. Je risque de consolider l'inégalité des sexes quand je reproduis cette manière de faire comme femme chrétienne et blanche, celle qui appartient à la religion coloniale, dans le groupe de femmes interspirituel. Nous vivrions dans un temps caractérisé par le changement du rapport à l'Autre, ce que provoquent le féminisme et la lutte pour la justice raciale. Une urgence de ce temps est de modifier le rapport à l'Autre.

Je vous soumets cette hypothèse : en ce qui concerne la problématique féministe des rapports entre les droits des femmes et les religions, un point de vue en surplomb, qui impose sa propre lecture sur une terre vierge, ne suffirait pas pour défendre les droits des femmes et accéder à l'égalité des sexes. On a besoin aussi que des femmes de différentes ethnies, religions, spiritualités et visions du monde soient en train de créer de nouvelles manières d'entrer en relation, d'où proposer des orientations sur les rapports entre femmes et religions.

Norma Baumel Joseph :

La droite religieuse, les ultra-orthodoxes, les fondamentalistes ont peur de moi à juste titre. Il est troublant de voir comment ils sont effrayés par les défis de la modernité en raison de leur manque de confiance dans leur tradition et de leur faible compréhension de leur propre loi. Après tout, s'ils étaient confiants dans leurs capacités, pourquoi auraient-ils peur de moi : je ne suis qu'une femme!

Mais ils me craignent pour plusieurs raisons que je perçois comme autant de signes encourageants. D'un côté, parce que je connais la loi, lorsqu'ils m'opposent : « Mais vous ne pouvez faire cela », je peux détruire leurs arguments et leur tenir tête. Par exemple, quand mon père est mort et que je voulais dire la prière des morts pour lui, deux fois par jour, pendant 11 mois, quelques hommes me soutenaient, mais la plupart me refusaient ce droit. Mais j'ai répliqué que je le pouvais puisque tel rabbin l'avait admis dans tel ou tel énoncé. Et ils me regardaient en se demandant d'où je sortais.

Donc, quand vous en savez assez, particulièrement lorsque ça touche des questions de droits et de lois, vous pouvez vous tenir debout et vous affirmer. Dans le judaïsme, il existe une variété de ressources qui peuvent être utilisées au profit des femmes, pour les soutenir dans leurs démarches afin de représenter leur communauté, d'exercer leur libre arbitre, d'être des personnes à part entière et d'être pleinement partie à l'Alliance.

Si les fondamentalistes me craignent, c'est que, tout en constatant que j'en connais assez pour ne pas qu'ils puissent me faire taire, ils savent très bien que leurs excès ne sont pas fondés juridiquement, même s'ils tentent de nous faire croire qu'ils constituent la norme et que tout le monde devrait avoir une femme et 25 enfants! Oubliez ça! Ce n'est pas une obligation religieuse, ça ne correspond pas à la réalité. Je ne me sens pas liée par leurs excès.

Le second aspect en raison duquel j'effraie les fondamentalistes, alors qu'eux ne m'effraient pas, est que je signale quand il y a un problème. Mon militantisme social est basé là-dessus : quand quelque chose ne va pas, je ne reste pas tranquille. C'est ainsi que je me suis engagée, par exemple, au cours des 35 dernières années, pour faire prendre en considération la question du divorce juif (*Get*) dans la loi canadienne.

Là où je m'inquiète de la montée de l'intégrisme est lorsque je vois certaines communautés laisser aux extrémistes de droite tout le pouvoir d'interpréter et de dicter les lois. Certaines communautés prennent en quelque sorte une « police d'assurance » et disent : « Ils disposent de tout, ils doivent avoir raison, ils doivent être près de Dieu. » Je veux savoir : « Suis-je aussi près de Dieu qu'eux? »

Donc, il n'y a pas de raison que la critique féministe craigne l'extrême droite religieuse. Il lui appartient plutôt de construire à partir des fondements, de s'appropriier le passé, de trouver des précédents, de produire des interprétations critiques féministes et de travailler à partir des principes fondateurs du judaïsme que sont la recherche de la justice, du respect et de la dignité humaine.

Noreen Majeed :

Pour moi, tout dépend de ce que l'on entend par « affirmation religieuse » ou par « intégrisme », mais je tendrais à répondre non, l'affirmation religieuse ne contribue pas à la montée des intégrismes.

De fait, l'intégrisme est le résultat d'une oppression : si tu supprimes quelque chose, si tu essaies de priver quelqu'un de ses droits, il va se rebeller. Par exemple, si on opprime les femmes en Arabie saoudite au nom de la religion, elles vont essayer de s'en sortir en abandonnant leur foi. Par contre, si, ici, je sens que la société ne respecte pas mon droit d'être croyante ou de m'exprimer en tant que croyante en mon nom propre, et non pas pour nuire à la sécurité publique ou pour forcer d'autres personnes à adhérer à mes croyances, je vais pousser au fond mes exigences pour être respectée. À l'inverse, si on laisse la porte ouverte à la libre expression, on se protège contre l'intégrisme. Tu me laisses la place pour m'exprimer, donc je n'ai pas besoin de te forcer à me reconnaître, c'est déjà un droit acquis.

L'affirmation religieuse a plusieurs aspects. Soit on peut la traiter sur le fond, soit on peut la traiter sur la nature de son expression, la forme. Si on l'aborde sur le fond, une affirmation religieuse ne peut pas ouvrir la porte à l'intégrisme parce que l'islam est basé sur la justice, et la justice pour tous. Même si la justice dessert mes intérêts propres, je dois me battre pour qu'elle soit respectée : c'est un principe fondamental de la foi des musulmans.

Comment naviguer entre le respect de la foi et l'intégrisme? Comme je l'ai dit précédemment, il faut faire une réflexion de fond, questionner la nature de cette affirmation religieuse, faire un *ijtihad*¹⁰, une réflexion très profonde sur les textes sacrés, à la lumière du contexte d'aujourd'hui et non pas seulement dans le contexte dans lequel ils ont été révélés.

Aujourd'hui, la communauté musulmane se sent assiégée, toujours sur la défensive. Je suis personnellement constamment interpellée par plein de gens autour de moi qui veulent des réponses à propos de tout ce qui touche l'islam ou les communautés musulmanes. Ça nous pousse dans une position d'insécurité, un réflexe de défense qui a pour effet de nous amener à penser que nous devons être toujours plus forts et demander plus, plus, plus.

¹⁰ *Ijtihad* : désigne l'effort de réflexion que les [oulémas](#) ou [muftis](#) et les juristes musulmans entreprennent pour interpréter les textes fondateurs de l'[islam](#) et les transcrire en termes de droit musulman. Source : <http://fr.wikipedia.org>, page consultée le 4 juin 2006.

Françoise Guénette :

Est-ce qu'il y a eu des moments dans vos parcours de croyante et de féministe où vous avez trouvé le défi trop grand et où votre propre foi a été mise en jeu par ce que vous trouviez injuste et trop patriarcal dans ce que la religion vous proposait comme institution?

Norma Baumel Joseph :

Tout d'abord, je crois, et je l'ai dit plus tôt, que les gens doivent travailler au changement de l'intérieur et de l'extérieur des religions. J'ai choisi de m'engager de l'intérieur. Il y a eu des moments de très grande déception, des moments où j'aurais souhaité crier, hurler et brasser les gens. Et, pardonnez-moi l'expression, mais il y a certains hommes que j'aurais voulu castrer. Mais je n'ai jamais voulu quitter ma foi. Ma tradition religieuse est extrêmement significative pour moi. Elle remplit ma vie, lui donne un sens, me fait sentir partie d'une communauté, me permet d'être en contact direct avec Dieu et avec certaines valeurs : elle influence ma vie de tellement de façons que je n'ai jamais voulu me retirer.

Françoise Guénette :

Et votre foi n'a jamais été en danger?

Norma Baumel Joseph :

Écoutez : la foi est une question de doute. Il n'y a aucune certitude en matière de foi; la certitude, c'est en matière de science. La foi nous amène à douter et à nous poser des questions. J'ai été élevée dans une tradition où chaque question est pertinente, mérite d'être posée. Non seulement je n'ai aucune certitude, mais je considère le doute enrichissant, excitant et stimulant.

Denise Couture :

Qu'est-ce qu'être croyante? On peut donner plusieurs définitions de la croyance religieuse. Le défi est de bâtir des ponts entre, d'une part, des femmes qui tiennent un discours croyant tout en étant féministes et, d'autre part, les femmes qui ont quitté la religion pour leur plus grand bien. C'est une chose que nous faisons au Québec déjà depuis plusieurs années.

Mia Anderson :

Je suis très consciente que j'ai été protégée en étant membre de cette Église et dans ce pays. Même en Angleterre, la souffrance des femmes continue, il y a des histoires affreuses. Et je me demande pourquoi je n'ai pas expérimenté ça. C'est peut-être le résultat de mes années comme comédienne qui m'a permis d'avoir l'assurance que mon rôle ne peut être normalement pris par un homme. J'en aurais retiré une certaine confiance. Quoi qu'il en soit, je suis consciente que beaucoup de femmes dans ma propre Église éprouvent de l'angoisse, mais pas moi, ça ne touche pas ma foi.

Noreen Majeed :

J'ai au moins la certitude qu'il y a un Dieu. Mais comment le connaître? ... Et à cette étape, il y a toujours des choses qui me sont imposées, des réponses du genre : « Il faut aller par tel chemin, etc. » Mais je suis rebelle et je pose toujours des questions. Voilà ce qui, pour moi, soulève un défi. J'ai l'impression qu'il faut constamment me défendre contre une foule d'opinions soit au sein de la communauté, soit au sein de la société qui m'entoure. Je n'ai jamais été tentée de lâcher ma foi parce que le défi est trop grand : telle n'est pas la nature de ma foi. Mais je suis poussée à réévaluer constamment mes propres convictions pour être capable de les présenter aux gens qui me posent des questions, même au sein de ma communauté. Il m'est arrivé d'être jetée en dehors de la communauté, si on peut dire, parce que je posais trop de questions. Maintenant, on accepte que des questions soient posées, que des textes soient réévalués. Mais de là à ce que les changements suggérés soient acceptés, il y a toute une marge. Au contraire, la résistance s'élève. Face à de tels blocages, j'en conclus que je dois peut-être changer de regroupement, trouver un autre moyen. Ma démarche ne s'arrête jamais.

Questions et commentaires de l'assistance

Marie-Andrée Roy, professeure au Département de sciences religieuses de l'UQÀM :

Je voudrais avoir l'avis de l'ensemble des panélistes sur le rôle des pratiques démocratiques et de la discussion libre et ouverte pour faire avancer la reconnaissance des droits des femmes et l'égalité des sexes au sein des différentes religions. Je prends, par exemple, le cas de l'Église anglicane où, pour régler la question de l'ordination des femmes, se sont déroulés, à l'intérieur de chacune des églises nationales, des discussions et un vote sur la question, mobilisant trois paliers : la Chambre des laïcs, la Chambre des prêtres et la Chambre des évêques. Pour que l'ordination des femmes soit possible, l'issue du vote devait y être majoritairement favorable, et ce, dans les trois instances. Cette décision est donc le résultat d'une pratique démocratique au sein de cette Église.

Mia Anderson :

C'est bien le processus auquel nous avons recouru et, à mon sens, c'est admirable.

Denise Couture :

L'institution hiérarchique de l'Église catholique romaine s'oppose à la discussion démocratique et plusieurs, dont je suis, souhaiteraient vivement qu'il en soit autrement. Il faut noter qu'au sein de la communauté de la base féministe et interspirituelle se pose également, mais autrement, la question de la discussion démocratique. Ces dernières années, s'est imposée, dans ce mouvement, l'idée que les femmes d'appartenances culturelles et spirituelles diverses ne sont pas égales entre elles. Comme femmes blanches et chrétiennes, certaines d'entre nous ont été amenées à remettre en question notre façon spontanée de comprendre la démocratie. La question posée est cruciale puisqu'elle vise un aspect fondamental du féminisme, soit que chaque personne dans le cercle ait une place pour pouvoir respirer, vivre, être ce qu'elle a à être.

Norma Baumel Joseph :

Il m'est difficile de concevoir ou d'appliquer la notion de « discussion démocratique » dans le contexte du judaïsme.

Il n'existe pas de processus spécifique à cet effet et, cependant, il y a un principe enchâssé dans le système qui prévoit que tous les juifs sont des citoyens égaux, tous partie de l'Alliance, tous représentatifs d'une relation avec Dieu. Mais alors tous peuvent-ils pour autant parler devant la communauté ou au nom de celle-ci? Et la réponse est « pas encore », mais je crois que ça arrivera. De façon pratique, qui sont les membres d'une synagogue qui prennent les décisions? Qui engagent? Qui congédient? Les femmes peuvent-elles être présidentes? Et cette fois, la réponse est « oui ». Nos synagogues sont en voie de changer leurs règlements. Plusieurs se sont donné des quotas prévoyant que chaque conseil et chaque comité exécutif doivent compter des femmes. Mais nous observons que la majorité des présidents sont toujours des hommes. Toutefois, même dans ce pays où tant les femmes que les hommes ont le droit de vote, la majorité du pouvoir politique demeure aux mains des hommes et les femmes continuent d'être sous-représentées. Même si la démocratie est un concept ancien, elle doit poursuivre son évolution pour permettre une participation et une représentation égales des femmes et des hommes. Mais c'est toujours en processus, nous sommes encore loin d'une position égalitaire, et ce n'est toujours pas pleinement satisfaisant pour les femmes engagées à cet effet.

Je voudrais attirer l'attention sur un point : un des problèmes rencontrés par les juives féministes qui revendiquent des changements et une plus grande inclusion des femmes en vue d'une meilleure participation est de se faire opposer par certaines femmes qu'elles ont déjà assez d'obligations, qu'elles n'en veulent pas plus, qu'elles ne veulent pas être

sollicitées et envoyées en première ligne. Cette question de représentation adéquate et d'« agentivité » a fait l'objet d'un dialogue intense, en nos rangs, entre différents groupes de femmes au cours des 25 dernières années.

Noreen Majeed :

La démocratie est un principe islamique. Je le dis carrément, même si, malheureusement, on ne le voit pas en pratique, ni ici, ni dans le monde arabe, bien qu'il y ait de petites lueurs d'espoir ici et là, comme les quelques femmes musulmanes qui sont ou ont été chefs d'État. Aussi, récemment, des femmes ont joué le rôle d'imam, elles ont dirigé la prière devant tout le monde, y compris des hommes qui ont prié derrière elles. Cette démarche est tout à fait correcte et démontre qu'en réalité nous sommes tous égaux devant Dieu. Bien sûr, ça heurte les sensibilités puisque cette pratique n'a jamais eu lieu du temps du Prophète. Mais ce n'est pas une raison de ne pas le faire aujourd'hui en tenant compte de la réalité d'aujourd'hui. De tels gestes contribuent à ouvrir un peu les pensées, on sent de la puissance derrière ce mouvement, mais on doit y mettre le temps.

Je suis d'accord avec M^{me} Joseph qui faisait remarquer que, bien qu'au sein des communautés on recrute dorénavant des femmes, qu'on leur accorde une place dans certaines instances, l'on peut continuer à se demander si elles ont un véritable pouvoir de décision. C'est dur de dire oui. On peut toujours exprimer nos opinions et chialer tant qu'on veut, les décisions continuent d'être prises sans trop considérer nos avis. Donc, je trouve qu'il y a encore beaucoup de travail à poursuivre.

Comme le soulignait aussi M^{me} Joseph, beaucoup de femmes préfèrent laisser les choses suivre leur cours et ne voient pas la nécessité de revendiquer des changements en ce qui concerne la place des femmes. « On sait que nous sommes égaux : laisse faire les hommes », opposent-elles. Pour ma part, je ne suis pas d'accord avec le maintien du *statu quo* essentiellement parce que c'est confortable. Je ne pense pas que réclamer des changements constitue un blasphème. À mon sens, je suis seule responsable devant Dieu : si je prie derrière un homme, si je suis les décisions que l'imam prend pour la communauté, je demeure responsable. C'est un concept qui n'est pas encore enraciné dans nos pensées.

Mia Anderson :

Que pensent mes collègues de l'idée de quotas en religion comme en politique?

Norma Baumel Joseph :

Non, je ne suis pas d'accord avec les quotas. Je pense que nous devons aller de l'avant à force de talent, de compétence et de travail, en nous battant à l'intérieur du système. Les quotas conduisent plutôt à considérer, selon moi, que les personnes ont obtenu un poste,

non pas en raison de leurs mérites propres, mais en raison des conditions facilitantes qui leur ont été consenties du fait de leur sexe, de leur race, etc. Les quotas provoquent donc une réaction et une rétroaction éminemment négatives. Je pense que nous pouvons arriver par nous-mêmes à améliorer la représentation des femmes en convainquant suffisamment d'entre elles et en obtenant le soutien des hommes et des femmes qui comprennent les notions d'égalité, de démocratie et de liberté. Même si c'est difficile, il faut accepter qu'il s'agit d'un processus lent, qui prend du temps.

Denise Couture :

Dans l'institution de l'Église catholique romaine, les quotas ne peuvent tout simplement pas s'appliquer puisque les femmes n'ont pas accès aux postes de pouvoir. Mais je serais d'accord sur le principe. Du côté des femmes croyantes, le besoin urgent est celui de construire des alliances entre les personnes de différentes appartenances. Comme le soulignait Noreen, il est important que les femmes musulmanes prennent la parole au sein de leur communauté; elles ont besoin d'être organisées entre elles et éventuellement d'aller chercher des appuis. La même chose se produit pour des femmes autochtones ou chrétiennes ou juives. Une question importante est de savoir : pourquoi est-il devenu nécessaire à des féministes d'établir des ponts entre les différentes spiritualités et religions?

Noreen Majeed :

Parce qu'on fait face aux mêmes défis, on est dans le même bateau, isolées. Et même si on a des points de vue différents, on se comprend : c'est une question de solidarité.

Quant aux quotas, en principe, je ne suis pas d'accord. Tout de même, je peux admettre qu'ils peuvent offrir une porte d'entrée : on peut donc peut-être en tirer profit pour faire entendre notre opinion.

Aoua Boucar-Ly, sociologue et chercheuse associée à l'Institut d'études des femmes de l'Université d'Ottawa :

M^{me} Couture demandait pourquoi les femmes des trois grandes religions doivent se solidariser? Je réponds : parce que ces religions sont de la même essence, c'est-à-dire de l'essence patriarcale et, de ce fait, nécessairement opprimantes pour les femmes.

Non pas que les livres sacrés soient oppressifs : quand on va aux textes, aux paroles du Prophète, on voit qu'il y a du respect pour les femmes. Il faut remettre certains éléments dans leur contexte historique, comme la polygamie. Et les femmes doivent lire les textes sacrés. Les hommes se sont accaparés les livres sacrés, ce qui constitue une source de pouvoir.

Depuis le 11 septembre 2001, le fondamentalisme religieux aux États-Unis et l'intégrisme musulman au Moyen-Orient et dans les pays arabes nous entraînent dans une guerre de religions. Et, chaque fois que survient une guerre, une dégradation des conditions, la femme en souffre davantage. Il est donc essentiel que les femmes se solidarisent pour mettre fin à la guerre et créer la paix nécessaire à notre épanouissement. Les solidarités doivent aussi servir à amener les femmes à lire les textes pour pouvoir se défaire des interprétations données par les hommes et les replacer dans le contexte actuel.

Noreen Majeed :

Les expériences vécues par chacune vont colorer leur vision de l'islam : on ne voit pas l'islam de la même manière si on est ici plutôt que dans un pays où des personnes sont supprimées.

Ceci étant dit, on a beaucoup mis l'accent sur la question du voile alors que, selon moi, cette question est d'une importance tout à fait mineure dans la communauté musulmane. Le voile a des significations différentes, selon les personnes; par conséquent, on devrait donc garder le droit de le porter ou non.

Mais il y a des sujets pour lesquels on ne devrait pas accorder de liberté de choix. Par exemple, la polygamie qui a été admise dans l'islam en raison d'un contexte sociohistorique mais qui n'a plus lieu d'être de nos jours.

Ne doit-on pas réévaluer les textes pour ne garder que les principes et les appliquer dans le monde d'aujourd'hui?

Andrée Côté, Association nationale de la femme et du droit :

Au cours du débat sur les tribunaux islamiques, j'ai lu le texte d'une féministe qui dit qu'avec la position à laquelle, je pense, plusieurs d'entre nous souscrivent, à savoir que l'espace public doit demeurer réglementé par les lois démocratiques adoptées et que le religieux est plus de l'ordre privé, on risque de confiner la religion à la sphère privée, d'où la logique des droits humains est complètement évacuée.

Je m'adresse donc aux panélistes pour savoir si elles estiment qu'on devrait essayer de plaider que, même à l'intérieur des religions, les droits humains doivent être respectés. Parce que, à l'heure actuelle, c'est comme si les droits humains s'appliquaient dans le domaine public, alors que la religion, considérée du domaine privé, demeurerait un champ de bataille où c'est à la force des poignets des femmes qu'on fait bouger les choses, mais aussi un club privé où les lois et les règles d'ordre public ne s'appliquent pas du tout.

Denise Couture :

L'application des droits humains à l'intérieur des religions? Oui, je pense que c'est une voie à adopter. Si l'on met en relief la multiplicité et la diversité des pratiques de différents groupes religieux, de différentes confessions, de différentes appartenances, on peut introduire la proposition qu'un État laïque comme le nôtre devrait encourager les pratiques religieuses démocratiques qui vont dans le sens des droits humains, notamment en favorisant les droits des femmes, l'égalité des sexes, etc.

Il existe déjà de nombreux groupes religieux qui vont en ce sens : il y a une gauche chrétienne importante au Québec, il y a un mouvement « théologie et libération », il y a des féministes et chrétiennes. Voilà des courants à favoriser. À l'inverse, l'État pourrait intervenir de telle sorte que les intégristes religieux aient moins de rayonnement, moins de possibilités d'action, moins d'influence. On peut tous et toutes y faire quelque chose, on a tous et toutes une responsabilité de ce point de vue, les médias comme les autres. Il s'agit du choix culturel d'un peuple. Si on n'accorde pas d'attention, de force, de puissance à des groupes intégristes, ils en auront moins.

Mia Anderson :

C'est difficile. En matière de foi, on n'est pas *de* ce monde, on est *dans* ce monde. On peut faire les mêmes choses, mais peut-être pas pour les mêmes raisons. Je ne pense pas qu'on puisse instaurer les valeurs du monde séculier, fussent-elles bonnes, au sein de la communauté de foi. Ce qui n'exclut pas qu'on puisse atteindre le même résultat, mais ce sera plutôt parce qu'on aura discerné un mouvement de l'Esprit saint en faveur de ces valeurs. La foi ne peut être ramenée à la démocratie : elle peut être totalement démocratique, mais c'est en raison du mouvement de l'Esprit.

Andrée Côté :

Par exemple, dans le mariage *gay*, on laisse aux Églises le droit de discriminer. Il n'est surtout pas question de les forcer à célébrer ces mariages. On tolère actuellement des religions qui discriminent de façon systémique, organisée, formelle, officielle, claire et, au nom de la liberté de religion, on n'y touche pas. Dans ce contexte, l'État devrait-il retirer le statut d'organisme de charité à l'Église catholique si, par exemple, elle exerce de la discrimination contre les femmes?

Noreen Majeed :

Je trouve qu'on ne peut adopter une position « noir et blanc » puisque, d'un autre point de vue, on pourrait aussi considérer qu'en forçant un prêtre à prononcer un mariage *gay*, on empiète sur ses propres droits. Je pense que l'État a essayé de trouver un moyen

d'accommoder les deux parties en considérant que la religion est pratiquée sur une base individuelle.

Bien sûr, on revendique parfois une place dans l'espace public pour l'expression religieuse. Mais moi je suis parfaitement à l'aise, par exemple, avec le refus des tribunaux islamiques puisqu'il y a déjà la médiation familiale qui permet de prendre en considération des croyances religieuses. Je pense que les réponses aux demandes religieuses doivent chercher à accommoder les deux parties.

Norma Baumel Joseph :

C'est une question difficile. Les États démocratiques ont l'obligation de protéger les personnes *contre* les excès des religions et *pour* l'exercice de leur religion. L'État doit nous assurer la liberté de pratiquer ou non une religion et nous protéger contre quiconque tente de nous contrôler au nom de la religion. C'est la prémisse de base.

Il n'appartient pas à un État démocratique d'intervenir au sein d'une religion pour lui dire comment se comporter, sauf lorsqu'il s'agit de protéger la liberté de culte, soit d'assurer que vous êtes libre de quitter si vous voulez avoir une pratique différente. La ligne est très mince.

Je suis très mal à l'aise avec ce que vous apportez. Pour prendre un exemple pratique, quand je travaillais si fort sur la question du divorce, je ne voulais surtout pas que l'État démocratique canadien intervienne pour forcer les rabbins à changer la loi religieuse. Cela aurait été plus facile, mais je comprenais que ça ne pouvait fonctionner. Je devais plutôt consentir à travailler à l'intérieur des traditions religieuses pour amener le système juïque, la loi juive, à changer progressivement. Par contre, ce que je pouvais faire et ce que j'ai fait a été de demander au gouvernement fédéral d'amender la loi [sur le divorce du Canada] de façon à aider les femmes à s'en tirer sur certains aspects de conflits civils en lien avec le divorce religieux juif [*Get*]. On doit donc avancer très précautionneusement, avec beaucoup de délicatesse lorsqu'on fait appel à certains principes de démocratie pour critiquer des traditions religieuses puisqu'il me semble essentiel de respecter tant les traditions personnelles que l'autonomie et le libre arbitre des femmes.

Je voudrais aussi revenir sur la question de la solidarité entre féministes de diverses traditions religieuses. Je pense que la première chose que nous devons faire est de respecter la diversité et de prendre acte de nos différences, notamment que mon combat n'est pas nécessairement le même que dans une autre religion. Nous pouvons avoir des principes semblables, partager des idées, mais je peux avoir un terrain d'action très différent d'une autre. On ne peut donc pas travailler de concert sur tous les plans. On peut partager des points de vue et se soutenir d'une certaine façon mais, fondamentalement, de façon concrète et pratique, les luttes diffèrent grandement et se confrontent à des traditions qui varient beaucoup. Je me rappelle qu'au tout début des années 1970, quand notre conscience féministe commençait à se former et à s'exprimer, certaines militantes

chrétiennes étaient très motivées à se pencher sur la nature de Dieu : « Qu'était Dieu? » « Dieu appartenait-il à un genre? » « Avec quelles conséquences pour les femmes? » Les femmes juives ne trouvaient aucun intérêt à ces débats. Elles cherchaient plutôt à discuter des rites. Pouvait-il y avoir une cérémonie pour « nommer » nos filles? C'était un type de discours tout à fait différent, non pas qu'un groupe fut plus féministe qu'un autre, mais parce que le patriarcat s'exprimait différemment selon les traditions.

Déclarer que toutes les religions sont patriarcales ne nous avance guère : il faut comprendre comment le patriarcat s'enracine dans chacune des traditions et mener nos combats en fonction de ces spécificités, ce qui n'exclut évidemment pas de nous soutenir.

Denise Couture :

Je voudrais dire à M^{me} Anderson que je ne suis pas d'accord avec elle sur la question de la démocratie et de l'Église. L'*ekklêsia*¹¹ dans le Nouveau Testament pourrait être une *ekklêsia* démocratique. Ce que vous avez dit à propos de l'Esprit peut être dangereux : chez les catholiques, c'est un argument employé par les autorités pour renforcer une subordination des laïcs aux clercs et des femmes aux hommes.

J'ajouterai ceci à propos de l'emploi du mot « religion ». Le Saint-Siège n'est pas la religion catholique. Quand on parle de l'institution catholique du Saint-Siège, on traite d'une *ekklêsia* locale, celle de Rome, qui se situe à côté des autres. Ses représentants font tout en leur possible pour implanter leur autorité, mais il faut bien comprendre que cette institution ne représente pas LA religion. L'effet du rayonnement de cette *ekklêsia* de Rome est d'invisibiliser les pratiques religieuses qui sont libératrices.

Cette institution catholique, qu'en fait-on quand elle se met à discriminer les *gays* dans une société comme la nôtre? Voilà une question qui n'est pas encore résolue. À la façon dont elle s'organise présentement, je compare cette institution catholique à une corporation qui exige une identité fermée, définie d'en haut, comme d'autres organisations de la société, telle l'armée américaine par exemple, qui, elle aussi, discrimine les *gays* au nom d'exigences identitaires très fortes. Pour moi, ce n'est pas cela une Église.

Gisèle Gingras, maison d'édition de livres religieux :

Ce qui m'intéresse et m'interroge est la notion sacrée qu'on attribue aux Écritures fondatrices et surtout le rapport à cette notion de sacré qu'on entretient. On semble soutenir l'idée qu'en soi, le texte sacré serait exempt du « vice » du patriarcat et des oppressions contre les femmes. Ces biais seraient apparus plus tard, à l'occasion de transcriptions ou d'interprétations. De ce fait, le texte, parce qu'il est sacré, serait intouchable et ne devrait pas être questionné. J'aimerais savoir ce qu'en pensent les

¹¹ Mot grec signifiant « assemblée » et, par association, « Église ».

panélistes? Est-ce que le fait d'avoir une lecture critique de ces textes permet encore de leur conserver une valeur?

Norma Baumel Joseph :

À mon sens, les textes sacrés sont culturellement et historiquement patriarcaux. Le patriarcat est imbriqué dans ces textes, mais leurs principes fondateurs ne sont pas patriarcaux.

Denise Couture :

Dans le domaine de la théologie féministe, on peut distinguer, entre autres, les deux approches qui suivent. Selon la première, Dieu, à travers le Nouveau Testament, a révélé aux humains l'égalité des hommes et des femmes, qui fut par la suite et très rapidement recouverte par le patriarcat ambiant : il existerait un message chrétien favorable aux femmes, un noyau, derrière le patriarcat. Pour d'autres – et je me situe plutôt dans cette perspective –, l'idée de l'égalité des genres se retrouve dans la diversité des discours des premières communautés chrétiennes, mais elle est irrémédiablement perdue si l'on cherche le noyau d'un message chrétien unique.

Mia Anderson :

Cette question me ramène encore au concept de « réception ». Comment est-ce qu'on reçoit ce qu'on lit? Et avec qui est-ce qu'on parle de ce qu'on lit? Pour moi, c'est dans le dialogue qu'on trouve, c'est un processus.

Noreen Majeed :

Le Coran est un texte sacré, reconnu comme la parole directe de Dieu. Dans la version arabe, c'est le même texte qu'il y a 15 siècles. Il a été protégé et je pense que ça va persister. En le lisant à première vue, rapidement, il peut sembler qu'il s'adresse aux hommes, qu'il leur indique comment traiter les femmes. Mais il y a des versets qui s'adressent aux personnes des deux sexes, qui ne font pas de distinction entre les entités féminine et masculine. Pour cette raison, je ne pense pas qu'on puisse dire que le texte est patriarcal. C'est plutôt l'interprétation qu'on en donne. Et les principes m'apparaissent universels et peuvent être interprétés selon la réalité de notre temps.

Monsieur (non identifié) :

On a fait allusion à nos institutions juridiques canadiennes. Je voulais mentionner à ce propos que beaucoup d'observateurs européens sont assez fascinés par ce qui se passe

actuellement au Canada dans les institutions juridiques, entre autres les décisions de la Cour suprême. Il me semble que c'est important quand on parle de solidarité, de solidariser les deux sexes dans la mesure du possible, mais peut-être aussi de se solidariser avec les institutions juridiques et politiques canadiennes qui font l'envie de beaucoup de gens dans le monde. Si on ne réussit pas à avoir une interprétation satisfaisante de la condition féminine, il reste que les chartes des droits permettent à une femme ou à un groupe de femmes, dans quelque religion que ce soit, de se retirer si elle ou il juge ce groupe malsain. Alors est-ce que vous êtes à l'aise avec nos institutions actuelles en matière juridique et en matière d'éthique sociale?

Norma Baumel Joseph :

Je pense que ce que nous sommes en train d'essayer de faire est très difficile parce que, comme vous le soulignez, nous aboutissons avec des réponses générales plutôt que spécifiques et nous pouvons difficilement, dans ce contexte, dire autre chose que : nous sommes féministes, nous croyons aux droits des femmes, nous voulons travailler en appui à certaines notions d'égalité. Mais nous ne devons pas perdre de vue que nous pouvons avoir une compréhension différente de ce qu'est l'égalité, de ce qui doit être fait pour y parvenir, de quelle institution nous avons le plus besoin pour ce faire. Sans compter que nous avons une vision différente de nos croyances. Je sais par exemple que ma compréhension est très différente de celle d'autres personnes en ce qui concerne le judaïsme, les textes sacrés, ce qu'implique avoir la foi.

Noreen Majeed :

Je n'ai pas grand chose à ajouter, je suis d'accord avec ce qu'on vient de dire.

Mia Anderson :

J'accueille le commentaire et la perspective.



**MOT DE BIENVENUE
DE DIANE LAVALLÉE,
PRÉSIDENTE DU CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME**

Bonjour,

Je vous souhaite la bienvenue au colloque *Diversité de foi - Égalité de droits* organisé par le Conseil du statut de la femme.

Dans un Québec qui a vécu une sécularisation accélérée et au sein d'un mouvement, le mouvement féministe, qui s'est construit malgré les Églises, opposées aux droits et aux libertés des femmes, la religion représente un champ peu exploré, voire suspect.

Pourtant, le Conseil du statut de la femme estime qu'il est essentiel, sinon urgent, de mettre en débat la question de la place de la religion dans l'espace public et, plus précisément, les rapports entre l'État et les groupes religieux. Pourquoi?

Dans l'ensemble des sociétés occidentales, pour ne parler que de celles-là, on constate un certain regain de l'affirmation religieuse. En effet, l'observation de l'évolution des affiliations religieuses au cours des 40 dernières années met en relief un paradoxe propre à beaucoup de sociétés modernes.

La croissance fulgurante de la désaffiliation religieuse, surtout à l'égard des confessions dominantes jusqu'à maintenant, s'accompagne d'un intérêt pour une spiritualité vécue à plus petite échelle, mais souvent très intensément, et de la croissance des religions orientales alimentées par l'immigration, principalement au cours des 20 dernières années.

La diversité religieuse, qui fait dorénavant partie de la trame sociale du Québec, comme des autres sociétés occidentales, interpelle les institutions québécoises. Ce phénomène ne devrait pas aller en s'amenuisant puisque le gouvernement compte intensifier l'immigration pour combler le déficit démographique.

De plus, la montée de courants fondamentalistes ou intégristes, au sein des religions tant chrétiennes que non chrétiennes, entre parfois en collision avec certains éléments de notre cadre civique commun, dont les droits des femmes et l'égalité des sexes.

La demande de reconnaissance de tribunaux d'arbitrage fondés sur la charia, en Ontario, a servi de révélateur au difficile et précaire équilibre entre le respect de la pluralité des convictions religieuses et le partage d'une citoyenneté commune.

De même, à la suite du dépôt d'études commandées par Condition féminine Canada, on a pu sentir se profiler des interrogations sur la polygamie, principalement en raison des pratiques de communautés mormones.

On ne peut non plus ignorer l'influence de la droite religieuse chrétienne, par exemple sur la remise en question du droit au libre choix en matière d'avortement. Ainsi, apprenait-on à la fin février que le Dakota du Sud a recriminalisé les avortements pratiqués dans cet État, sauf dans les cas où la vie de la femme est en danger.

Bref, à la lumière de ces événements récents, il apparaît qu'on ne peut plus traiter la diversité religieuse comme une simple composante de la diversité ethnoculturelle.

La religion comporte une dimension identitaire indéniable qui peut offrir, en situation de vulnérabilité, un refuge identitaire plus utilisé que l'identité nationale.

On l'avait vu à la suite des événements du 11 septembre 2001. On l'a revu avec la crise des caricatures du prophète Mahomet.

Donc, l'importance et la diversité des pratiques religieuses et leurs fréquentes intersections, pour ne pas dire interférences, avec les droits des femmes et l'égalité des sexes exigent qu'on s'en parle.

Hier soir, nous avons assisté à une table ronde passionnante au cours de laquelle quatre femmes de confessions religieuses différentes ont témoigné de leur vision de la compatibilité de leur religion avec les droits des femmes et de leur engagement à cet égard.

Aujourd'hui, nous souhaitons nous pencher plus précisément sur la gestion de la diversité religieuse afin de chercher, ensemble, comment elle peut composer avec le respect des droits des femmes et de l'égalité des sexes.

Jusqu'à maintenant, au Québec, la gestion de la diversité religieuse s'est surtout faite au moyen de l'accommodement raisonnable, avec ses avantages... et ses limites.

L'accommodement part d'une constatation : si tous les êtres humains sont égaux, ils sont loin d'être identiques. Par conséquent, l'application de normes ou de pratiques conçues pour la majorité peut avoir un impact discriminatoire pour certaines personnes en ne prenant pas en considération leur situation particulière, qu'il s'agisse de la grossesse, d'un handicap ou de prescriptions religieuses. Ce qui a amené les tribunaux à recommander aux institutions certains aménagements à leurs normes et pratiques pour éviter la discrimination indirecte. En statuant ainsi sur les problèmes de façon pragmatique, cas par cas, et au fur et à mesure qu'ils se présentaient, le Québec a pu éviter jusqu'à maintenant les débats suridéologisés et les crispations communautaristes.

Par contre, comme le souligne notamment la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, l'accommodement raisonnable, essentiellement destiné à réagir à des demandes individuelles sur une base ponctuelle, ne suffit pas à répondre à l'ensemble des questions soulevées par la diversité religieuse. Tel est le cas, par exemple, des droits collectifs, dont l'égalité des sexes. Voilà une raison essentielle pour clarifier la nature des rapports entre l'État et les groupes religieux.

On peut aussi se demander si les institutions publiques sont toujours suffisamment outillées pour donner suite aux demandes, de plus en plus nombreuses et complexes, qui leur parviennent, et comment elles s'en tirent lorsqu'elles doivent faire face à des

demandes où les prescriptions religieuses entrent en conflit avec les droits des femmes et l'égalité des sexes.

Et on risque de continuer longtemps à se le demander puisqu'il n'existe aucun mécanisme de reddition de comptes des institutions sur ces questions à l'endroit de leur ministère de rattachement.

On doit admettre qu'avec la montée du pluralisme religieux, les demandes d'accommodement, qui pouvaient être considérées comme une exception, deviennent de plus en plus une règle. Par ailleurs, en l'absence de directives communes claires dans un même réseau public, les réponses aux demandes religieuses peuvent varier considérablement d'un réseau à l'autre, et même d'un établissement à l'autre, ce qui génère une apparence d'incohérence, qui, à son tour, peut susciter une interprétation, bien légitime, de discrimination.

À défaut de positions ou de balises gouvernementales claires, les institutions paraissent plutôt laissées à elles-mêmes sous couvert de décentralisation.

Le moment apparaît donc venu de tenir un débat social et politique aussi bien sur la laïcité et la place de la religion dans l'espace public que sur notre approche de la gestion de la diversité religieuse.

À ce sujet, je me permets de rappeler que, dans un avis sur la diversité religieuse et les droits des femmes publié en décembre 1997, le CSF adressait à des organismes et ministères gouvernementaux 17 recommandations qui, dans leur grande majorité, allaient dans le sens de lignes directrices ministérielles plus claires et plaidaient en faveur d'une meilleure information sur les droits des femmes à l'intention des personnes de toutes origines et de toutes confessions. Une recherche en cours au Conseil laisse entendre que bien peu de suites ont été données même si, entre-temps, le pluralisme religieux s'est accru.

Il apparaît tout à fait essentiel que les féministes et que les femmes des minorités religieuses soient parties prenantes de ce débat, et ce, dans la plus grande solidarité possible en vue de soutenir une plus grande autonomie pour toutes les femmes. Pour ce faire, il faut inventer, malgré les différences de valeurs, des façons de se rejoindre, c'est-à-dire de s'écouter et de se parler, et nous appuyer sur ce qui nous unit au-delà de ce qui nous divise.

Dans un contexte de délégitimation des droits des femmes et d'un certain désintérêt social pour l'égalité des sexes, il est essentiel d'élargir les alliances pour défendre ces éléments de notre cadre civique, de s'assurer de les faire partager par le plus grand nombre.

Par ce colloque, nous souhaitons contribuer à la mise en place d'un nouveau mode de dialogue, qui sache échapper au piège de l'universalisme, pour ne pas aliéner les femmes des minorités et accroître la discrimination et l'isolement dont elles sont déjà victimes,

sans pour autant tomber dans cet autre piège qu'est le relativisme. Les droits des femmes et l'égalité des sexes ne sont pas négociables et ce doit être clair, en tout respect et en toute ouverture.

Ceci étant dit, et pour reprendre une expression utilisée par l'historienne Florence Rochefort dans *Le siècle des féminismes*, on ne peut se contenter de chercher à contrecarrer les religions puisque, et c'est moi qui le souligne, il s'agit d'une source identitaire centrale pour beaucoup de femmes, dans une perspective internationale mais ici aussi.

Aussi devons-nous interroger les religions, notamment en soutenant celles qui revoient les textes fondateurs et les pratiques qui en ont découlé pour débusquer et contester les interprétations réductrices à l'égard des femmes.

Avec le colloque d'aujourd'hui, le CSF souhaite apporter, grâce à l'immense savoir et à la richesse des analyses de nos conférencières et conférenciers, un plus juste éclairage sur la réalité sociale québécoise actuelle, au-delà du discours médiatique : nous partagerons donc des informations sur l'état des lieux de l'évolution de la diversité religieuse, du modèle de relations État et religions qui a été utilisé jusqu'à maintenant et des pratiques des institutions publiques.

Nous nous questionnerons par la suite sur les stratégies qui peuvent le mieux soutenir le respect des droits des femmes et la réalisation de l'égalité des sexes en tenant compte de la diversité religieuse. C'est ce que nous visons avec les conférences sur la délibération démocratique, l'intersectionnalité et les réflexions et pratiques prometteuses dans les domaines du droit, de la santé et des services sociaux et de l'éducation.

Enfin, parce que cet exercice doit être mené avec la participation active des femmes elles-mêmes dont, au premier chef, les femmes des minorités religieuses, nous avons organisé deux tables rondes : celle d'hier, qui réunissait des croyantes, et celle qui clôturera le colloque, qui sera l'occasion de se pencher, avec l'éclairage de nos invitées, sur les façons de construire le dialogue et de renforcer les alliances entre femmes de toutes croyances autour des droits des femmes et de l'égalité des sexes.

Tout au long de leur histoire, les femmes ont su bâtir des ponts. Que ce colloque, serein et fructueux pour chacune et chacun d'entre nous, permette d'en faire une fois de plus la preuve!



LA TOILE DE FOND :

D'OÙ PARTONS-NOUS? OÙ EN SOMMES-NOUS?

**État des lieux sur la diversité religieuse au Québec :
Évolution, situation actuelle, effets de la mondialisation**

L'élargissement de l'éventail religieux au Québec (1961-2001) : grandes tendances et poids des femmes

Frédéric Castel

Frédéric Castel est religiologue et enseigne au Département des sciences des religions à l'UQÀM. Il s'intéresse aux nouvelles formes de la diversité religieuse au Québec. Auteur d'articles sur la question dans les trois dernières éditions de l'Annuaire du Québec, il se penche actuellement sur le profil sociologique des femmes au sein des diverses mouvances religieuses ainsi que sur la place du facteur religieux dans les écoles montréalaises.

Au Québec, l'immigration, porteuse de diversité religieuse, n'est pas un fait nouveau, puisqu'elle remonte à la fin du XVIII^e siècle avec l'arrivée des premiers anglo-protestants et des premiers juifs. Portées par une immigration britannique (et américaine) dont on soupçonne peu l'ampleur aujourd'hui, les confessions protestantes se multiplient au XIX^e siècle. Les congrégations émergent en nombre, non seulement à Montréal, mais dans plusieurs régions rurales¹. Le pluralisme confessionnel n'a de cesse de se ramifier au XX^e siècle avec l'apparition de nouvelles dénominations protestantes (souvent apparues par l'intermédiaire du missionariat américain) et l'implantation en série d'Églises orthodoxes.

Depuis les années 1960, les changements que l'on observe sont remarquables, non pas par leur ampleur, mais plutôt par leurs formes, puisque la diversité confessionnelle s'élargit maintenant du côté des religions non chrétiennes.

Les chiffres tirés des recensements canadiens et nos estimés évoqués ici s'appliquent à l'échelle québécoise (voir tableaux). La réalité proprement montréalaise ne sera abordée qu'en conclusion.

1. La progression de la désaffection confessionnelle

Si la croissance de la diversification confessionnelle a sensiblement modifié le paysage religieux québécois depuis quarante ans, le phénomène de la désaffiliation confessionnelle a certainement eu un impact plus profond. Ainsi est-il impossible de comprendre l'évolution du poids relatif des confessions, en nombres absolus et en pourcentages, sans tenir compte de ce mouvement, puisque les défections affectent, à divers degrés, toutes les confessions, bien que l'Église catholique et les Églises protestantes les plus anciennes soient les plus touchées.

En 1961, à peine 7 000 Québécois déclaraient n'adhérer à aucune religion. Dix ans plus tard, leur nombre a décuplé. Des centaines de milliers s'ajoutent à chaque décennie de sorte que l'on en dénombre 413 190 en 2001. Toutefois, bien que le pourcentage progresse de façon soutenue au fil des décennies, il demeure somme toute encore assez

¹ Voir les planches II, III et X. dans Louis Rousseau et Frank W. Remiggi (dir). *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, 1998, Ottawa, Presse de l'Université d'Ottawa, 235 p.

marginal : en 2001, 5,8 % des Québécois ne s'associent à aucune religion – ce qui, par ailleurs, n'en fait pas des agnostiques ou des athées pour autant.

Ne représentant que 44,8 % du groupe, les femmes se montrent un peu moins enclines que les hommes à se déclarer sans appartenance religieuse.

2. L'impact de la nouvelle immigration

Les changements apportés à la Loi canadienne sur l'immigration dans les années 1960 ouvrent davantage les portes à l'immigration non occidentale, ce qui permettra à l'éventail confessionnel de s'élargir, notamment du côté des christianismes extra-occidentaux et des religions orientales.

Cette diversification commence à se faire sentir au milieu des années 1970 à la suite d'événements dramatiques qui surviennent dans différentes régions du monde, comme l'acte final des Guerres d'Indochine, l'expulsion des Sud-Asiatiques de l'Afrique de l'Est et le début de la Guerre du Liban².

Par la suite, si les immigrants en difficulté ne sont pas rares, il faut dire que la nouvelle immigration issue du tiers-monde, contrairement à la vieille immigration européenne plutôt rurale, est d'abord caractérisée par l'apport de gens hautement scolarisés – femmes et hommes – parmi lesquels on rencontre beaucoup de techniciens et de professionnels.

Notons que la nouvelle immigration ne favorise pas seulement le développement des religions orientales, mais également le catholicisme, plusieurs Églises protestantes et diverses autres formes de christianisme.

3. Les catholiques

Entre 1961 et 2001, la part des catholiques au sein de la société québécoise est passée de 88,1 % à 83,4 %. Les défections causées par la sécularisation sont les premières responsables du glissement. Paradoxalement, le catholicisme continue de progresser numériquement, ce qui a défié plusieurs conjectures.

C'est que l'immigration catholique n'a jamais cessé d'être forte et compense pour les pertes. Lorsque l'on évoque cette dernière, on pense invariablement à la vieille immigration européenne, surtout italienne et portugaise, à laquelle on devrait ajouter l'apport des Allemands, des Polonais et des Ukrainiens.

² Pour voir l'incidence et l'importance de la variable ethnique sur les groupes religieux, voir Frédéric Castel. « Progrès du catholicisme, influence de l'immigration. Les grandes tendances de l'affiliation religieuse depuis la Seconde Guerre mondiale », dans Michel Venne (dir.). *L'Annuaire du Québec*, 2003, p. 273-282.

Or, la nouvelle immigration est aussi fortement catholique. Si la chose ne surprend guère dans le cas des Latino-Américains, il faut dire que la majorité des immigrants de l'Afrique noire, des Philippines et de la Corée sont catholiques. C'est sans compter les conversions observées ici dans certains groupes, notamment chez les Chinois. En 2001, on dénombre 324 795 immigrants catholiques, ce qui est presque autant que la population protestante au complet.

Ainsi, le catholicisme domine-t-il encore largement le paysage religieux québécois, du moins sur le plan identitaire. Malgré la baisse spectaculaire de la pratique, cette confession demeure un référent religieux pour les catholiques « de naissance », notamment ceux qui ne fréquentent les églises que pour le baptême, le mariage ou les obsèques³.

Au Québec, tous les catholiques ne sont pas romains, tels les fidèles de l'Église nationale polonaise ou de l'Église catholique ukrainienne. La nouvelle immigration n'a pas manqué de susciter la fondation de paroisses rattachées à des Églises catholiques du Proche-Orient, en l'occurrence les Églises maronite, chaldéenne, catholique copte et catholique arménienne. L'Église melkite, dont l'apparition remonte aussi loin qu'en 1892, constitue un cas à part. Au total, ces catholiques non romains peuvent représenter plus de 50 000 fidèles.

4. Les protestants

Entre 1971 et 2001, les données tirées des recensements canadiens indiquent que la population protestante du Québec est tombée de 510 105 à 335 595 fidèles. Du coup, la représentation des Églises protestantes au sein de la société québécoise a chuté de 8,8 % à 4,7 %. Notons cependant que le dernier nombre est exagérément bas, du fait que de nombreux fidèles affiliés à des dénominations inconnues des recenseurs, en fait très souvent évangéliques, ont été classés parmi les 56 750 « chrétiens non inclus ailleurs » (une nouvelle catégorie statistique). Au-delà de son caractère spectaculaire, le déclin global du protestantisme cache une évolution interne fort complexe et paradoxale.

Cette régression prend davantage la forme d'un effondrement dans le cas des trois grandes Églises qui ont marqué l'histoire du protestantisme québécois, en l'occurrence l'Église anglicane, l'Église unie et l'Église presbytérienne.

Dans les années 1975-1985, des milliers de Québécois anglophones, souvent unilingues, se sentant incapables de s'adapter à l'évolution sociale que connaissait le Québec, ont décidé de s'installer dans d'autres provinces dont l'économie offrait par ailleurs quelques ouvertures. Entre 1971 et 1991, les trois grandes Églises protestantes ont ainsi perdu 233 500 membres.

³ Louis Rousseau. « Grandeur et déclin des Églises au Québec », *Cités. Philosophie, Politique, Histoire*, vol. n° 23, 2005, p. 111-123.

Les plus petites Églises, où la population britannique domine, ainsi que les Églises luthériennes, implantées par des immigrants allemands et scandinaves, mais dont les enfants sont passés par le système scolaire anglo-protestant, connaissent une évolution analogue.

L'émigration est loin de tout expliquer, surtout depuis les plus récentes décennies. Ainsi faut-il soulever l'importance du mouvement de la sécularisation qui, toutes proportions gardées, affecte davantage la communauté anglo-protestante : en 2001, 11 % des anglophones se disent sans religion, ce qui les distancie sensiblement des 4,7 % de francophones dans la même disposition.

Un autre phénomène, complexe et multifactoriel, qui érode l'appartenance aux grandes Églises historiques, est celui des transferts confessionnels qui jouent le plus souvent en faveur des Églises évangéliques.

Par ailleurs, la nouvelle immigration, surtout celle qui provient du Commonwealth, n'a pas peu aidé les trois grandes Églises, et en particulier l'Église anglicane, à maintenir leur place prépondérante dans l'univers protestant québécois, et ce, bien que l'immigration issue des Antilles, de l'Amérique latine, de l'Extrême-Orient et de l'Afrique noire ait davantage alimenté les Églises de type évangélique.

Depuis les années 1960, l'ensemble des Églises évangéliques connaît une forte croissance au Québec. Au bout d'une progression irrégulière, les baptistes ont fini, récemment, par devenir la troisième Église protestante en importance au Québec. La croissance de ceux qui s'identifient comme pentecôtistes est interrompue jusqu'aux années 1990. Sans doute sont-ils en partie relayés par une série de nouvelles dénominations dites « pentecôtisantes ». Loin derrière, l'Église missionnaire évangélique et les adventistes continuent de croître. À cause de l'ambiguïté des innombrables dénominations, les effectifs évangéliques sont malaisés à déterminer, mais pourraient tourner autour de 120 000 fidèles.

Aux marges du monde protestant, voire chrétien, les Témoins de Jéhovah, qui n'appartiennent donc pas à la mouvance évangélique, mais qui recrutent dans les mêmes milieux sociaux, après une forte montée dans les années 1980, voient leurs effectifs reculer depuis lors.

En 1941, à peine 15 154 francophones sont membres d'une Église protestante. À la fin des années 1960, la contestation populaire des institutions catholiques aidant, l'effort missionnaire protestant rencontre un indéniable succès auprès des Québécois d'origine française de telle sorte qu'en 1971, 95 890 d'entre eux adhèrent à une Église protestante. Ils se rencontrent principalement dans l'Église unie, l'Église anglicane ainsi que chez les baptistes dont ils constituent la majorité des membres.

C'est dans les années 1970-1985, en pleine période d'effervescence sociale et politique, que le recrutement évangélique rencontre ses plus grands succès, tant auprès de l'audience catholique que de la frange francophone des Églises protestantes

traditionnelles. Les congrégations non seulement apparaissent à Montréal, mais rejoignent toutes les régions du Québec⁴.

Si les franco-protestants n'échappent pas non plus à la sécularisation, les défections sont compensées par des cohortes d'immigrants francophones des Antilles ou d'Afrique noire, de sorte que le protestantisme francophone n'en continue pas moins d'avancer. Ce dernier rassemble aujourd'hui entre 105 000 et 110 000 personnes. C'est dire que le quart, au moins, des protestants sont maintenant francophones, élément qui prédomine au sein de plusieurs Églises évangéliques, entre autres chez les baptistes et les pentecôtistes.

Depuis 1991, l'évolution démographique de la population protestante donne à penser que le gros des pertes est chose du passé. Après que l'Église unie eut connu encore quelques défections en 1988 à la suite de sa décision d'ordonner des ministres homosexuels, les chiffres semblent indiquer que les grandes Églises traditionnelles sont en train de voir leurs effectifs se stabiliser autour d'un noyau dur de fidèles d'âge mûr. Les transferts interconfessionnels sont apparemment beaucoup moins nombreux, en même temps que la progression de l'ensemble des Églises évangéliques s'essouffle.

Le recul global des Églises protestantes au Québec n'est pas affaire de popularité, mais tient surtout au déclin démographique de la population d'origine britannique (spécialement pour la période 1975-1985) et au mouvement de sécularisation.

Il est important de souligner que l'affaiblissement des grandes Églises historiques et la montée des Églises évangéliques au Québec sont deux mouvements qui sont en phase avec ce qui s'observe ailleurs au Canada. Les pentes ascendantes et descendantes sont toutefois plus marquées au Québec.

Avec la conversion de plusieurs dizaines de milliers de Québécois d'origine française et l'arrivée d'immigrants protestants des Antilles et d'Afrique, pour une large part francophones, sans oublier l'apport des Latino-Américains et des Asiatiques, le monde protestant québécois voit sa physionomie culturelle substantiellement changée.

En quarante ans, au-delà de la question démographique, le monde protestant québécois a changé de fond en comble autant sur les plans culturel que confessionnel. Curieusement, en dépit de son importance, cette reconfiguration interne est encore peu connue en dehors des milieux intéressés.

Les déterminations démographiques mises à part, il est frappant de constater que l'on retrouve une prépondérance féminine dans des Églises diamétralement opposées à l'intérieur du spectre des positions sociales et religieuses : les femmes représentent entre 53 % et 56 % des effectifs des plus importantes Églises évangéliques (notamment chez les pentecôtistes et les adventistes), de l'Église unie ainsi que des Témoins de Jéhovah. C'est dire que l'on retrouve une forte présence féminine autant dans l'Église unie, connue pour ses positions libérales, que dans les mouvements évangéliques, réputés plus

⁴ Richard Lougheed, Wesley Peach et Glenn Smith. *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, la Clairière, 1999, 220 p.

conservateurs (bien qu'il y ait un évangélisme libéral). L'atténuation des rapports hiérarchisés en milieu évangélique est certainement à considérer, de même que le rôle central joué par les femmes au sein des Églises pentecôtisantes. Qu'elles soient libérales ou conservatrices, on relève également que les Églises dans lesquelles les femmes prédominent sont souvent celles qui donnent un large espace au témoignage expérientiel.

Bien d'autres facteurs favorisant tel type d'Église plutôt que tel autre sont à prendre en compte, dont les formes différenciées d'action communautaire, les positions sociales et doctrinales, sans oublier l'accès – très inégal d'une Église à l'autre – des femmes au ministère.

5. Les orthodoxes des sept conciles

Dès 1899, les premiers immigrants libanais fondent à Montréal une congrégation liée à l'Église orthodoxe d'Antioche. Au début du XX^e siècle, Russes, Grecs, Roumains et Ukrainiens suscitent l'implantation de l'Église orthodoxe en Amérique ainsi que des Églises orthodoxes grecque, roumaine et ukrainienne.

L'immigration grecque, particulièrement forte dans les années 1950-1960, permet l'essor de l'Église grecque qui occupe depuis lors une position dominante dans le paysage orthodoxe. L'immigration libanaise, qui continue sur sa lancée depuis 1975, favorise le développement de l'Église d'Antioche. Les vagues migratoires plus récentes provenant de l'Europe de l'Est entraînent l'apparition des Églises roumaine, russe hors frontières et serbe. C'est sans compter les quelques scissions intraconfessionnelles.

Si bien que les Églises orthodoxes, qui rassemblaient une dizaine de milliers de fidèles en 1951, n'en comptent pas moins de 82 000 aujourd'hui.

Le rythme de croissance est toutefois extrêmement différent d'une Église à l'autre. Encore largement prédominante, l'Église grecque semble perdre des membres, alors que le recul est net pour l'Église ukrainienne. Les Grecs et les Ukrainiens, anglicisés par l'école, paraissent plus enclins à partir pour d'autres provinces. La sécularisation est aussi à l'œuvre chez eux. L'Église orthodoxe en Amérique progresse lentement. Elle recrute parmi les descendants d'immigrants de divers groupes ethniques et fait même des conversions parmi les francophones. La vieille Église d'Antioche est en plein essor, en même temps qu'on assiste à une croissance rapide des jeunes Églises originaires de l'Europe de l'Est.

En dehors de l'Église orthodoxe russe, les femmes sont moins nombreuses que les hommes dans presque toutes ces Églises.

6. Les orthodoxes des trois conciles

En dépit de l'homonymie, les Églises orthodoxes des trois conciles, autrefois qualifiées de « monophysites »⁵, n'ont aucun lien avec les Églises du groupe précédent. Bien que les Églises arménienne et syrienne entament leurs activités au Québec autour de 1950, elles doivent leur essor à la nouvelle immigration originaire de Syrie et du Liban. Quant à elle, l'Église copte d'Égypte apparaît au milieu des années 1960. Malgré leur parenté historique et théologique, ces Églises sont indépendantes les unes les autres. Elles rassemblent aujourd'hui entre 17 000 et 20 000 fidèles.

7. Les juifs

Réunie pour le culte dès 1768, la communauté juive de Montréal est la plus ancienne du Canada.

La majorité des juifs québécois sont issus de l'immigration achkénaze provenant d'Allemagne, de Russie et d'Europe de l'Est et portée par plusieurs vagues, dont les plus marquantes sont celles des années 1900-1914 et 1945-1955. Entre 1956 et 1970, les sépharades francophones d'Afrique du Nord prennent le relais.

Dans les années 1990, l'immigration achkénaze russe et l'immigration sépharade moyen-orientale leur succèdent, mais à un rythme modéré.

Au-delà de cette dualité culturelle, plusieurs courants confessionnels sont présents, bien que 90 % des congrégations soient orthodoxes (en incluant les traditionnelles et les hassidiques).

En 1971, 110 800 juifs vivaient au Québec. Par la suite, la communauté juive connaît un déclin ininterrompu qui se solde par une perte nette de 21 000 membres en trente ans. Dans le contexte sociopolitique et économique des années 1975-1985, des milliers de juifs anglophones ont préféré s'établir à Toronto. L'effritement plus récent s'explique en bonne partie par le vieillissement de la communauté, dont un membre sur cinq a plus de 65 ans. Au recensement de 2001, la communauté juive compte 89 915 membres, ce qui la fait passer derrière la communauté musulmane.

8. Les musulmans

Quelques dizaines de musulmans vivaient déjà au Québec au début du XX^e siècle. La présence musulmane n'est cependant perceptible qu'à partir de 1975 alors que le Québec commence à accueillir une cascade de vagues de réfugiés : Indiens d'Afrique orientale

⁵ Les monophysites prétendaient que le Christ n'avait qu'une seule nature (à la fois divine et humaine) à l'encontre des byzantins qui affirmaient qu'il en avait deux. À l'issue du débat, chacun des deux groupes s'est posé comme celui qui était vraiment « orthodoxe ».

(1975-1985), Libanais fuyant la Guerre du Liban (1975-1990), Iraniens fuyant la guerre avec l'Irak (fin des années 1980).

À la fin des années 1980, les pays d'origine des immigrants ne cessent de s'ajouter, mettant dorénavant à contribution la Turquie, l'Asie centrale, l'Asie du Sud, l'Indonésie, l'Afrique noire et la diaspora occidentale.

Dans les années 1990, l'immigration musulmane, bien que très variée, est fortement marquée par l'apport arabe, et en particulier maghrébin, ces derniers étant activement sollicités par le Québec. On compte parmi les migrants musulmans, en particulier, mais pas exclusivement, chez les Maghrébins, bon nombre de diplômés universitaires, de techniciens et de professionnels.

Entre 1961 et 2001, la communauté musulmane est passée de moins de 1 000 membres à 108 620. Mieux, en dix ans, soit de 1991 à 2001, elle a crû de 141 %.

Par ailleurs, l'islam québécois est loin de constituer un bloc monolithique, non seulement en raison de sa grande hétérogénéité ethnique, mais aussi de la présence de divers groupes confessionnels : pour l'essentiel, 76 % des musulmans du Québec sont sunnites, alors que 23 % appartiennent à diverses sous-branches du chiisme.

En 1991, à peine quatre musulmans sur dix sont des femmes, une représentation qui s'est haussée à 45 % dix ans plus tard. En revanche, de nombreuses jeunes femmes natives du Québec (et d'hommes, bien sûr) se sont converties à l'islam. Précisons que les couples interconfessionnels dans lesquels la femme native du Québec n'est pas convertie ne sont pas rares non plus, ces dernières étant majoritaires au sein des couples non mariés⁶.

9. Les bouddhistes

Coïncidant avec l'arrivée des premiers Chinois, la présence bouddhiste remonte à la fin du XIX^e siècle. En 1961, on dénombre déjà 548 bouddhistes chinois et japonais, ce qui, pour l'époque, constitue une communauté substantielle.

À l'issue des guerres qui ont secoué le Vietnam, le Cambodge et le Laos, le Québec reçoit des milliers de réfugiés. De 1975 à 1995, les vagues de réfugiés, puis la réunion des familles, font s'accroître rapidement la communauté bouddhiste, qui passe de 1 130 à 31 640 membres entre les recensements de 1971 et de 1991. Depuis, la croissance a perdu de sa célérité, l'immigration bouddhiste s'étant essoufflée. En 2001, on recensait 41 375 bouddhistes.

Au Québec, le poids de l'apport indochinois donne une importance singulière à la branche theravada du bouddhisme, qui rassemble approximativement 28 % de l'ensemble

⁶ Frédéric Castel. « Convertis québécois et unions interreligieuses. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes » dans Michel Venne (dir.). *L'Annuaire du Québec*, 2006, p. 222-228.

de la communauté bouddhiste. Les diverses écoles issues de la branche mahayana regroupent environ 69 % des bouddhistes⁷.

Pendant des générations, les femmes ont dramatiquement manqué au sein de la communauté chinoise⁸, situation que les vagues de la nouvelle immigration ont contribué à corriger dès les années 1960. Pour leur part, les premiers réfugiés indochinois sont en majorité des hommes, dont plusieurs ont été militaires ou fonctionnaires. Dans les années 1985-1995, la réunion des familles rééquilibre la situation. Depuis lors, l'immigration bouddhiste, tous pays d'origine confondus, est nettement à prédominance féminine.

En deux ou trois décennies, le bouddhisme a fait quelque trois milliers de « convertis » parmi les Québécois d'origine non asiatique. Les femmes sont nombreuses et très actives dans plusieurs centres d'enseignement qui s'adressent surtout aux Occidentaux⁹.

Ce mouvement est par ailleurs contrebalancé par de régulières conversions au catholicisme que l'on observe dans les communautés chinoise, vietnamienne et cambodgienne, et ce, majoritairement parmi les femmes.

10. Les hindous et les sikhs

Bien que quelques familles soient établies à Montréal dès les années 1950, la présence hindoue et sikhe ne commence à se faire sentir, encore là, qu'au milieu des années 1970, au moment où des milliers d'hindous émigrent au Québec à partir de nombreux nouveaux pays du Commonwealth où l'avenir de la diaspora indienne semble compromis.

Les immigrants nés en Inde viennent en nombre dans les années 1970, puis dans les années 1990.

Depuis le milieu des années 1980, les Tamouls du Sri Lanka, qui comptent en leurs rangs de nombreux réfugiés politiques, deviennent la plus importante source d'immigrants hindous.

Entre 1981 et 2001, la communauté hindoue a plus que triplé, passant de 6 695 à 24 530 membres. Incidemment, Indiens du Nord et Sri Lankais pratiquent deux formes d'hindouisme (vishnouïte et shivaïte) suffisamment différentes pour justifier l'édification de temples distincts.

⁷ Pour un portrait complet, voir : Frédéric Castel. « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 114, (Le Québec à l'heure du bouddhisme), septembre-décembre 2005, p. 47-79.

⁸ Au début du XX^e siècle, l'immigration chinoise était essentiellement masculine, les femmes restant le plus souvent en Chine. En 1941, neuf bouddhistes sur dix sont des hommes.

⁹ F. Castel. 2006, *loc. cit.*

Pour leur part, les sikhs, en grande partie des réfugiés politiques, ont quitté l'Inde en deux vagues : autour de 1984, puis de 1995. Des 1 785 qu'ils étaient en 1981, les sikhs comptent 8 225 membres vingt ans plus tard.

Bien que l'écart se soit rétréci depuis dix ans, la sous-représentation des femmes, à 47,3 %, au sein de la communauté hindoue, reste problématique. La situation est plus accusée chez les sikhs où les femmes ne constituent que 44,4 % des membres de la communauté. Ces disparités seraient plus marquées si on ne tenait compte que de la population immigrante.

Conclusion

1. Le poids des femmes

D'une confession à l'autre, la représentation féminine relative est d'abord tributaire de contingences d'ordre démographique, comme les dynamiques migratoires.

Hormis cela, la surreprésentation féminine peut aussi relever de choix personnels, comme l'adhésion plus forte à certaines Églises chrétiennes ou la conversion à d'autres religions (le plus souvent à l'islam et au bouddhisme).

On remarque également que les femmes ont une moins grande propension que les hommes à se désaffilier de la religion dans laquelle elles ont vécu, une disposition qui ne manque pas de soulever les questions de la relation des femmes avec les institutions religieuses et de leur propre rapport au sacré – ce qui est une tout autre dimension. Cela dit, il ne faudrait pas confondre l'assiduité dans la pratique du culte et le rapport identitaire à la religion, car les données statistiques évoquées ici ne rendent compte que de la dernière position.

2. Grandes tendances et fausses perceptions

Entre 1961 et 2001, la part des religions non chrétiennes a doublé au Québec, passant de 2 % à 3,9 %. Si l'on retranche du groupe la religion juive (à vrai dire d'implantation ancienne), elles ont augmenté de 0,03 % à 2,7 %. À l'évidence, l'importance médiatique accordée à la progression des religions non chrétiennes, pour significative qu'elle soit, a quelque peu exagéré l'ampleur du phénomène.

Cela dit, les tendances actuelles, largement tributaires de l'immigration, indiquent que cette part va assurément croître dans les prochaines années.

Par ailleurs, cette idée populaire selon laquelle les minorités religieuses « prennent beaucoup de place » relève du registre des impressions et des fausses perceptions. Il faut bien le dire, la présence de nombreuses minorités visibles (asiatiques, africaines et autres) à Montréal donne à penser que ces dernières contribuent nécessairement à l'essor des

religions « exotiques ». C'est pourtant loin d'être le cas, puisque 55,4 % des membres de minorités visibles sont chrétiens. C'est également vrai pour les Arabes qu'on associe automatiquement à l'islam, alors que près de la moitié d'entre eux sont chrétiens.

3. La nouvelle réalité de l'école de la région montréalaise

Cette perception populaire de la place importante qu'auraient les religions non chrétiennes doit beaucoup aux médias qui font écho à certains débats et problématiques qui ont surgi ces dernières années dans le monde scolaire montréalais, notamment à partir de quelques demandes d'aménagements formulées par les membres de certains groupes religieux.

Pour que de telles demandes puissent avoir quelque chance d'être reçues positivement, il faut qu'il y ait une certaine masse critique d'adhérents dans les écoles. Or, la dynamique démographique récente n'est pas sans favoriser les religions des enfants des immigrants du tiers-monde, souvent nés dans de plus grandes familles, de sorte qu'aujourd'hui un enfant de moins de 15 ans sur dix adhère à une foi qui n'est pas chrétienne.

Il n'en demeure pas moins que 80,6 % des enfants de 14 ans et moins de la région de Montréal¹⁰ sont chrétiens (et même catholiques à 71,4 %).

Également, près d'un enfant sur dix (9,5 %) n'est affilié à aucune religion, une part non négligeable, bien qu'elle soit loin de ce que l'on aurait pu anticiper.

Lors des recensements, ce sont les parents qui déclinent une religion pour leurs enfants. Or, en 2001, neuf enfants sur dix sont associés à une religion, ce qui semble montrer que les parents tiennent à ce que leurs enfants ne soient pas laissés totalement à eux-mêmes sur le plan des croyances religieuses ou qu'ils héritent, malgré tout, de certaines valeurs ou connaissances religieuses.

Malgré l'impression laissée par les débats médiatisés, hormis quelques travailleurs de première ligne – très souvent des femmes – en contact direct avec les immigrants, la plupart des Québécois se trouvent moins réellement confrontés à la diversité religieuse qu'on ne le laisse entendre. Parmi les leaders d'opinion qui s'expriment sur les aléas de la diversité religieuse dans les médias, on peut se demander combien l'ont personnellement côtoyée. Beaucoup ne font, en fait, que commenter l'actualité, souvent à la hauteur des principes.

Au demeurant, il faut voir d'où viennent ces débats : ils émergent essentiellement du monde scolaire. À dire vrai, ceux qui sont directement confrontés aux nouvelles formes de la diversité religieuse, ne nous y trompons pas, ce sont bien les enfants.

¹⁰ Région métropolitaine de recensement.

TABLEAU 1A — Évolution des affiliations religieuses au Québec (1961-2001)

	1961	1971	1981	1991	2001
Population totale	5 259 211	6 027 765	6 369 070	6 810 300	7 125 580
Catholiques(1)	4 635 610 88,1 %	5 251 085 87,1 %	5 618 365 88,2 %	5 861 200 86,1 %	5 939 710 83,4
Protestants(2)	462 428 8,8 %	510 105 8,5 %	407 070 6,4 %	359 750 5,3 %	335 595 4,7 %
Chrétiens non inclus ailleurs (3)				38 980 0,6 %	56 750 0,8 %
« Orthodoxes » des sept et des trois conciles(4)	32 297 0,6 %	59 910 1,0	73 275 1,2 %	89 285 1,3 %	100 370 1,4 %
Juifs	104 727 2,0 %	110 885 1,8 %	102 355 1,6 %	97 735 1,4 %	89 915 1,2 %
Musulmans	<i>700-900</i> 0,2 %	<i>3 000-5 000</i> 0,7 %	12 120 0,2 %	44 930 0,7 %	108 620 1,5 %
Bouddhistes	548 0,01 %	1 130 0,02 %	12 000 0,2 %	31 640 0,5 %	41 375 0,6 %
Hindous	<i>100-250</i>	<i>1 000-2 000</i> 0,2 %	6 695 0,1 %	14 120 0,2 %	24 530 0,3 %
Sikhs	50	<i>500-1 000</i> 0,01 %	1 785 0,03 %	4 525 0,07 %	8 225 0,1 %
Autres religions orientales	400 0,01 %	550 0,01 %	1 150 0,02 %	2 335 0,03 %	3 425 0,05 %
Religions orientales, total (5)	<i>1 400-1 800</i> 0,03 %	<i>5 700-9 200</i> 0,1 %	34 335 0,5 %	97 540 1,4 %	186 175 2,6 %
Autres types de religions			745 0,01 %	1 890 0,03 %	3 860 0,05 %
Sans affiliation religieuse	7 000 0,1 %	76 690 1,3 %	132 935 2,1 %	263 900 3,9 %	413 190 5,8 %

Sources : Recensements du Canada 1961 et 1971, Statistique Canada, 1981, 2001 (avec chiffres rectifiés pour 1991).

Estimés (en italique) et pourcentages de l'auteur.

(1) Les catholiques grecs ont été classés avec les orthodoxes grecs entre 1961 et 1991.

(2) Les dénominations « évangélique » et « apostolique » sont classées parmi les « chrétiens non inclus ailleurs » à partir de 1991.

(3) Comprend aussi les autres branches du christianisme et les Églises dont le classement est incertain.

(4) Les recensements canadiens confondent ces deux branches du christianisme.

(5) Islam, bouddhisme, hindouisme, sikhisme et autres religions orientales.

TABLEAU 1B — Principales Églises protestantes (1961-2001)

	1961	1971	1981	1991	2001
Anglicane	193 849	181 875	132 115	96 065	85 475
Unie	154 938	176 825	126 275	62 030	52 950
Baptiste	15 174	37 820	25 050	27 505	35 455
Témoins de Jéhovah	4 287	17 130	19 850	33 420	29 040
Pentecôtiste	5 730	8 540	17 420	28 955	22 675
Luthérienne	22 857	23 840	17 660	10 700	9 635
Presbytérienne	55 955	51 785	34 620	18 865	8 770
Missionnaire évangélique			920	3 950	7 570
Adventiste	927	750	2 420	4 780	6 690

Sources : *Idem.*

TABLEAU 2 — Pourcentage de femmes au sein de certains groupes religieux (Québec, 1991-2001)

	1991	2001
Population totale	50,9	51,0
Catholiques, total	51,2	51,5
Anglicans	52,9	52,2
Église Unie	53,6	53,9
Baptistes	52,8	53,5
Témoins de Jéhovah	54,4	54,6
Pentecôtistes	53,4	54,0
Luthériens	51,3	51,4
Presbytériens	53,0	53,3
Église missionnaire évangélique	46,7	52,0
Adventiste	55,5	56,1
Protestants, total	52,6	53,0
Chrétiens non inclus ailleurs	49,4	50,4
Orthodoxes grecs	49,1	50,2
Orthodoxes d'Antioche	46,6	51,7
Orthodoxes ukrainiens	54,5	49,7
Orthodoxes russes	51,4	54,4
Orthodoxes des sept conciles, total	49,2	50,4
Orthodoxes arméniens	48,7	50,7
Orthodoxes coptes	48,7	49,5
Orthodoxes des trois conciles, total	48,7	50,6
Juifs	51,6	51,2
Musulmans	40,1	45,0
Bouddhistes	49,2	50,4
Hindous	46,0	47,3
Sikhs	44,6	44,4
Sans affiliation religieuse	44,3	44,8

Source : Statistique Canada, tableau F97F0022XCB01002.
Pourcentages de l'auteur.

Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible?¹

Paul Eid

*Paul Eid est docteur en sociologie et chercheur à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. Ses recherches portent entre autres sur les questions d'immigration, de rapports interethniques, de catégorisation et de discrimination à caractère racial, ainsi que sur les modes de gestion politique et juridique du pluralisme culturel. Actuellement, il s'intéresse plus particulièrement à l'intervention d'instances religieuses en matière de droit familial au Québec. Il publiera, en 2006, un livre intitulé *Negotiating an Arab Identity in a Canadian Context. Ethnic identity Building among Second-Generation Arab Youth in Montreal (McGill-Queen's University Press)*.*

Introduction

On a beaucoup entendu dire dans les médias que, en tant qu'instrument de gestion de la diversité religieuse, le modèle de l'accommodement raisonnable risque de compromettre les droits des femmes. L'argument qui sous-tend ce type de craintes est que certains individus ou groupes religieux tendent à invoquer la liberté religieuse garantie par les chartes des droits de la personne afin d'obtenir une reconnaissance légale de pratiques incompatibles avec le principe de l'égalité des sexes. En outre, en contexte migratoire, la « menace religieuse » contre laquelle ce type de discours nous met en garde renvoie le plus souvent à des religions minoritaires qui, dans l'imaginaire collectif, sont issues de cultures peu respectueuses des droits de la personne. C'est d'ailleurs pourquoi le procès des accommodements se double le plus souvent d'une attaque en règle contre le multiculturalisme qui, argue-t-on, amènerait l'État à brader, au nom du respect du pluralisme culturel, certaines valeurs fondamentales à la base de notre culture publique commune.

M'inscrivant en faux avec ces schémas un peu simples, pour ne pas dire simplistes, je soutiendrais plutôt que les conflits de droits, de valeurs et parfois, il est vrai, de cultures, sur lesquels peuvent effectivement déboucher les revendications religieuses dans l'espace public, ont tout intérêt à être résolus sur la base du modèle de l'accommodement raisonnable. Dans les lignes qui suivent, j'aimerais expliciter comment un tel modèle, s'il est bien appliqué, s'avère encore l'outil le plus efficace pour assurer la prise en compte étatique du pluralisme religieux dans le respect de l'égalité des sexes.

J'évoquerai tout d'abord la fonction première de l'accommodement, qui constitue essentiellement un mode d'actualisation de la norme d'égalité inscrite dans les chartes des droits. Je mettrai également en lumière le rôle social et politique que jouent indirectement les accommodements dans l'intégration des minorités religieuses et ethnoculturelles à l'espace citoyen.

¹ Les opinions exprimées dans ce document n'engagent que l'auteur. Plusieurs des idées qui y sont présentées sont tirées du document suivant : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *L'intervention d'instances religieuses en matière de droit familial*, [rédaction : Paul Eid et M^e Karina Montminy], Québec, la Commission, 2006.

Si les médias ont largement présenté l'accommodement comme une obligation légale qui incombe aux institutions, ils ont moins mis l'accent, en revanche, sur le fait qu'une telle obligation, loin d'être inconditionnelle, ne s'applique que dans les limites du raisonnable. Malheureusement, les praticiens de l'accommodement ne se sont pas suffisamment donné la peine d'explicitier la nature de ces limites, ce qui a contribué à entretenir la (fausse) croyance selon laquelle les chartes confèrent à la liberté religieuse une sorte de primauté juridique sur les autres droits. J'évoquerai donc succinctement, dans la section 2, les critères sur lesquels s'appuient les tribunaux pour évaluer si une mesure d'accommodement est raisonnable ou non, pour ensuite rappeler, dans la section 3, le cadre juridique plus large à l'intérieur duquel s'effectue au Canada la régulation judiciaire des conflits de droits mettant aux prises, notamment, la liberté religieuse et l'égalité des sexes.

Si une perspective juridique s'avère indispensable pour saisir les fondements normatifs de l'arbitrage des conflits de droits pouvant résulter des accommodements en matière religieuse, elle s'avère insuffisante pour cibler les facteurs d'ordre sociologique susceptibles de rendre certaines pratiques religieuses attentatoires au principe de l'égalité des sexes. Dans la dernière section, je ferai valoir que les risques de heurts entre les droits des femmes et la liberté religieuse ne peuvent être adéquatement appréhendés sans tenir compte des rapports sociaux de sexe dans lesquels s'inscrivent les pratiques et les normes religieuses. J'illustrerai mon propos à l'aide de deux questions sur lesquelles la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (ci-après appelée la « Commission ») s'est déjà prononcée, soit le port du hidjab dans les écoles et l'arbitrage religieux en matière familiale.

1. La portée juridique et sociale de la notion d'accommodement

En droit québécois et canadien, l'obligation d'accommodement raisonnable est considérée comme une conséquence naturelle du droit à l'égalité sans discrimination. À ce titre, elle est susceptible d'être appliquée à chacun des motifs discriminatoires prohibés par la Charte des droits et libertés de la personne du Québec² et la Charte canadienne des droits et libertés³. La religion constitue sans aucun doute, avec le handicap, l'un des motifs les plus souvent invoqués, mais aussi l'un de ceux ayant donné lieu aux débats – et parfois aux controverses – les plus nombreux.

La notion d'accommodement raisonnable a fait son entrée en droit canadien dans l'arrêt O'Malley⁴, rendu en 1985 par la Cour suprême du Canada. Dans cette affaire, une employée soutenait que sa liberté religieuse était indûment restreinte parce que son employeur exigeait d'elle qu'elle travaille le samedi, jour du sabbat, alors que ses convictions religieuses le lui interdisaient. La Cour suprême avait alors estimé que l'employeur était tenu d'adapter l'horaire de travail de cette employée de manière à tenir

² L.R.Q., c. C-12, art.10 (ci-après appelée « Charte québécoise » ou « Charte »).

³ Partie I de la Loi constitutionnelle de 1982 [annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (1982), R.-U., c. 11], art.15 (ci-après appelée « Charte canadienne »).

⁴ *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpson-Sears*, [1985] 2 R.C.S. 536.

compte des particularités propres à sa pratique religieuse. Depuis cet arrêt, les tribunaux définissent l'accommodement raisonnable comme l'obligation qu'ont l'appareil étatique ou les organismes privés d'aménager leurs pratiques, leurs lois ou leurs règlements afin d'accorder, dans des limites raisonnables, un traitement différentiel à certains individus qui risquent d'être pénalisés par l'application d'une norme à portée universelle. Il est désormais entendu, en droit canadien, qu'une règle en apparence neutre peut avoir des effets discriminatoires indirects sur certains individus dans la mesure où elle ignore leurs besoins ou leur statut particulier⁵. Il s'ensuit que si l'égalité formelle suppose un traitement uniforme s'appliquant à tous sans distinction, « l'égalité de fait ne signifie pas toujours l'égalité de traitement. Il faut parfois des traitements différentiels pour respecter l'égalité entre les personnes⁶ ».

L'on peut déduire de cet argumentaire juridique un constat de nature sociologique : les lois et les normes institutionnelles ne sont jamais neutres puisqu'elles tendent à épouser les discours, les sous-cultures et les intérêts des groupes politiquement et historiquement dominants (ex. : les hommes, les Blancs, la classe moyenne, les non-handicapés, les hétérosexuels, etc.)⁷. Une fois qu'une telle prémisse est admise, l'accommodement devient nécessaire pour atténuer, dans un souci de justice sociale, le déséquilibre « politique » inévitable entre, notamment, les hommes et les femmes, ou encore la majorité chrétienne et les minorités religieuses.

Si l'accommodement est d'abord et avant tout une conséquence du droit à l'égalité, il constitue aussi, d'un point de vue social et politique, un outil d'intégration citoyenne des minorités ethniques et religieuses. Le pari est en quelque sorte le suivant : si l'on adapte les institutions du groupe majoritaire afin qu'elles tiennent compte du pluralisme ethno-religieux, les membres des minorités seront davantage portés à s'identifier à la communauté citoyenne. La notion d'accommodement renvoie donc à une citoyenneté, non pas niveleuse et uniforme (comme en France), mais plutôt différenciée en fonction des particularismes socio-identitaires des individus et des groupes qui composent la société, une citoyenneté aux pourtours « multiculturels » en quelque sorte. Il est permis de penser qu'un tel modèle de citoyenneté, de par sa sensibilité à la diversité, est plus à même de susciter l'adhésion des minorités⁸.

⁵ José WOEHLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *Revue de droit de McGill*, n° 43, 1998, p. 325; Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Réflexion sur la portée et les limites de l'accommodement raisonnable en matière religieuse*, Québec, la Commission, 2005, p. 2.

⁶ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Op. cit.*, note 5, p. 15.

⁷ Iris Marion YOUNG. « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal Universal Citizenship », *Ethics*, vol. 99, 1989, p. 250.

⁸ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Op. cit.*, note 5, p. 3-4; Pierre BOSSET et Paul EID. « Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif? », dans *Actes de la XVII^e Conférence des juristes de l'État*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2006, p. 75-80.

2. Accommoder dans les limites du raisonnable

Les tribunaux considèrent toutefois qu'une demande d'accommodement devient « déraisonnable » à partir du moment où elle impose à l'institution ou à l'entreprise une contrainte dite « excessive ». Mais à l'aune de quels critères détermine-t-on si la contrainte est excessive? Jusqu'à présent, l'accommodement raisonnable a surtout été appliqué aux rapports entre employeurs et salariés, ce qui explique que les critères de la contrainte excessive tendent à traduire prioritairement des considérations d'ordre matériel et financier. Il y aurait trois grandes catégories de facteurs que les tribunaux prennent en considération pour déterminer si une contrainte est excessive dans le contexte des rapports de travail : 1) les limites des ressources financières et matérielles (par exemple, le coût réel de l'accommodement demandé), 2) le bon fonctionnement de l'entreprise ou de l'institution (par exemple, l'effet sur la productivité de l'accommodement demandé) et enfin, 3) l'atteinte aux droits des autres employés ou du public (par exemple, les risques pour la sûreté ou la sécurité d'autrui dans l'environnement de travail)⁹.

En parcourant les catégories de critères répertoriées dans le paragraphe précédent, on se rend vite compte d'une chose. Ces critères, d'abord conçus pour le milieu de l'entreprise, s'avèrent souvent inadaptés pour répondre aux problèmes spécifiques que posent certaines demandes d'accommodement à caractère religieux dans des institutions publiques qui doivent répondre de leurs actions devant les citoyens, telles que les écoles ou les hôpitaux. En particulier, qu'arrive-t-il lorsqu'un ou des individus réclament la reconnaissance par l'État de particularismes religieux qui risquent d'entrer en conflit avec d'autres droits, valeurs ou principes fondamentaux inscrits dans les chartes? On n'a qu'à penser, à titre d'exemple, au cas du port du kirpan dans les écoles, à la ségrégation sexuelle demandée par des étudiantes musulmanes lors de cours de natation dans un contexte scolaire, ou encore à la question des tribunaux d'arbitrage religieux en matière familiale. La liste est longue et risque certainement de s'allonger.

À la lumière de ces affaires, il apparaît que les critères permettant à une institution de se soustraire à une obligation d'accommodement doivent dépasser les considérations strictement matérielles afin d'être recentrés autour des valeurs fondamentales consacrées par les chartes. On pense au premier chef au principe de l'égalité des sexes qui, c'est clair, ne devrait en aucun cas être sacrifié ou même compromis au nom de la liberté religieuse. Mais pour qui est-ce clair, me direz-vous? Un tel principe va bien sûr de soi pour la Commission, et ce, pour des raisons qui prennent racine à la fois dans les chartes des droits et dans la jurisprudence. Dans la section 3, j'exposerai dans ses grandes lignes le cadre juridique qui, en droit canadien et québécois, balise l'exercice de la liberté religieuse lorsque cette dernière porte atteinte à d'autres droits, dont le droit à l'égalité des sexes.

⁹ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Op. cit.*, note 5, p.10. Notons que la Commission s'est inspirée d'une recension de la jurisprudence effectuée par Christian Brunelle.

3. Les conflits de droits pouvant résulter de l'exercice de la liberté religieuse

Les tribunaux n'ont jamais cherché à établir une hiérarchie rigide entre les droits protégés par les chartes des droits. Ils cherchent plutôt à atteindre un juste équilibre qui permette la préservation optimale des droits de chacun¹⁰. La Cour suprême du Canada¹¹ a d'ailleurs rappelé à plusieurs reprises la pertinence d'adopter cette méthode d'équilibrage *a posteriori* des droits en conflit :

« Il faut se garder d'adopter une conception hiérarchique qui donne préséance à certains droits au détriment (sic) d'autres droits [...]. Lorsque les droits de deux individus sont en conflit, [...] les principes de la Charte commandent un équilibre qui respecte pleinement l'importance des deux catégories de droits¹². »

Par contre, il existe des outils dans les chartes pour limiter un droit lorsque son exercice risque de porter atteinte à un autre droit. Ainsi, le quatrième considérant du préambule de la Charte québécoise prévoit que « les droits et libertés de la personne humaine sont inséparables des droits et libertés d'autrui et du bien-être général ». Cette formule fait implicitement écho à l'adage populaire selon lequel les droits des uns s'arrêtent là où commencent ceux des autres. Appliqué au thème de cette conférence, un tel principe signifierait, de manière schématique, que la liberté religieuse des uns s'arrête là où le droit des femmes à l'égalité commence.

C'est d'ailleurs dans cette optique que, dans sa décision récente sur le port du kirpan à l'école, la Cour suprême du Canada rappelle que, bien que la liberté religieuse ne peut être subordonnée par avance à quelque autre droit protégé par les chartes, son exercice peut être restreint « lorsque la qualité d'agir selon ses croyances est susceptible de causer préjudice aux droits d'autrui ou d'entraver l'exercice de ces droits¹³ ».

¹⁰ Christian BRUNELLE. « La sécurité et l'égalité en conflit : la structure de la Charte québécoise comme contrainte excessive? », dans *La Charte des droits de la personne : Pour qui et jusqu'où?*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2005, p. 372.

¹¹ *Dagenais c. Société Radio-Canada*, [1994] 3 R.C.S. 835, 877, *Gosselin (Tuteur de) c. Québec (Procureur général)*, [2005] 1 R.C.S. 238, par. 2.

¹² *Dagenais c. Société Radio-Canada*, précité, note 11.

¹³ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6, par. 26.

Dans le même esprit, les chartes canadienne¹⁴ et québécoise¹⁵ comportent des clauses limitatives qui permettent aux tribunaux de restreindre l'exercice des droits constitutionnels ou quasi constitutionnels lorsque ces derniers entrent en contradiction avec l'intérêt collectif ou les droits d'autrui. Ainsi, la Charte québécoise prévoit que «les libertés et droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec ». Or, la protection contre la discrimination est reconnue en droit comme étant d'ordre public¹⁶. Donc, en théorie, toute demande d'accommodement religieux qui serait reconnue comme étant potentiellement discriminatoire à l'endroit des femmes devrait être rejetée par les tribunaux parce que contraire à l'ordre public. Je dis « en théorie » parce que là où les choses se compliquent, c'est lorsqu'il s'agit de faire la preuve qu'une mesure d'accommodement en matière religieuse pourrait menacer les droits des femmes. À ce stade de la réflexion, il faut sortir de la perspective strictement juridique pour interroger le contexte social et le contexte politique dans lesquels s'inscrivent les rapports de sexe et l'exercice de la liberté religieuse dans l'espace public. J'explorerai plus à fond cette problématique dans les lignes qui suivent.

4. L'égalité des sexes à l'épreuve de la liberté religieuse : Un regard sociologique

Tout d'abord, un des pièges de l'analyse qu'il faut à tout prix éviter consiste à poser la liberté religieuse et les droits des femmes comme étant, par essence, mutuellement exclusifs. Il ne faut jamais perdre de vue que les femmes que l'on cherche à protéger contre les effets potentiellement discriminatoires de certaines traditions religieuses ne sont pas étrangères à ces traditions. De plus, les traditions religieuses ne sont pas monolithiques et sont sujettes à plusieurs interprétations, qui vont des plus patriarcales aux plus progressistes. C'est pourquoi l'État, tant par son bras judiciaire que politique, se doit d'aborder avec un regard critique les demandes d'accommodement de traditions religieuses ou culturelles formulées par les membres des groupes minoritaires. À cet égard, les praticiens de l'accommodement raisonnable qui œuvrent au sein des institutions publiques doivent se poser certaines questions fondamentales, notamment :

- 1) Quels sous-groupes au sein de la communauté minoritaire définissent les droits qui sont revendiqués au nom des traditions culturelles et religieuses?

¹⁴ Charte canadienne, art. 1 : « La Charte canadienne des droits et libertés garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Ils ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique. » Le cadre d'interprétation de l'article 1^{er} de la Charte canadienne a été élaboré pour la première fois par la Cour suprême du Canada dans *R. c. Oakes*, [1986] 1 R.C.S. 103.

¹⁵ Charte québécoise, art. 9.1 : « Les libertés et les droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec. La loi peut, à cet égard, en fixer la portée et en aménager l'exercice. » Le cadre d'interprétation de l'article 9.1 a été formalisé pour la première fois par la Cour suprême du Canada dans *Ford c. Québec (procureur général)*, [1988] 2 R.C.S. 712, puis affiné dans *Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin*, [1994] 2 R.C.S. 525.

¹⁶ Christian BRUNELLE. « Les limites aux droits et libertés », dans Collection de droit, Barreau du Québec, vol. 7, *Droit public et administratif*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2004-2005, p. 73-74.

- 2) Ces revendications servent quels intérêts de groupe à l'intérieur de ladite communauté?

Pour répondre à ces questions, il importe de déconstruire les rapports de pouvoir qui sous-tendent le mode de production des traditions. Les recherches féministes ont bien démontré que, généralement, les femmes sont érigées par les mouvements traditionalistes, dont les mouvements religieux, en depositaires et en gardiennes de l'authenticité culturelle du groupe. En conséquence, elles subissent de manière disproportionnée le poids des traditions. Ainsi, au nom d'arguments culturels ou religieux, les libertés des femmes sont fréquemment restreintes, et leur corps et leur sexualité étroitement surveillés, non seulement par les hommes de la communauté, mais également par d'autres femmes telles que les mères, les belles-mères, les grands-mères, qui agissent à titre d'agent de socialisation « de première ligne »¹⁷.

En contexte migratoire, les leaders des communautés culturelles tendent à présenter le groupe au nom duquel ils parlent comme un bloc monolithique uni autour des mêmes objectifs et des mêmes intérêts. Mais ce front culturel supposément « unifié » est constamment fissuré par des voix discordantes à l'intérieur même du groupe minoritaire¹⁸. En effet, plusieurs des pratiques et des normes patriarcales qui sont justifiées au nom de la religion sont contestées par les femmes immigrantes elles-mêmes. Par exemple, au sein de chaque religion, une minorité de croyantes proposent une relecture féministe des textes sacrés afin d'y extraire la substance nécessaire à la promotion de modèles culturels fondés sur l'égalité des sexes¹⁹. Cela dit, il faut toujours garder à l'esprit que les interprétations féministes dissidentes des dogmes religieux ont en général un poids politique et idéologique marginal par rapport au discours dominant, soit celui tenu par les autorités religieuses consacrées, qu'elles soient chrétiennes, juives ou musulmanes. Les acteurs étatiques devraient toujours tenir compte de ce déséquilibre des forces lorsqu'ils sont appelés à évaluer le bien-fondé d'une mesure d'accommodement raisonnable revendiquée au nom de particularismes religieux ou culturels. J'aimerais illustrer mon propos à l'aide de deux exemples : le cas du port du hidjab dans les écoles et la question de l'arbitrage religieux en matière familiale.

4.1 Le cas du hidjab

L'affaire du hidjab constitue un parfait exemple des interprétations multiples dont peut faire l'objet une même pratique ou symbole religieux. En 1995, dans un avis intitulé *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale*²⁰, la Commission avait recommandé que soit permis le port du hidjab dans les écoles publiques après avoir

¹⁷ Nira YUVAL-DAVIS. *Gender and Nation*, London, Sage Publications, 1997, p. 23.

¹⁸ France RADAY. « Culture, religion, and gender », *International Journal of Constitutional Law*, vol. 1, n° 4, 2003, p. 663, 699.

¹⁹ Voir par exemple Fatima MERNISSI. *Le harem politique : le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987.

²⁰ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale*, [rédaction : Pierre Bosset, Gisèle Cloutier, Muriel Garon, Monique Lortie et Monique Rochon], Québec, la Commission, 1995.

estimé qu'une telle pratique n'était pas nécessairement discriminatoire à l'endroit des femmes, sauf dans les cas avérés de contraintes. La Commission avait par ailleurs conclu que l'interdiction du hidjab dans les écoles comportait plus de désavantages que de bénéfices, notamment parce qu'une politique prohibitionniste en la matière pousserait certains parents musulmans à envoyer leur fille dans une école privée où une telle pratique serait permise. L'État se trouverait alors à limiter indûment le droit de ces jeunes filles à l'instruction publique gratuite, un droit garanti par l'article 40 de la Charte québécoise. En outre, une telle interdiction pourrait inciter plusieurs de ces filles à se tourner vers une école privée à vocation religieuse ou ethnoreligieuse, ce qui aurait pour effet de limiter les possibilités d'échanges interculturels avec le groupe majoritaire.

Mais j'aimerais revenir sur la symbolique du hidjab. Dans son avis de 1995, la Commission 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. Par exemple, pour certaines, le voile peut faire office de marqueur identitaire « défensif » dans un contexte où les minorités musulmanes sont soumises à des préjugés et à des stéréotypes dans les représentations sociales et dans les médias, en particulier depuis les attentats du 11 septembre 2001 et des guerres en Afghanistan et en Iraq qui s'ensuivirent. Le hidjab peut tout aussi bien constituer pour celle qui le porte un signe de modestie voulu par Dieu, sans pour autant traduire une soumission à son mari ou aux membres masculins de sa famille. Le voile peut également être porté en réaction à l'hypersexualisation du corps de la femme dans les sociétés occidentales.

Il ne s'agit pas pour autant de nier que la décision de se voiler puisse parfois résulter de pressions sociales, et même que certaines femmes voilées puissent avoir intériorisé le discours intégriste selon lequel les cheveux des femmes, ainsi que les formes de leur corps, doivent être soustraits au regard concupiscent des hommes dans l'espace public. Mais nous devons reconnaître que toutes les femmes voilées n'adhèrent pas à cette idéologie fondée sur la diabolisation du corps féminin, et que plusieurs d'entre elles ont le pouvoir de subvertir la signification dominante du hidjab dans un sens qui soit davantage conforme à leurs convictions personnelles et à leurs intérêts²¹.

4.2 Le cas des tribunaux d'arbitrage religieux en matière de droit familial

Il arrive cependant que le pouvoir des femmes de subvertir la signification des normes religieuses dominantes puisse être entravé par des facteurs d'ordre structurel. Dans un avis récent²², la Commission a mis en lumière les risques que représenterait pour les femmes une loi autorisant l'arbitrage religieux en matière familiale. La Commission a fait valoir, entre autres, qu'une fois soumises à une décision rendue par une instance d'arbitrage religieux, les croyantes risquaient d'être liées légalement par des

²¹ Paul BD. « Postcolonial Identity and Gender in the Arab World: the Case of the Hijab », *Atlantis: a Women's Studies Journal*, vol. 26, n° 2, printemps 2002, p. 39.

²² Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Op. cit.*, note 1.

interprétations religieuses discriminatoires, voire contraires à leurs propres convictions religieuses, sans possibilité cette fois de subvertir le discours religieux dominant.

Dans un tel contexte, l'État a une responsabilité accrue de tenir compte des pressions sociales qui influent sur la décision des parties de s'en remettre à l'arbitrage religieux. En effet, même si le recours à l'arbitrage suppose le consentement mutuel des parties, dans certains milieux conservateurs, les femmes risquent de subir des pressions sociales visant à les convaincre de recourir à l'arbitrage religieux en cas de séparation ou de divorce. Ainsi, le tribunal rabbinique de Montréal (*Beth Din*) précise sur son site Internet²³ que, selon le droit juïaïque, les parties ne peuvent en aucun cas saisir un tribunal séculier de leurs litiges. Quant au promoteur du projet de tribunal islamique en Ontario, Syed Mumtaz Ali, il a déclaré publiquement qu'il est du devoir des croyants de recourir à un tribunal religieux si la loi du pays l'autorise²⁴. On peut donc craindre que les fidèles soucieux de ne pas aller à l'encontre de la volonté de leur leader religieux soient fortement influencés par ce type d'injonctions, qui laissent planer une menace de mise au ban sur les récalcitrants. Ces pressions sociales sont d'autant plus préoccupantes que les croyantes soumises à un processus d'arbitrage religieux légalement contraignant disposeraient de recours judiciaires très limités contre d'éventuelles décisions arbitrales fondées sur une interprétation patriarcale et discriminatoire des rapports de sexe en matière familiale.

Conclusion

Les accommodements raisonnables ne débouchent pas nécessairement sur un relativisme aveugle en matière de gestion de la diversité religieuse, mais plutôt sur un dialogue internormatif éclairé entre, d'une part, les valeurs et les principes inscrits dans les chartes et, d'autre part, les multiples lectures et conceptions religieuses que l'on retrouve au sein de chaque communauté religieuse. Il incombe à l'État – tant à travers son bras législatif que judiciaire – de filtrer les diverses pratiques et normes religieuses en quête de reconnaissance institutionnelle «de manière à ne cautionner que celles qui vont dans le sens des objectifs recherchés par les cadres législatifs et constitutionnels»²⁵, dont celui d'assurer l'égalité entre les sexes. Mais pour cela, les acteurs étatiques (législateurs, politiciens, juges, administrateurs, etc.) doivent avoir une compréhension minimale du cadre social, politique et culturel dans lequel s'inscrivent les demandes d'accommodement en matière religieuse. Une telle démarche permet de prendre acte du fait que l'exercice des libertés et des droits individuels, dont la liberté religieuse, est largement tributaire des rapports de pouvoir et de domination entre les groupes sociaux, tels que les rapports inégaux entre les sexes.

²³ “According to Jewish law, parties may not take their cases to a secular court and must have their cases adjudicated only by a Beth Din”, [En ligne]. <http://www.mk.ca/page7a.php>

²⁴ Cité par Judy VAN RHIN. « First Steps Taken Toward Sharia Law in Canada », *Law Times*, vol. 25, novembre 2003.

²⁵ Pierre BOSSET et Paul EID. *Op. cit.*, note 8, p. 93.

En terminant, soulignons que le modèle de l’accommodement raisonnable comme outil de gestion de la diversité religieuse risque de devenir contre-productif – notamment pour les femmes – s’il est fondé exclusivement sur une approche au «cas par cas». En effet, il importe que l’évaluation de toute mesure d’accommodement soit nourrie par des principes directeurs destinés à baliser le difficile exercice de conciliation entre la liberté religieuse et les droits des femmes. Toutefois, ces principes directeurs ont tout intérêt à être formulés en amont du processus de contestation judiciaire, soit au stade du dialogue et des délibérations dans l’espace public. C’est que la régulation judiciaire du rapport entre majorité et minorités, bien qu’indispensable, escamote une étape fondamentale du processus démocratique, soit celle du débat public où s’affrontent divers discours et intérêts opposés par l’intermédiaire de plateformes telles que les médias, les campagnes électorales, les commissions parlementaires, les forums publics, etc. C’est d’ailleurs pourquoi la Commission a annoncé, dans la foulée de l’affaire des salles de prières à l’École de technologie supérieure, son intention d’animer un débat public sur la place de la religion dans l’espace public québécois. La réflexion sur les conditions nécessaires à la coexistence harmonieuse de la liberté religieuse et des droits des femmes ne constitue bien sûr qu’un seul des nombreux chantiers intellectuels qui devront être entrepris dans le cadre de ce vaste débat.

État des lieux sur le modèle de relations de l'État avec les religions au Québec : une laïcité québécoise

Micheline Milot

Micheline Milot est professeure titulaire au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Elle est spécialiste en sociologie des religions. Elle travaille sur les relations entre le pluralisme religieux et l'intégration sociale. Elle est membre du Groupe Sociétés, Religions et Laïcité, du Centre National de la Recherche Scientifique, à Paris, et experte au Conseil de l'Europe depuis 2004. Elle a été membre du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, lequel a produit le rapport Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise (1999). Elle a publié notamment Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec (coll. École Pratique des Hautes Études/Sorbonne, Turnout, Brepols Publishers, 2002) et a dirigé le numéro spécial du Bulletin d'histoire politique intitulé Laïcité au Québec et en France (2005).

Le modèle de relations de l'État avec les religions, au Québec, est de type laïque comme dans la plupart des sociétés démocratiques. La laïcité ne découle pas d'une proclamation juridique, mais de la pratique de la gouvernance politique¹. La laïcité d'un État repose sur deux principes politiques. D'abord la *séparation* des pouvoirs religieux et politique : l'État ne s'immisce pas dans les affaires religieuses des confessions et aucune religion ne détermine la conduite de l'État. En 1955, donc bien avant l'adoption des Chartes de droits, le juge Taschereau déclarait, dans l'arrêt *Chaput c. Romain* [1955] R.C.S., que « [d]ans notre pays, il n'existe pas de religion d'État ». Au Québec, la laïcisation de l'État a été complétée avec la déconfessionnalisation du système scolaire.

Le second principe, la *neutralité*, est une condition essentielle pour que soit assuré le respect de l'égalité et de la liberté de conscience et de religion. L'État ne doit ni favoriser ni défavoriser une confession ou un groupe religieux par des moyens matériels ou symboliques. Toutefois, la neutralité n'exclut pas que l'État veille à ce que des groupes religieux minoritaires, qui ne disposent pas toujours des mêmes moyens que la majorité pour mettre en œuvre leurs libertés de religion, aient les ressources adéquates pour actualiser ces libertés.

On retrouve dans les différentes sociétés diverses manières de mettre en œuvre ces principes. La France constitue souvent, à cet effet, « le » modèle de référence ou le repoussoir. On constate toutefois, à la lecture d'analyses sérieuses, que la laïcité française est une réalité très complexe qui incorpore de nombreux aménagements à l'égard des religions qu'une représentation parfois simpliste occulte. De toutes façons, il faut éviter de confondre les principes de laïcité avec un modèle national particulier et, surtout, se garder d'importer des modèles de relations entre les religions et l'État qui ont surgi dans des contextes socioculturels très différents. La laïcité ne se déploie jamais dans un vide culturel : ses principes fondamentaux s'articulent à des valeurs démocratiques qui sont hiérarchisées différemment d'une nation à une autre, mais aussi à un certain idéal de citoyenneté valorisé dans tel ou tel système politique. Autrement dit, il n'existe pas un modèle politique « idéal » de laïcité où tout lien avec le religieux serait

¹ M. MILOT. *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002, (coll. École des Hautes Études/Sorbonne).

définitivement éradiqué, mais des configurations diverses d'aménagement de la neutralité étatique en regard de la diversité des convictions morales et religieuses.

Au Québec, le modèle de relations entre l'État et les religions n'a jamais eu pour objectif la définition d'une citoyenneté assimilatrice des différences. Il vise à favoriser la tolérance, la non-évacuation de l'altérité et la valorisation de la diversité. Cette visée est manifeste dans les décisions juridiques, dans les pratiques d'accommodements raisonnables, dans l'acceptation des expressions d'appartenance religieuse dans l'espace public (considérant que la laïcité est une caractéristique des institutions publiques et non pas des individus). On la retrouve aussi dans les différents énoncés de politique, dans plusieurs avis émanant des organismes gouvernementaux et dans la décision récente du gouvernement de mettre en place des programmes d'enseignement culturel des religions dans les écoles afin de favoriser, entre autres, une meilleure compréhension de la diversité des conceptions du monde.

La gestion de la diversité religieuse dans les institutions publiques et l'égalité

La laïcité, dans le modèle de relations Églises-État au Québec, n'implique pas l'évacuation de l'espace public des expressions de l'appartenance religieuse. De telles expressions peuvent légitimement prendre place dans la cité, sans que la neutralité et les valeurs communes soient nécessairement compromises. On ne peut se contenter d'affirmer que les convictions profondes ont leur place dans l'espace privé, alors que l'espace public doit être le lieu de l'échange à partir de valeurs et de principes partagés. Les individus agissent, s'identifient socialement, adoptent des positions politiques en fonction de leurs valeurs et de leurs convictions, que celles-ci soient de nature philosophique ou religieuse.

Ainsi, la neutralité étatique n'exclut pas de prendre en considération le besoin de ressources expressives pour permettre l'actualisation de la liberté de conscience et de religion, même si la réflexion doit cependant rester ouverte sur les effets des moyens et des accommodements mis en place pour assurer cette liberté. En effet, on ne peut nier que des résistances à la laïcisation se manifestent, par exemple, dans la volonté de certains groupes religieux d'exercer une sorte de magistère moral intracommunautaire ou dans l'élaboration des normes collectives. Ils revendiquent une compétence pour déterminer les droits civils de leurs membres, soit par l'exercice de leur juridiction sur certaines questions (comme l'instauration de tribunaux religieux en matière de droit familial), soit par la tentative d'incorporer des normes religieuses dans l'interprétation du droit national (l'opposition au mariage entre personnes de même sexe), ou encore par la demande de ne pas être soumis à certaines lois au nom de la liberté de religion (le port du kirpan). La laïcité doit être affirmée comme un cadre favorisant le vivre-ensemble, avec les exigences qu'elle appelle, tant de la part de la majorité que des minorités.

Cela dit, il existe une grande variabilité dans l'interprétation juridique des libertés religieuses, selon les pays et au sein de ceux-ci. On n'a qu'à penser à la problématique du port du voile islamique : sujet de débats passionnés et objet de législation en France, libre

expression de l'adhésion religieuse dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique du Nord. Entrent en concurrence ou même en conflit frontal les libertés religieuses avec d'autres valeurs démocratiques ou systèmes normatifs qui définissent une nation (prédominance de l'appartenance citoyenne ou de l'autonomie de pensée, égalité des sexes, etc.).

Les revendications menées sur la base du droit à l'égalité et de la liberté de conscience et de religion ont permis de faire évoluer l'interprétation du droit et d'ouvrir la normativité générale à une plus grande diversité de normes concrètes vécues par les individus. Tous les types de revendications, même susceptibles d'être recevables en matière d'accommodement, sont-ils de nature à favoriser l'intégration et l'égalité des citoyens et à éviter le cloisonnement dans des mondes? Comment les institutions peuvent-elles adapter leurs services à la diversité religieuse sans porter atteinte aux droits des autres personnes (comme le droit d'exercer sa profession sans être discriminé sur la base de préceptes religieux)? Les effets sociaux de l'acceptation juridique de certaines revendications identitaires ne peuvent-ils pas contredire les objectifs mêmes de l'intégration et de l'égalité qui sont visés par cette reconnaissance et cette valorisation de la diversité?

Au Québec, le modèle de relations entre les religions et l'État s'est donc constitué sur un devoir de tolérance et une ouverture relativement libérale à l'expression de la diversité et à la reconnaissance de la sincérité des croyants désireux d'exprimer leur foi. On observe toutefois des points de tension entre la clarté du modèle politicojuridique et la réception parfois inquiète, voire suspicieuse, de la part des citoyens qui craignent une érosion des valeurs démocratiques qui rendent justement possible cette ouverture. L'une de ces valeurs centrales est certes l'égalité des hommes et des femmes.

L'égalité en question

L'égalité, tant d'un point de vue juridique que social, peut s'exprimer selon des modalités différentes, pourvu que les moyens pour assurer sa mise en œuvre n'affectent pas l'égalité de *statut* des citoyens, l'égalité des *ressources* pour la conduite de sa vie et l'égalité des *chances* dans l'accès à l'éducation, au travail, à la justice et aux services de santé. L'État, pour assurer l'égalité de tous, a le devoir de veiller à protéger les individus de la double pression à la conformité qui peut s'exercer à l'égard des personnes appartenant à des groupes minoritaires : d'une part, la pression du groupe majoritaire qui manifeste souvent des attentes plus ou moins explicites pour que la diversité s'exprime dans l'espace public selon une certaine « normalisation », calquée sur un référentiel chrétien même sécularisé; d'autre part, la contrainte interne exercée dans les communautés minoritaires qui représentent souvent le principal réseau social et affectif des personnes récemment immigrées.

Le droit à l'égalité est sans doute l'un des droits les plus fortement revendiqués par les citoyens, mais son interprétation est sujette à des variations importantes, comme en témoignent les débats autour du foulard islamique ou des tribunaux religieux. Certes, l'égalité ne saurait être à géométrie variable selon les conceptions religieuses ou

philosophiques, même dans une société multiculturelle. Malgré tout, la question du foulard a montré que des conceptions différentes de l'égalité peuvent coexister : l'interprétation des jeunes femmes qui le portent au Québec nous apprend qu'il ne s'agit pas nécessairement pour elles d'un symbole d'inégalité entre les hommes et les femmes. Il faut prendre garde qu'une volonté de protection à l'endroit des femmes issues des minorités masque en fait un postulat « d'incomplétude » de la femme (comme n'ayant pas la capacité d'évaluer les ressources adéquates pour mener sa vie), attitude qui substitue au paternaliste communautaire, le paternalisme étatique.

Le foulard islamique heurte, chez certaines personnes, des valeurs considérées comme des acquis démocratiques (l'égalité des genres). Mais la reconnaissance de la norme religieuse telle que la conçoit la femme correspond bien ici aux critères du pluralisme dans une société où la citoyenneté n'est pas conçue comme homogène. D'abord, tous ne sont pas obligés de partager dans leur propre vie la même conception de l'égalité des genres (l'État manquerait à son devoir de neutralité en définissant qu'un signe religieux ne correspond pas à l'idéal d'égalité tel qu'il prévaut dans les conceptions dominantes d'une société). En outre, le voile ne suggère à personne que nous avons le droit de traiter les femmes de manière différente. Il n'implique rien dans la vie concrète des gens qui n'adhèrent pas aux croyances sous-jacentes à ce comportement.

Ce n'est pas seulement en vertu de son innocuité à l'égard d'autrui que le port du voile est légitime dans une société pluraliste. Plusieurs recherches ont montré que la signification du voile pour les jeunes femmes, en pays occidentaux, est plus souvent de l'ordre de l'affirmation identitaire. Mais il leur permet également, dans la communauté, de travailler activement à faire évoluer les normes internes : circulant dans et en dehors de la communauté, elles participent de l'interaction entre des régimes normatifs différents. La volonté d'assurer « absolument » l'émancipation contre les croyances considérées autoritaires comporte tous les ingrédients d'une possible répression de la liberté de religion, n'incitant pas à l'intégration, mais plutôt au repli défensif des membres des groupes minoritaires. Ainsi, les conceptions dominantes de la citoyenneté peuvent avoir des effets pervers sur l'intégration promue par ces mêmes conceptions.

À propos des contraintes internes exercées au sein des communautés ou des groupes religieux ou encore des arrangements clandestins, aucune loi ne peut entièrement les prévenir. Le droit étatique n'extirpe pas tous les mécanismes sociologiques des mondes vécus qui peuvent porter atteinte à l'égalité entre les hommes et les femmes. Cela dit, on ne saurait admettre les traitements qui sont incompatibles avec l'intégrité physique ou psychologique et la dignité humaine (comme l'excision, l'esclavage, le viol, etc.). Toutefois, il revient à l'État et aux institutions publiques de viser à favoriser l'intégration dans des institutions communes et à éviter les contraintes excessives sur les groupes minoritaires qui auraient pour effet des stratégies défensives et des exclusions encore plus coûteuses. Les contraintes exercées sur les personnes issues des groupes minoritaires sont souvent d'ordre symbolique, lorsque des communautés sont stigmatisées ou traitées avec condescendance parce que la majorité (ou l'État) juge que la sensibilité religieuse de tel groupe n'est pas encore « arrivée » à la conscience critique et à l'intériorisation des normes démocratiques.

L'importance de la délibération au sein d'institutions communes

Les valeurs collectives qui ont été élaborées graduellement dans notre société sont véhiculées et prennent forme, en grande partie, par l'intermédiaire des pratiques institutionnelles auprès de la population. Des décisions étatiques ou des pratiques institutionnelles peuvent, indirectement, éloigner certains groupes, surtout les femmes, de l'accès aux services communs et entraîner un recours à leur communauté d'appartenance pour répondre à leurs besoins. L'ensemble des institutions est concerné. Les institutions fondamentales de la société doivent prendre les dispositions nécessaires afin que les femmes issues de groupes minoritaires puissent tant trouver *attractives* les valeurs communes que contribuer à les définir et à les faire évoluer par leur participation à des forums communs avec les membres de la majorité.

Dans la modernité avancée, l'adhésion à un groupe religieux remplit diverses fonctions en correspondance avec différentes modalités des rapports sociaux : recherche de repères éthiques que ne fournissent plus les institutions religieuses traditionnelles, d'identité autre que celle octroyée par la vie professionnelle ou le rang social, de fraternité pour contrer l'individualisme ambiant, voire l'anomie, etc. C'est la modernité elle-même qui, par ses contradictions, ses dysfonctionnements, ses promesses illusoires d'égalité et de réussite, nourrit ces modes d'appartenance. Il ne faut pas nier pour autant les dérives et les dérapages qui ont eu lieu dans certains groupes religieux ou spirituels, mais les problèmes sont proportionnellement peu fréquents en comparaison de ceux qui surviennent dans la société en général.

L'une des visées légitimes de la gouvernance politique est celle de veiller à former des citoyens éclairés, aptes à participer à la vie publique et qui se sentent reconnus à part entière comme membres de la communauté politique. Considérant que les citoyens doivent « vivre ensemble », avec leurs divergences morales et religieuses, il est justifié de se demander comment favoriser l'établissement de relations pacifiques et la participation à la réalisation du bien commun. À ce propos, il importe de maximiser les chances d'une délibération conjointe entre des individus qui adhèrent à des convictions diverses, et ce, au sein d'institutions communes. Sont concernées tant les écoles publiques, où l'apprentissage au vivre-ensemble constitue le socle commun de la vie en société, que les institutions judiciaires, où sont débattues les conditions de la vie en société, ou les institutions médicales.

Pour favoriser cette participation, certaines attitudes sont à éviter de la part des citoyens ou des intervenants institutionnels identifiés à la majorité. Par exemple, on ne peut prétendre que les convictions religieuses n'ont pas leur place dans les délibérations ou les activités au sein des institutions séculières. Les individus n'entrent pas dans l'espace public en laissant à la maison les convictions profondes qui orientent leur conduite. L'interaction au sein d'institutions communes demeure le meilleur gage d'une possibilité de compréhension réciproque. Encore faut-il que les institutions (éducatives, sanitaires, juridiques) puissent faciliter cette compréhension.

La question des tribunaux religieux musulmans en Ontario, malgré la décision du ministre de la Justice, laisse non résolue la problématique de l'accès à la justice. Il

importe, par exemple, de comprendre en quoi les normes actuellement en vigueur dans le modèle juridique québécois ne répondent pas aux besoins de certains groupes. La visée est de soutenir et de faciliter la recherche d'accommodements dans l'optique de concilier les préoccupations d'ordre religieux et le fonctionnement des institutions publiques et d'éviter les stigmatisations de groupes particuliers qui seraient présumés plus « nocifs » pour leurs membres que d'autres. L'inquiétude ou les attitudes de rejet face aux convictions religieuses « différentes » et à leur expression reposent souvent sur une incompréhension mutuelle. Les membres des groupes religieux minoritaires peuvent trouver alors plus sécurisant de se tourner vers des services intracommunautaires pour répondre à leurs besoins. La problématique concerne aussi les institutions de santé et d'enseignement.

Il serait souhaitable que soient mis en place des dispositifs institutionnels de référence, en leur confiant la mission spécifique de diffuser l'information relative à la diversité religieuse à *l'endroit des intervenants* dans les institutions publiques, mais également d'accueillir et d'aider *les membres de groupes religieux* à comprendre les mécanismes et les règlements institutionnels et à formuler leurs demandes en toute connaissance de cause. Le développement de ces mécanismes ou instances doit permettre à des citoyens de ne pas refréner leur participation aux institutions publiques sur la base de leurs convictions religieuses et de favoriser que cette participation soit jugée légitime aux yeux de ceux qui ne partagent pas ces convictions.

La pratique de l'accommodement raisonnable a montré jusqu'à ce jour plusieurs retombées positives : une plus large reconnaissance de la diversité des identités, un meilleur accueil de cette diversité dans les institutions publiques et la pratique d'un dialogue entre les parties. La réflexion menée en France lors de la commission Stasi n'aurait certes pas été du même type si elle avait été menée dans le cadre culturel québécois. Toutefois, il faut reconnaître qu'il y a un aspect sain, dans une démocratie, à repenser les conditions de vie et d'insertion institutionnelle des personnes plus vulnérables dans une société. Un tel processus doit veiller à être inclusif des différentes sensibilités présentes dans la société.

Le sentiment de partager des valeurs communes ne s'impose pas uniquement par des mécanismes institutionnels. Les citoyens doivent se rencontrer dans des espaces communs où ils se sentent acceptés, respectés. Les éducateurs en milieux anglo-saxons parlent à cet égard de *safe space*. Plusieurs organismes communautaires existent et font un travail précieux auprès des différentes communautés. Il est souhaitable que des initiatives de ce genre se multiplient, tout en étant concertées, afin de ne pas isoler les groupes minoritaires, mais plutôt de créer de véritables forums de discussion à l'échelle de la société civile. Entre les dispositifs strictement internes aux communautés religieuses et les institutions publiques, il manque d'espaces intermédiaires et, quand ils existent, ils ne sont souvent pas suffisamment soutenus pour exercer adéquatement leur fonction.

Développer des aptitudes à vivre dans un contexte pluraliste suppose une socialisation adéquate. La tolérance et la reconnaissance de l'altérité ont peu de chances de surgir spontanément chez des individus du seul fait qu'ils sont en contact avec la diversité.

L'éducation a un rôle fondamental à jouer et doit porter une attention particulière au développement d'aptitudes à la délibération respectueuse entre personnes ne partageant pas les mêmes convictions. Une meilleure connaissance des préférences morales et religieuses dans le cadre des programmes d'enseignement devrait viser à ce que chaque enfant, quel que soit son degré d'identification à un groupe religieux particulier, puisse acquérir une identité positive, sans avoir à appréhender le jugement d'autrui.

Les études sociologiques nous apprennent que plus un groupe est ou se sent marginalisé socialement en raison de ses croyances ou de l'expression publique de celles-ci, plus les stratégies de repli offensif ou défensif se déploient, au détriment d'une participation citoyenne. L'individu en mal de reconnaissance sociale jugera préférable de préserver la composante religieuse de son identité, quitte à accentuer celle-ci de manière excessive. L'acceptation d'une diversité de conception de la « vie bonne » des croyants peut permettre la reconnaissance d'un plus large éventail d'identités susceptibles de s'affirmer dans le droit, sans être prescrites par un État qui se positionnerait en surplomb.

L'État se doit de protéger toutes les conceptions de la « vie bonne » dans la mesure où elles n'impliquent pas de violence à l'égard d'autrui. Une telle perspective suppose une distinction importante entre deux aspects de la culture publique d'une société démocratique, que Carens différencie ainsi : une culture de groupe, comme la culture d'un groupe religieux ou ethnique, et la culture politique publique d'un État démocratique libéral². La reconnaissance du pluralisme exigera que nous respections, d'une certaine façon, la culture interne d'un groupe, même lorsque cette culture se révèle patriarcale ou autrement incompatible avec l'égalité des sexes. Il ne s'agit pas, toutefois, d'approuver les différences fondées sur le sexe dans la culture politique publique. C'est par l'interaction au sein des institutions publiques, l'école au premier chef, qu'une réflexion peut naître au sein même de ces communautés.

Conclusion

Au Québec, les questions relatives à l'intégration citoyenne s'accroissent avec la diversité grandissante des groupes en présence. On pourrait être tenté de voir dans les pratiques d'accommodement des préceptes religieux, un encouragement au communautarisme et à la fragmentation sociale. Ces craintes ne sont pas dénuées de fondement dans la mesure où certains groupes qui bénéficient de ces accommodements pour leurs membres peuvent interpréter en ce sens les arrangements consentis par l'État et les institutions publiques. Mais les accommodements raisonnables et le droit de cité aux particularismes religieux qui en découle m'apparaissent plutôt en corrélation étroite avec des modes moins conflictuels de rapports entre les minorités et la majorité. Autrement dit, la reconnaissance des composantes religieuses de l'identité favorise des formes moins agressives, défensives et exclusives de l'appartenance à un groupe religieux ou présumé sectaire.

² J. CARENS. « Immigration et démocratie libérale », dans F. Gagnon, M. McAndrew et M. Pagé (dir.). *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Montréal, Harmattan, 1996, p. 107.

Mais encore, cette reconnaissance qui transite généralement par le droit rend possible, sociologiquement parlant, que certaines composantes importantes (notamment religieuses) de l'identité ne deviennent pas incompatibles avec une appartenance citoyenne ou nourrissent des formes parallèles de citoyenneté. Il me semble que c'est là que le droit, en tant que forum et ressource de la participation politique³, revêt un rôle fondamental (mais non exclusif), tant pour la vie démocratique que pour l'intégration à celle-ci des groupes minoritaires.

Une telle adaptation du politique au pluralisme ne signifie pas de remettre en question les acquis démocratiques de nos sociétés. Il s'agit pour celles-ci d'allier une conception de la nation culturelle, historiquement constituée dans sa singularité, à celle de la nation civique pluriethnique. Si l'État doit éviter de se trouver « colonisé » par l'une ou l'autre des conceptions de la vie qui se manifestent dans la sphère publique, ne lui est-il pas possible de construire démocratiquement une identité dans la diversité, et même dans une relative fragmentation? Je pense que la diversité des appartenances dans la société civile n'entraîne pas automatiquement l'éclatement de la communauté politique et l'effritement du lien social. Il me semble toutefois qu'il existe un rapport directement proportionnel entre un régime politique visant une citoyenneté de type universaliste et poursuivant de rigoureuses politiques d'assimilation, et une attitude de repli défensif de la part des groupes religieux minoritaires ou socialement perçus comme non conformes. Il n'est donc pas déraisonnable de parier sur le fait que l'acceptation de la diversité, dans la mesure où l'intégrité physique et psychologique des personnes n'est pas compromise, peut conduire de manière plus harmonieuse à l'intégration sociale.

³ P. NOREAU. « Le droit comme vecteur politique de la citoyenneté. Cadre d'analyse pour l'étude des rapports collectifs entre majorité et minorités », *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire ?*, M. Coutu et autres (dir), Montréal, Les Éditions Thémis, 2000, p. 323-359.

État des lieux sur les grandeurs et les misères de la gestion de la diversité religieuse dans les institutions – Expériences passées et problèmes actuels : le manque alarmant d’expertise interculturelle

Danielle Gratton

Danielle Gratton est psychologue et anthropologue. Elle travaille depuis plus de 10 ans dans le domaine interculturel, à titre d’intervenante, de chercheuse et de formatrice. Actuellement, elle offre de la formation interculturelle au personnel et aux gestionnaires du réseau de la santé et des services sociaux de Montréal et de Laval. Parallèlement, récipiendaire de fonds de recherche de la Fondation de l’Hôpital Juif de réadaptation à Laval, elle poursuit des recherches sur la réadaptation auprès de migrants dans cet établissement, où elle travaille aussi comme psychologue. Enfin, elle a développé une expertise en évaluation psycholégale qui lui a permis de réaliser différentes recherches et de la sensibilisation auprès d’avocats et de juges.

Je remercie le Conseil du statut de la femme et les organisatrices pour cette invitation, car je suis convaincue qu’il est essentiel de se pencher sur les relations hommes-femmes en contexte interculturel à partir de leur rapport avec les systèmes d’autorité et avec la religion. Cependant, mon intervention va se situer dans un contexte spécifique : celui du terrain. C’est-à-dire, dans le cas présent, des pratiques et des expériences vécues par les intervenantes et les clientes migrantes, à l’intérieur de nos institutions, au jour le jour, notamment dans le réseau de la santé et des services sociaux. Peut-être permettrez-vous d’ailleurs, pour une fois, que le féminin l’emporte sur le masculin, d’autant plus que nous parlons de l’égalité des femmes et que, dans le réseau de la santé et des services sociaux, les femmes sont majoritaires.

Le temps nous presse. Il me semble urgent de développer une expertise en relations interculturelles. Les événements en lien avec la demande de la reconnaissance de la charia en droit familial ou des caricatures le démontrent. Je peux difficilement rester silencieuse au regard de ce qui m’apparaît être le signe d’un manque inquiétant d’expertise en relations interculturelles. Autant, dirais-je, du côté de la société québécoise que du côté des migrants. Du côté de la société québécoise et de nos institutions, cela implique qu’on n’utilise pas assez, dans la résolution des problèmes interculturels, les balises que nous nous sommes données pour intervenir et vivre ensemble. Du côté des communautés ethnoculturelles, cela signifie qu’on les aide trop peu à s’organiser. Qu’on n’utilise pas assez de moyens pour les aider à comprendre notre système. Et que l’on ne les accompagne pas assez dans leur démarche d’apprentissage et d’intégration à notre vie sociale et institutionnelle. En d’autres termes, on laisse trop les migrantes à elles-mêmes. J’ai en tête la réaction d’une patiente migrante qui s’est mise à pleurer lorsqu’on lui a demandé de participer à une recherche que je réalise présentement sur la réadaptation en contexte migratoire. Ses paroles ont été : « Vous vous intéressez à nous? »

Cette présentation servira donc, je l’espère, à amorcer une réflexion nécessaire à partir d’une approche en relations interculturelles. Cette analyse est fondée sur des données recueillies à partir de différents contextes dont : mes propres interventions auprès de migrantes et mes recherches, mais surtout de situations et de questionnements rapportés par le personnel, les intervenantes, les gestionnaires, mais aussi des avocates et des juges, que j’ai formées depuis 1994.

Ces formations¹ sont gratuites pour le personnel du réseau de la santé et des services sociaux, car elles sont inscrites dans la Loi². Je souligne que ma compréhension a aussi pris une nouvelle dimension après avoir effectué un voyage de recherche au Maroc, en 1999³. Ce qui m'amène à vous présenter trois constats :

Premier constat : Ce qui se passe aujourd'hui n'est pas nouveau.

Deuxième constat : Il existe, dans la société québécoise, une confusion entre les notions de différence et de diversité. Confusion qui enlève souvent aux intervenantes les moyens d'agir, d'être soutenues, de soigner et de faire valoir l'égalité des femmes dans nos institutions.

Troisième constat : Parce que les rencontres interculturelles ne sont pas toujours faciles, et que les repères deviennent souvent confus, il faut prendre soin de toutes : intervenantes et migrantes. En interculturel, prendre soin c'est accompagner, ce qui signifie : être avec, marcher et faire le chemin avec une personne.

Premier constat : Ce qui se passe aujourd'hui n'est pas nouveau

Les problèmes éprouvés sont seulement plus aigus, sur les plans tant qualitatif que quantitatif. Les employées et les intervenantes, tout comme d'ailleurs les professeures, ont tenté et tentent encore de nous faire part de leurs observations, depuis plus de 15 ans, à ma connaissance. Mais elles ont été trop peu comprises. Une question s'impose alors, il me semble : Comment se fait-il que nous ne les ayons pas entendues? Déjà, elles ont posé la question de l'égalité des femmes dans certains contextes : la leur, celle de leurs clientes migrantes et celle de clientes québécoises aussi impliquées dans ces contextes interculturels.

Je rappelle que la réalité n'est jamais appréhendée en soi, elle est toujours médiatisée par des modèles culturels et des modèles de savoir qui permettent de la saisir, et d'en faire des analyses, de prendre des décisions et de soutenir des pratiques au quotidien. Force est de constater que les modèles monoethniques de notre société ne nous permettent d'appréhender que d'une manière asymétrique, plutôt que de façon cohérente, les nouvelles réalités interculturelles auxquelles chacune de nous peut être confrontée. Nos modèles monoethniques ne nous permettent plus de toujours assurer une gestion des écarts provoqués par les différences culturelles, ni d'assurer une prise en charge des

¹ Depuis 2000, je donne ces formations à Montréal et à Laval, à partir d'un programme-cadre du ministère de la Santé et des Services sociaux, programme conçu par Jacques Proulx et Nicole Chiasson, professeure de psychologie à l'Université de Sherbrooke. Ce programme est régi par les agences de la santé et des services sociaux.

² La Loi sur les services de santé et les services sociaux prévoit, à l'article 349, que : « Une agence doit, en concertation avec les organismes représentatifs des communautés culturelles et les établissements de sa région, favoriser l'accessibilité aux services de santé et aux services sociaux qui soit respectueuse des caractéristiques de ces communautés culturelles. »

³ M^{me} Assia Kada, directrice de la Fondation de la tolérance, a participé à cette recherche en tant que chercheure.

humains qui peuvent se retrouver coincés dans des chocs de cultures. Je ne parle pas ici seulement des migrantes, mais je parle aussi des intervenantes de nos institutions qui ont tenté depuis bien longtemps déjà de nous faire part de leur souffrance. Souffrance que nous avons aussi la responsabilité de prendre en compte, ne serait-ce que pour diminuer le risque d'une montée de l'intolérance⁴.

Il m'apparaît que les intervenantes de première ligne sont laissées à elles-mêmes dans la résolution des tensions interculturelles et que le mot d'ordre pour les « guider » est d'éviter les poursuites devant les tribunaux et la sortie dans les médias. Un manque d'expertise généralisé en relations interculturelles fait en sorte que les intervenantes peuvent difficilement se référer à leurs obligations institutionnelles et aux valeurs du cadre civique commun, notamment l'égalité des sexes, dont elles doivent pourtant tenir compte dans leurs interventions. En d'autres termes, que doivent faire les employées et les professionnelles quand un migrant refuse de se plier à une demande parce que cette demande vient d'une femme? La « boîte à outils » existe : elle est constituée des obligations institutionnelles et du cadre civique commun. Mais elle n'est ni diffusée, ni intégrée dans nos établissements parce que personne n'assume cette responsabilité. Il n'y a pas, en effet, d'experte interculturelle qui peut suivre une situation, à partir de son apparition, pour sa documentation et sa gestion. Ni, au besoin, piloter ce dossier auprès des médias et des tribunaux. Là où les juges réclament aussi une expertise interculturelle dans le déroulement de la preuve car, étant liées à cette preuve, elles ne peuvent rendre de jugement en dehors du matériel qui leur est présenté. Et si la preuve n'est pas fondée sur une expertise interculturelle, un jugement peut être biaisé.

Une approche interculturelle est nécessaire dans tous les secteurs du Québec et pour toutes : de la technicienne en salubrité jusqu'à la première ministre (c'est plaisant de dire ça comme ça!), y compris les migrantes. Sans cette connaissance, il est difficile de comprendre les conséquences néfastes d'une approche du laisser-faire.

Pour saisir les dangers du laisser-faire, il est nécessaire d'être familière avec les bases de la communication interculturelle. Il faut connaître les notions de culture, de différences culturelles, de diversité et de contexte, d'identité culturelle, d'ethnocentrisme, de points de repère culturels, de choc et de rétro-choc culturels, de centration et de décentration. Il faut savoir repérer différents types de rencontres : faciles, difficiles et impossibles, et connaître des techniques appropriées. Enfin, il faut comprendre ce qu'est un parcours migratoire et l'accompagnement nécessaire à une intégration réussie⁵.

⁴ Voir la bibliographie.

⁵ M. Roger Laroche, de l'Agence de la santé et des services sociaux de Montréal, est un expert de l'acquisition des compétences. Ses analyses raffinées ont permis de comprendre les conditions favorables pour un apprentissage réussi dans ce domaine.

Deuxième constat : Il existe, dans la société québécoise, une confusion entre les notions de différence et de diversité. Confusion qui enlève souvent aux intervenantes les moyens d’agir, d’être soutenues, de soigner et de faire valoir l’égalité des femmes dans nos institutions

La différence est un fait et la diversité est un discours sur la différence. Pourquoi le rappeler? Parce qu’une confusion entre diversité et différence culturelle rend difficile, depuis bien longtemps déjà, la possibilité de décrire les problèmes éprouvés sur le terrain. Que ce soient des problèmes comme l’inégalité entre les sexes, ou des problèmes médicaux.

Osons donc quelques exemples en rapport avec les relations hommes-femmes et en rapport avec des situations médicales. Est-il possible de dire que dans des hôpitaux ou des CLSC, il arrive très souvent que des hommes arabo-musulmans ou musulmans ne laissent pas les préposées à l’accueil remettre à leur conjointe sa carte d’assurance-maladie, ou qu’ils répondent à la place de leur femme, ou encore qu’ils veulent signer différents formulaires à la place de celle-ci? Est-il possible de dire aussi que lorsque des femmes portent des voiles qui leur cachent la figure, la préposée à l’accueil ne peut vérifier si la carte d’assurance-maladie appartient bien à cette personne qui demande le service? Cette même préposée ne peut donc effectuer une vérification, pourtant exigée pour tous les bénéficiaires, car cela concerne la sécurité du soin (avoir le bon dossier) et les coûts assumés par la société. Sans parler du médecin qui doit se priver d’un moyen de diagnostic fort important.

Que dire des pressions exercées sur le personnel féminin qui doit préparer des patientes pour une opération et leur faire enlever leur voile avant d’entrer dans la salle d’opération. Ou que dire encore des protocoles de tests diagnostiques qui ne peuvent pas être appliqués à cause de barrières culturelles ou religieuses : comme le refus d’avoir un repas baryté au moment du Ramadan, mais de vouloir passer le test quand même; ou encore de vouloir passer un rayon X sans vouloir se dévêtir; ou enfin, que Monsieur refuse de laisser Madame seule dans la salle de rayon X quand aucune autre personne ne doit y être? Ou encore qu’il refuse que sa femme se fasse opérer même si c’est une situation d’urgence, car le chirurgien ou toute l’équipe médicale n’est pas féminine. Ce ne sont pas des problèmes culturels, car ces problèmes n’existent pas au Maroc, par exemple. Ce sont des problèmes interculturels qui apparaissent ici en contexte migratoire⁶.

⁶ Puisque le problème est interculturel et non pas culturel, il faut avant tout se centrer et voir qu’elle serait la réponse pour un cas similaire dans notre société. Il faut donc retourner à nos lois et règlements, notamment ceux de la santé et des services sociaux, les mettre en évidence et les rappeler à toutes et chacune – personnes immigrantes, personnel, gestionnaires, responsables de la qualité des services, avocates, juges et journalistes. Ainsi, dans un cas de refus de service parce qu’offert par un homme, il faut rappeler que toute cliente peut demander d’obtenir des services dispensés par une personne de son choix, mais l’institution est obligée d’y répondre seulement dans la mesure où les ressources le permettent. Dans le cas d’une demande de service dans des conditions qui mettraient en péril l’efficacité de ce service, il est important de rappeler que l’institution comme les ordres professionnels doivent respecter des normes de pratiques pour le bien-être de tous les patients. Une cliente peut refuser un service ou les conditions d’un service s’ils ne lui conviennent pas. Cependant, si ce refus risque d’avoir des répercussions sur sa santé, elle doit signer un refus de traitement. Mais cette procédure ne peut avoir lieu que dans la mesure où ce refus ne représente pas un danger immédiat pour

Mais exposer ces faits, ces chocs de cultures, ne semble pas si évident, car ces situations ne sont pas perçues comme des faits, et ce, à partir de deux positions contradictoires sur la diversité :

a) Les faits présentés peuvent être, en effet, appréhendés selon un modèle colonialiste, où il s'agit de mettre en évidence les différences culturelles pour mieux discriminer. C'est à partir d'une contestation, à juste titre, de ce modèle que l'intervenante qui expose ou encore dénonce un problème interculturel risque d'être perçue comme étant raciste ou manquant d'ouverture. Même dans des cas où une infirmière se plaint de ne pas pouvoir offrir un service à une patiente migrante, car son mari le refuse pour elle. Comme par exemple quand, dans une salle d'accouchement, Monsieur refuse que Madame ait une épidurale. En regard de ce modèle, quand une infirmière se plaint de cette situation, il lui sera souvent répondu que c'est culturel et qu'elle doit l'accepter. Mais une infirmière ne pourra jamais accepter de voir une patiente souffrir inutilement, car c'est alors sa fonction même qui est remise en cause.

b) Les faits mentionnés peuvent aussi être appréhendés à la lumière d'un autre modèle : le modèle républicain français qui est en opposition avec le modèle colonialiste. Modèle où, avec raison, tous sont des citoyens égaux. Mais poussé à sa limite, ce modèle amène trop souvent, de façon paradoxale, un déni des différences culturelles. Selon ce modèle républicain, à la demande suivante : « Combien avez-vous de patientes de différentes cultures? » il faudrait qu'une intervenante réponde : « Je ne sais pas. » Alors, à titre d'exemple, pour concrétiser tout ça, il ne faudrait pas dire que quelqu'un est Haïtien ou Africain ou Latino ou encore Musulman. Ce modèle veut répondre à la peur des préjugés et, pour cela, il demande de taire les différences culturelles, mais, ce faisant, une partie de la réalité nous échappe.

Par exemple, en vue de favoriser l'égalité des sexes dans les soins et de cibler des interventions plus adaptées à chacun des sexes, il y a une nouvelle obligation à introduire dans notre réseau de la santé et des services sociaux : l'approche de l'analyse différenciée selon les sexes (ADS). Cette approche est perçue comme très innovatrice, elle n'est pas vue comme de la discrimination envers les femmes. Au contraire, elle est vue comme un moyen pour favoriser l'égalité et l'équité dans les soins⁷. Pourtant, rien de ce type n'est fait en ce qui concerne les migrantes, car notre approche républicaine des soins et des services nous en empêche. La Commission d'accès à l'information a un droit de regard sur les données que l'on collige dans le réseau et, à mon sens, seul un manque d'expertise en relations interculturelles nous amène à ne pas parvenir à démontrer aux décideurs de

sa vie. Lorsque c'est une question de vie ou de mort, l'institution doit prendre toutes les mesures nécessaires pour sauver la vie de la patiente. Encore une fois, ces mesures sont inscrites dans nos lois. Pourquoi ne pas les afficher, dans plusieurs langues, comme le demandent déjà plusieurs intervenantes. Cela constituerait un rappel pour les clientes et les membres du personnel du réseau. Bien sûr, plusieurs cas demandent plus de raffinement que ces mesures de base; c'est pourquoi certains problèmes devront encore faire l'objet de décisions spécifiques mobilisant les gestionnaires, les comités d'éthique, les ordres professionnels ou les tribunaux. Quoi qu'il en soit, les orientations, les décisions et les jugements doivent tenir compte des lois et des règlements existant dans le réseau.

⁷ Merci à Brigitte Champagne, de l'Agence de la santé et des services sociaux de Laval, et à Roger Laroche, de l'Agence de la santé et des services sociaux de Montréal, pour ces précisions.

cette instance que colliger des informations sur les différences culturelles est essentiel pour les actes posés⁸.

c) L'approche interculturelle favorise un troisième modèle de la diversité où les différences culturelles peuvent trouver leur place et être analysées dans le respect des uns et des autres. C'est un modèle pragmatique contextuel. Cette approche admet que les différences culturelles existent qu'on le veuille ou pas. Mieux vaut donc s'en occuper et nommer les difficultés qu'elles entraînent dans le but de les dépasser. Avec ce modèle, les écarts culturels sont mis en évidence à partir d'un mouvement de centration et décentration.

Force est de constater que cette approche est nouvelle et que nos institutions sont républicaines. Or, pour bâtir de saines relations interculturelles, il est essentiel qu'il y ait un « *recentrage* » sur des balises d'intervention et sur une *chaîne de responsabilités* plus claire. Il devrait, en effet, être de l'ordre de la priorité des institutions de fournir des balises sur lesquelles les intervenantes peuvent et doivent appuyer leurs interventions. Et il est aussi de la responsabilité des différents ministères de le faire avec les institutions de leur réseau. Par exemple, dans des conflits de droits où la vie et la mort se jouent, les infirmières ont besoin de rappeler que la coroner passe bien avant la Commissaire aux plaintes et à la qualité des services, et qu'elle passe aussi devant la Commissaire aux droits de la personne⁹. Mais jusqu'à maintenant, l'inexistence d'une approche interculturelle qui traverse nos institutions nous empêche de dire à cette patiente, quand cela est nécessaire, qu'on peut l'aider seulement si elle se plie, comme toutes les intervenantes d'ailleurs, au protocole de soins. Un manque d'expertise en relations interculturelles vient aussi bloquer des innovations nécessaires et possibles¹⁰. Les intervenantes ont déjà trouvé toutes sortes de moyens pour réduire des écarts culturels; pourtant, elles ne peuvent les mettre en place, faute de soutien institutionnel et de budget¹¹.

Actuellement, il y a aussi une rupture entre le cadre civique commun, comme par exemple ce qui touche l'égalité entre les hommes et les femmes, et le cadre à l'intérieur

⁸ Voir la bibliographie pour des exemples sur des différences et des barrières culturelles qui peuvent être mises en évidence lorsque des indicateurs existent.

⁹ Code civil du Québec, L.R.Q., chapitre G-1991, Livre premier- Des personnes, Titre deuxième- De certains droits de la personnalité, Section I- Des soins, article 16 : « L'autorisation du tribunal est nécessaire en cas d'empêchement ou de refus injustifié de celui qui peut consentir à des soins requis par l'état de santé d'un mineur ou d'un majeur inapte à donner son consentement; elle l'est également si le majeur inapte à consentir refuse catégoriquement de recevoir les soins, à moins qu'il ne s'agisse de soins d'hygiène ou d'un cas d'urgence. »

En d'autres termes, une personne ne peut signer de refus de traitement lorsque sa vie est en danger immédiat. D'autres mesures concernent notamment la confidentialité, ce qui pose souvent un problème majeur en contexte interculturel.

¹⁰ Alex Battaglini et son équipe ont mis en évidence qu'une intervention auprès de migrants demande 40 % plus de temps. Voir les ressources mentionnées à la fin de ce texte.

¹¹ Disposer de panneaux d'information et de dépliants dans plusieurs langues; avoir des interprètes au bout du fil, ce qui permettrait de se retrouver seule avec des femmes, sans leur mari; faire connaître certaines règles à toutes, sur le consentement éclairé, les limites, les moyens et les obligations institutionnelles, mais aussi sur les droits des femmes.

duquel interviennent les gens sur le terrain. Si on poursuit ainsi, soit n'intervenir que cas par cas, selon le « rapport de force » du moment, on va continuer de perdre de vue certaines valeurs collectives, dont l'égalité entre les femmes et les hommes et on va, paradoxalement, nourrir des tensions intercommunautaires. Nous allons aussi perdre de vue que certaines migrantes sont très heureuses des services qu'elles reçoivent, justement grâce à nos modèles en place. Plusieurs intervenantes obtiennent des confidences de femmes qui déclarent, par exemple, ne pas vouloir porter de voile. Ces femmes disent avoir peur que le cas à cas se transforme, pour elles, en obligation, compte tenu des pressions qu'elles pourraient ensuite subir de leur communauté d'origine. Des hommes musulmans se sont aussi plaints des pressions qu'ils ont subies pour voiler leur femme. D'autres migrantes affirment vouloir certains de nos services qui sont rejetés dans leur entourage, comme obtenir des moyens de contraception ou un avortement. Comment protéger ces femmes si nous répondons seulement aux plaintes qui nous demandent le contraire? D'autres femmes encore ne connaissent même pas nos services. Plusieurs intervenantes ont suggéré de donner des cours en relations interculturelles aux migrantes et d'en profiter à ce moment-là pour leur faire connaître nos services et leurs droits.

Parce qu'elles n'ont pas de formation en relations interculturelles, certaines migrantes font des demandes à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, par exemple, ou au Conseil du statut de la femme. Mais elles ne savent pas, notamment, comment nos institutions de santé et de services sociaux pourraient répondre à ces besoins spécifiques. Par exemple, la charia. Les experts de la Clinique psychosociale interculturelle savent que les mécanismes d'adaptation et les mécanismes de résolution de crise sont, en partie, culturels. Il est donc vrai que certaines femmes musulmanes ont besoin, comme tout un chacun, de retrouver un sens qui leur est propre dans la résolution de crises matrimoniales. Mais ces crises peuvent être aussi résolues dans notre réseau. Il suffit d'utiliser des intervenantes formées en relations interculturelles. Bien sûr, quelques aménagements sont nécessaires, mais des intervenantes formées peuvent le faire, si l'institution en reconnaît le besoin. Et rien n'empêche, non plus, que des imams suivent des formations qui leur permettent d'obtenir, comme tous nos autres spécialistes en médiation familiale, un diplôme dans ce domaine. La foi n'empêche pas l'obtention de diplôme spécialisé. J'ai moi-même eu un Jésuite comme professeur à l'université¹², et je connais un rabbin qui suit présentement une formation en relation d'aide. Il ne faut donc pas mélanger foi, organisation sociale et pratique¹³.

Ce qui amène mon dernier constat qui servira aussi de conclusion.

¹² Quand, étudiants, nous demandions à ce professeur comment il accordait sa fonction de prêtre avec son travail de psychologue laïque, il nous répondait qu'il ne pouvait refuser la confession à qui que ce soit. En conséquence, il ne pouvait pas, non plus, la refuser à un client. Mais le client était prévenu que, s'il recevait la confession ou tout autre sacrement, la thérapie devait prendre fin, immédiatement.

¹³ La charia fait partie d'une organisation sociale. Certains pays de foi musulmane n'appliquent pas la charia à l'organisation sociale. Par exemple, bien que musulmane, la Tunisie reconnaît l'égalité des femmes depuis bien longtemps déjà et le Maroc vient de revoir son droit de la famille pour reconnaître aussi l'égalité des femmes.

Troisième constat : Parce que les rencontres interculturelles ne sont pas toujours faciles, et que les repères deviennent souvent confus, il faut prendre soin de toutes : intervenantes et migrantes. En interculturel, prendre soin c'est accompagner, ce qui signifie : être avec, marcher et faire le chemin avec une personne

Abandonner les intervenantes dans la solution du cas à cas n'est donc pas souhaitable. Chercher la satisfaction des migrantes en passant à côté de nos obligations institutionnelles et civiques ne l'est pas, non plus. Tel que nous le rappelle M. Etsianat Ondongh-Essalt, il faut s'assurer de construire des ponts pour baliser le chemin sur lequel chacune d'entre nous, intervenantes et migrantes, s'engagera. Il me semble d'ailleurs impossible de se passer des services d'une telle experte de l'accompagnement¹⁴. M. Ondongh-Essalt nous enseigne que l'accompagnement permet de prendre en compte la souffrance ressentie sous le choc de cultures, celle de la société d'accueil autant que celle des migrantes. À mon sens, l'accompagnement est une des conditions de la tolérance. L'accommodement raisonnable est bien, mais il ne peut remplacer un accompagnement humain.

Accompagner les intervenantes, c'est en premier les entendre et c'est aussi leur permettre, quand cela est possible, d'adapter leurs interventions. C'est aussi leur fournir des ressources qui peuvent les soutenir – interprètes, expertes des communautés ethnoculturelles et expertes en relations interculturelles – et leur donner le temps nécessaire à une intervention réussie. Accompagner, c'est aussi fournir aux gestionnaires, aux avocates et aux juges une expertise interculturelle afin de s'assurer qu'elles créent des espaces où sont entendus, à la fois, les droits, les obligations et les valeurs civiques qui se jouent dans un contexte spécifique. C'est aussi s'assurer que cette expertise soit diffusée dans les médias. Nous avons d'ailleurs vu avec les événements des caricatures l'énorme impact qu'ils peuvent avoir sur la souffrance des uns et des autres, et donc sur la paix sociale¹⁵.

Dans cet espace créé, aujourd'hui, par le Conseil du statut de la femme, je pense qu'il est opportun de dire que beaucoup d'intervenantes se préoccupent particulièrement du fait que trop de femmes migrantes ne sont pas accompagnées. Non seulement elles n'ont pas la chance d'acquérir une expertise en relations interculturelles, mais elles n'ont même pas la chance d'apprendre le français. Plusieurs intervenantes se désolent, en effet, de ne pouvoir communiquer directement avec toutes ces femmes lorsqu'elles viennent d'accoucher ou encore lorsqu'elles viennent reconduire leurs enfants à l'école. Sur les plans clinique, social et interculturel, favoriser l'apprentissage du français et de la

¹⁴ Je remercie chaleureusement M. Ondongh-Essalt, car il a bien voulu revoir ce texte. Il donne, lui aussi, des formations interculturelles de niveau supérieur dans le réseau de la santé et des services sociaux pour les agences de Montréal et de Laval. Pour le joindre par courriel : ondonghe@free.fr

¹⁵ Certaines diront que l'approche que je propose est irréaliste, voire illusoire, et que je prêche pour ma paroisse. Mais à cela je réponds que, en général, les intervenantes d'ici et d'ailleurs que j'ai formées à cette approche, tout autant que les gestionnaires et les juges qui y ont été sensibilisées ont ensuite dit comment, en étant mieux en mesure de poser des gestes adéquats ou de prendre des décisions éclairées, elles se sentaient plus en sécurité, donc plus tolérantes. La clientèle migrante se dit aussi plus satisfaite et plus encouragée par une telle prise en charge.

communication interculturelle, c'est intervenir maintenant pour demain. C'est ce qu'on appelle la prévention.

Plusieurs intervenantes ont bien compris qu'il est dangereux de laisser ces femmes à elles-mêmes, sans même leur donner le français comme passeport d'insertion dans la société québécoise. De les garder exclues, sans leur donner la chance de connaître leurs droits et leurs libertés. Sans leur enseigner notre fonctionnement culturel en vue de diminuer les barrières culturelles qui pourraient les empêcher de s'insérer dans notre société, dans le réseau de l'éducation et sur le marché du travail. Mais aussi de les empêcher de comprendre ce que notre société peut leur offrir de suffisamment bon. Je ne vois pas comment le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles peut faire autrement que d'investir pour repêcher ces femmes en favorisant leur apprentissage de la citoyenneté, du cadre civique commun, des valeurs démocratiques et du français. Sinon, on ne fera qu'accroître le communautarisme et l'intolérance. À mon sens, on reproduit ainsi des modèles que plusieurs femmes ont tenté de fuir et on les empêche d'accéder à ce pourquoi elles ont souvent émigré. D'ailleurs, pour Etsianat Ondongh-Essalt, il est criminel de ne pas éduquer les femmes.

L'enfermement, l'exclusion et l'abandon à eux-mêmes sont des violences faites aux humains. C'est ce que nous rappelle cette participante de ma recherche¹⁶ qui s'est mise à pleurer, car on lui demande son avis en dehors de tout débat social ou juridique. C'est ce que nous rappellent aussi les intervenantes laissées à elles-mêmes, souvent victimes d'épuisement professionnel en faisant leur travail. Faute de formation et de connaissance adéquates, nous reproduisons le même isolement pour les migrantes et les intervenantes en contexte interculturel.

En terminant, je me permets de remercier encore une fois le Conseil du statut de la femme qui, grâce à ce colloque, a su créer un espace interculturel important, un lieu de dialogue, de rencontre et d'accompagnement. Un lieu qui laisse place à la décentration mais aussi à la centration. Merci.

Ressources

Banque interrégionale d'interprètes, à consulter sur le site de l'Agence de santé et de services sociaux de Montréal à l'adresse suivante :

<http://www.santemontreal.qc.ca/fr/services/anglais/banque.html>

L'étude d'Alex Battaglini qui démontre qu'intervenir auprès des migrants demande 40 % de temps de plus s'intitule *L'intervention de première ligne à Montréal auprès des personnes immigrantes : estimé des ressources nécessaires pour une intervention adéquate*.

¹⁶ Recherche que plusieurs m'ont dit être inutile au moment où je l'ai suggérée. Ces personnes justifiaient leur point de vue sur l'inexistence de données indiquant un problème en réadaptation. Ceci illustre bien, encore une fois, le paradoxe d'une approche républicaine unique et plaide pour l'ajout d'un modèle de relations interculturelles qui tient compte de l'asymétrie dans une approche contextuelle pragmatique.

Ce document ne peut pas être commandé mais est disponible (en format PDF seulement) sur le site de la Direction de la santé publique de Montréal, dont voici le lien :

<http://www.santepub-mtl.qc.ca/Publication/migrationpub.html>

Bibliographie

BAZARIAN Jeffrey J., Charlene POPE, Jason MCCLUNG, YenTing CHEN et William FLESHER. "Ethnic and Racial Disparities in Emergency Department Care for Mild Traumatic Brain Injury", *Academic Emergency Medicine*, vol, 10, n° 11, november 2003, p. 1209-1217.

GRAVEL, Sylvie, Laurence BOUCHERON, Michel KANE et Yoanna GROSLIER. *Santé et sécurité au travail : la situation des travailleuses et des travailleurs immigrants de Montréal. Rapport synthèse sur l'état des connaissances*, Montréal, Agence de la santé et des services sociaux de Montréal, Direction de la santé publique, édition révisée, novembre 2002, 41 p.

IRAHIM Said. A., Laura A. SIMINOFF, Christopher J. BURANT et Kent C. KWOH. "Differences in Expectations of Outcome Mediate African American/White Patient Differences in "Willingness" to Consider Joint Replacement", *Arthritis & Rheumatism*, vol. 46, n° 9, september 2003, p. 2429-2435.

LEGENDRE, Ghislain et Nayiri TAVLIAN. «Le fil d'Ariane de la souffrance », *Revue québécoise de psychologie*, vol. 26, n° 2, 2005, p. 65-80.

LOFVANDER, Monica. "Attitudes toward Pain and Return to Work in Young Immigrants on Long-term Sick Leave", *Scandinavian Journal of Primary Health Care*, vol. 17, n° 3, october 1999, p. 164-169.

NIEEMEIR J. P., D. M. BURNET et D.A. WHITAKER. *Cultural Competence in the Multidisciplinary Rehabilitation Setting: Are We Falling Short of Meeting Needs?*, Richmond, Virginia, USA, Archives of the Department of Physical Medicine and Rehabilitation, Virginia Commonwealth University Health System, august 2003, p. 1240-1245.



**LES RELATIONS ÉTAT-RELIGIONS
ET LES DROITS DES FEMMES :
UN DÉBAT QUI S'IMPOSE**

***Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme?*¹**

Sirma Bilge

Sirma Bilge est professeure adjointe au Département de sociologie de l'Université de Montréal et directrice du pôle de recherche « intersectionnalité » au Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM). Elle a été chercheuse invitée de la Banque de Montréal en études des femmes à l'Université d'Ottawa et boursière postdoctorale du Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) et du CRI-VIFF (Université de Montréal). Sa monographie Communalisations ethniques postmigratoires : le cas des « Turcs » de Montréal lui a valu, en 2005, le prix inaugural de la meilleure thèse en études canadiennes décerné par le Conseil international d'études canadiennes.

« Une production idéologique est d'autant plus réussie qu'elle est plus capable de *mettre dans son tort* quiconque tente de la *réduire* à sa vérité objective : le propre de l'idéologie dominante est d'être en mesure de faire tomber la science de l'idéologie sous l'accusation d'idéologie : l'énonciation de la vérité cachée du discours fait scandale parce qu'elle dit ce qui était "la dernière chose à dire"². »

(Bourdieu)

Je remercie le Conseil du statut de la femme de m'avoir invitée au colloque *Diversité de foi, égalité de droits* qui met en débat une question qui ne cesse de faire couler d'encre, soit la pluralité religieuse et l'égalité des sexes, une question abordée dans les débats publics, scientifiques comme politiques, à travers une opposition que je qualifie de « doxique »³ : en l'occurrence l'opposition féminisme/multiculturalisme. Cette formule en vogue reprend les termes d'un débat plus large sur l'égalité et la différence, l'universalisme et le communautarisme. Même si ces paires antinomiques ne sont pas moins tronquées dans leur occultation des rapports de pouvoir constitutifs des majoritaires et des minoritaires, faisant des premiers les détenteurs de l'universel et des seconds les *différents*⁴, je me pencherai, dans mon intervention, uniquement sur l'antinomie féminisme/multiculturalisme afin d'en interroger les prémisses idéologiques et de réfléchir à ses effets sur notre « compréhension du problème » et sur les réponses sociales préconisées afin de le contrer.

Je propose d'appréhender l'opposition féminisme/multiculturalisme comme une production idéologique dont il importe d'interroger la genèse et les rapports sociaux dans lesquels elle s'inscrit. L'objectif de cet angle d'approche n'est pas de nier l'existence des tensions entre les droits des femmes et la gestion de la diversité ethnoculturelle et

¹ Ce texte n'est pas issu d'une retranscription littérale de ma présentation lors du colloque *Diversité de foi – Égalité de droits*, mais une version remaniée *a posteriori*.

² Pierre Bourdieu. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 368.

³ Je reprends la définition que donne Bourdieu à ce terme : « La doxa est un point de vue particulier, le point de vue des dominants, qui se présente et s'impose comme point de vue universel; le point de vue de ceux qui dominent en dominant l'État et qui ont constitué leur point de vue en point de vue universel en faisant l'État. » (Pierre Bourdieu. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 129).

⁴ Colette Guillaumin. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris et La Haye, Éditions Mouton, 1972.

religieuse⁵, mais de réfléchir aux torts causés par l'enfermement du débat dans un faux dilemme, dans un antagonisme prétendument insoluble.

Il est vrai que les politiques pluralistes qui visent à assurer aux minorités ethnoculturelles et religieuses le droit de vivre et de gérer leurs affaires selon leurs valeurs puissent parfois consolider, par ricochet, des systèmes intracommunautaires peu respectueux des droits fondamentaux reconnus par l'État à l'ensemble de la population. Cette situation paradoxale qui renforce la « vulnérabilité intragroupe »⁶ de certaines populations, comme les femmes, les mineurs, les homosexuels, etc., requiert que les mesures multiculturelles visant à promouvoir la justice *intergroupe* (l'égalité entre les cultures/religions majoritaires et minoritaires dans une société) soient accompagnées des mesures destinées à favoriser la justice *intragroupe* (l'égalité des sexes, la non-discrimination des minorités sexuelles, etc. au sein des communautés ethnoculturelles/religieuses). Ces deux actions, loin d'être mutuellement exclusives, sont interreliées⁷ et doivent être menées de concert, si nous souhaitons éviter le double écueil des politiques multiculturelles/antiracistes aveugles aux discriminations sexistes et des politiques antisexistes aveugles aux discriminations ethno-raciales.

Il n'est donc pas question de nier les tensions entre les projets politiques du féminisme et du multiculturalisme, mais d'interroger les points aveugles d'une opposition prétendument inconciliable fabriquée à partir de ces tensions. À cet égard, il n'est pas inutile de rappeler que le féminisme a connu bien d'autres oppositions, par exemple avec le marxisme, le mouvement syndical, etc. Ces tensions n'ont pas empêché pour autant l'émergence des alliances, ni des sous-courants de pensée dépassant ces antagonismes, puisque élaborés par des groupes dont les intérêts se trouvent au confluent des mouvements existants et, par conséquent, ne sont pas reflétés par leurs agendas politiques exclusifs : le problème prioritaire étant la domination masculine pour le féminisme, l'exploitation capitaliste pour le marxisme, le racisme et la discrimination ethnique pour les mouvements antiracistes/multiculturels, ainsi de suite... L'émergence des mouvements qui luttent contre les dominations multiples est d'ailleurs liée à la marginalisation des personnes confrontées à ces minorisations imbriquées à l'intérieur des mouvements existants. La marginalisation des femmes noires dans le mouvement féministe comme dans le mouvement antiraciste des années 1970 est une réalité bien documentée⁸.

⁵ Le libre exercice de la religion ou, plus généralement, les pratiques culturelles spécifiques entrent fréquemment en conflit avec la poursuite de l'égalité des sexes dans les tribunaux, comme en témoignent nombre d'analyses des jurisprudences dans les sociétés aux États-Unis, au Canada et ailleurs.

⁶ Ce que désigne Ayelet Shachar comme « le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle » dans son excellent ouvrage : *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 3.

⁷ Ce qui ne signifie certainement pas l'absence de tensions.

⁸ Dans son histoire critique du mouvement afro-américain *Black Power*, Michelle Wallace expose les manières dont les femmes noires ont été poussées vers les marges du mouvement qui était devenu, dans les années 1970, « super-phallocrate ». Michelle Wallace. *Black Macho and the Myth of the Superwoman*, New York, Dial, 1979. Voir également D.G. Bryan. "Her-story Unsilenced – Black Female Activists in the Civil Rights Movement", *Sage*, N° 5, Sept 1988, p. 60-64 ; bell hooks. "Reconstructing Black Masculinity", in *Black Looks: Race and Representation*, Toronto, Between the

Aujourd'hui, les courants de pensée à la fois féministes et antiracistes, en dépit d'une existence datant de plusieurs décennies, demeurent encore à la marge des débats sur la citoyenneté et la diversité, sur les limites à poser à l'accommodement pluraliste - limites par lesquelles on souhaiterait empêcher de cautionner, sous couvert du respect des différences culturelles, les systèmes normatifs *illibéraux* et discriminatoires envers certains segments de population dits vulnérables, comme les femmes, les enfants et les homosexuels.

Il existe une littérature philosophique abondante sur le sujet qui a été impulsée à la fin des années 1990 par la publication de l'essai influent de Susan Moller Okin, dans lequel la renommée féministe libérale se demande si le multiculturalisme ne serait pas nuisible aux femmes et soutient qu'en cas de conflit, l'égalité des sexes devrait primer sur l'égalité culturelle⁹. Cette thèse a été débattue depuis son apparition, à commencer dans le numéro même où elle fut publiée à l'origine et dans lequel certains des répondants formulent des critiques bien appuyées¹⁰. Cependant, les réserves émises ne semblent pas avoir altéré l'écho favorable qu'elle a trouvé auprès d'un large public qui dépasse les cercles académiques, promue par un titre accrocheur¹¹ qui semble promettre une réponse facile à une question plutôt difficile¹².

Il convient de noter, toutefois, que l'opposition féminisme/multiculturalisme n'est pas l'apanage des seuls défenseurs d'un féminisme libéral/universaliste qui donne préséance à l'égalité des sexes (position défendue par Okin), mais aussi de ceux qui adhèrent à une position diamétralement opposée, donnant préséance au multiculturalisme, que l'on trouve, par exemple, chez Kukathas qui pose la question inverse : « Is Feminism Bad for Multiculturalism? ¹³ ».

Que l'on donne préséance à l'égalité des sexes ou à l'égalité des cultures, ces deux postures opposées reposent sur une même faille, partagent un même angle mort : en traitant les intérêts des femmes et les intérêts des minorités ethnoculturelles et religieuses

Lines, 1992, p. 87-113. D'autres ont confronté le racisme au sein du mouvement féministe. La littérature sur la question étant abondante, je ne fournis ici que quelques références : Rosalyn Terborg-Penn (1978), Adrienne Rich (1979), bell hooks (1981), Bettina Apthekar (1981), Hazel Carby (1982).

⁹ "Is Multiculturalism Bad for Women?", initialement publié dans *Boston Review*, Vol. 22, Oct./Nov. 1997.

¹⁰ Voir l'ensemble du dossier "Feminism and Multiculturalism", *Boston Review*, Vol. 22, Oct./ Nov. 1997. En sus de Susan Moller Okin, sont intervenus dans ce dossier Azizah al-Hibri, Abdullahi An-Na'im, Homi Bhabha, Sander Gilman, Janet Halley, Bonnie Honig, Will Kymlicka, Martha Nussbaum, Bhikhu Parekh, Katha Pollitt, Robert Post, Joseph Raz, Saskia Sassen, Cass Sunstein, et Yael Tamir. <http://bostonreview.net/BR22.5/toc.html>. Plus tard, un ouvrage éponyme dirigé par Joshua Cohen, Matthew Howard et Martha Nussbaum a été publié (1999). Pour les critiques, voir notamment les contributions des auteurs suivants : Parekh, Gilman, Bhabha et Honig.

¹¹ Okin désigne elle-même son titre d'accrocheur. <http://scu.edu/ethics/publications/submitted/okin/multicultural.html> (consulté le 2 mars 2006).

¹² Même si l'auteure admet dans un article ultérieur qu'il n'existe pas de réponse simple. Cf. S. M. Okin. "Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers", in Avigail Eisenberg and Jeff Spinner-Halev (eds.). *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 67-89.

¹³ Chandran Kukathas. "Is Feminism Bad for Multiculturalism?", *Public Affairs Quarterly*, Vol. 15, N° 2, 2001, p. 83-98.

comme mutuellement exclusifs, elles font disparaître les femmes des minorités et la spécificité de leur positionnement social. Où se situent alors les intérêts des femmes des minorités? Sont-ils réellement partagés entre deux camps irréconciliables? Qui y parlent en leur nom?

La compréhension du féminisme et du multiculturalisme comme des projets politiques incompatibles et mutuellement exclusifs, et la position normative donnant préséance au premier au détriment du second font désormais partie du discours dominant et agissent sur notre compréhension du problème, de même que sur l'élaboration des réponses sociales visant à y remédier. Son instrumentalisation par les forces hostiles aux politiques pluralistes et à l'immigration, leur permettant de passer pour des défenseurs des droits des femmes, est préoccupante. Il y a lieu de se demander si la dénonciation des patriarcats minoritaires, par des forces politiques peu soucieuses jusqu'alors de l'égalité des sexes, ne sert pas à légitimer le refus de reconnaître à ces groupes un droit d'existence collective dans l'espace public, et également à créer l'illusion optique que le patriarcat majoritaire appartient au passé.

Dans un contexte marqué par la montée et la persistance des sentiments anti-immigration dans plusieurs pays occidentaux, les débats concernant la « condition féminine » au sein des communautés religieuses et ethnoculturelles mettent un groupe en particulier sur la sellette: les musulmans. Non seulement « les sociétés arabes et musulmanes contemporaines [sont] accusées d'arriération, d'absence de démocratie et d'indifférence pour les droits des femmes¹⁴ », mais les revendications des immigrés musulmans sont aussi perçues comme plus menaçantes pour la culture majoritaire et provoquent davantage d'opposition que les demandes formulées par les autres groupes minoritaires. Nombre d'auteurs notent un recul important dans l'engagement multiculturel des pouvoirs publics et une intensification tant des critiques du multiculturalisme que des acclamations du retour des agendas assimilationnistes dans plusieurs pays européens, dont les Pays-Bas, l'Allemagne et la Grande-Bretagne¹⁵. Les critiques deviennent particulièrement virulentes lorsque ce sont les minorités musulmanes qui cherchent à se prévaloir de ces politiques, à les utiliser comme le fondement légitime de leurs demandes d'acceptation et d'accommodement de leur différence (revendiquée) dans l'espace public. C'est dans ce contexte que la question de l'égalité des sexes chez les musulmans se trouve instrumentalisée par les acteurs politiques de tout bord.

Il convient de rappeler ici que l'adoption, en 2004, d'une loi interdisant les signes religieux « ostensibles » à l'école publique française s'était appuyée sur une interprétation unique du foulard, le faisant équivaloir à un symbole d'infériorité des femmes, alors même que les recherches anthropologiques mettent en lumière la

¹⁴ Edward. Saïd. « Préface (2003) », dans *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003, [1978], p. III.

¹⁵ Les Back *et al.* « New Labour's White Heart: Politics, Multiculturalism and the Return of Assimilation », *Political Quarterly*, Vol. 72, N° 4, 2002, p. 445-454; Christian Joppke. « The Retreat from Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy », *British Journal of Sociology*, Vol. 55, N° 2, 2004, p. 237-257; Han Entzinger. « Changing the Rules while the Game Is On: From Multiculturalism to Assimilation in the Netherlands », in Michal Bodemann and Gökçe Yurdakul (eds.). *Migration, Citizenship, Ethnos*, New York, Palgrave, 2006.

polysémie de cette pratique. Au lieu, donc, de donner la parole aux femmes voilées qui n'attribuent pas toutes la même signification à leur couvre-chef, dont la signification peut fluctuer pour la même personne en fonction des contextes d'interaction, les autorités chargées du dossier ont préféré écouter la définition donnée par les « experts » et les « témoins »¹⁶, soigneusement sélectionnés parmi les partisans de la prohibition du voile¹⁷.

Des débats similaires se déroulant ailleurs en Europe montrent que le problème n'est pas la présence du religieux dans l'espace public, mais bien celle de l'islam en particulier. Ainsi, en Allemagne, le *Land* de Bade-Wurtemberg décide d'interdire aux enseignantes, et non pas aux élèves, le port du foulard dans les écoles publiques, alors que les signes religieux chrétiens ou juifs y demeurent tolérés. En guise de justification d'une politique de deux poids, deux mesures qui discrimine les musulmans, la ministre régionale de l'Éducation avance l'argument selon lequel « le voile islamique est un symbole [...] de l'histoire de l'oppression de la femme »¹⁸.

Il s'agit là de la légitimation d'une inégalité, d'une mesure discriminatoire, *via* la dénonciation d'une autre inégalité – réelle ou imaginée – (« mais ils oppriment leurs femmes! ») qui est riche en informations sur des manifestations contemporaines de la domination ethno-raciale, où accuser l'Autre de sexisme sert à légitimer le refus de la société majoritaire de lui offrir un accommodement pluraliste et de lui reconnaître des droits collectifs. Dans un contexte où l'égalité des sexes devient un outil de légitimation de la domination ethnoculturelle/religieuse, il semble impératif d'inscrire toute interrogation scientifique sur la « condition féminine » en milieux minoritaires dans un contexte social et politique plus large qui permettrait, non seulement de débusquer les récupérations politiques éventuelles de la « cause » des femmes minoritaires, mais aussi d'éclairer les rapports de pouvoir qui président aux dénonciations des patriarcats minoritaires et aux élaborations idéologiques qui se font passer pour une réalité objective. L'élaboration, à partir des tensions entre l'égalité des sexes et l'égalité culturelle, d'un dilemme insoluble, envoyant dos-à-dos le féminisme et le multiculturalisme, place les femmes des minorités entre l'arbre et l'écorce, les met devant un « choix » impossible

¹⁶ Chahdortt Djavann, française d'origine iranienne et auteure d'une critique cinglante du voile islamique, *Bas les voiles!* (Gallimard, 2003) témoigne ainsi devant la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, présidée par Bernard Stasi (dite la commission Stasi), de son expérience du port obligatoire du voile islamique pendant dix ans en Iran. Représentée dans les médias de masse comme une détentrice du vrai sens du voile : « Chahdortt Djavann restitue au voile sa signification – le marquage visible de la soumission de la femme – et surtout sa fonction: par l'empaquetage de l'objet de tentation, protéger l'homme d'une pulsion sexuelle qu'il n'apprend pas à maîtriser », elle avance également que « le code de civilité occidental qui règle les jeux de la séduction entre les deux sexes – contrôle de soi et respect de l'autre – est en péril dans des banlieues où des filles sont menacées d'un autre type de rapports entre les sexes: “Le viol ou le voile”. » (É. Conan. « Le combat de Chahdortt Djavann », *L'Express*, 30 octobre 2003). Pour Fadela Amara, autre figure de proue du camp pro-loi et « porte-drapeau des filles des banlieues » (entendre: des filles issues de l'immigration), « le voile n'a aucune connotation religieuse. C'est le sceau de l'humiliation des femmes. » (« Fadela Amara, présidente du mouvement Ni Putes, Ni Soumises : “Le voile, c'est le sceau de l'humiliation des femmes” », *L'Express*, 11 décembre 2003, propos recueillis par C. Chartier).

¹⁷ Voir l'article remarquablement documenté de Françoise Lorcerie. « À l'assaut de l'agenda public : la politisation du voile islamique en 2003-2004 », in F. Lorcerie (dir.). *La politisation du voile*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 14-37.

¹⁸ B. Thioly. « Voile. Retombées étrangères », *L'Express*, 19 avril 2004.

entre leur droit au respect de leur culture et de leur communauté, et leur droit à une vie sans oppression de sexe, oppression dont la définition devrait être faite par elles-mêmes¹⁹. En fixant les termes du débat dans une opposition tranchée entre le multiculturalisme et le féminisme, cette approche reproduit à la fois ce que Rich a judicieusement nommé « le solipsisme blanc » du mouvement féministe, qui prétend parler au nom de toutes les femmes, alors qu'il est représentatif des intérêts du segment majoritaire au sein de la catégorie « femme », celui des femmes blanches hétérosexuelles de la classe moyenne²⁰, et la cécité du mouvement antiraciste, qui omet de tenir compte de la domination masculine. Comme en témoigne l'histoire de la genèse du mouvement féministe afro-américain à la fin des années 1970, les femmes noires étaient effacées des débats publics sur l'égalité des sexes comme sur l'égalité des « races », inexistantes en tant que sujets politiques. C'est précisément la raison d'être des courants féministes dits *blacks*, postcoloniaux, antiracistes ou multiculturels : pointer cet effacement, montrer que toutes les femmes ne sont pas blanches et tous les Noirs ne sont pas des hommes, tel qu'illustre l'intitulé de l'une des anthologies marquantes des études féministes afro-américaines des années 1980²¹.

Cette perspective particulière développée par les féminismes minoritaires (qu'ils se désignent comme *black*, antiracistes, postcoloniaux, multiculturels, etc.) requiert un examen approfondi dans la mesure où elle permet de rompre le faux dilemme entre l'égalité des sexes et l'égalité des cultures, et ouvre la possibilité d'une complémentarité théorique entre deux corpus scientifiques, l'un investissant le centre, l'autre relégué à la périphérie. Le corpus du centre est celui des philosophes et des politologues et traite des débats centraux de la philosophie politique contemporaine comme l'aménagement de la triade individu/ communauté/société, les tensions entre les droits collectifs et les droits individuels, mais en s'attardant à une nouvelle catégorie, « minorités au sein des minorités »²², dont le « sort » ou la « vulnérabilité » fait l'objet de nombreux écrits depuis une douzaine d'années. Force est de constater que ce corpus scientifique riche et diversifié en fonction des réponses préconisées pour régler la situation des « segments vulnérables des minorités », précisément les femmes, les mineurs, les homosexuels, les dissidents religieux ou politiques et tout sous-groupe stigmatisé ou discriminé au sein de

¹⁹ Sirma Bilge. "Between a Rock and a Hard Place: Minority Women's Citizenship in Canada, its Intersecting Inequalities, and What an Intersectional Theorizing Can Offer?", *Proceedings of the Symposium: Muslim Women's Equality Rights in the Justice System: Gender, Religion and Pluralism*, Toronto, Canadian Council of Muslim Women, 2005, p. 71-76.

²⁰ Adrienne Rich développe le concept du solipsisme blanc afin d'examiner cette pratique constante qui consiste à présenter la perspective blanche comme la perspective universelle. Selon elle, dans une société raciste il n'existe pas de perspective pouvant se prévaloir d'une indifférence à la couleur (*colorblindness*) et ceux qui le prétendent tombent dans l'écueil du solipsisme blanc qui permet aussi aux Blancs de dissimuler la partialité de leurs perceptions. (A. Rich. "Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynophobia", in *On Lies, Secrets, and Silence*, New York, W. W. Norton, 1979).

²¹ Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, Barbara Smith (eds.). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us are Brave*, Old Westbury, New York, The Feminist Press, 1982.

²² En anglais, deux termes sont utilisés de manière interchangeable pour conceptualiser cette catégorie et les rapports de pouvoir qui en sont constitutifs: "*minorities within minorities*" et "*internal minorities*". Le premier auteur qui s'attarde au positionnement social problématique de ces groupes est Leslie Green. "Internal Minorities and Their Rights", in J. Baker (ed.). *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 101-117.

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.

Il semble qu'il ait fallu l'entrée tardive dans le débat, en 1997, d'une féministe libérale blanche américaine pour en fixer les termes, et ce, sans aucune référence au corpus théorique *black feminist* et postcolonial qui traitait depuis plusieurs décennies de la même problématique, mais de la perspective des femmes minoritaires, dont les vécus traduisent une imbrication du racisme et du sexisme qui ne peut être dissociée. Ce silence, dû au mieux à une méconnaissance, au pire à une occultation, nécessiterait à lui seul d'autres interventions, tant il semble être révélateur des rapports de pouvoir qui traversent les lieux de production des savoirs, surtout théoriques, au sein même des savoirs se prévalant de la pensée féministe.

L'examen critique de l'opposition normative entre le féminisme et le multiculturalisme permet de voir que, sur le plan épistémologique, celle-ci opère un partage inexact entre le genre et la culture²³ et, sur le plan politique, elle occulte le positionnement du sujet des femmes des minorités, contribuant ainsi à la domination des groupes mêmes qu'elle vise à « émanciper ». À ce dernier point, il convient toutefois d'apporter une nuance importante : un certain nombre de féministes issues des minorités adhèrent à la perspective défendue par Okin. Selon cette dernière, les objectifs du féminisme et du multiculturalisme sont antithétiques et, en cas de conflit, le premier doit prévaloir sur le second. Il serait donc erroné d'affirmer que le féminisme majoritaire nie le statut de sujet politique à toutes les femmes des minorités. Celles qui joignent les rangs de ce féminisme et qui contribuent à la dénonciation du patriarcat au sein de leur culture, selon les termes établis, bénéficient souvent d'une reconnaissance publique et d'une célébrité instantanée, instrumentalisées par certaines forces politiques. Les exemples sont nombreux : citons Fadela Amara, présidente du mouvement Ni Putes, Ni Soumises qui recevait, le 7 février 2004, la consécration de la classe dirigeante française en obtenant un double prix pour l'ouvrage éponyme de son association : le prix du Livre Politique de l'année décerné par l'Assemblée nationale, et le Prix des députés... En Allemagne, Necla Kelek et, au Canada, Irshad Mandji ont eu droit à des honneurs similaires²⁴. Plus récemment, Homa Arjomand, qui s'est distinguée par son activisme national et international contre l'établissement des tribunaux islamiques en Ontario, a été élue la femme de l'année par la *Gazette des femmes*.

Il ne semble donc plus possible de soutenir avec crédibilité que le féminisme majoritaire exclut les femmes minoritaires. La situation est bien plus complexe. D'une part, il n'existe pas d'isomorphie entre la frontière Nous/Autres et celle divisant la majorité et les minorités ethnoculturelles, comme en témoigne le cas des femmes « autres » (issues des minorités) qui deviennent « nous » en partageant les mêmes valeurs *universelles* que

²³ Pour une critique de cette posture, voir Anne Phillips. "When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Courts", *Modern Law Review*, Vol. 66, N° 4, 2003, p. 510-531. Les prémisses tronquées, à partir desquelles est fabriqué un dilemme similaire qui a dominé les débats français sur le voile à l'école publique, ont fait l'objet d'une critique dans un récent article : Christine Delphy. « Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, p. 59-83.

²⁴ Sans compter le succès médiatique du pamphlet incendiaire précité, *Bas les voiles!* de C. Djavann.

nous, valeurs dont on efface la spécificité historique et culturelle – la culture devenant l'attribut des « autres » –. D'autre part, au sein de la catégorie faussement homogène et stabilisée des « femmes minoritaires », les rapports de pouvoir et d'inégalité ne manquent pas. En d'autres mots, celles qui restent avec leurs communautés oppressives sont « altérisées » également par celles avec qui elles peuvent partager une même origine nationale, ethnique, ou religieuse. Il reste donc à savoir qui est le véritable subalterne dans ce débat. Qui est l'objet de discours, et non pas le sujet de son discours, qui ne peut jamais parler sans médiation²⁵ ?

La construction de l'égalité des sexes et de l'égalité des cultures comme des objectifs politiques incompatibles, devenue la pierre angulaire d'un discours normatif sur l'aménagement de la diversité, contribue grandement à la confiscation de la parole des femmes des minorités, pas toutes, mais celles n'adhérant pas à la définition du « problème » par le majoritaire. Pour elles, le problème pourrait bien se situer ailleurs : dans la stigmatisation de leur communauté, dans leur assignation à un statut de victimes de leur culture²⁶. Nous n'en savons que peu, c'est dire la rareté des études empiriques mettant au centre de leurs analyses le point de vue des femmes des minorités adhérant à des systèmes normatifs conservateurs au lieu de les dénoncer.

Les recherches peuvent contribuer à pallier cette lacune, en autant qu'elles s'inscrivent dans une éthique particulière, reconnaissant qu'en tant qu'objet de recherche, la condition féminine au sein des minorités, qui se pose actuellement surtout au sein des communautés musulmanes, constitue un objet miné sur le plan idéologique, détourné sur le plan politique, et servant dans beaucoup de contextes nationaux à renforcer les stéréotypes négatifs à l'endroit de ces communautés ciblées et à dénoncer leur arriérisme.

Le succès que rencontre la formule dichotomique égalité des sexes/diversité culturelle, et le rôle prépondérant que l'on y fait jouer à la « différence musulmane », qui est représentée dans les discours médiatiques et politiques, voire scientifiques²⁷, comme l'ultime foyer de l'oppression des femmes, donnent à voir la nécessité de situer ce débat dans un contexte plus large, tenant compte des rapports de domination historiques et contemporains (le racisme et le colonialisme). Les débats français autour du « foulard islamique » à l'école publique ont été particulièrement notoires en matière de stigmatisation des hommes musulmans pour leur terrible patriarcat. Dans un article paru dans *Le Nouvel Observateur*, en 1989, lors de la première « affaire du foulard », cinq

²⁵ Gayatri Spivak. "Can the Subaltern Speak?" in C. Nelson & L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

²⁶ Leti Volpp. "Feminism versus Multiculturalism", *Columbia Law Review*, Vol. 101, N° 5, 2001, p. 1181-1218.

²⁷ Inspirés inmanquablement des travaux notoires de Bernard Lewis et de Samuel Huntington où est développée la thèse du « choc des civilisations ». Il est intéressant de noter que cette thèse formulée dès 1964 par Lewis, historien britannique spécialiste de la Turquie, passe inaperçue jusqu'en 1990, date à laquelle il la reprend dans un article, "The Roots of Muslim Rage", publié dans *The Atlantic Monthly*, et inspire l'Américain Samuel Huntington qui lui donnera une notoriété planétaire avec son article : "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Vol. 72, N° 3, 1993. Depuis, les publications reprenant la formule foisonnent. Voir Alain Gresh. « "Choc des civilisations" La guerre de mille ans. À l'origine d'un concept », *Le Monde diplomatique*, septembre 2004, p. 23.

intellectuels français critiquent la position défendue par Lionel Jospin, alors ministre de l'Éducation nationale, qui déclare que les directeurs des établissements scolaires doivent établir un dialogue avec les parents et les enfants concernés, afin de les convaincre de renoncer au port des signes religieux. Mais, en cas d'échec des négociations, selon Jospin, « il est exclu d'exclure [...] l'enfant – dont la scolarité est prioritaire – doit être accueilli dans l'établissement public ». C'est cette prise de position, qualifiée de « capitulation », que dénoncent les auteurs de la lettre dans des termes sans équivoque : « En autorisant *de facto* le foulard islamique, symbole de la soumission féminine, vous donnez un blanc-seing aux pères et aux frères, c'est-à-dire au patriarcat le plus dur de la planète. En dernier ressort, ce n'est plus le respect de l'égalité des sexes et du libre arbitre qui fait loi en France²⁸ ».

Attribuer au port du foulard un sens unique, soit l'oppression des femmes, et le voir comme une imposition des pères et des frères qui incarneraient le patriarcat le plus dur de la planète, sans jamais poser qu'il pourrait relever du choix des filles, figurent parmi les éléments clés des procédés discursifs utilisés par les partisans d'une loi interdisant les signes religieux « ostensibles », dont le voile islamique et la kippa, à l'école publique²⁹.

Il ressort que les débats actuels sur les femmes et les religions, et plus spécifiquement sur l'égalité des sexes et l'accommodement de la diversité religieuse et ethnoculturelle, doivent s'inscrire dans un contexte plus large tenant compte du racisme et d'autres formes d'exclusion, auxquels sont confrontés les groupes minoritaires dont les pratiques *illibérales* sont dénoncées³⁰. Sans cette prise en considération des dissymétries de pouvoir entre les majoritaires et les minoritaires et des inégalités sociales qui en découlent, les préoccupations concernant le bien-être des femmes et des jeunes filles issues des minorités, aussi légitimes qu'elles puissent être, risquent de répéter les erreurs d'un certain féminisme colonial et de consolider des rapports hégémoniques entre femmes, et entre féministes. Cette contextualisation est impérative pour quiconque veut interroger les soubassements des discours dominants sur la condition féminine chez les « autres » et, de façon plus large, les manières dont les rapports de genre se trouvent entremêlés aux rapports sociaux et politiques constitutifs des identités et des altérités nationales et transnationales³¹.

²⁸ « Profs, ne capitulons pas! » par Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay, Catherine Kintzler. *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1989. Le texte est disponible sur le site : <http://www.laicite-laligue.org/laligue/laicite-laligue/pdf/badinter.pdf> (consulté le 2 décembre 2005).

²⁹ Cette loi est en vigueur depuis le 1^{er} septembre 2004.

³⁰ Floya Anthias. « Beyond Feminism and Multiculturalism: Locating Difference and the Politics of Location », *Women's Studies International Forum*, Vol. 25, N° 3, p. 275-286.

³¹ La littérature féministe postcoloniale est remarquablement éclairante sur l'appropriation des femmes et l'instrumentalisation de la « question féminine », par les colonisateurs comme par les mouvements de libération nationale, dans des contextes de colonisation, d'esclavagisme ou de guerre. Voir entre autres les travaux de E. Accad, L. Ahmed, R. Radhakrishna, M. Lazreg, A. Loomba et P. Chatterjee. Pour une étude en français, voir A. Gautier. « Femmes et colonialisme », dans M. Ferro (dir.). *Le livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 569-607.

En prenant une distance critique à l'endroit de la conception dominante du « problème » qui prend la forme d'une opposition irréconciliable entre le féminisme et le multiculturalisme, il a donc été possible de faire émerger la complexité des clivages intra-femmes qui sont loin de reproduire les frontières ethnoculturelles entre majorité et minorités. Ainsi, certaines féministes issues du groupe majoritaire sont partisans d'un féminisme postcolonial et antiraciste et, à l'opposé, il existe des féministes issues des groupes minoritaires qui soutiennent un féminisme libéral (majoritaire), hostile à la reconnaissance des droits collectifs aux minorités, dont elles dénoncent les valeurs ou les pratiques ne respectant pas l'égalité des sexes. Cet examen critique a aussi voulu soulever une question qui semble de taille : Et si la manière de poser le problème faisait partie du problème?

Pour le multiculturalisme canadien, contre la laïcité française

Daniel Marc Weinstock

Daniel Marc Weinstock est professeur titulaire au Département de philosophie de l'Université de Montréal, où il détient la Chaire de recherche du Canada en éthique et philosophie politique. Il est le directeur fondateur du Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal. Il a été de 1997 à 1999 membre du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école publique créé par le ministère de l'Éducation du Québec et est présentement le président du Comité d'éthique de la santé publique du Québec. Il a consacré de nombreux écrits à l'interface entre les questions de culture et de justice et travaille actuellement sur un ouvrage portant les relations complexes entre État, famille et enfance. Il a été nommé lauréat en 2004 d'un Prix de la Fondation Pierre-Elliott-Trudeau qui souligne la contribution exceptionnelle de chercheuses et de chercheurs en sciences humaines.

Pourquoi le multiculturalisme suscite-t-il tant de méfiance au Québec? Plusieurs facteurs me semblent converger. Le premier n'est pas propre au Québec. Il opère dans plusieurs pays comportant d'importantes minorités issues de l'immigration, et en particulier, il faut bien le dire, d'importantes minorités musulmanes. Depuis les attaques du 11 septembre aux États-Unis, le multiculturalisme commence à être perçu comme la cause des risques en matière de sécurité que courent les démocraties libérales qui ont été ouvertes à l'immigration. Selon une analyse qui a cours dans bon nombre de pays qui ont connu des actes de violence perpétrés par des individus souscrivant à une idéologie islamiste hautement politisée, les démocraties libérales qui se sont dotées de politiques d'accommodement multiculturel se sont, par ce fait, rendues vulnérables au terrorisme en n'exigeant pas des immigrants qu'ils se conforment aux mœurs dominantes, plutôt que de se cantonner dans leurs particularismes. En Angleterre, aux Pays-Bas, au Danemark et ailleurs, on entend dire, à gauche comme à droite, qu'il est temps d'aller « au-delà » du multiculturalisme vers une politique d'intégration plus musclée.

Une hypersensibilité s'est donc installée dans de nombreuses populations occidentales devant les marques de différences même les plus banales, surtout celles qui proviennent de groupes religieux. Au Québec, nous avons connu coup sur coup les cas de voiles, de kirpans et de salles de prière, qui ont défrayé les gazettes et les émissions de lignes ouvertes même si chacun d'entre eux se prêtait parfaitement bien à des accommodements raisonnables. Nous avons même importé le cas des tribunaux fondés sur la charia en faisant voter une motion à l'Assemblée nationale interdisant de tels dispositifs, même si le droit familial québécois l'interdit déjà.

Un deuxième facteur, qui est lui aussi présent dans plusieurs pays, a trait au fait qu'il y a une perception de plus en plus répandue parmi les groupes féministes que, pour reprendre l'expression de la regrettée Susan Okin, « le multiculturalisme n'est pas bon pour les femmes » (*multiculturalism is bad for women*). C'est que bon nombre de groupes qui demandent des exemptions aux lois normalement en vigueur en invoquant le principe du multiculturalisme ne respectent pas le principe de l'égalité des sexes, et se livrent à des pratiques discriminatoires et parfois même violentes à l'endroit des femmes.

Enfin, au Québec, un autre motif s'ajoute aux deux premiers. C'est qu'au Québec, le multiculturalisme est vu comme faisant partie d'un ensemble de politiques mises sur pied

par le gouvernement fédéral canadien, surtout à l'époque du gouvernement de Pierre Elliott Trudeau, pour banaliser la différence québécoise. Selon cette analyse, le multiculturalisme officiel canadien aurait eu parmi ses fonctions de réduire l'identité nationale québécoise à une identité multiculturelle folklorique, sans véritable incidence politique. D'une part, le Québec serait perçu comme un ingrédient parmi d'autres de la vaste fresque multiculturelle canadienne, n'ayant pas plus d'importance, par exemple, que la minorité ukrainienne des Prairies ou que la minorité asiatique de l'Ouest du pays. D'autre part, encore une fois selon cette analyse, et de manière plus insidieuse, le multiculturalisme officiel donnerait des armes politiques et légales aux groupes minoritaires à l'intérieur du Québec qui chercheraient à s'opposer aux politiques mises sur pied par l'État québécois afin de promouvoir l'intégration des immigrants à la société québécoise.

L'opposition au multiculturalisme au Québec est donc surdéterminée.

Depuis quelques années, la principale retombée de cette opposition a été l'émergence d'un engouement au sein de la classe intellectuelle et politique québécoise pour le principe de la laïcité « à la française ». Ce principe est institutionnalisé en France depuis plus d'un siècle, mais il a récemment reçu une nouvelle formulation avec le rapport Stasi, rédigé à la demande du président Jacques Chirac à la suite de la « crise » du foulard islamique, et avec la loi qui en a été extraite, interdisant le port à l'école de tout symbole religieux jugé « ostentatoire ».

La France est, depuis la Révolution, une société qui se perçoit comme républicaine. L'identité politique de l'individu est entièrement subsumée par l'identité citoyenne. Dans la sphère publique, les individus ne sont pas représentés comme porteurs de filiations particulières. Ils sont de « simples » citoyens. Une manifestation parmi d'autres de cette volonté de gommer les particularismes de la scène publique : les recensements français ne demandent aucune information sur la religion ou sur l'ethnicité des répondants. Les sociologues français cherchant à se faire une idée juste de la composition ethnoculturelle de leur société se trouvent donc privés d'un outil que nos chercheurs prennent pour acquis. En France, il n'y a que des Français!

La laïcité est un des piliers du républicanisme. Ce principe affirme la neutralité de la sphère publique sur le plan religieux. C'est un corollaire du principe républicain : en effet, si tout volet non citoyen de l'identité des gens est exclu de la sphère publique, *a fortiori* leur identité religieuse doit l'être. D'où le refus des institutions politiques françaises de se livrer au type d'accommodement raisonnable devenu monnaie courante au Québec.

En principe, il y a quelque chose d'admirable et d'attirant dans la conception française de la laïcité. Il y a derrière ce principe dans sa forme la plus pure un profond souci d'égalitarisme. En effet, si nous sommes sur la place publique tous dénudés de nos appartenances particulières, la possibilité d'iniquités perpétrées par les majorités religieuses ou ethniques à l'endroit des minorités disparaît.

S'il en est ainsi en théorie, la pratique est tout autre. Force est de constater que la laïcité est devenue à bien des égards en France un moyen de *dissimuler* de telles iniquités. C'est que les symboles et les pratiques de la majorité peuvent toujours être représentés comme « neutres ». Cela est patent dans le cas des symboles religieux décriés par le rapport Stasi. Ce que l'on condamne, ce sont les symboles religieux « ostentatoires ». Mais à qui revient-il de juger ce qui est ostentatoire et ce qui ne l'est pas? Bien évidemment, la majorité ne « voit » pas ses propres symboles religieux. Il font, pour ainsi dire, partie de l'oxygène. Mais les marques de différence des minorités sautent aux yeux, et sont même amplifiées. Ce qui au départ devait être un principe permettant à tous les citoyens de disposer d'un statut égal sur la sphère publique devient un outil permettant à la majorité de faire valoir son poids numérique tout en se targuant d'un principe apparemment irréfutable.

Il n'est donc pas étonnant que les relations ethnoculturelles soient aussi tendues en France, et qu'elles donnent lieu à des débordements comme ceux qu'ont connus les « banlieues » en 2005. L'inégalité et l'exclusion sont, à l'évidence, encore hautement « ethnicisées » en France. Mais, officiellement, ces lignes de divisions ethniques n'apparaissent pas sur le radar politique français. Impossible d'invoquer le racisme ou le réflexe majoritaire pour expliquer les clivages socioéconomiques et sociaux puisqu'il n'existe en France aucune « ethnie », et puisque la société française a depuis longtemps transcendé la conscience raciale. Si certains citoyens se débrouillent moins bien que d'autres, cela ne peut donc pas être en vertu de relents de racisme ou de dynamiques majorité/minorité. Ça ne peut être qu'à cause du manque de vertu de ceux qui n'ont pas su profiter d'un système parfaitement équitable!

Ce serait à mon avis une grave erreur que de tenter d'implanter une laïcité « à la française » au Québec. D'abord, pour les raisons que nous avons déjà identifiées. Il y a fort à parier que la laïcité deviendrait, ici comme là-bas, une manière de masquer des dynamiques de domination majoritaire. Au Québec comme en France, on remarque la tendance à faire un cas des pratiques religieuses minoritaires même les plus discrètes (par exemple, l'*eruv* à Outremont), alors que les marques, même les plus dominantes, de l'identité religieuse majoritaire (par exemple, la croix sur le Mont-Royal) ne suscitent aucune opposition.

La laïcité ne fait ensuite pas partie de notre culture politique. La société québécoise et ses institutions ont été profondément marquées par la religion. Nous n'avons même pas encore réussi à vider le curriculum de l'école publique de son contenu confessionnel, et la proposition qui a récemment été faite pour un nouveau cours de morale et de religion au sein duquel la religion majoritaire aurait une place privilégiée démontre à quel point les vieux réflexes ont la vie dure. Devant la robustesse de l'identité religieuse majoritaire, il me semble tout à fait naturel que les minorités religieuses cherchent elles aussi à pouvoir s'afficher sur la place publique. Jusqu'à nouvel ordre, il me semble beaucoup plus prudent, et surtout beaucoup plus conforme à la nature de la société québécoise, de gérer la diversité religieuse sur le mode de l'accommodement raisonnable que sur celui de la laïcité conçue sur le mode républicain français.

Nous sommes donc apparemment pris entre l'arbre et l'écorce. D'une part, des motifs valables semblent exister pour s'opposer au multiculturalisme et aux accommodements qu'il semble exiger. Mais la laïcité, qui semble être l'alternative logique au multiculturalisme, pose problème. Que faire?

Il me semble que les motifs d'opposition au multiculturalisme doivent être examinés de plus près. Le premier, qui fait du multiculturalisme une cause du terrorisme, me semble basé sur une analyse superficielle. La recherche des causes profondes du terrorisme qui secoue les sociétés occidentales (entre autres) depuis une dizaine d'années est encore l'objet de bon nombre de controverses scientifiques. Mais une analyse qui passerait sous silence le contexte géostratégique serait sans doute lacunaire.

Reste à savoir ce qui fait que des ressortissants musulmans de pays comme l'Angleterre peuvent aussi facilement être embrigadés comme agents de causes étrangères. Cette question suscite spontanément deux réflexions. Premièrement, le nombre d'individus issus de groupes musulmans impliqués dans des attentats comme ceux de juillet 2005, à Londres, demeure, toute proportion gardée, infinitésimal. Il serait irrationnel de remettre en question une politique, qui a somme toute donné lieu en quelques générations à l'intégration de millions d'immigrants, pour parer aux risques posés par un si petit nombre. (La même remarque me semble valoir pour des pays européens comme les Pays-Bas et le Danemark.)

Deuxièmement, il y a quelque chose de vain de penser qu'il est possible de légiférer la loyauté. On peut exiger bien évidemment que les individus qui cherchent à devenir citoyens fassent preuve de conformité « externe » aux lois en vigueur, et qu'ils emploient les mécanismes démocratiques prévus lorsqu'ils ne sont pas d'accord avec certaines d'entre elles. Mais il est impossible d'exiger de qui que ce soit qu'il ressente une allégeance exclusive à l'endroit du pays dans lequel il habite, ou qu'il n'en ressente aucune à l'endroit d'autres pays. La loyauté ne se légifère pas. Il faut alors se questionner sur les mécanismes susceptibles de faire en sorte qu'elle soit ressentie par les nouveaux arrivants. Il me semble que le mécanisme le plus efficace que l'on puisse imaginer pour susciter la loyauté est celui de l'inclusion. Les nouveaux arrivants se sentiront d'autant plus loyaux qu'on se sera assuré qu'ils soient parties prenantes de leur société d'accueil, et que l'on n'aura pas insisté pour qu'en y mettant les pieds, ils renient entièrement leurs us et coutumes d'origine.

Le troisième motif de rejet du multiculturalisme, celui qui voit le multiculturalisme canadien comme un outil du *nation-building* canadien, me semble devoir également être questionné. Il est possible que le multiculturalisme canadien ait été conçu comme faisant partie d'une stratégie visant à désamorcer le nationalisme québécois. Cela ne veut pas dire qu'il fonctionne actuellement de cette manière. D'une part, la reconnaissance du statut particulier de la nation québécoise fait partie de l'ordre constitutionnel canadien depuis l'avis de la Cour suprême canadienne sur la sécession unilatérale du Québec, comme l'a reconnu Lucien Bouchard lui-même. D'autre part, s'il est vrai que les minorités issues de l'immigration ont parfois invoqué le principe du multiculturalisme pour tenter d'obtenir un accommodement, une analyse de la situation du Québec et de

« ses » minorités qui s'en tiendrait là ignorerait une partie importante de la réalité. En effet, le Québec s'est lui-même doté de puissants mécanismes d'intégration linguistique et culturelle, notamment par le biais des dispositions en matière d'éducation de la Charte de la langue française. Même si certains nationalistes québécois ne se satisferont que de la disparition complète de l'anglais du tissu linguistique québécois, il n'en demeure pas moins que le succès de l'école québécoise à « faire des francophones » rend la frilosité identitaire des Québécois, qui se manifeste entre autres par une méfiance à l'endroit du multiculturalisme, difficile à justifier.

Le deuxième motif d'opposition mentionné plus haut au multiculturalisme, celui qui invoque la vulnérabilité des femmes au sein de communautés auxquelles le multiculturalisme canadien accorderait une panoplie d'exemptions et de sphères d'autonomie, doit être considéré avec le plus grand sérieux. Le multiculturalisme serait une idéologie véritablement suspecte si elle sacrifiait à l'autel du groupe les intérêts les plus fondamentaux de ses membres individuels, notamment des femmes et des enfants qui en font partie.

Mais la critique féministe doit éviter à son tour le piège de l'infantilisation des femmes qui, pour le meilleur et pour le pire, choisissent de vivre leur vie en filiation étroite avec des groupes que les féministes occidentales ne choisiraient pas pour elles-mêmes. Les femmes qui vivent au sein de communautés qui ne leur accordent pas le type de rôles auxquels se sont habituées les femmes du *mainstream* des sociétés occidentales ne sont pas des victimes passives qui n'attendraient pour leur salut que leurs consœurs plus « éclairées » viennent à leur rescousse. Elles sont des agents à plein titre, qui ne veulent la plupart du temps pas abandonner les modes de vie traditionnels dans lesquels elles ont été élevées et qui continuent à donner sens à leur vie. Elles veulent sans doute participer plus pleinement qu'elles ne le font actuellement à la définition et à la redéfinition des mœurs, des pratiques et des normes de leur communauté. Mais elles ne veulent pas avoir à choisir entre leurs droits et leur communauté.

L'épanouissement des femmes qui s'identifient étroitement à des communautés religieuses ou culturelles qui pensent, autrement que nous ne le faisons, la division des rôles entre les sexes dépend en dernière analyse de la survie et de la santé de ces communautés. Il s'ensuit que le multiculturalisme ne pourra pas être balayé du revers de la main par les féministes soucieuses d'appuyer les luttes de leurs sœurs aux conceptions différentes de la « vie bonne » telle que ces femmes elles-mêmes la conçoivent. Il ne s'agira bien sûr pas d'un multiculturalisme ghettoïsant. Mais n'en déplaise à Neil Bissonnath et à d'autres, le multiculturalisme canadien n'a jamais été conçu, comme d'autres modes de gouvernance de la diversité culturelle et religieuse l'ont peut-être été, comme un système visant à maintenir la séparation entre les groupes. Il a toujours été conçu comme un mécanisme d'*intégration*. Une comparaison des grands centres urbains canadiens et des grandes villes françaises permet, au moins de manière provisoire, de conclure qu'il s'agit d'un engin d'intégration plus efficace que la laïcité, même si, à première vue, il accorde aux membres de groupes minoritaires une certaine marge de manœuvre par rapport aux normes de la majorité.

En fait, et ce n'est qu'un paradoxe apparent, c'est peut-être *parce qu'il* n'exige pas des nouveaux arrivants qu'ils se départissent de toutes leurs particularités que le multiculturalisme fonctionne aussi bien comme outil d'intégration. L'intégration à la *polis* canadienne n'est bien sûr pas le fait du seul multiculturalisme. Ce dernier fait partie au contraire d'une panoplie de dispositifs politiques et juridiques. La possibilité dont jouissent les immigrants d'accéder rapidement au statut de citoyen à part entière ainsi que la culture des droits sous-tendue par la Charte des droits et libertés contribuent notamment à mitiger les effets potentiellement centrifuges que pourrait avoir une politique de multiculturalisme prise isolément.

Le défi pour le mouvement féministe québécois me semble être le suivant. Plutôt que d'opter pour la solution de la facilité qui consiste à rejeter le multiculturalisme canadien et à opter pour une laïcité «à la française» (qui ne fonctionne même pas en France), les féministes qui veulent être solidaires de leurs consœurs issues de communautés immigrantes éviteront de se représenter ces dernières comme de simples pantins en proie à des forces culturelles qui leur échappent. Elles comprendront que ce que vise une proportion importante des femmes, ce n'est ni d'être des agents libres mais déracinées à l'extérieur de leur communauté, ni d'être simplement subsumées par les normes patriarcales de ces communautés, mais plutôt d'être des agents libres au sein de leur communauté. Cela veut dire qu'elles devront s'atteler à la tâche de perfectionner le multiculturalisme canadien là où il a été insuffisamment alerte face aux injustices faites aux femmes en son nom, et donc de participer au dialogue qu'il a permis de mettre en place, plutôt que de faire la sourde oreille.

Période de questions et de commentaires

Note de l'éditrice : Cette partie est rédigée à partir de l'enregistrement des discussions. Dans le souci de respecter le plus fidèlement possible les propos exprimés, une forme plus près de la langue parlée qu'écrite y est employée.

Nous avons utilisé [...] pour marquer les parties de l'enregistrement inaudibles ou les passages que nous avons retranchés parce qu'ils constituaient des digressions du sujet en débat.

Au besoin, nous avons aussi ajouté entre [] des éléments de contexte de manière à rendre les propos plus compréhensibles et nous avons apporté certaines précisions par des notes en bas de page .

Daniel Goujeon, enseignant au collège Beaubois et représentant de la Fédération du personnel de l'enseignement privé (FPEP) :

Je comprends que les religions et les droits des femmes ne sont pas incompatibles, malgré le patriarcat que l'on peut encore trouver dans les religions, et qui m'agace. Je pense que, comme société, que ce soit au Canada ou au Québec, il va falloir faire des choix. Je lisais *Le Devoir* en fin de semaine dernière : une journaliste racontait qu'elle avait mis un hidjab et s'était fait accompagner par une musulmane qui le portait aussi. Elle relatait combien les regards dans la rue, notamment des femmes qui n'étaient pas musulmanes, étaient crispés, exprimaient du mépris. Il va falloir faire un choix entre les valeurs qui sont des dogmes de la modernité et les dogmes qui viennent d'ailleurs.

Par ailleurs, je voudrais savoir la différence entre l'interculturalisme, qui est la politique officielle, ici, au Québec, et le multiculturalisme, qui est la politique officielle au Canada : est-ce qu'il y a une différence dans les faits, qu'est-ce que ça change?

Daniel Marc Weinstock :

Ma collègue Danielle Juteau a fait une étude sur l'interculturalisme et le multiculturalisme qui a révélé qu'au fond les différences sont peut-être moins grandes qu'on pourrait le penser. Ce qui est différent, c'est le discours. En fait, mon intention était de dire que le discours officiel, anti-multiculturel, permet des dérives dans le discours public auxquelles nous devons faire attention. Je pense que vous avez raison : quand on regarde comment, dans les officines à Québec et à Ottawa, les programmes sont façonnés dans leurs petits détails, auprès des écoles notamment, on voit peut-être moins de différences qu'on pourrait le penser à l'écoute du discours officiel. Mais le discours officiel a une vie autonome. C'est ce que les gens entendent, et ça a un effet parfois plus grand que les politiques officielles qui, pour la majorité, ont un impact quasi inexistant. Il faut faire attention à ce discours parce que, même si ce n'est que le discours, il a cet inconvénient que, parfois, les gens y croient.

Sirma Bilge :

Je pourrais ajouter que je suis d'accord avec la lecture qu'offre mon collègue Daniel Weinstock : il y a beaucoup moins de différences réelles, mais il y a une différence discursive construite pour les raisons politiques que nous savons tous. Par contre, ce qui est important, c'est que l'interculturalisme va insister davantage sur la convergence vers une culture publique commune et dans laquelle la francophonie va jouer un rôle central.

Farida Osmani, Fédération des femmes du Québec (FFQ) :

Je suis d'origine musulmane. Donc, je me sens parfois interpellée quand il s'agit de se positionner par rapport aux actrices à qui, souvent, on ne donne pas la parole. Par contre, je pense que le Conseil du statut de la femme l'a largement permis.

Moi, j'ai des problèmes avec le multiculturalisme, d'abord parce qu'on parle de « communautés ». On parle de modernité, de laïcité, etc., on est censé, comme individu, comme femme, par exemple, choisir une trajectoire migratoire, professionnelle, une identité, etc. Mais, souvent, le multiculturalisme nous conditionne et nous renvoie à des communautés. Or, dans les communautés, ceux qui sont souvent interpellés [comme porte-parole], ce sont les leaders masculins. Quand il y a eu des discussions, par exemple à la suite du 11 septembre, ceux qui ont été interpellés, ce sont des hommes. Je n'ai rien contre, pourvu qu'ils ne transforment pas leur pouvoir en une capacité de nuisance pour la liberté d'expression des femmes, d'une part. D'autre part, ces hommes à qui on fait appel, ce sont bien souvent les plus verbomoteurs et les plus radicaux : ils sont très courtisés par les médias. Ils s'interposent entre les femmes desdites communautés et les locuteurs politiques pour reproduire une espèce de pratique dont on croyait pouvoir se débarrasser dans nos pays d'origine.

Par rapport à l'État colonial, je souscris tout à fait à l'analyse intersectionnelle, mais, en même temps, moi, je suis un produit colonial. Le français que je parle m'a été imposé à l'école. Je suis algérienne d'origine et j'ai hérité un peu de cette laïcité française tant redoutée. Mais, du coup, on m'a fait gagner du temps. En attendant que nous, les musulmanes, – et le mouvement féministe musulman est très puissant [...] –, on gagne nos droits dans nos propres pays, cette laïcité dure et pure, à laquelle je souscris, m'a permis un « raccourci historique » qui m'a aidée à regagner cette modernité et qui, à mon sens, n'est pas universelle.

Françoise Guénette :

Est-ce que je peux vous demander si vous trouvez cette opposition dangereuse entre, d'une part, l'approche multiculturelle et, d'autre part, l'approche française vers laquelle on serait portés ces temps-ci? Est-ce que vous sentez qu'au Québec on est en train de se rallier à une version trop dure de la laïcité?

Farida Osmani :

Pas du tout. Pour moi, la laïcité est un garant. La française, elle est maladroite. Et je veux préciser que le problème de la banlieue n'est pas un problème identitaire, c'est un problème d'exclusion. Ce n'est pas un problème de Maghrébins, c'est un problème de petits Français avec d'autres petits Français, même si on n'a vu que les jeunes Français noirs ou les jeunes Français maghrébins, mais peu les autres Français qui sont leurs camarades.

Cette laïcité ne m'effraie pas. Par contre, le multiculturalisme britannique, on le voit actuellement, s'appête à déporter de vrais Britanniques. La France est un pays colonial – mon père a été torturé – , mais au-delà des divergences ou des contentieux historiques, je ne rejette pas le modèle et la proposition laïques, et le tremplin qu'ils nous offrent.

Daniel Marc Weinstock :

Je ne voudrais pas qu'on sorte de cet événement en pensant que je suis contre la laïcité. Je suis contre la laïcité *à la française*. Pour moi, le multiculturalisme canadien est une forme de laïcité. Je vais donner un exemple en parlant du kirpan. Outre son bien-fondé juridique sur lequel je ne me pencherai pas, quelle conséquence peut-on espérer de la décision [de la Cour suprême] sur le kirpan? C'est que les jeunes sikhs, plutôt que d'aller dans des écoles privées, où ils ne subiront pas l'effet intégrateur des institutions publiques, vont rejoindre l'école publique parce qu'elle est capable d'accommodement. Ce que nous devons rejeter et dont nous devons avoir peur, c'est le multiculturalisme *sociologique* qui émergerait du fait que les sikhs, les musulmans, les juifs, estimant que les institutions publiques ne leur sont pas ouvertes, décident de créer leurs propres institutions privées puisque le système leur permet de le faire. Pour moi, le multiculturalisme est une forme de laïcité au sens large, c'est une politique qui favorise l'intégration aux institutions publiques et c'est cela que nous devons viser.

Marie-Claire Baigner, Comité des femmes du Syndicat de la fonction publique du Québec (SFPQ) :

Je veux plutôt vous parler d'un point de vue «terrain ». Je travaille à l'aide à l'emploi, et surtout auprès des femmes qui viennent d'ailleurs. Je souscrivais un peu à votre position, je me disais que c'est important l'éducation, donc qu'on devait faire certains compromis. Mais maintenant, je reçois des femmes de tous les pays, chrétiennes comme musulmanes, qui viennent me dire qu'elles ont tout quitté, leur pays, une carrière, qu'elles ont fait le deuil de beaucoup de choses parce qu'elles n'avaient plus de liberté dans leur pays. Des hommes me tiennent aussi de tels propos.

Quand elles voient que nous sommes très ouverts, elles s'inquiètent parce qu'elles ont vécu aussi ça dans leur pays et quand « ces gens-là » [les intégristes religieux] se sont trouvés en majorité, ils leur ont enlevé leurs droits. Elles se sentent menacées quand elles

arrivent ici et ne comprennent pas notre attitude. Elles ont peur d'avoir fait tous ces choix et ces deuils pour rien. C'est ce que j'ai comme témoignages à longueur de journée. [...] J'ai des clientes qui me disent qu'elles ont fui leur pays parce que certaines personnes étaient dangereuses... et elles les retrouvent dans ma salle d'attente! Elles sentent qu'elles peuvent perdre des droits, elles me l'ont dit lors des débats autour des tribunaux islamiques. [...] Moi, ça me fait peur aussi.

Mireille Galipeau, Service d'éducation dans un musée :

Au Québec, on a une grande ardeur : on a eu l'ardeur de la colonisation, l'ardeur de la théocratie, qui a vraiment dirigé la société québécoise, l'ardeur d'une société engagée, et ça s'est bousculé en 1964 avec le concile Vatican II. On a eu ensuite, après la Révolution tranquille, le réveil d'un patriotisme. Mais maintenant, l'ardeur est à l'orée de la dérive. Qu'est-ce que nous allons faire devant ce flot d'immigration qui se pointe au Québec? La question ne se pose pas seulement au niveau des arrivants, mais aussi des gens en place, alors qu'il y a un sentiment de « non-alignés » dans la population, les gens ayant quitté les foies et les croyances traditionnelles et étant éparpillés dans différentes orientations confessionnelles. On assiste à la création du tourisme religieux, à la naissance du patrimoine religieux : tout le Québec est en voie de se « muséographier ». On a fondamentalement un problème d'identité. Quand une société est en train de se « muséographier », c'est qu'elle meurt, elle se regarde à distance, elle n'a plus d'actions de ferveur et d'ardeur comme on l'a connue.

Paul Eid, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse :

Merci pour vos présentations très intéressantes auxquelles je souscris pour l'essentiel, notamment quand vous dites tous les deux, par exemple, que les droits des femmes et les droits religieux ne s'opposent pas nécessairement et que c'est même dangereux de le faire.

Par contre, Sirma, tu disais que les femmes ne doivent pas avoir à choisir entre leur identité de sexe et leur identité culturelle. Je pense que le corollaire, c'est qu'elles n'ont pas non plus à choisir entre lutter contre le sexisme, qui peut exister au sein de leur communauté, et le racisme, dont elles sont aussi victimes.

Ce que j'ai aussi retenu de votre présentation, Monsieur Weinstock, c'est que l'État a la responsabilité de choisir ses partenaires lors de la négociation des accommodements raisonnables, dans la mesure où ce ne sont pas tous les acteurs au sein des communautés dont l'agenda va dans le sens de permettre aux minorités de trouver leur place dans le respect de l'égalité des sexes. Vous disiez qu'au Québec la religion s'est épuisée, que ce sont un peu les circonstances qui ont fait que l'hégémonie religieuse s'est épuisée d'elle-même. Je pense qu'il faut préciser que ce n'est pas arrivé tout seul : il y avait des mouvements de résistance, il y a eu des luttes. Et il faut être conscients que ces luttes ont aussi lieu dans les communautés immigrantes ici, qu'elles soient musulmane, sikhe ou

hindoue. Donc, il est de la responsabilité de l'État de dire, comme vous l'avez souligné : « On va vous permettre de négocier les termes de votre intégration dans le Québec laïque, avec ce que ça implique, mais pas à n'importe quel prix. On va s'assurer que des balises sont respectées et, pour ce faire, on doit choisir nos partenaires ou imposer certaines conditions minimales. »

Enfin, quand on parle de laïcité, il ne faut pas mélanger la neutralité religieuse de l'État qu'elle implique et la manifestation individuelle de la foi. Je ne pense pas que le fait qu'un jeune porte son kirpan peut menacer le caractère laïque des institutions. Ce n'est pas l'État qui fait sienne la religion sikhe, en mettant des kirpans partout sur le mur, par exemple. S'il y a un problème, ce peut être une menace à la sécurité, au droit d'autrui, mais ça, c'est une autre histoire. On a tendance à confondre. Je ne vois pas en quoi le port du hidjab menace plus la laïcité, la neutralité religieuse à laquelle est tenu l'État selon le modèle laïque.

Luce James, avocate et membre du Mouvement laïque québécois :

Monsieur Weinstock, vous avez dit que, malheureusement, la société québécoise glissait vers une laïcité à la française. J'ai de la difficulté à suivre cet énoncé; je trouve que, bien au contraire, depuis des années, nous faisons des efforts pour éviter cet extrémisme laïque. Ce matin, on notait qu'en 1995 ou en 1997, notre Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) acceptait le port du voile dans les écoles, ce qui est interdit en France. On a eu le jugement de la Cour suprême sur le kirpan et les heureuses conséquences, je dirais, de ce jugement. Et encore une fois, il y a quelques heures, cet autre avis de la CDPDJ¹, à savoir qu'on doit avoir une certaine tolérance, mais que cette tolérance peut avoir des limites. J'avoue donc que j'ai plutôt l'impression que nous sommes dans une société qui se veut laïque, mais largement ouverte, tolérante au multiculturalisme. J'aimerais vous entendre là-dessus, peut-être vous ai-je mal compris.

Je voudrais aussi ajouter une remarque faisant suite au commentaire de la dame qui m'a précédée à l'effet que nous sommes une société qui se meurt. Quant à moi, elle ne se meurt pas : elle évolue, elle est en train d'apprendre. Je trouve ça absolument merveilleux que nous en soyons à ce moment-ci. Ça provoque effectivement beaucoup de discussions, mais je trouve ça extrêmement enrichissant et nourrissant et je souhaite que toute la population québécoise puisse bénéficier de ces discussions qui sont un signe de renouveau dont on peut tous profiter.

¹ Le jugement du 22 mars 2006 portant, entre autres, sur les lieux de prière à l'École de technologie supérieure (ETS).

Louise Langevin, titulaire de la Chaire d'étude Claire-Bonenfant sur la condition des femmes de l'Université Laval :

Je connais bien le mouvement de l'intersectionnalité : les juristes féministes américaines l'ont bien développé. Je comprends qu'il ne faut pas *essentialiser* les femmes puisqu'elles font partie d'une culture, d'une religion, d'une société et qu'il faut donc tenir compte des différents rapports sociaux. Mais j'ai peur qu'on noie le poisson. Ce que je veux dire, c'est que les femmes ne sont pas une minorité : elles sont 51 % de la population à ce que je sache. J'ai peur qu'en tenant compte de tous les autres rapports sociaux, on oublie les rapports sociaux de genre et la façon dont on traite les femmes.

Aoua Boucar-Ly, sociologue et chercheuse associée à l'Institut d'études des femmes de l'Université d'Ottawa :

Je m'intéresse, dans les études ethniques, à la paix et à l'Islam ainsi qu'à l'interculturalité. Je pense que, comme disait Madame tout à l'heure, on est en train de bâtir une société nouvelle au Québec avec l'immigration. Des assises, comme celles auxquelles nous participons, aident à consolider ça. Il faudrait simplement que ces connaissances partagées entre des intervenantes et des chercheuses sortent des salles et rejoignent le grand public. Parce que, de plus en plus, à partir de ce qu'on entend dans les tribunes radiophoniques, par exemple, on perçoit que la population majoritaire a peur : « Ils sont en train de nous envahir, de nous ramener la religion, etc. » Il faut vraiment créer un Québec nouveau. [...]

Je voudrais ajouter qu'on a parlé de religion et de culture, mais on n'a pas parlé d'économie. J'ai entendu une fois un chef religieux islamique qui venait de France dire à Marie-France Bazzo : « Le meilleur voile pour les femmes musulmanes, c'est l'éducation. » Je pense aussi que l'éducation et l'autonomie économique, toutes deux combinées, permettent de faire tomber le voile.

Le deuxième élément par rapport à la question économique, c'est que souvent les femmes musulmanes sont là, – ce sont des avocates comme Asma, des sociologues comme Farida, etc.– , mais on ne les utilise pas pour servir de ponts culturels entre la société québécoise qui nous accueille et les femmes des communautés culturelles et religieuses. S'il vous plaît, utilisez-nous suffisamment pour qu'on bâtisse des liens.

Lise Santerre, Comité des femmes du SFPQ :

Venant d'une région, la Côte-Nord, je peux dire qu'on n'a pas vraiment de problème avec le multiculturalisme. Par contre, ce que nous sommes en mesure de voir, c'est que le danger des religions ne vient pas que de l'islam, dont on parle presque exclusivement depuis ce matin. Regardez les Témoins de Jéhovah, les baptistes : ce sont aussi des religions assez patriarcales, qui ne reconnaissent pas grand droit pour les femmes. [...]

En plus, au nom des religions, aussi bien que de la sécurité, les dirigeants font passer des lois qui menacent nos droits. [...] Par exemple, quand on voit qu'aux États-Unis on recommence à mettre en question l'avortement, je pense qu'il va falloir qu'on s'assoit pour en parler, sérieusement.

R'kia Laroui, membre du CSF et professeure à l'Université du Québec à Rimouski (UQAR) :

J'applaudis comme les personnes avant moi pour féliciter le niveau du dialogue que nous avons au sein de cette salle.

J'ai une interrogation qui me préoccupe parce que je suis dans le domaine de l'éducation. J'applaudis quand le dernier conférencier dit que nous allons avoir la solution quand la femme elle-même sera agente, qu'elle négociera elle-même, qu'elle s'exprimera elle-même. Mais j'ai de la difficulté à percevoir cet élément au sein des femmes musulmanes particulièrement, – je suis moi-même musulmane – , et je sais que 60 % des femmes musulmanes de mon pays, mais aussi une partie de celles qui viennent ici, sont analphabètes. Comment peut-on véritablement considérer ces femmes comme agentes alors qu'elles forment une minorité silencieuse? Les femmes, comme moi, comme Farida, comme Aoua, qui parlons, avons eu la chance d'accéder à l'instruction, de fréquenter l'université et même d'y enseigner. On peut parler, revisiter les textes, dire qu'on est des féministes et des musulmanes modérées. Mais ces autres femmes n'ont pas eu ce droit, elles ont été marquées par l'éducation à des tabous dans lesquels elles s'enferment elles-mêmes. On l'a vu, j'ai eu des débats avec des femmes musulmanes qui m'ont dit : « Oui, je veux le tribunal islamique, je le veux. »

Voilà le danger dont je m'inquiète. Comment véritablement faire une autre révolution multiculturelle, transculturelle ou interculturelle au Québec puisque la Révolution tranquille a été faite avec des femmes québécoises qui sont allées à l'école et qui ont voulu changer les choses? Comment nous, les femmes qui sont néo-québécoises, allons-nous entamer un dialogue avec cette minorité silencieuse, – en fait je dirais même que c'est une majorité – ? Elles ont suivi, elles sont enfermées dans les maisons, elles sont des mères et elles suivent leur mari qui parle en leur nom. J'aimerais que ce soit également un élément de réflexion. Je sais qu'on ne peut pas le régler avec une baguette magique, mais, moi personnellement, ça me préoccupe.

Sirma Bilge :

Je veux vous remercier pour vos questions : vraiment, il y a une effervescence intellectuelle et plusieurs des questions qui ressortent me touchent particulièrement.

Je vais commencer en réponse à Paul Eid. J'ai dit qu'il ne faut pas envoyer l'égalité des sexes d'un côté et l'égalité culturelle d'un autre, donc multiculturalisme contre féminisme. Il m'a répondu que les femmes n'ont pas à choisir entre la lutte contre le

sexisme au sein de leur communauté et celle contre une domination ethnique, culturelle ou raciale par rapport à la société majoritaire. Bien entendu, je suis tout à fait d'accord mais, justement, une approche intersectionnelle permet de voir que les rapports de genre se situent toujours au sein des cultures, – donc, que toute culture est genrée – , et, vice-versa, que toutes les cultures ont des rapports de genre qu'elles produisent et reproduisent. Il y a donc une compénétration, une interpénétration entre le genre et la culture. D'ailleurs, à l'aide d'analyses intersectionnelles conduites en France, – sans que le terme ne soit vraiment utilisé – , quand il y a eu de la violence des hommes d'origine dite maghrébine par rapport à des femmes dans des quartiers « sensibles », on a montré que cet espèce d'« hypervirilisme » que manifestaient les jeunes des quartiers s'exacerbait dans un contexte de racialisation et dans un contexte de marginalisation économique. Donc, pour appréhender cette réalité complexe, il nous faut des outils analytiques complexes.

Par ailleurs, je partage tout à fait la préoccupation de M^{me} Langevin concernant le risque de « noyer le poisson ». Dans ce que j'avais écrit – et que je n'ai pas eu le temps de dire aujourd'hui – , j'indiquais que ces effets de glissement se produisent lorsque l'intersectionnalité est institutionnalisée, récupérée immédiatement par les discours de l'ONU, de l'Union européenne, etc., parce que ces institutions ne veulent pas parler de domination, elles ne veulent pas parler de patriarcat. Donc, « intersectionnalité » devient un peu comme *gender mainstreaming*.

À mon avis, développer une approche intersectionnelle critique est faisable et, comme vous l'avez dit, l'approche intersectionnelle, depuis son origine, a été élaborée par des féministes qui se disaient avant tout des féministes, mais qui étaient des féministes *black*, des féministes antiracistes, des féministes postcoloniales, etc. Ce qui lève toute ambiguïté, c'est qu'une analyse intersectionnelle qui ne s'attarde pas à la domination de genre n'est pas une bonne analyse intersectionnelle.

Par rapport à la dernière remarque sur l'agentivité, je suis très contente que vous nous rappeliez la situation de la majorité silencieuse. Quand nous opposons, d'un côté, les féministes et, de l'autre, les multiculturalistes, ce sont ces femmes-là qui tombent dans les failles, qui sont invisibles. Parce que les femmes féministes, qu'elles soient issues du groupe majoritaire ou de groupes minoritaires, trouvent une plate-forme de communication grâce au Conseil du statut de la femme, etc. Par exemple, quand nous recevons la *Gazette des femmes* qui met en relief tout l'activisme de M^{me} Homa Arjomand, nous les voyons, elles peuvent parler! [...]

Françoise Guénette :

Comment, alors, amener à plus d'autonomie ces femmes analphabètes?

Sirma Bilge :

Je n'ai pas de réponse.[...] Je vais me faire l'avocate du diable – puisqu'on a le droit de féminiser! – , et soulever une question pour laquelle je n'ai pas de réponse, mais qui me chicote beaucoup.

En ce qui concerne l'agentivité, qui reconnaissons-nous, en tant que féministes, comme agentes? La femme qui agit pour subvertir l'ordre qui l'opprime, nous la reconnaissons comme agente. La femme qui dénonce l'ordre qui l'opprime, nous la reconnaissons comme agente. Mais, comme soulève mon collègue Daniel Weinstock, comment créer les conditions sociales pour que les femmes puissent négocier en tant qu'agentes libres les termes de leur participation? Si une femme se dit en faveur de quelque chose qui nous heurte, qu'est-ce qu'on va faire? Est-ce qu'on peut penser l'« agentivité » comme « soumission volontaire », même si nous ne sommes pas d'accord? Est-ce qu'on peut penser l'agentivité comme « docilité »? C'est une question à laquelle je ne sais pas encore répondre, mais qui m'apparaît comme une question clé. Parce que nous ne consacrons comme agents, acteurs libres, que ceux qui dénoncent, qui vont dans notre sens. Mais les autres, nous les traitons comme des gens presque aliénés.

Daniel Marc Weinstock :

Si on s'était parlé il y a un an, je n'aurais pas fait la présentation que j'ai faite aujourd'hui. Je pense qu'il se passe quelque chose depuis quelques mois. Écoutez : en 1995, le discours de M. Parizeau, au lendemain du référendum, a été une espèce de d'électrochoc à la société québécoise. Les gens se sont dits : « Non, ça on ne veut pas. L'option “petit Québec” où il y a les “Nous” et les “Autres”, on n'en veut pas. » Autour de moi, j'ai senti une cristallisation de quelque chose et on s'est dit : « Le Québec sera ce qu'il sera, mais il prendra la voie de l'inclusion plutôt que la voie de l'exclusion. »

Et je pense que, depuis à peu près un an, on entend des choses très différentes. Depuis quelques semaines, je passe mon temps à des lignes ouvertes et j'entends des choses que je n'ai pas entendues depuis longtemps. Et non seulement on les entend, mais elles sont comme « autorisées ». Les gens qui prononcent les opinions dont on pensait être débarrassées depuis 1995 n'expriment pas que des préjugés. Depuis le rapport Stasi qu'on a voulu, dans certains milieux, transplanter au Québec, ce type de discours redevient autorisé et on l'entend dans des endroits où on n'avait plus l'habitude de l'entendre. C'est ce que je voulais dire.

Je veux ajouter quelque chose sur l'identité québécoise parce que, au fond, une partie de ce qui fait notre spécificité par rapport au reste du Canada dans notre réception à toutes ces questions est quelque chose qui m'a toujours étonné. Moi, je suis fils d'immigrants. Mes enfants sont à deux générations du ghetto de Varsovie et, pour eux, c'est fini : ils écoutent Loco Locass, ils vont à l'école publique française, mon fils dort avec sa bannière des Canadiens de Montréal tous les soirs. Ce sont de petits Québécois. Et je pense que les

Québécois «de souche», vous me passerez cette expression, ne sont pas encore suffisamment conscients de la robustesse de l'identité québécoise que nous avons façonnée, notamment à travers l'école et l'intégration linguistique. Les lois linguistiques, notamment en ce qui a trait à l'école, ne sont plus contestées par les immigrants et les anglophones parce qu'ils se rendent compte, après 30 ans, qu'ils en ressortent grands gagnants. Les immigrants sortent de l'école française intégrés, trilingues la plupart du temps, parce qu'ils connaissent l'anglais qui, comme disait un linguiste «ne s'apprend pas, mais s'attrape!». Quand les gens parlent de «l'identité québécoise fragile», je me demande de quel Québec parle-t-on? Ce n'est certainement pas le Québec dans lequel je vis, qui est dynamique, sûr de lui-même et qui a su, à sa façon, se créer un moteur d'intégration extrêmement puissant. Ceci pourrait faire en sorte que les Québécois de souche relaxent un peu devant les expressions d'identité différentes, parce que ce ne sont pas ces identités qui vont menacer l'identité québécoise évolutive, changeante, mais robuste.

«Est-ce qu'en ouvrant la porte à certains multiculturalismes, on n'ouvre pas la porte à ce que les gens qui viennent d'endroits où ils ont été opprimés ne retrouvent pas ici les mêmes oppressions?» Absolument pas. Parce qu'il y a une chose qu'on n'a pas mentionnée, mais ça fait partie d'un ensemble de mesures qui sont interdépendantes : on n'a pas parlé des chartes qui sont devenues une sorte de «religion civique» au Canada, ce qui est une bien bonne chose. Il y a donc l'identité et les limites qui sont imposées par les valeurs des chartes, et c'est à l'intérieur de cela que le dialogue et la négociation dont je parle doivent se faire. Il n'est pas question nulle part de remettre en question les valeurs de droits individuels qui sont inscrites dans les chartes québécoise et canadienne.

Françoise G nette :

Ça nous ramène à la question de Madame. Est-ce que les femmes analphabètes, isolées dans leur milieu communautaire, – et ça c'est vrai autant à Markham, en banlieue de Toronto, qu'en banlieue de Montréal – , connaissent les chartes? Pour elles, les chartes existent-elles? Ont-elles accès à tout ça, si elles n'ont accès ni au français, ni à l'éducation?

Daniel Marc Weinstock :

[...] Je voudrais là-dessus faire un lien avec ce que quelqu'un a évoqué, à savoir l'espèce de logique perverse qui se met en place entre l'appareil institutionnel du multiculturalisme, les structures d'autorité des communautés et les médias, qui ont tendance à favoriser les structures d'autorité patriarcales parce que ce sont celles qui sont là. Écoutez, quand vous êtes un fonctionnaire dans un bureau et que vous avez un chèque à envoyer, – je vais caricaturer massivement – , la chose la plus facile, c'est de se demander : « Qui est le *boss*? Qui doit-on appeler? » Et la plupart du temps, les structures en place sont elles-mêmes patriarcales. Il y a une tendance naturelle pour le fonctionnaire qui doit décider qui sera son interlocuteur de retenir la solution de la simplicité.

Les médias, c'est autre chose, mais j'avais envie d'en parler également. Je vais vous raconter une anecdote et je vais m'arrêter là-dessus. Au cours des dernières semaines, c'était au moment de la crise des caricatures, on m'appelle de Radio-Canada et on me dit : « On voudrait que vous fassiez partie d'un débat sur nos ondes à propos de "Est-ce que *Charlie Hebdo* avait raison ou non de reproduire les caricatures?" ». Et moi j'avais répondu « oui et non ». Oui, il faut se battre pour avoir le droit de le faire, mais non, on doit parfois regretter que les gens utilisent les droits qui leur sont consentis. J'ai fait une préentrevue avec la recherchiste qui m'a remercié. Une heure plus tard, on m'a rappelé pour me dire : « En fin de compte on n'aura pas besoin de vous, votre position est trop nuancée, on veut qu'il y ait des positions bien tranchées. » Évidemment, ça vend plus de journaux de pouvoir parler de ce qui se fait « à l'extrémité » que de ce qui se passe dans un milieu un peu *soft*. On doit donc se demander comment créer des pressions institutionnelles pour que nos fonctionnaires dépassent la paresse, – qu'on peut comprendre – , qui consiste à toujours aller vers les structures d'autorité qui sont en place, et comment faire pour que les médias servent davantage la cause qui nous intéresse tous, en allant moins mettre le micro devant ceux qui vont dire des choses extrêmes. Dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit pas d'un phénomène intrinsèque, ni à la fonction des médias, ni au multiculturalisme : c'est de la paresse. Et la paresse, ça se guérit.



**LES INSTITUTIONS PUBLIQUES, LES DROITS
DES MINORITÉS RELIGIEUSES ET
L'ÉGALITÉ DES SEXES :
DES STRATÉGIES À RÉINVENTER**

La protection des droits des femmes et la justice religieuse : quels enjeux, quelles solutions?

Anne Saris

Anne Saris est professeure au Département de sciences juridiques de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM). Après des études en droit international à Paris et à Lyon, elle obtient une maîtrise et un doctorat de l'Université McGill où elle est récipiendaire, à deux reprises, de la bourse Wainwright. Sa thèse de doctorat est consacrée au pluralisme juridique, et plus précisément à l'appréhension de la normativité religieuse par les juges de droit civil français et québécois. Active dans plusieurs ONG, elle agit notamment comme consultante auprès du Centre international des droits de la personne et du développement démocratique à titre de cofondatrice du Groupe de travail de McGill sur la justice internationale, et auprès de Rights Ahead, dont elle est aussi cofondatrice. Elle dirige actuellement une recherche qualitative et exhaustive sur « Les femmes musulmanes canadiennes : diverses approches pour la résolution des conflits familiaux » par laquelle elle souhaite contribuer à une meilleure compréhension des pratiques courantes et à la mise en place d'un dialogue entre les acteurs clés.

1. Le débat sur la justice religieuse au Canada et les droits des femmes

Depuis 2004, la question du conflit potentiel entre la justice religieuse et les droits des femmes fait rage au Canada. Pourtant, le phénomène des «tribunaux religieux» n'est pas nouveau. En effet, la justice religieuse, à savoir les mécanismes communautaires de prévention ou de résolution de conflit appliquant des normes ou des valeurs religieuses, existe depuis fort longtemps au Canada. Alors pourquoi le tumulte autour de cette question depuis 2004?

A) Les termes du débat en Ontario

C'est en décembre 2003 que M. Muntaz Syed Ali, président du Conseil des musulmans canadiens, a annoncé sa volonté de créer un tribunal religieux musulman, le *darul quada*, et d'invoquer en sa faveur les dispositions de la loi ontarienne sur l'arbitrage de 1991, ce qui aurait permis à ce tribunal de rendre, en matière familiale, des sentences exécutoires ayant force de loi.

Cette annonce publique suscita une très forte réaction dans l'opinion publique, et plus particulièrement auprès des musulmans et musulmanes, mais aussi de féministes. C'est cette mobilisation qui a entraîné la nomination de Marion Boyd, ancienne ministre déléguée à la Condition féminine et ancienne procureure générale de l'Ontario, par le gouvernement ontarien pour étudier la situation et évaluer s'il y avait lieu d'amender la loi sur l'arbitrage.

Après avoir rencontré un certain nombre d'organisations et d'individus au cours de l'été 2004, Marion Boyd a sorti son rapport le 20 décembre 2004. Elle y affirmait que l'arbitrage en matière familiale devait demeurer, que cet arbitrage pouvait être religieux et que, pour faire face aux risques de pressions sur les femmes, des garde-fous devaient être proposés et la Loi sur l'arbitrage amendée à cet effet.

À nouveau, une forte réaction vit le jour et les parlementaires optèrent, en 2006, pour l'amendement de la Loi sur l'arbitrage de façon à imposer la loi canadienne ou les lois provinciales pour tout règlement de litige familial par des arbitres. Il en résulte que les parties ne peuvent plus avoir recours ni aux lois religieuses ni même aux lois de leur pays d'origine, puisque les lois fédérales et provinciales du Canada en matière de droit de la famille sont désormais impératives. Quant aux arbitres, ils peuvent encore être des représentants religieux, du moment qu'ils possèdent les compétences requises. Ce qui fait que, comme le faisait remarquer un représentant de la communauté juive lors des débats concernant l'amendement de la Loi sur l'arbitrage, certaines valeurs et certains principes religieux pourront toujours être utilisés par ces arbitres, du moment que 1) ils ne sont pas expressément mentionnés et 2) ils ne sont pas contraires aux valeurs canadiennes. Rappelons ici que cette modification de la Loi sur l'arbitrage représente un coup dur pour la communauté juive ontarienne, dont les tribunaux rabbiniques avaient recours aux dispositions de cette loi depuis 1991.

B) La situation au Québec

À l'inverse de l'Ontario, le recours aux fora de justice privés en matière de questions familiales n'est possible qu'en dehors du droit, au Québec. En effet, cette province de droit civil interdit l'arbitrage en matière familiale (art. 2639, C.c.Q.). Par contre, pour ce qui est des normes du droit de la famille elles-mêmes, les deux provinces appliquent une idéologie similaire d'égalisation des rapports hommes/femmes et d'ingérence de l'État dans les relations familiales. Leurs dispositions juridiques respectives concernant l'usage de la résidence familiale et le partage du patrimoine familial/biens familiaux en sont une claire illustration.

Quoi qu'il en soit, sans doute inquiétés par les propos de certains musulmans qui menaçaient d'intenter un recours en inconstitutionnalité dudit article 2639, recours qui aurait sans doute échoué, les membres de l'Assemblée nationale, à l'instigation de la députée Fatima Houda-Pepin, ont voté à l'unanimité une motion indiquant qu'ils s'opposaient à « l'implantation des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada »¹. Cette motion, présentée par la députée comme constituant la « réponse que les parlementaires souhaitent donner à la revendication de certains groupes qui tentent de soustraire les musulmans aux lois canadiennes et québécoises » est discriminatoire car elle cible une seule religion et restreint la liberté de religion des seules communautés musulmanes, allant ainsi à l'encontre du principe de la liberté de religion et du droit à l'égalité. Par ailleurs, le libellé de la motion est d'autant plus choquant qu'il méconnaît la situation canadienne et québécoise. En effet, comme c'est le cas dans bon nombre des pays occidentaux libéraux, les « tribunaux religieux » y existent depuis fort longtemps en marge du droit, puisque, s'ils peuvent régir la vie des personnes par des sentences, l'obligatorité de ces dernières ne tient qu'à la conscience desdits individus et surtout pas à la mobilisation de la force de l'État.

¹ Motion en date du 26 mai 2005. Pour en savoir plus, voir les débats : <http://www.assnat.qc.ca/fra/37legislature1/Debats/journal/ch/050526.htm>

Plus particulièrement en matière familiale, il existe au Canada un certain nombre de « tribunaux religieux » qui exercent leurs compétences sur des questions purement religieuses (l'annulation du mariage religieux par les tribunaux ecclésiastiques, la tentative de conciliation pour que le mari juif accorde la lettre de divorce religieux, le *guet*), mais aussi sur des questions religieuses et civiles. Il peut ainsi être question de trancher sur une « donation prévue dans un contrat de mariage religieux », que ce soit la *mahr* dans le contexte musulman ou la *ketouba* dans le contexte juif. Ou encore, ils peuvent agir dans un domaine dans lequel les mécanismes étatiques sont peu équipés : la réconciliation des couples. Il en est ainsi de certains imams ou encore des tribunaux évangéliques, par exemple.

Différents motifs peuvent conduire les femmes à saisir ces institutions religieuses ou à accepter de suivre leur mari dans ce processus. Ils sont essentiellement au nombre de trois : 1) pallier aux défauts de coordination entre les systèmes étatiques; 2) pallier aux défauts de prise en considération de leur normativité religieuse par les tribunaux étatiques; 3) sauver leur couple.

Ainsi, elles peuvent vouloir obtenir un divorce religieux pour combler les déficiences de coordination entre les systèmes étatiques laïques et les systèmes étatiques confessionnels. En effet, certains pays ne reconnaissant pas le divorce civil canadien, le retour, pour des vacances, par exemple, d'une femme non divorcée religieusement dans un tel territoire donne l'opportunité à son ex-mari de récupérer la garde des enfants ou de l'empêcher de retourner au Canada (ceci dans le cas de pays qui octroient au mari un pouvoir sur sa femme en raison du mariage).

Pour certaines croyantes, ces mécanismes religieux coïncident aussi avec leur volonté de vivre selon leurs normes religieuses ou encore de se plier à certaines traditions culturelles prenant leurs sources dans la religion et viennent compenser le refus des pouvoirs publics d'intégrer la dimension religieuse dans la sphère publique, ce qui parfois les prive d'une certaine reconnaissance de leur identité et, ou encore, les met dans une situation d'injustice. Ce dernier point est particulièrement bien illustré par le contentieux du divorce. En effet, l'on peut noter que parfois les buts du droit étatique, tels que l'égalité entre l'homme et la femme dans le divorce, peuvent être détournés par des phénomènes religieux. Ainsi, le fait que le mari détienne un pouvoir unilatéral de donner le divorce religieux peut lui permettre d'en moyenniser l'octroi en échange d'avantages concernant la garde des enfants ou autres. Cependant, le législateur fédéral n'a pas été dupe à cet égard, comme en fait foi l'amendement de la loi sur le divorce, en 1991, à la suite des pressions de femmes agunah de la communauté juive. Désormais, un mari peut être pénalisé procéduralement lors du divorce s'il refuse de mauvaise foi d'accorder le divorce religieux ou, plus précisément, de lever « les obstacles au remariage religieux ». Cette disposition, qui s'applique tant aux juifs qu'aux musulmans, ne permet toutefois pas de forcer un mari à donner le divorce religieux. Dans un autre domaine, par contre, soit « la donation par contrat de mariage » appelée encore *mahr* ou *ketouba*, les juges semblent désormais estimer que, puisqu'elle prendrait ses sources dans un droit religieux, elle ne saurait être de leur compétence. Les femmes n'ont donc pas d'autre solution que d'en saisir les autorités religieuses.

Enfin, il ne faut pas oublier que dans bon nombre de religions, la préservation de l'unité familiale est très importante et que c'est bien souvent surtout à cette fin que les femmes saisissent les institutions ou officiers religieux, tentant ainsi de sauver leur couple. C'est la question de la réconciliation à laquelle nous faisons référence auparavant.

La présence de ces tribunaux religieux révèle donc l'existence d'un pluralisme juridique non officiel, d'un statut différencié pour des communautés données qui rappelle la notion de statut personnel qui avait cours tant au Moyen-Âge que du temps des colonies. En effet, derrière cette prétention à l'exercice de la justice, peut se cacher l'aspiration à une certaine autonomie de gouvernance à l'écart des normes fondamentales de l'État d'accueil, normes qui sont le produit d'une longue évolution fondée notamment sur le concept de modernité, de rationalité et de centralité de l'individu et de ses droits. Toutefois, pour qu'une telle ambition se manifeste, la communauté religieuse en cause doit disposer d'une forte organisation et d'une solide cohésion, ce qui est loin d'être le cas de tous les groupes religieux, et tout particulièrement des communautés musulmanes. Enfin, cette qualification de la justice religieuse comme étant très organisée et s'imposant aux croyants n'est pas totalement pertinente car elle occulte le phénomène de *magasinage* (*forum shopping*) pouvant exister chez certains justiciables qui choisissent le forum le plus approprié à leur besoin.

2. Les craintes suscitées par l'impact de la justice religieuse sur les droits des femmes et les solutions apportées par le Québec et l'Ontario

A) Les craintes

Le recours à la justice religieuse pour traiter de questions familiales pose deux types de problèmes : des problèmes d'ordre procédural et des problèmes plus fondamentaux concernant le statut et la possible mise en péril des droits substantiels acquis de haute lutte par les femmes dans le domaine familial.

Du point de vue procédural, les inquiétudes touchent notamment la formation des représentants religieux tranchant les litiges (souvent invoquée en ce qui concerne les imams), l'impossibilité d'avoir accès à son dossier (c'est le cas du tribunal ecclésiastique en matière d'annulation de mariage), l'absence de mécanismes d'appel ou encore, lorsqu'ils existent, la présence possible d'une clause de renonciation automatique à toute procédure d'appel dans l'accord de soumission à la compétence du tribunal religieux (comme c'est souvent le cas pour les tribunaux rabbiniques aux États-Unis).

Par ailleurs, certains craignent un traitement procédural des parties différencié selon leur genre en raison d'*a priori* plus culturels que religieux et, bien évidemment, d'une application d'un droit discriminatoire pour la femme. D'autres s'inquiètent aussi de l'imposition d'une école de droit religieux particulière aux dépens de courants plus conservateurs ou, à l'inverse, plus progressistes. Enfin, il a été mentionné que soumettre une personne à une normativité religieuse par le biais de tribunaux religieux pourrait être

attentatoire à sa liberté de religion qui, selon l'acception qui en est donnée au Canada, permet d'avoir une totale liberté dans son interprétation de sa religion.

Pour notre propos, nous nous concentrerons sur la question des droits acquis par les femmes au Canada et des risques de leur mise en péril par la justice religieuse. C'est à la suite d'un long processus législatif et judiciaire qu'a été posé le droit des femmes à l'égalité matérielle dans la famille : n'oublions pas que la personnalité juridique des femmes n'a été reconnue, au Canada, qu'en 1929 et qu'il a fallu attendre 1964 pour que les femmes mariées québécoises se voient reconnaître la capacité juridique. Du point de vue des droits fondamentaux, ce sont les articles 15² et 28³ de la Charte canadienne des droits et libertés qui touchent cette question. Ils établissent que les droits des femmes à l'égalité doivent être assurés et doivent informer l'interprétation des autres articles de la Charte, dont celle de l'article 27⁴ qui stipule que, dans l'interprétation des droits posés par la Charte, les juges doivent promouvoir le multiculturalisme.

Ce souci d'égalité se retrouve en droit familial, domaine dans lequel l'Ontario fait figure de proue en matière de droits des femmes, et tout particulièrement en ce qui concerne les rapports pécuniaires dans la famille. En effet, dès 1872, l'Ontario a fait voter une loi sur la propriété de la femme mariée, qui permettait à celle-ci de faire en sorte que ses revenus soient séparés de la propriété de son mari. Puis, en 1884, cette province a entériné la possibilité, pour les femmes mariées, de pouvoir posséder et vendre une propriété sans consulter leur mari. La dernière grande évolution notable date, quant à elle, de 1986 avec la Loi sur le droit de la famille qui met en œuvre le concept de «biens matrimoniaux» et, surtout, le principe de l'égalisation de ces biens à la séparation ou au divorce. Cette notion représente une amélioration appréciable des droits des femmes par rapport au principe antérieur de la séparation des biens suivant lequel, lors de la dissolution du mariage, chaque conjoint conservait la propriété des biens lui appartenant. L'objectif des dispositions concernant les biens matrimoniaux est de reconnaître l'égalité des conjoints au sein du mariage, de reconnaître le mariage comme une forme de partenariat et de prévoir le règlement ordonné et équitable des affaires des conjoints lors de la rupture du mariage.

Ces avancées du droit existent aussi au Québec avec les notions de patrimoine familial et de résidence familiale. Toutefois, entre la lettre du texte et sa mise en application, un fossé peut bel et bien exister. Deux éléments peuvent notamment affaiblir ces avancées : d'une part, comme toute disposition juridique, ces lois favorisant l'égalité matérielle au sein de la famille ne sont efficaces que si elles sont utilisées et, d'autre part, il est toujours possible à la femme de renoncer aux avantages qui lui sont offerts par la loi.

² 15. (1) « La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur [...] la religion, le sexe... »

³ L'article 28 pose que « Indépendamment des autres dispositions de la présente charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes ».

⁴ L'article 27 précise que « Toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ».

Or, il faut bien noter que, en rejetant en dehors du droit les décisions des tribunaux religieux, l'Ontario et le Québec n'ont pas répondu, loin de là, ni aux problèmes de procédure, ni à la protection des droits acquis par les femmes en matière familiale.

B) Le rejet des décisions des tribunaux religieux dans le domaine non juridique : une réponse insatisfaisante du point de vue des droits des femmes

1) La mobilisation des lois étatiques : la question de l'accessibilité des tribunaux étatiques

Il faut rappeler ici que la demande de « tribunaux religieux » tient, en partie, à l'inaccessibilité des tribunaux étatiques pour des raisons de coûts, de langue, mais aussi à leur inadaptation réelle ou supposée qui résulterait de l'ignorance ou du rejet des autres cultures.

En effet, gardons à l'esprit que la privatisation de la justice puise ses racines dans l'inaccessibilité de la justice étatique du fait, notamment, de la pauvreté des justiciables. Ainsi, les premières mentions, en Amérique du Nord, de la notion de justice communautaire plus ou moins encadrée par l'État ont été faites par Edgar et Jean Cahn en vue d'apporter un complément aux cliniques juridiques instaurées aux États-Unis dans le cadre du programme de lutte contre la pauvreté mis en place par les pouvoirs publics fédéraux. Ces chercheurs, ayant estimé que les services juridiques de quartier ne pouvaient avoir qu'une efficacité limitée pour combattre l'injustice et aider les démunis, avaient émis l'idée qu'il fallait plutôt implanter un système judiciaire de quartier, décentralisé et contrôlé par la collectivité. Le système de la justice communautaire a donc été proposé pour pallier les faiblesses et l'inadéquation de la justice étatique.

Peut-on dire que les tribunaux québécois répondent inadéquatement aux besoins des femmes? Certes pas, mais sans doute pourraient-ils être mieux adaptés aux besoins des justiciables québécois en fonction de leur niveau socioéconomique et de leur culture. Il suffira ici de souligner que le statut des parties dans la justice civile est bien différent de celui qu'elles ont dans la justice pénale. Ainsi, alors qu'en matière pénale, les frais d'interprète reposent sur l'État, en matière civile, ils relèvent de la partie qui en a besoin, pour ne citer que cet exemple. Or, les dispositions de la Loi sur l'aide juridique ne bénéficient qu'aux très pauvres, laissant de côté une grande partie des personnes à revenu modeste (le barème d'admissibilité pour un adulte et un enfant s'établit à 12 500 dollars de revenu annuel, alors que Statistique Canada estime le seuil de faible revenu à environ 18 300 dollars). De plus, le nombre de rendez-vous pris en charge par l'État étant très limité, il ne permet pas toujours aux avocats de l'aide juridique de travailler au meilleur de leurs capacités.

2) La question de la renonciation à des droits offerts par l'État

Le deuxième élément qui peut limiter les avancées du droit en ce qui concerne les droits des femmes réside dans la renonciation par ces dernières aux avantages offerts par les lois.

Dans son rapport, Marion Boyd avait fait le choix d'une analyse très libérale de la notion du « consentement libre et éclairé » des femmes. Consciente des risques en la matière, elle avait proposé des garde-fous procéduraux, toutefois bien insuffisants. Ainsi, pour s'assurer du consentement éclairé, elle suggérerait que les parties aient la faculté d'obtenir les conseils juridiques d'avocats, sans préciser qui les paierait; de plus, la renonciation à cette disposition était possible.

L'absence de garde-fous satisfaisants poussa certains militants et militantes à focaliser leur attention sur la différence qu'il y a à renoncer à ses droits dans le cadre des tribunaux étatiques et en dehors de ce cadre, sous-entendant que les conditions de la renonciation aux droits dans le cadre du forum judiciaire seraient mieux contrôlées.

Pour autant, qu'en est-il vraiment? Et, plus particulièrement, quel est le contrôle de la renonciation par une partie à ses droits dans le cadre du divorce exercé par les juges québécois, pour ne prendre qu'eux? Nous nous concentrerons ici sur deux types de renonciation par les femmes : la renonciation à la pension alimentaire la concernant et la renonciation à sa part dans le patrimoine familial.

La femme n'étant pas titulaire du droit de garde ou du droit à la pension alimentaire pour son enfant, mais exerçant ces droits au nom de ce dernier, elle ne peut y renoncer en droit. Précisons de plus que, si la femme peut renoncer dans un contrat à sa pension alimentaire, elle ne peut le faire pour ce qui est du patrimoine familial. Eu égard à ce dernier, la renonciation doit se faire au moment du partage, c'est-à-dire au moment de la dissolution du lien conjugal par une déclaration judiciaire à cet effet (art. 423, C.c.Q.), le principe étant que le juge vérifiera si le consentement a été « donné sans contrainte » (art. 815.5, C.p.c) et qu'il pourra toujours annuler cette renonciation, pour cause de lésion, par exemple.

Bien souvent, lors du divorce, le mari et la femme négocieront une convention sur les mesures accessoires, c'est-à-dire sur le droit de garde et d'accès aux enfants et sur la pension alimentaire pour les enfants et/ou la conjointe. Le juge pourra donc vérifier la légalité de cette convention. Qui plus est, au Québec, au moment du divorce, le juge tranchera aussi les questions relatives à l'usage de la résidence familiale et au partage des biens familiaux, ce qui touche les questions de patrimoine familial et de régime matrimonial (art. 817, C.p.c).

Il s'agit là d'autant d'occasions au cours desquelles le juge peut vérifier la validité de la renonciation de la femme à ses droits. Diverses raisons peuvent jouer. En effet, une femme peut renoncer à ses droits parce qu'elle ne savait pas qu'elle en bénéficiait, parce qu'elle a été victime de pressions ou, enfin, parce qu'elle a bel et bien décidé que cette renonciation l'avantageait, à la suite d'un calcul de coûts et bénéfices qui lui est propre (et qui ne prend pas forcément uniquement en considération les éléments pécuniaires).

Certes, le contrôle est prévu par la loi. Reste à savoir si tous les juges l'exercent avec autant de minutie dans la réalité d'un agenda bien souvent surchargé. L'on peut aussi se demander quels sont les indices qu'ils mettent en œuvre à partir d'un document papier

pour évaluer si le consentement d'une femme a été contraint ou encore pour estimer que l'accord préserve « insuffisamment ses intérêts » (n'oublions pas ici que nous sommes en présence d'un divorce sur papier, sur *affidavit* comportant toutes sortes d'annexes, dont les états financiers des parties). Certes, pour avoir le cœur net et s'assurer d'avoir tous les éléments en main, le juge peut convoquer les conjoints et les entendre ensemble ou séparément (art. 822.2, C.p.c.). Mais il n'est pas sûr que les juges utilisent tous cette possibilité qui requiert un investissement en temps et en argent.

Notons aussi qu'en matière de pension alimentaire, le greffier spécial peut homologuer les ententes (art. 44.1(2), C.p.c.) et que, s'il est prévu qu'il peut renvoyer au juge ladite homologation dans les cas où il suspecte que le consentement a été forcé (art. 45, C.p.c.), ce fonctionnaire public demeure néanmoins le seul, à ce moment-là, à exercer le contrôle sur la validité de la renonciation par la femme à sa pension alimentaire. Bien que le Code de procédure civile québécois prévoit la possibilité pour cette dernière de saisir le juge si elle n'était pas satisfaite de cette homologation, il précise aussi qu'il lui reviendra de démontrer que la convention était viciée. Or, ce fardeau de la preuve est lui aussi coûteux et difficile. L'on se souviendra en effet de l'arrêt de la Cour suprême *Hartshorne c. Hartshorne*⁵ dans lequel il fut estimé que la renonciation, par une femme, à demander tout partage des biens familiaux lors de la signature d'un contrat de mariage était tout à fait valide en dépit du fait que cette dernière avait allégué que son consentement avait été contraint ou, en tout cas, obtenu sous l'abus d'une influence⁶, argument qui avait été reçu en première instance. La Cour suprême s'était notamment fondée sur le fait que la plaignante avait reçu l'avis d'un conseil juridique indépendant et avait estimé que la preuve de la contrainte n'avait pas été apportée.

En conclusion, la question de la vulnérabilité de certaines femmes, et de leur non-usage des avantages offerts par les lois québécoises, ontariennes et canadiennes, que ce soit en raison de l'inaccessibilité réelle ou ressentie des tribunaux ou en raison de leur renonciation à ces derniers, reste ouverte. Et si, symboliquement, le refus d'octroyer une force juridique aux décisions des tribunaux religieux est importante et répond d'une certaine façon à la question de la séparation entre l'Église et l'État, elle est toutefois loin d'être satisfaisante puisqu'elle ne cherche pas à comprendre pourquoi certaines femmes musulmanes ne recourent pas aux avantages prévus par les lois provinciales et fédérales en matière familiale.

⁵ *Hartshorne c. Hartshorne*, [2004] 1 R.C.S. 550, 2004 CSC 22.

⁶ Dans la Common law, la notion d'abus d'influence permet de prendre en compte un avantage résultant d'une « longue relation de contrôle et de domination ». Notons ici que la notion mixte du Code de procédure civile de « consentement libre de contrainte » ne semble même pas permettre l'usage d'une telle relation et est donc encore plus limitée.

Éthique personnelle, éthique professionnelle et soins de santé : une question de responsabilité

Bilkis Vissandjée

Bilkis Vissandjée est professeure titulaire à la Faculté des sciences infirmières de l'Université de Montréal. À titre de codirectrice du Centre d'excellence sur la santé des femmes – Consortium Université de Montréal de 1996 à 2002, elle a apporté une contribution significative au programme de recherche de ce centre sur les complexités entourant les trajectoires de l'accès des immigrantes aux services de santé dans un contexte de diversité culturelle. Elle est membre du Comité provincial pour la prestation des services de santé et des services sociaux aux personnes issues des communautés ethnoculturelles au Québec. Le fil conducteur des travaux de M^{me} Vissandjée est de mieux faire comprendre la relation entre le sexe, la culture et la migration comme déterminants sociaux de la santé. Elle est aussi active sur la scène internationale, où elle travaille en collaboration avec de nombreux instituts ou programmes de développement international.

Assumer au quotidien son éthique personnelle et professionnelle, voilà l'objet de mon propos. Rester intègre de façon responsable dans le monde d'aujourd'hui signifie, pour moi, respecter non seulement son éthique, mais le faire dans un souci de justice, d'égalité et de transparence. Comment croire encore que l'histoire accomplira d'elle-même les vieilles promesses de tolérance inconditionnelle après tout ce qui s'est passé à travers le monde et ce qui s'y passe encore?

Au-delà des situations d'urgence qui nous font prendre conscience de nos responsabilités, il me semble que les femmes et les hommes, de tous horizons, doivent devenir activement responsables dans l'exercice de leur citoyenneté...

Je désire échanger aujourd'hui avec vous en m'appuyant sur mes propres travaux et sur ceux de tant d'autres dans le domaine de la santé, plus précisément au regard des déterminants de l'accessibilité aux soins de santé, dont la culture, l'appartenance ethnique, les expériences d'immigration, les valeurs et les croyances, le sexe et le genre.

De par mes responsabilités d'enseignante, de chercheuse et de prestataire de soins de santé dans un contexte de diversité, il me semble important de chercher systématiquement à saisir le sens que les femmes et les hommes donnent à leurs comportements. Pour cela, il s'agit donc de tenter de cerner les effets de leur position dans la société, et d'adopter une approche sensible au statut des femmes dans diverses sociétés, aux représentations dont elles sont l'objet et à la manière dont elles s'inscrivent, comme sujets, dans le paysage social.

L'immigration, dont découle, entre autres facteurs, la diversité culturelle, constitue un pari sur l'avenir du système de santé. Les immigrants viennent avec leurs propres projets – parmi lesquels l'amélioration de leur qualité de vie, de leur condition de santé ainsi que la recherche d'une certaine sécurité et de plus de liberté. D'une part, ces espoirs sont affectés par la réponse du système de santé et, d'autre part, ces mêmes espoirs interpellent le système de santé dans ses responsabilités de soins universels. Le CSF nous a réunis aujourd'hui pour discuter des défis sous-jacents à la réalisation de tels espoirs pour les femmes immigrantes au Québec.

Plusieurs études démontrent que la légalité du statut est une des clés facilitant l'intégration de l'immigrant et que, *a contrario*, l'absence de légalité refoule la personne immigrante à la marge de la société. La légalité du statut est donc devenue un des déterminants majeurs de la santé, tout comme la santé constitue un déterminant central pour l'intégration de l'immigrant. Il est aussi admis que la pauvreté est tout à la fois une des principales causes et une des résultantes de l'exclusion sociale, et les incidences de celles-ci sur l'état de santé sont clairement établies. Ce qui est moins connu, c'est l'influence systémique sur la santé de déterminants sociaux telles l'ethnicité, la culture et la migration, et le fait que ces déterminants s'exercent de façon simultanée. Par conséquent, une approche rigoureusement basée sur les déterminants sociaux de la santé (incluant le genre, l'ethnicité et la migration) permettrait de mieux comprendre les causes des disparités sociales et économiques ainsi que des barrières (personnelles et structurelles) dans l'accès aux ressources du système de la santé, d'une part, et aux ressources de la société, d'autre part. D'autres études ont démontré l'existence de « pratiques » discriminantes induisant une perception de traitement différentiel dans le domaine de la santé. Ces pratiques sont associées à des déterminants sociaux de la santé tels l'appartenance ethnique, le statut d'immigration, le fait d'être une femme ou un homme et les conditions sociales et économiques.

C'est ainsi que certains processus de marginalisation, telles les disparités raciales, les discriminations attribuables aux différences entre les sexes et la xénophobie ayant pour corollaire la pauvreté, l'inégalité des revenus, le chômage et le recours aux services de santé, ont une incidence sur la santé de certains groupes. Ces processus de marginalisation réfèrent à ce qui est communément appelé « racisme institutionnalisé ». Ce racisme est fondé essentiellement sur des barrières linguistiques, des perceptions stéréotypées entretenues par certains professionnels de la santé ainsi que par la difficulté qu'ont ces derniers à analyser leurs propres valeurs culturelles. Il en découle une incapacité à procéder à des négociations « culturelles » permettant d'établir des plans de traitement. Généralement, ces derniers satisfont superficiellement et de façon ponctuelle certaines attentes de la clientèle, mais ne répondent pas nécessairement aux responsabilités professionnelles et aux normes institutionnelles de soins de qualité.

Un autre enjeu important est le développement de stratégies pour assurer la conservation du bon état de santé dans lequel arrivent généralement les personnes récemment immigrées. Un tel objectif suggère la mise en place d'au moins deux types de stratégies.

Premièrement, il s'agit de se pencher sur la diversité des définitions rattachées aux notions de santé chez des personnes vivant des expériences d'immigration. Ces définitions ne coïncident pas nécessairement avec les conceptions nord-américaines ou européennes sur lesquelles sont bâtis les programmes de promotion et de prévention ainsi que les plans de traitement. C'est dans une telle perspective qu'il y a lieu d'adopter une approche populationnelle sensible qui se situerait au-delà des disparités de classes et qui engloberait les incidences sur la santé de l'exclusion des systèmes autant social et économique que politique ou culturel. En effet, ces différents systèmes déterminent l'accès aux ressources de la société et, par extension, l'état de santé. Une telle stratégie doit également et avant tout tenir compte des particularités des femmes vivant des

expériences d'immigration, car ces dernières sont responsables de la promotion et du maintien de leur propre santé, mais aussi de celle de leur famille.

Deuxièmement, en parallèle aux stratégies de promotion de la santé, il importe d'offrir des services préventifs adaptés aux besoins des immigrantes, surtout celles récemment arrivées au Québec, et de promouvoir leur utilisation, et cela afin d'atténuer les risques de vulnérabilité de ces femmes. ...Mais, c'est là où le bât blesse, et de plus en plus : qu'entend-on par « adaptés »? Qui s'adapte à qui? Et pour quelles raisons? Quelles en sont les conséquences au niveau éthique face à la population desservie?

Ceci soulève, par exemple, la question de l'accommodement raisonnable lorsque la liberté de religion est invoquée pour refuser des traitements médicaux. Selon les enjeux en cause et en cas de contrainte excessive, certains accommodements risquent d'être refusés. Précisons que le droit fondamental qui est le plus souvent remis en question par les demandes de nature religieuse est intimement relié à celui qui vise l'égalité des femmes et des hommes. Nos distinguées invitées de la table ronde d'hier¹ ont parlé du fait que de nombreuses religions contiennent des principes touchant, entre autres, la vie familiale, les successions, le statut des personnes ou le code vestimentaire pouvant être incompatibles avec l'égalité des sexes dans la mesure où ils confinent la femme à un statut subordonné.

On nous a dit également que, lorsqu'une collectivité religieuse exige des adaptations à la législation civile ou à des politiques d'organismes privés ou publics afin de pouvoir continuer à respecter leurs pratiques et représentations porteuses de discriminations pour les femmes, la solution recherchée pour résoudre cet éventuel conflit dépendra de différents facteurs. La décision d'accorder ou non un accommodement sera prise en considérant les points suivants : la place de la pratique en cause dans l'ensemble des prescriptions religieuses, la gravité de la violation au droit à l'égalité et à d'autres droits et les conséquences sur l'environnement familial, communautaire et sociétal de la solution adoptée. La pondération des différentes considérations, souvent difficile à réaliser, entraîne des résultats jugés parfois imparfaits. Il en résulte, trop souvent, de l'insatisfaction de certaines parties en cause, voire de toutes les parties concernées.

Dans le cas des institutions d'enseignement et de prestation de soins et de services, il arrive que ces dernières soient tentées de démontrer que l'accommodement recherché entraînerait une contrainte excessive dans la mesure où, s'il est accordé à une personne, une avalanche de demandes semblables s'ensuivrait. C'est l'argument de l'effet « boule de neige ». Par contre, pour s'appuyer avec succès sur un tel argument, il est nécessaire de démontrer qu'une multiplication de demandes semblables se produira à l'avenir. De simples craintes quant à l'effet « boule de neige » ne suffisent pas pour qualifier la contrainte d'excessive. En réalité, il s'agit souvent plus d'une excuse que d'un risque réel. Une variante de cet argument consiste à prétendre que, si on accorde un accommodement limité à certains, par exemple, le scénario où l'on permettrait à nos

¹ Note de l'éditrice : En référence à la table ronde du jeudi 23 mars où des croyantes de diverses confessions étaient invitées à répondre à la question : « Les religions et les droits des femmes : une impossible compatibilité? »

stagiaires en sciences infirmières de confession juive de s'absenter pour le *Yom Kippour* ou à ceux et celles de confession musulmane pour la *Eid*, d'autres risquent de s'appuyer sur ce précédent pour réclamer des arrangements plus considérables, comme le droit de s'absenter un jour par semaine.

Dès lors, le principe d'égalité empêchera qu'on refuse aux uns ce qu'on a reconnu aux autres, dans une perspective d'équité, de justice et de responsabilité. Autrement dit, les limites de l'obligation d'accommodement découlent du concept même d'accommodement raisonnable. Il est clair que les étudiants admis dans un programme qui, comme les sciences infirmières, comprend des stages cliniques, doivent respecter le contrat qui encadre leur stage. Parallèlement, pour les instances d'enseignement telles que les facultés, une fois les critères d'admissibilité établis, il devient interdit d'introduire des distinctions discriminatoires parmi les candidats acceptés. De plus, il serait tout à fait artificiel et inacceptable d'établir une distinction entre la discrimination exercée au moment d'avoir accès aux programmes de formation et la discrimination exercée une fois que l'on a obtenu l'accès à ces programmes.

Face à la question posée par le CSF – « Comment faire évoluer les institutions publiques vers l'inclusion des droits des minorités religieuses dans le respect des droits des femmes? » –, en tant qu'enseignante dans le domaine de la santé, je considère cruciale l'attitude du personnel des services de santé à l'égard tant de leurs collègues que des patientes issus d'horizons dont les normes diffèrent de celles de la société d'accueil. Si une femme avec un hidjab est perçue comme une intégriste, les rapports avec elle en seront forcément marqués. Dans le cas où ce n'est pas la récipiendaire du soin, mais plutôt l'infirmière soignante qui veut porter le hidjab, la seule question à se poser devrait être celle de sa compétence. Pour que cette compétence soit assurée, il faut que les institutions d'enseignement établissent des normes et, s'il le faut, qu'elles procèdent à des accommodements qui répondent à la diversité religieuse des étudiantes.

Mais, au-delà des accommodements, les personnes assurant la formation dans le domaine de la santé doivent comprendre comment se construit l'identité de leurs étudiantes et étudiants. Il est impératif que les enseignantes et les enseignants saisissent la frontière symbolique de l'identité qui s'érige dans l'univers des perceptions pour relativiser leurs représentations identitaires à la fois personnelles, professionnelles et institutionnelles. Ce qui est compliqué dans le domaine de l'enseignement et de la clinique, ce sont les différents rapports de pouvoir qui entrent en ligne de compte et qui pourraient ainsi aggraver les relations de pouvoir entre, par exemple, une femme infirmière portant le hidjab et un médecin portant la kippa.

À notre sens, ni la confrontation ni surtout l'approche judiciaire ne feront avancer les choses. Je suis persuadée qu'il s'agit plutôt de comprendre à quelles valeurs répond une pratique spécifique et d'élaborer avec les femmes et les hommes qui s'en réclament de meilleures façons de respecter leurs valeurs dans l'esprit d'une société qui se veut « non violente, non intégriste », mais plutôt respectueuse des différences qui s'expriment dans un espace commun. En d'autres termes, comment concilier les responsabilités de nos institutions publiques et le désir de respecter les diverses façons de voir la vie? Comment

préserver socialement certaines valeurs, parfois plus fragiles que d'autres, et notamment celles concernant l'égalité des sexes et les droits des femmes?

Ce dont il s'agit, en réalité, c'est de s'assurer d'examiner avec précaution des choix individuels qui, ultimement, impliqueraient une discrimination directe ou indirecte envers les filles et les femmes, et ce, de façon plus ou moins subtile, dans les institutions publiques telles que les milieux d'éducation supérieure et de prestation de soins.

Au-delà des différences qui distinguent *nos* vies, influencent *nos* points de vue et inspirent *nos* façons d'être, il est clair que les prestataires de soins de santé partagent un but commun, et cela afin de s'acquitter de la façon la plus éthique possible de leurs responsabilités professionnelles. Ces responsabilités exigent une vigilance individuelle et collective et doivent s'ancrer dans les nouvelles solidarités que chacune et chacun de *nous* tissera quotidiennement par delà *nos* différences et *nos* spécificités.

Les institutions publiques, les droits des minorités religieuses et l'égalité des sexes : des stratégies à réinventer – Le cas de l'école

Marie Mc Andrew

Marie Mc Andrew est professeure titulaire au Département d'administration et fondements de l'éducation de l'Université de Montréal. Elle est spécialisée dans l'éducation des minorités et l'éducation interculturelle. Sa contribution dans ce domaine est significative, tant en ce qui concerne la recherche que le développement et l'évaluation des politiques. Ainsi, elle a notamment été étroitement associée à l'élaboration et à la diffusion de l'énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration Au Québec pour bâtir ensemble. De 1996 à 2002, elle a été directrice d'Immigration et métropoles, le centre de recherche interuniversitaire de Montréal sur l'immigration, l'intégration et la dynamique urbaine. Elle coordonne, en outre, le Groupe de recherche sur l'ethnicité et l'adaptation au pluralisme en éducation (GREAPE). Elle est titulaire de la Chaire en relations ethniques depuis le 1^{er} juin 2003. Enfin, elle a reçu en juin 2005 le Prix québécois de la citoyenneté Jacques-Couture pour le rapprochement interculturel.

La question de l'équilibre des droits, de la diversité religieuse et de l'égalité des sexes constitue un vieux débat au Québec. En effet, depuis les années 1990, que ce soit lors de la publication de l'énoncé de politique *Au Québec pour bâtir ensemble*, en 1991, au cours de la fameuse « crise » du hidjab, en 1995, qui s'est étendue sur plus d'un an, ou à l'occasion des consultations publiques du Conseil des relations interculturelles pour définir un projet de société inclusif, en 1997, on a débattu de ces questions presque *ad nauseam*.

J'ai été amenée à participer à ces débats dès le début, aussi bien en m'associant à la réflexion théorique sur les balises ou à l'analyse du débat public, qu'en contribuant à la formation des intervenants.

À mon sens, que les enjeux soulevés touchent les droits des femmes ou pas, comme dans l'actuel cas du kirpan, nous nous trouvons engagés dans des débats somme toute similaires, tant parce qu'ils nous ramènent à la question centrale de l'équilibre des droits, qu'en raison de l'intensité du débat et des dérapages auxquels ces questions donnent lieu. On m'avait demandé aujourd'hui de parler de « stratégies à réinventer ». Je préfère plutôt parler des acquis sur lesquels nous pouvons tabler pour aller plus loin, ce qui est plus économique, puisque ça fait 20 ans que, comme société, nous réfléchissons à ces questions, les mettons en débat et élaborons des instruments de formation. Bref, nous disposons d'une énorme expertise qu'il serait dommage de ne pas réinvestir dans ce vers quoi on s'en va.

Mon intervention va porter sur trois points.

Je commencerai par situer la spécificité de l'école, parmi d'autres institutions publiques, quant au dilemme qui est proposé par les organisatrices, à savoir la conciliation des droits des minorités religieuses et de l'égalité des sexes.

Je m'efforcerai ensuite de cerner les principaux acquis qu'on tient, entre autres, de la crise du hidjab, en 1995, qui nous a amenés collectivement à développer beaucoup de balises et beaucoup de réflexions quant à la gestion de la diversité religieuse, plus

particulièrement en relation avec l'égalité des sexes; je signalerai également divers écueils à éviter ainsi que des questionnements émergents dans ce domaine.

Finalement, je proposerai des pistes qui permettraient aux institutions publiques d'aller plus loin, afin de dépasser une perspective réactive face à la diversité religieuse pour adopter une vision plus globale et plus positive au regard de cette question. Si mon propos est centré sur l'école, je crois que plusieurs des considérations soulevées pourraient s'appliquer à d'autres institutions publiques.

La spécificité de l'école

Dans les sociétés modernes, l'école a des mandats qui lui sont particuliers. Elle est en effet la seule institution obligatoire, universelle et intensive : c'est-à-dire qu'une classe d'âge entière, que ça lui plaise ou non, passe par l'école, et ce, pendant très longtemps. Par ailleurs, indépendamment des modèles éducatifs divergents qui peuvent exister dans diverses sociétés, on lui reconnaît quand même toujours trois mandats, qui s'inscrivent, par essence, en tension avec les appartenances primordiales des personnes :

‡ Instruire à un savoir (relativement) objectif

Relativement est mis ici entre parenthèses, pour nuancer le positivisme, quelque peu désuet, d'une telle affirmation. En effet, aujourd'hui, en épistémologie, le critère de scientificité du savoir ce n'est pas d'être vrai, c'est de ne pas encore avoir été démontré faux. Et dans ce sens, l'école transmet un savoir objectif, en tout cas, non encore prouvé faux et qui n'est pas de l'ordre du relativisme cognitif.

On peut donc déjà prévoir que, par rapport aux accommodements, cette question sera un noyau dur pour l'école.

‡ Socialiser à des valeurs communes

Il s'agit là, évidemment, d'un domaine nettement plus « mou ». Comme chacun sait, des valeurs autrefois consensuelles ne cessent d'être remises en question et, même parmi les valeurs dites communes d'aujourd'hui, on ne s'entend pas toujours sur l'équilibre qui devrait exister entre le pluralisme et les balises démocratiques fondamentales qui permettent de cerner les limites du légitime et du non-légitime.

Entre le cœur central, où la pluralité est acceptable, et les extrêmes, où l'on entrevoit clairement l'inacceptable, il existe des zones où divers enjeux contentieux font l'objet de débats. Ainsi, par exemple, personne ne doute de l'illégitimité de la clitoridectomie ou, à l'inverse, de la légitimité du droit de pratiquer sa religion au sein de la société civile. Mais la place des pratiques religieuses à l'école est loin d'être résolue, surtout si, comme le hidjab, elles semblent interroger d'autres valeurs fondamentales.

Au-delà de tous ces débats, il est toutefois clair que l'école ne peut faire l'économie d'initier l'ensemble des élèves à des valeurs communes.

‡ Sélectionner les meilleures personnes pour exercer diverses fonctions, indépendamment des identités *ascriptives*¹

À l'opposé des sociétés traditionnelles, où la position sociale est essentiellement héréditaire, nous croyons (ou, du moins, voulons croire) à une école méritocratique où l'égalité des chances permettrait de dépasser les limites liées au genre, à la classe sociale ou à l'ethnicité. Nous voulons aussi valoriser les identités électives, celles qu'on développe soi-même et auxquelles on adhère librement, comme base des choix futurs des élèves.

Dès qu'on énonce ces trois mandats, on comprend tout de suite qu'à l'opposé du domaine de l'emploi, et même d'autres institutions publiques, ce qui caractérise l'école c'est qu'elle a la responsabilité, non seulement de répondre aux besoins et aux intérêts actuels de ses élèves, mais aussi et surtout de les transformer.

Cette transformation des individus se fait nécessairement en tension, féconde ou négative, avec les appartenances ascriptives. Si l'on se réfère, par exemple, à la fonction d'instruire au savoir, l'école défait le « savoir spontané » des parents et des enfants. C'est son mandat et il faut qu'elle le fasse. L'école donne aussi aux enfants une occasion de se distancier des valeurs, opinions et préjugés de leurs parents, que ceux-ci appartiennent à la communauté majoritaire ou aux communautés minoritaires. Les valeurs communes contribuent donc toujours, dans une certaine mesure, à relativiser les valeurs du milieu familial.

De même, lorsqu'elle tente d'assumer son mandat d'égalisation des chances, l'école est toujours dans un équilibre instable. Elle doit continuellement décider à quel moment elle doit respecter les identités ascriptives et, à l'inverse, à quel moment elle doit refuser de les prendre en compte et tenter de les dépasser. C'est un débat qu'on connaît bien en milieu défavorisé, mais qu'on peut étendre à la prise en compte des différences de genre. On y entend souvent dire : « Ces enfants-là sont concrets, il faut donc qu'ils fassent du concret. » C'est vrai, on ne peut amener les élèves défavorisés à l'abstraction si l'on ne tient pas compte de leurs particularités, mais, si l'on se limite à ce type d'activités, l'école sera purement reproductrice des inégalités existantes.

À cause de sa fonction de transformation, on pourrait penser que la prise en compte de la diversité culturelle et religieuse est moins légitime à l'école que dans d'autres institutions. On s'inscrirait dans le modèle français de l'« école forteresse », le lieu où on se détache de ses appartenances communautaires pour accéder à l'universel. Mais c'est oublier que l'école est aussi, plus que toute autre institution, une institution charnière entre le privé et le public. En effet, l'école obligatoire et universelle est le résultat d'une longue lutte entre, d'une part, des groupes qui pensaient que les parents devaient garder la

¹ Les identités *ascriptives*, comme le genre, la classe sociale ou la race, se définissent par opposition aux identités *électives*, comme la profession ou le mode de vie.

mainmise sur l'éducation de leurs enfants et, d'autre part, une *collectivité de citoyens*² ou un *État envahissant*³ qui a imposé une scolarité commune de plus en plus longue. L'école moderne a été bâtie sur un empiétement du « droit naturel » de la famille, de l'espace traditionnel des parents et des groupes religieux. On est donc continuellement confronté au dilemme suivant : à qui appartient l'enfant? Qui est autorisé à définir son « bien »? Bien entendu, la *Déclaration universelle des droits de l'enfant* nous dit que les parents ont le choix *par priorité* de l'éducation à donner à leur enfant, mais on sait aussi que c'est une clause que les pays ont signée en l'interprétant comme un droit d'*opting out* vers l'école privée ou comme la reconnaissance du droit collectif des parents à influencer sur l'école, et non comme une acceptation radicale du pouvoir de chaque parent individuel de décider du « bien scolaire » de ses enfants.

On voit à quel point l'école est dans un terrain de négociation obligatoire.

Les conséquences des particularités de l'institution scolaire du point de vue de la gestion de la diversité religieuse

On peut en cibler au moins deux. Tout d'abord, à l'opposé de la situation qui prévaut dans le monde du travail et dans la plupart des institutions publiques, le débat relatif à l'accommodement raisonnable en milieu scolaire porte la plupart du temps sur la légitimité éducative de la pratique demandée par les parents ou l'élève. En effet, le président de General Motors peut avoir son opinion personnelle sur l'islam mais, institutionnellement, General Motors n'a pas d'opinion sur la compatibilité des valeurs de la personne qui veut aller prier le vendredi avec la mission de General Motors. Le raisonnable est donc ici défini comme ce qui ne présente pas de trop grandes contraintes pour la fonctionnalité de l'entreprise. À l'école, il y a bien entendu aussi des résistances bureaucratiques. Cependant, quand une pratique suscite des débats importants et mobilise l'opposition d'une part importante du personnel scolaire, ce n'est généralement pas parce que l'accommodement ferait travailler madame X ou le concierge 15 minutes plus tard, mais bien davantage parce que la pratique revendiquée apparaît comme contraire à des valeurs éducatives que le milieu considère inhérentes à l'accomplissement de ses mandats. En d'autres termes, tout le monde se sent interpellé parce qu'il ne s'agit pas de donner un service, mais de savoir de quoi la société aura l'air dans 20 ou 30 ans.

Une deuxième spécificité des conflits relatifs à l'accommodement en milieu scolaire est que, contrairement à la plupart des cas que traitent habituellement les tribunaux, ces conflits n'opposent pas, d'une part, un adulte qui a développé son identité, son indépendance morale et qui veut exercer ses droits et, d'autre part, une institution qui les remet en question, mais trois personnes : les parents et les éducateurs qui prétendent l'un et l'autre protéger les droits de l'enfant, et l'enfant lui-même. Bien sûr, dans notre système juridique, les dés sont un peu pipés, au sens où le parent est réputé exercer la liberté religieuse au nom de son enfant. Mais il faut comprendre qu'un intervenant peut légitimement faire une analyse inverse, c'est-à-dire considérer que le parent exerce une

² Selon la version des partisans de ce changement.

³ Selon la version des opposants à ce changement.

contrainte religieuse sur l'enfant et que c'est l'école qui, en interdisant les pratiques religieuses, assure un espace de liberté à l'enfant. On l'a vu dans le débat sur le hidjab : il apparaissait clairement qu'on ne débattait pas du dérangement occasionné à l'école, mais précisément du bien de l'enfant.

Que nous ont appris les controverses relatives à l'accommodement raisonnable en milieu scolaire?

Malgré la complexité particulière du milieu scolaire, on peut dire qu'au jour le jour, le degré auquel les écoles s'adaptent à la diversité religieuse est assez impressionnant. Quand on va dans le milieu scolaire, notamment pour y faire de la formation, on se rend compte qu'une grande partie de la normativité juridique et des avis qui ont alimenté les débats, que ce soit ceux de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse ou celui du Conseil du statut de la femme, sont devenus une partie de l'habitus du personnel qui leur fait dire maintenant : « Mais non, telle demande n'est pas problématique, on est habitués, on comprend ça maintenant. » Et on voit que, finalement, la société a progressé, à travers les conflits, vers davantage de compréhension et d'adaptation.

Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que la plupart des ajustements en milieu scolaire ne viennent pas de demandes formelles des parents ou des élèves, mais plutôt de *demandes passives*, émanant du « poids anthropologique » de la différence. Quand on est dans une institution 25 heures par semaine avec des élèves et leurs parents, ils n'ont pas toujours besoin de revendiquer leur différence. On se rend compte, par exemple, qu'ils ne viennent pas à la classe de neige ou que leur rapport avec les enseignants est différent. De plus, la plupart du temps, ces adaptations ne se font pas à partir d'une logique juridique, mais à partir d'une logique professionnelle où l'enseignant se dit : « Si je veux faire mon travail, il faut que j'adapte ma demande relative aux leçons, aux conceptions des parents qui favorisent des apprentissages très traditionnels ou que je mette de l'avant des stratégies de cheminement pour les convaincre du bien-fondé des sorties éducatives. »

Toutefois, lorsqu'il s'agit de la dimension religieuse, les controverses apparaissent souvent beaucoup plus animées, alors même que, d'un point de vue légal, l'accommodement est pourtant plus prescriptif en matière religieuse, puisque plus fortement protégé par l'article 3 de la Charte des droits et libertés de la personne (relatif aux droits fondamentaux), que la diversité culturelle peut l'être par l'article 43 (qui concerne les droits économiques et sociaux). Ainsi, au Québec, on a successivement connu un débat d'ampleur locale à Ville Saint-Laurent au début des années 1990 relatif au jeûne du ramadan; ensuite, en 1995, la crise du hidjab qui a duré une dizaine de mois avec une ampleur médiatique nationale; plus récemment, la controverse entourant le port du kirpan qui a été tranchée par une décision de la Cour suprême; et, finalement, la décision de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse concernant les lieux de prière à l'École de technologie supérieure.

Sans décrire ici les tenants et les aboutissants de ces controverses, mon expérience de formation et mes activités de recherche d'une dizaine d'années m'ont amenée à déterminer un certain nombre de balises qui m'apparaissent faire l'objet d'un consensus assez large au sein du milieu scolaire. Je me base, à cet égard, sur les propos des intervenants ouverts à la diversité quant à l'acceptable ou au non-acceptable. En d'autres mots, qu'est-ce qu'un accommodement *raisonnable* au sens de l'école, c'est-à-dire un atout dans l'atteinte de ses mandats? Ce qui est intéressant, c'est que beaucoup de ces balises vont dans le même sens que notre système de droit. Certaines, à l'opposé, ne fixent pas les limites du légitime et de l'illégitime de la même façon que la culture juridique. C'est donc intéressant de confronter ces deux perspectives.

Les balises *relativement* consensuelles

Parmi les cinq balises que je retiens aux fins de cette présentation, trois portent sur la nature des adaptations demandées, une sur la position particulière des enseignants lorsque ce sont eux qui revendiquent la prise en compte de leur diversité religieuse, et la cinquième, sur le processus de définition même de l'accommodement. En ce qui concerne la nature des accommodements, les balises sont très différentes selon la fonction de l'école qui est touchée.

Premièrement, il y a une très forte unanimité concernant la nécessité que la fonction d'instruction de l'école soit préservée, y compris l'accès de tous les élèves à un savoir critique, que ce savoir soit compatible ou non avec les valeurs de leurs parents. La plupart des intervenants s'entendent sur le fait que le *politiquement correct* ne devrait pas remplacer la rigueur dans l'enseignement de l'histoire, même si celle-ci peut déranger certaines des convictions des élèves ou des parents, majoritaires comme minoritaires. Le contenu culturel du savoir peut être questionné, mais le savoir lui-même ne doit pas l'être. Accepter le port du hidjab ou une autre pratique religieuse n'est pas refuser de débattre en classe des sens multiples qu'on peut lui attribuer. Et avoir une jeune fille voilée dans la classe ne la préserve pas d'entendre parler du débat qui entoure le hidjab. Ceci dit, on est cependant ouverts à des accommodements sur la manière de transmettre ce savoir critique. Ainsi, on n'a pas besoin de faire des exercices sur l'Halloween pour apprendre les règles de grammaire, ni d'étudier l'éducation sexuelle en groupe mixte. De même, si l'on aborde des enjeux politiques contentieux, il faut le faire de manière équilibrée, ce qui n'accorde toutefois pas un droit de *veto*, sur le contenu, aux parents appartenant à des groupes antagonistes.

Deuxièmement, il y a beaucoup plus de latitude concernant les accommodements qui touchent à la fonction de socialisation de l'école. La majorité des acteurs scolaires reconnaissent que les valeurs communes à faire acquérir aux élèves incluent la tolérance et l'ouverture à des diversités multiples et que cet objectif ne saurait être atteint dans une école qui ne les pratiquerait pas elle-même. Toutefois, parmi les limites à respecter à cet égard, deux s'imposent clairement : le respect des droits des élèves (tant l'élève directement concerné que les autres) et la non-ghettoisation par la création de services parallèles.

Dans le premier cas, le milieu a tendance à toujours faire prévaloir le droit à l'égalité sur le droit à la liberté religieuse, notamment lorsque les parents revendiquent un traitement inégalitaire pour leur fille. Bien entendu, en harmonie avec les balises juridiques, la distinction essentielle à cet égard sera entre un symbole et une pratique réellement discriminatoire. La question de l'arbitrage entre les droits d'un élève et ceux de l'ensemble des autres élèves a été particulièrement évoquée lors de l'affaire du kirpan où il s'agissait de savoir si le droit à la sécurité des autres élèves était réellement menacé par cette pratique. Quant à la préoccupation relative à la non-ghettoisation, elle contribue, d'une certaine façon, à légitimer l'accommodement raisonnable. En effet, lorsqu'ils ont le choix entre un accommodement qui touche toute l'école, et qui est donc plus dérangeant, ou un accommodement qui consiste à créer un service ou une activité parallèle, donc plus facile à mettre en oeuvre, les intervenants ont tendance à être plus favorables, malgré tout, à une adaptation de l'institution commune, parce que celle-ci leur apparaît plus acceptable idéologiquement. Ainsi, on préférera permettre à une fille musulmane de se baigner en pantalon long à la piscine plutôt que de créer un cours de natation séparé pour les étudiantes de ce groupe religieux.

Parmi d'autres limites consensuelles qui ressortent de diverses enquêtes, la nécessité de préserver des relations harmonieuses entre les élèves apparaît centrale. Pour les gens qui ont à les mettre en oeuvre, les adaptations qui risquent le moins d'être perçues comme des privilèges consentis à certains élèves apparaissent comme les plus favorables. Il est plus facile, par exemple, de décider que, dans l'ensemble de l'école, il n'y aura plus de règles sur le port de tout couvre-chef que d'annoncer qu'on va permettre le hidjab parce que c'est un symbole religieux, mais qu'on interdira la casquette parce que c'est seulement culturel. La participation, au sein des conseils d'établissement, de jeunes de toutes origines, particulièrement sensibles à cette balise, devrait en accroître encore la pertinence.

Troisièmement, en ce qui concerne le mandat d'égalisation des chances de vie future des élèves, indépendamment de leurs identités abscriptives, l'école dispose de très peu de latitude, tant à cause de ses obligations juridiques, que du consensus extrêmement fort sur la non-désirabilité des accommodements dans ce domaine. La grande majorité des intervenants considèrent que l'accès à l'éducation en toute égalité doit absolument être préservé, même si les valeurs des parents ou de la communauté seraient par exemple de retirer l'enfant, surtout la fille, avant 16 ans, ou d'opter pour une scolarisation différente selon les sexes. Il est intéressant de constater, à cet égard, que les parents minoritaires ont très peu utilisé l'argument de la discrimination indirecte pour réclamer des ressources pédagogiques supplémentaires ou une meilleure égalité des chances pour leurs enfants. C'est pourquoi, au Québec, l'accommodement raisonnable est étroitement associé, dans l'esprit des milieux scolaires, à l'exercice de la liberté religieuse, et non à une revendication d'égalité en matière d'éducation.

Quatrièmement, à l'opposé des positions qu'ont adoptées les tribunaux canadiens, mais dans la foulée des jugements des tribunaux américains à cet égard, une forte majorité des intervenants scolaires m'apparaît considérer que la neutralité des enseignants et du personnel devrait être analysée à travers une perspective différente de celle de la

clientèle. En effet, exercer une fonction publique est un privilège et non une obligation, comme la fréquentation de l'école par l'élève. De plus, ce privilège est fréquemment associé à l'imposition de limites raisonnables à l'exercice de certains droits. Par exemple, la liberté d'expression des fonctionnaires est limitée par l'obligation de réserve. Comme l'obligation de neutralité religieuse ou politique (ou, du moins, de réserve dans ses propos) s'impose à l'enseignant, à cause de son pouvoir d'influence sur les élèves, on peut se demander si le port de signes religieux peut véritablement ne pas être perçu, surtout par des jeunes élèves, comme une atteinte à leur propre liberté, voire comme l'annonce d'un traitement différentiel s'ils n'appartiennent pas au groupe particulier de l'enseignant. La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse a abordé cette question, dans son avis de 1995, uniquement à travers une logique de droits individuels (une école publique ne peut pas interdire le hidjab chez les enseignants et, à l'inverse, une école musulmane ne peut le rendre obligatoire), mais cette perspective apparaît bien étroite à beaucoup d'intervenants scolaires. Ceux-ci considèrent, en effet, que, pour que les enseignants et les directions soient en mesure de jouer pleinement le rôle d'arbitre entre groupes divers à l'école, et ce, d'autant plus que la diversité religieuse trouve sa place légitime dans les vêtements et les pratiques de leurs élèves, ils ne doivent pas être identifiés, eux-mêmes, comme appartenant à un groupe particulier. Autrement dit, quand on est payé par des fonds publics pour travailler dans un domaine de compétences partagé avec la famille, on doit distinguer son rôle d'enseignant et ses opinions de citoyen. À cet égard, le sens commun me semble plus éclairé que la position des tribunaux.

Cinquièmement, dans la plupart des cas, il apparaît préférable que la nature de l'accommodement soit le plus possible négociée par les acteurs en présence, y compris les élèves, notamment au secondaire, qui peuvent y trouver une excellente occasion d'apprentissage de la citoyenneté. Toutefois, même si les intervenants souhaitent que les cas se règlent le plus souvent sur *le terrain*, il est essentiel que les tribunaux soient la référence ultime qui impose l'obligation d'accommodement. Il s'agit là d'une protection indispensable pour les minorités. De plus, certains jugements peuvent contribuer à lever diverses ambiguïtés et représenter des références incontournables quant au poids relatif des arguments qui peuvent s'opposer dans les débats concernant la légitimité de solutions de rechange. Mais les instances juridiques devraient s'imposer une certaine réserve à cet égard, en reconnaissant les limites de leur capacité à s'ériger en pédagogues, ergothérapeutes ou linguistes et en évitant de définir, de manière trop pointue, les tenants et les aboutissants d'un compromis. Cette tendance est d'ailleurs largement partagée aujourd'hui par les tribunaux qui répugnent à se substituer au dynamisme des acteurs en présence.

Les écueils à éviter et les questionnements émergents

Le Québec, et plus particulièrement l'institution scolaire, dispose donc d'une bonne base en matière de gestion de la diversité culturelle et de la conciliation des droits. Toutefois, divers écueils sont à éviter, tant lors des controverses, que dans le fonctionnement quotidien des institutions. De plus, plusieurs questionnements récents ont été soulevés sur

les conséquences à plus long terme d'une judiciarisation systématique des questions relatives à l'équilibre des droits.

Tout d'abord, il est évident que les cas fortement médiatisés génèrent un *mégahappening* collectif à l'occasion duquel c'est la définition et la redéfinition de la société québécoise qui sont à l'ordre du jour. Cette nouvelle donne rend les intervenants particulièrement non réceptifs aux arguments juridiques. Les enjeux de société (multiculturalisme, laïcité, intégration des immigrants, égalité des sexes, démocratie, intégrisme) occupent tout l'espace du débat, où les cas particuliers des élèves et de leurs parents sont souvent ignorés. Évidemment, éthiquement, c'est l'inverse que les tribunaux doivent faire : ne pas laisser l'opinion publique influencer leurs jugements qui doivent toujours être rendus à partir d'une analyse de cas spécifique. Toutefois, on peut penser qu'il est important, une fois les jugements rendus, que les organismes engagés en faveur des droits de la personne se préoccupent de répondre aux enjeux de nature politique ou sociétale soulevés par ces controverses.

Un deuxième élément réside dans l'importance que joue, dans la résistance aux accommodements raisonnables en milieu scolaire, une ethnicisation induite d'enjeux liés aux droits de la personne. L'accommodement raisonnable n'est pas vu comme un droit consenti à tous les Canadiens, en vertu de nos valeurs communes, mais comme un privilège accordé aux minorités, qui échapperaient ainsi à leur «devoir de s'intégrer ». Et la plupart des cas conflictuels portent aussi sur des personnes récemment arrivées. La petite Émilie Ouimet (cas du hidjab de 1995) nous a un peu «aidés » parce qu'elle était québécoise *de souche*, mais c'est clair qu'il y a un énorme besoin d'éducation pour ramener le débat sur les droits de la personne, et non sur l'intégration. C'est une tâche difficile parce que plusieurs intervenants scolaires, sincèrement et authentiquement engagés au jour le jour en faveur des enfants immigrants, considèrent que diverses décisions ou contraintes juridiques viennent défaire ce qu'ils ont accompli de peine et de misère. J'ajouterai aussi que, si l'on entend plus souvent les dérives ethnicisantes chez les enseignants et les parents *de la base*, les décideurs des commissions scolaires ou des ministères ne sont pas exempts de ce travers, même s'ils sont généralement plus sophistiqués et savent articuler publiquement leur opposition à certains accommodements en termes juridiques.

Bien qu'il faille dénoncer cette tendance à l'ethnicisation d'un débat qui devrait porter sur les droits de la personne, on ne peut toutefois ignorer que les opposants à certains accommodements énoncent des arguments légitimes, même si l'on n'est pas obligés de les partager et que, par conséquent, la culture juridique devrait commencer à en prendre conscience. De façon assez révélatrice, et en opposition avec le travers d'ethnicisation mentionné précédemment, plusieurs de ces arguments émanent d'immigrants récents, venus de pays où le fondamentalisme ou la communautarisation à l'extrême ont eu des conséquences funestes sur le plan des droits de la personne. De ces arguments, j'en retiendrai trois.

Premièrement, beaucoup de citoyens considèrent que nous devrions recentrer le balancier vers l'école émancipatrice et productrice d'identités communes, y compris en imposant

certaines limites à l'expression des identités religieuses, et ce, parfois même dans l'intérêt des enfants. Le citoyen « ordinaire » se contente souvent d'exprimer son ras-le-bol sur l'absence des limites à la diversité à l'école. Cependant, les intellectuels ont développé, pour défendre cette position, un nouveau concept, celui de la *modération identitaire*, auquel l'ensemble des citoyens devrait s'astreindre, notamment au sein des sociétés qui valorisent largement le pluralisme. Ils font valoir que les individus porteurs de besoins particuliers sur les plans religieux ou culturel devraient reconnaître la légitimité de mettre entre parenthèses certaines de ces différences dans l'espace public ou de les médiatiser par des symboles plus acceptables. Par exemple, dans le débat récent sur le kirpan à l'école, étant donné que la très large majorité des parents sikhs sont capables de concevoir leur religion à un second degré et d'accepter qu'un bijou symbolique puisse jouer le même rôle qu'un poignard, on peut se demander pourquoi c'est l'école qui devrait s'adapter à la minorité qui est incapable d'accéder à cette relation symbolique avec sa propre religion, et non l'inverse.

D'autres considèrent que la judiciarisation excessive des relations entre citoyens inhibe, à moyen terme, leur capacité de négocier des compromis et, donc, risque d'exacerber les tensions interethniques plutôt que de les diminuer. De plus, en milieu scolaire, l'épée de Damoclès du tribunal vient encore réduire comme une peau de chagrin l'autonomie professionnelle des enseignants et des directions (déjà grignotée par d'innombrables règlements). Le fatalisme qui en résulterait ne serait pas un atout pour le dynamisme interculturel.

Finalement, certains font valoir que les tribunaux sont trop axés sur les droits individuels et pas assez sur les conséquences, sur le plan collectif, des messages qu'enverrait l'accommodement. Ainsi, on va réguler les pratiques religieuses qui empêcheraient une fille de bénéficier de l'école en toute égalité (par exemple, le mariage à 14 ans ou le refus de fréquenter certains cours). Toutefois, si l'opposition entre un symbole religieux et les valeurs promues par l'école est purement symbolique, on considérera qu'il faut l'accepter. Pour les opposants à cet accommodement, la tolérance du hidjab par l'école donnerait une légitimité aux valeurs qui le fondent ainsi qu'à l'oppression familiale qui amène les filles à le revendiquer. Les tribunaux, agissant cas par cas dans l'instantanéité, ne percevraient pas toujours les effets pervers cumulatifs à *moyen terme* de toutes ces exceptions aux valeurs communes. En d'autres mots, comme nous le disent souvent les immigrants qui proviennent de sociétés intégristes, notre tolérance de diverses pratiques religieuses repose sur un sentiment de sécurité qui nous amène à croire que ces phénomènes vont demeurer marginaux.

Les pistes d'action à développer

Quelles seraient donc des pistes qui permettraient à l'école de dépasser une perspective qui, jusqu'à maintenant, a été largement réactive et d'aborder la diversité religieuse de manière plus globale, et donc plus positive? Vu les limites du temps qui m'est consenti, j'insisterai ici sur trois recommandations.

- 1) *Profiter des situations non conflictuelles (ou relativement non conflictuelles) pour inciter les autorités scolaires (commissions scolaires, écoles, établissements d'éducation des adultes, cégeps) à développer un cadre de référence global sur la place de la diversité religieuse à l'école*

Un tel cadre doit comporter des éléments, non seulement sur le « jusqu'où » de l'accommodement (une problématique à laquelle les milieux ont tendance à accorder toute l'importance), mais également et surtout sur le « pourquoi », notamment son impact potentiellement positif sur le développement d'une école inclusive, et sur le comment. Sur ce dernier enjeu, il sera important d'examiner les questions relatives tant aux normes et aux règlements qu'au *curriculum* formel ou « caché » des écoles. En effet, l'accommodement raisonnable s'inscrit directement dans l'esprit de la réforme, qui a des objectifs très ambitieux sur le plan du domaine général du « vivre ensemble », ainsi que du programme spécifique d'éducation à la citoyenneté, où il est clairement mentionné que l'engagement des élèves, notamment au secondaire, dans la négociation des codes de vie peut constituer une approche intéressante.

- 2) *Développer fortement la formation initiale et le perfectionnement des directions, des enseignants et des autres personnels scolaires sur la question de la prise en compte de la diversité religieuse à l'école*

Je distinguerai, à cet égard, trois grands champs de connaissances et de compétences qui demanderaient à être renforcés. Tout d'abord, l'ensemble du personnel scolaire a besoin d'acquérir une meilleure compréhension de la matrice complexe de production des appartenances et des convictions religieuses. À cet égard, il est important d'éviter les explications univoques. L'essentialisme, souvent soutenu par les parents ou les membres des communautés les plus fondamentalistes, qui présente la foi comme une donne à respecter sans la questionner, est tout autant à rejeter que le réductionnisme, populaire chez les enseignants québécois, entre autres du fait de notre trajectoire historique particulière, qui présente la ferveur religieuse comme l'« opium du peuple » ou un échec du processus de modernisation. Si la perspective individualiste, qui insiste sur l'indépendance morale des personnes, est probablement plus acceptable que ces deux premières dérives, elle est, quant à elle, fort loin d'épuiser l'ensemble des sens du phénomène religieux. Comme on le sait, chez le même individu, les trois systèmes d'explication (tradition, aliénation, recherche de sens) coexistent généralement. Cette complexité qu'illustre l'expression « une même fille porte plus d'un hidjab » doit être comprise par l'école.

La formation doit aussi viser à permettre au personnel scolaire de se situer davantage sociologiquement comme acteur d'un système. Beaucoup d'études montrent que les enseignants ont tendance à adopter spontanément une perspective de rapport individuel avec leurs élèves (ce qui est compréhensible, et même souhaitable dans une large mesure) : ils ont donc tendance à ignorer ou à sous-estimer les rapports de pouvoir qui existent, du fait des inégalités sociales et ethniques, entre leurs élèves ou entre leurs élèves et eux-mêmes. Cette difficulté est particulièrement marquée chez les enseignants québécois, et parmi ceux-ci les femmes, dont l'identité repose

largement sur un discours de victimisation passée et d'émancipation récente en tant que femmes, en tant que Québécois et en tant qu'enseignants. Le personnel scolaire québécois a, plus que dans d'autres contextes, une grande difficulté à se percevoir comme exerçant un rapport de pouvoir avec les familles de minorités religieuses. C'est pourquoi il est important d'élaborer une formation axée sur l'éthique de la profession qui lui permette de mieux comprendre comment sa trajectoire historique spécifique peut influencer l'interprétation qu'il fait des pratiques religieuses des autres.

Finalement, il est important de continuer à développer chez les intervenants scolaires, y compris les décideurs, la capacité de distinguer une argumentation délibérative acceptable dans un débat démocratique légitime, d'un discours ethnicisant ou racisant. Il est gênant d'entendre des personnes qui ont une fonction officielle faire des déclarations comme on en a entendues à propos du kirpan. Autant on ne doit pas censurer les prises de position, même musclées, lorsqu'elles s'expriment à l'intérieur des marges de manœuvre acceptables en régime démocratique, autant il est essentiel que des personnes qui s'expriment dans le cadre de fonctions pour lesquelles elles reçoivent un salaire de l'ensemble des citoyens ne tombent pas dans diverses dérives ethnicisantes ou racisantes. La dichotomisation et l'homogénéisation artificielles de deux mégagroupes (Nous versus Eux), ou encore les glissements catégoriels (musulmans pratiquants = intégrisme = fondamentalisme = menace à la démocratie = terrorisme) sont particulièrement à éviter dans un Québec qui se veut pluraliste et inclusif.

- 3) *Soutenir les groupes religieux, notamment ceux qui sont issus des communautés d'immigration plus récente, et les organismes non gouvernementaux (ONG) dans la mise sur pied d'activités de sensibilisation de leurs membres à la place légitime de la diversité religieuse et à ses limites à l'école*

À cet égard, il est essentiel que les parents de groupes minoritaires religieux aient une meilleure compréhension des mandats de l'école québécoise, notamment en matière d'égalité des sexes ou de promotion des valeurs démocratiques fondamentales, des tensions potentielles que peuvent vivre leurs enfants, coincés entre deux systèmes de valeurs, et de la nécessité de développer des attitudes de compromis à cet égard. L'exercice des droits dans leur pleine ampleur n'est pas toujours compatible avec le bien même de l'enfant et, de façon plus large, avec le développement du vivre ensemble. Il faudrait donc que les leaders des communautés s'engagent à favoriser le développement de la capacité à exercer une certaine modération identitaire chez les membres de leur communauté qui auraient tendance à ériger les croyances religieuses ou l'allégeance à leur foi comme des absolus rigides. À cet égard, il sera important d'assurer, auprès des groupes religieux qui ont moins travaillé la matrice de la « modernité », une initiation à l'existence de divers points de vue non théologiques sur la religion, que les parents d'enfants fréquentant l'école québécoise sont susceptibles de rencontrer dans les programmes scolaires ou dans les pratiques de classe.

Il est donc important que le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles maintienne son soutien aux activités de formation interculturelle ou d'initiation aux valeurs communes qu'il abordait traditionnellement dans ses programmes de francisation auprès des nouveaux arrivants, grâce à un excellent programme d'éducation à la citoyenneté. Du fait de la décentralisation de la francisation, plusieurs institutions qui ont pris le relais (cégeps, universités, milieux de travail) insistent nettement moins sur ces aspects. De plus, aujourd'hui, alors que plus de la moitié de l'immigration est francophone et provient précisément en bonne partie de pays de tradition musulmane, moins sécularisés, une grande partie des nouveaux arrivants n'ont plus accès à ce genre de cours qui permettait de débattre du choc provoqué par la coexistence des systèmes de valeurs religieux et laïque au sein de la nouvelle société.

L'ensemble de ces pistes d'action vise à ramener le débat et les pratiques relatives à la prise en compte de la diversité religieuse à l'école, notamment dans ses rapports avec l'égalité des sexes, vers des perspectives citoyennes, plutôt que purement juridiques. Ce faisant, nous nous situons dans l'esprit de l'énoncé de politique sur l'immigration et l'intégration de 1990, *Au Québec pour vivre ensemble*, qui discutait la question de l'accommodement raisonnable dans la perspective plus large de l'adaptation réciproque des institutions de la société d'accueil et des nouveaux arrivants, et insistait sur l'importance « de distinguer l'essentiel de l'accessoire dans les préoccupations respectives de piété et d'efficacité ».

Période de questions et de commentaires

Note de l'éditrice : Cette partie est rédigée à partir de l'enregistrement des discussions. Dans le souci de respecter le plus fidèlement possible les propos exprimés, une forme plus près de la langue parlée qu'écrite y est employée.

Nous avons utilisé [...] pour marquer les parties de l'enregistrement inaudibles ou les passages que nous avons retranchés parce qu'ils constituaient des digressions du sujet en débat.

Chantal Roy, conseillère au dossier des femmes au Syndicat des professionnelles et professionnels du gouvernement du Québec (SPGQ) :

Je ne veux pas dire de simplicités, au sens péjoratif du terme, mais j'ai envie de ramener des choses que j'ai entendues un peu ici, mais aussi dans l'opinion publique, à la suite du jugement de la Commission des droits de la personne [et des droits de la jeunesse] hier¹.

D'abord, une chose que j'entends beaucoup et que je reprends à mon compte, en l'assumant, c'est que les gens qui viennent se joindre à la société québécoise – ça semble une évidence, mais je pense qu'il faut le rappeler – sont venus ici pour trouver un contexte de valeurs de respect, d'équité et de liberté et qu'il nous faut tous et toutes, eux avec nous et nous avec eux, préserver à tout prix parce que c'est la plateforme sur laquelle on va pouvoir vivre ensemble harmonieusement et sereinement.

À la suite de la démission de Pauline Marois, j'entendais aussi cette semaine qu'on saluait, sinon de façon unanime, du moins de façon très large, l'initiative qu'elle avait prise, et qui n'avait pas été de la toute première évidence, parce qu'elle avait requis un amendement constitutionnel, pour déconfessionnaliser les écoles. À peu près tout le monde s'entendait pour dire que c'était un des fleurons à sa boutonnière.

Troisièmement, j'entendais hier sur les ondes de Radio-Canada quelqu'un qui disait que le mandat de l'École de technologie supérieure, c'est de donner des cours de technologie supérieure. C'est là que je dis que je ne veux pas avoir l'air simplissime, mais je me dis aussi que lorsque moi je veux aller me recueillir, je monte à la basilique de Québec et c'est là que je fais mes dévotions. Je le dis sans sarcasme : il y a un lieu pour ça.

Un autre intervenant disait, et ça m'a frappée : « La religion c'est un peu comme le sexe : on en parle publiquement, on peut en faire état, on peut se documenter, on peut faire des études, mais on le pratique privément. » Et j'ai trouvé ça assez intéressant. Je ne voyais pas ça comme une fermeture.

Et finalement, M^{me} Mc Andrew vient de parler de droits et de responsabilités. Personnellement, j'ai toujours cru qu'il faut créer et défendre des droits, et les préserver à

¹ Jugement rendu public le 22 mars 2006 et portant notamment sur la demande d'étudiants musulmans réclamant la disponibilité d'un lieu de prières à l'École de technologie supérieure (ETS).

tout prix, mais qu'il y a toujours aussi des responsabilités qui leur sont assorties. On doit s'en acquitter, à mon avis, sur le plan personnel, mais aussi sur le plan collectif. Et je trouve que, [du] point de vue [de l'apprentissage des droits et des responsabilités], la société québécoise et le gouvernement ont fauté gravement en mettant à mal le réseau des COFI², alors qu'ils étaient, comme les CPE³, des lieux extraordinaires, originaux, proprement québécois qui font notre fierté et l'envie à travers le monde entier. Je pense que si on ne crée pas ou n'entretient pas de tels outils, on rate le coche. Le besoin crée l'outil, dit-on : on a su y voir jusqu'à maintenant, mais il faut se donner les moyens pour préserver ces outils qui nous sont si précieux et qui favorisent le fait que nous vivions tous et toutes ensemble harmonieusement.

Marie Mc Andrew :

Je sors tout juste d'un débat avec une représentante du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles à savoir : est-ce qu'en démantelant les COFI, les programmes qu'ils avaient développés sont repris dans les cégeps, les universités, les entreprises ou les ONG où la francisation est dorénavant assurée? Et elle m'a assurée que oui. Je laisse le syndicat et le Ministère en débattre. Mais il est clair, à tout le moins pour les immigrants francophones, que l'initiation [à la société québécoise] n'est pas faite.

Je veux revenir sur la vision un peu trop optimiste que vous avez de la déconfessionnalisation des écoles. M^{me} Marois a déconfessionnalisé essentiellement le système scolaire puisque, lorsque le rapport Proulx⁴ a proposé de déconfessionnaliser les écoles, il y a eu un tollé, non pas des intégristes immigrants issus des minorités religieuses. Non, les dévots, les gens qui ont empêché la déconfessionnalisation, provenaient de la majorité religieuse, notamment en région. Si bien qu'actuellement, il y a toujours deux clauses dérogatoires qui s'appliquent à notre système d'instruction publique, permettant qu'on enseigne toujours la religion catholique et la religion protestante, tandis que les autres religions ne sont pas enseignées. On ne peut prétendre à une pleine égalité. Il semble que ça va finalement se régler, parce que les clauses dérogatoires vont se terminer en 2008, mais rappelons que nos écoles sont encore confessionnelles, sinon sociologiquement, du moins légalement.

² COFI : centre d'orientation et de formation des immigrants où se tenaient des classes d'accueil en francisation qui étaient l'occasion d'offrir une initiation aux institutions et aux règles de la société québécoise.

³ CPE : centre de la petite enfance.

⁴ Rapport Proulx : du nom du président du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école mandaté en octobre 1997 par la ministre de l'Éducation, M^{me} Pauline Marois, pour faire la lumière sur cette question. Publié le 31 mars 1999, ce rapport, intitulé *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, formulait 14 recommandations en vue que le système éducatif du Québec soit « à l'avenir fondé sans équivoque sur le respect de ces droits fondamentaux que sont l'égalité de tous et la liberté de conscience et de religion ». Pour ce faire, concluait le Groupe, il faut réaménager la place de la religion dans une « nouvelle perspective », soit celle de la « laïcité ouverte ».

Ceci ayant été précisé, il faut rappeler que, contrairement à la France, notre concept de laïcité est conçu comme s'appliquant aux institutions, et non pas aux clientèles. C'est l'institution, l'État qui doit être neutre [et non pas les citoyens]. Dans le cas d'une clientèle « captive » comme les enfants, qui n'ont pas le choix de fréquenter une institution – ce n'est pas la même chose à l'ETS puisqu'on pourrait argumenter différemment pour des adultes qui s'inscrivent à l'université –, la plupart des systèmes de droit, y compris aux États-Unis qui est également un pays très séculier, font une grande distinction entre des enfants et des adultes, fussent-ils même des intervenants. Donc, même un système dit laïque doit tenir compte de la liberté de conscience.

Pour revenir à la question de l'égalité des sexes, les limites [pour l'assurer ou la préserver] s'appliquent en vertu de la protection des droits, et non pas en vertu de la laïcité ou en vertu d'un quelconque concept.

Finalement, en ce qui concerne le « eux/nous », j'aimerais rappeler que la très très très grande majorité des catholiques ou des chrétiens pratiquants sont issus de l'immigration, de première ou de deuxième génération. Donc, ce n'est pas un débat entre les nouveaux arrivants et la société d'accueil, c'est un débat sur le pluralisme religieux entre différentes conceptions du *privé* et du *public*.

Bilkis Vissandjée :

Je voulais remercier la personne qui est intervenue concernant le concept de responsabilité. [...] Je crois que vous avez bien ramassé l'élément qui va aider à la préservation des droits. Il y a un glissement qui s'est inséré dans notre discours à propos de la responsabilité. Nous avons tellement investi dans la question de l'« adaptation » – et je ne parle que du contexte clinique que je connais, donc les établissements de santé dans lesquels nous travaillons – que nous avons peut-être négligé le soutien aux personnes issues du Québec. Non seulement se trouvent-elles dans une situation où leur responsabilité est d'accueillir les autres, mais, en plus, elles doivent parfois assumer la responsabilité de ce que l'autre ne veut pas faire au nom de préceptes religieux. Ainsi, par exemple, souvent les demandes très adroites de ne pas avoir telle ou telle personne en stage sont fondées sur le surplus de travail qui résulterait pour les autres membres de l'équipe de devoir prendre soin des patients masculins en accueillant une stagiaire qui, pour des raisons religieuses, refuserait d'intervenir auprès des patients de sexe opposé.

La responsabilisation sous-tend donc de travailler malgré nos différences, ce qui distingue nos vies et influence nos points de vue, mais aussi d'utiliser de stratégies pour soutenir ceux qui sont déjà dans le réseau et qui travaillent avec ces différents contextes et ces différentes contraintes.

Carolyn Sharp, professeure à l'Université Saint-Paul à Ottawa :

Je suis inquiète de cette façon de définir un Québécois de souche comme ayant au moins trois grands-parents nés au Québec. Je ne sais ni d'où ça sort, ni pourquoi ça sort, mais je veux m'inscrire avec beaucoup de force contre toute définition de cette nature. D'abord, parce que, comme Québécoise « greffée », [...] je m'élève contre tout effort de nous diviser entre nous, mais aussi parce que je sens que ça n'a pas de rapport avec le réel. [...] C'est une façon de réinscrire le racisme, alors qu'on est censées parler de diversité religieuse : on glisse de la foi vers la culture. M. Weinstock a dit que l'identité québécoise est solide. Peut-être est-ce vrai sur le plan linguistique, mais je me dis parfois qu'il demeure un problème avec l'identité québécoise sur le plan religieux, par rapport à laquelle on a vécu tellement de chocs qu'on semble avoir de la difficulté à savoir quoi faire avec cette notion.

Daniel Goujeon, enseignant au collège Beaubois et représentant de la Fédération du personnel de l'enseignement privé (FPEP) :

[...] Comme professeur en éthique et culture religieuse et en enseignement religieux catholique, en 4^e et 5^e secondaire, ça m'arrive parfois de défendre des valeurs civilisationnelles dans mes classes. M^{me} Mc Andrew a parlé du devoir de distinguer le rôle d'enseignant et notre opinion personnelle. Moi aussi j'ai eu honte quand j'ai vu des enseignants parler contre le kirpan en des termes racistes. Il m'arrive, et je veux savoir si éthiquement je suis correct, de critiquer la position de l'Église catholique sur l'avortement. [...] Je me suis aussi élevé lorsqu'il y a quelques années l'éventualité de la tenue du concours Miss Monde au Nigéria a donné lieu à des émeutes qui se sont soldées par des morts. Est-ce que je suis correct, comme enseignant, quand je critique les aspects que je considère comme les plus négatifs des religions?

Marie Mc Andrew :

J'ai parlé de la fonction de socialisation/instruction critique de l'école. Dans ce cadre, il est clair que c'est un des droits et des devoirs de l'enseignant d'initier les élèves à une fonction critique, surtout au secondaire, puisque les élèves sont davantage capables de discerner l'opinion de l'enseignant dans un débat. Ce dernier peut très bien dire : « Dans cet éventail de positions différentes, moi je me situe là. » Au primaire, il faut faire plus attention puisque souvent la parole de la maîtresse d'école est « parole d'évangile », excusez-moi.

Quand j'ai parlé de l'obligation de réserve, je faisais référence au recours à son interprétation personnelle d'un symbole comme balise d'un refus d'un accommodement, et c'est plus la direction de l'école que l'enseignant qui fait ça. Si on applique ce principe au cas du hidjab – et la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse l'a dit avant moi –, une école peut refuser un accommodement religieux qui empêche l'accès des filles à l'éducation en toute égalité. Par contre, l'école ne peut pas dire qu'elle

interprète une pratique symbolique comme ayant une portée qui va éventuellement socialiser une fille à la soumission si, dans l'immédiat, cette pratique n'empêche pas la fille de participer. Voici la distinction qu'il faut faire pour baliser les pratiques des personnes qui reçoivent des fonds publics.

Je veux conclure en allant dans le même sens que Carolyn Sharp. [...] S'il vous plaît, arrêtons de traiter de la question de la diversité religieuse à l'école comme étant une question de nouveaux arrivants. Bien sûr, elle est réactivée parce que nous sommes une société d'accueil qui reçoit de nouveaux arrivants chaque année. Quand M^{me} Vissandjée a parlé de la difficulté à trouver des stages pour les étudiantes voilées, je me serais crue à McGill en 1836 quand les Juifs ont été obligés de fonder le Jewish General Hospital, pas parce qu'ils voulaient être ségrégués, mais parce qu'ils ne trouvaient pas de place pour faire des stages dans les hôpitaux protestants et catholiques. Est-ce qu'on voudrait qu'on fonde le Muslim General Hospital pour être sûrs que les jeunes puissent faire des stages?

Ce n'est pas une histoire nouvelle : parce que nous sommes des francophones et que nous étions dans notre bulle en raison de notre grosse natalité, et parce que les immigrants allaient dans les institutions anglophones, on ne s'est pas rendu compte que toutes ces choses-là arrivaient. Arrêtons de penser que les immigrants étaient plus faciles à intégrer autrefois : nous [les francophones] ne les avons pas intégrés! C'était les institutions publiques anglophones qui les intégraient. [...]

Certaines citations à propos des Canadiens français qui allaient travailler aux États-Unis dans les années 1880 ressemblent étrangement à ce qu'on entend aujourd'hui sur les sikhs, sur les musulmans. On disait également d'eux qu'ils seraient non assimilables, qu'ils représentaient une menace pour la démocratie [...].

Bilkis Vissandjée :

Pour répondre à M^{me} Sharp, la question des «trois grands-parents nés au Québec » pour établir la définition des personnes reconnues « québécoises » découle d'impératifs statistiques déterminés par Statistique Canada pour calculer la vague migratoire. Je suis bien d'accord avec vous que ça introduit une différence. Moi-même je me sens tout à fait québécoise, mais c'est bien rare que je sois perçue comme telle au départ. Tout ça pour dire que je suis d'accord qu'il faille enlever cette espèce de définition des personnes pour pouvoir mieux les intégrer.

Je peux aussi vous dire que dans la réalité actuelle de nos stages cliniques et de nos classes, il y a présence de différences. On voit que ça prendra certainement du travail de solidarité entre chacun de nous pour aller au-delà de ces différences. [...]

Toutes nos formations sont basées sur des échanges pour ne pas arriver à un rapport dominant/dominé. Quand j'ai commencé à enseigner, il y a une vingtaine d'années, nous avions une majorité de personnes nées ici, alors que maintenant 78 % de nos futurs infirmières et infirmiers ne sont pas nés ici.

Anne Saris :

Je voudrais insister sur certains termes qui sont revenus, notamment le terme « ignorance ». J'ai parlé dans ma présentation des risques qu'en dépit que les tribunaux ou les mécanismes religieux existent, on choisisse de les ignorer, de ne pas reconnaître leurs effets : c'est une erreur. Aussi, les dangers de l'ignorance de son histoire ont été, je crois, bien mis en lumière. L'histoire du Québec est une histoire très dynamique comparée à celle d'autres pays. L'ignorance constitue aussi un danger quand on stigmatise la personne et quand on stigmatise le signe religieux en ne lui attribuant qu'un seul sens. La tolérance ce n'est pas de tout accepter, mais de ne pas donner d'emblée une signification à un acte d'une autre personne sans l'avoir écoutée, sans avoir fait un effort d'ouverture.

Ce qui nous ramène à l'importance des agents. Il est essentiel que les agents en situation de pouvoir le sachent, se reconnaissent comme tels. Par exemple, si un juge le sait généralement, un médiateur ne le sait pas forcément ou le sait mais ne respecte pas cet idéal de neutralité auquel il est tenu. Mais je veux aussi parler de l'agentivité des femmes musulmanes, qu'on a beaucoup victimisées dans les discours. Pour exercer son libre arbitre, une personne fait appel à sa subjectivité, mais aussi à sa personnalité dans son sujet social, fondée sur l'image qu'on lui renvoie. Quand on renvoie à des femmes des images de personnes tout à fait vulnérables, victimisées, etc., ce n'est pas le meilleur service à leur rendre. Je crois que nous devons considérer cette idée d'évolution en permanence de tous les agents, de la possibilité pour eux-mêmes d'agir en interaction, et éviter, comme société, de stigmatiser des personnes dans des rôles particuliers. Surtout, quand on a du pouvoir, il faut bien avoir conscience des enjeux de responsabilité qu'il nous faut respecter à ce sujet.



**Un dialogue à construire autour des droits
des femmes et de l'égalité des sexes**

Note de l'éditrice : Cette partie est rédigée à partir de l'enregistrement des discussions. Dans le souci de respecter le plus fidèlement possible les propos exprimés, une forme plus près de la langue parlée qu'écrite y est employée.

Nous avons utilisé [...] pour marquer les parties de l'enregistrement inaudibles ou les passages que nous avons retranchés parce qu'ils constituaient des digressions du sujet en débat.

Au besoin, nous avons aussi ajouté entre [] des éléments de contexte de manière à rendre les propos plus compréhensibles et nous avons apporté certaines précisions par des notes en bas de page .

Françoise Guénette :

Nous arrivons à cette table ronde qui servira de conclusion au colloque et qui sera l'occasion de lancer la suite des travaux et des réflexions que vous souhaitez poursuivre.

Nous avons réuni cinq femmes à qui nous adressons trois questions :

- D'abord, quels seraient les droits des femmes non négociables que toute la société québécoise devrait respecter et promouvoir?
- Deuxièmement, nous aimerions qu'elles nous disent comment, en présence de valeurs ou de pratiques religieuses très différentes, on pourrait arriver à construire un dialogue respectueux à propos des droits des femmes et de l'égalité des sexes, donc les conditions de construction de ce dialogue?
- Et enfin, on veut parler de solidarité : comment renforcer les alliances autour des droits des femmes et de l'égalité des sexes entre Québécoises de toutes origines et de toutes croyances?

Fatima Houda-Pepin :

Fatima Houda-Pepin est députée de La Pinière à l'Assemblée nationale du Québec depuis 1994. Après des études en sciences politiques au Maroc, d'où elle est originaire, puis dans différentes universités québécoises et canadienne, elle a été, de 1981 à 1994, consultante et experte-conseil en éducation interculturelle, en immigration et en affaires internationales auprès autant des gouvernements fédéral, provincial ou municipal que d'entreprises privées. Successivement vice-présidente et présidente du Comité sur les relations interculturelles de la Ville de Montréal (1990-1994), elle a vu son engagement communautaire reconnu par de nombreux prix. Première musulmane élue à l'Assemblée nationale du Québec, M^{me} Houda-Pepin a proposé une motion contre les tribunaux « dits » islamiques qui a été adoptée à l'unanimité le 26 mai 2005.

D'abord, je remercie le Conseil du statut de la femme d'avoir pris cette initiative, fort intéressante, d'ouvrir un débat qui, tout en demeurant un débat de spécialistes, convie la société civile à se questionner sur ce sujet.

Quels sont les droits qui sont non négociables? S'il y a un droit qui, à mes yeux, est non négociable en toutes circonstances et duquel, d'ailleurs, découlent les autres droits, c'est le droit à l'égalité. Le droit à l'égalité est une question centrale parce que nous vivons, en ce début de 21^e siècle, une expérience assez particulière du retour du phénomène religieux en général, et des dérives qui se manifestent dans plusieurs religions. Je constate que, autant dans le christianisme, le judaïsme, l'islam ou l'hindouisme, lorsque s'expriment des manifestations d'intégrisme, de fanatisme, elles s'expriment contre les femmes. Et particulièrement contre le principe de l'égalité même des femmes. On a parfois l'illusion de considérer que cette égalité est un droit acquis dans nos sociétés démocratiques, ce qui n'est pas le cas, bien que nos sociétés, y compris la société québécoise, aient fait des avancées remarquables, notamment sur le plan législatif. Mais il reste encore un fossé entre l'égalité juridique et l'égalité réelle.

Par ailleurs, la condition féminine constitue, à mes yeux, une question universelle. C'est-à-dire que, lorsque des femmes avancent, à travers l'histoire, à travers les espaces, elles font avancer toutes les autres femmes. Et lorsqu'elles reculent, elles font reculer, aussi, les autres femmes. Au moment où l'on se parle, même si dans les pays démocratiques comme le Canada, le Québec, nous avons réussi des avancées remarquables au chapitre du droit à l'égalité, il n'en reste pas moins que, dans le reste du monde, des femmes se battent au prix de leur vie pour atteindre justement ce principe de l'égalité. Donc, à mes yeux, il est central de ne pas négocier l'égalité des femmes.

La question de l'égalité se manifeste d'ailleurs aussi lorsqu'on aborde d'autres sphères. Par exemple, dans le domaine politique : au moment où l'on se parle, il y a une vaste consultation menée par l'Assemblée nationale sur le mode de scrutin et il y est beaucoup question de l'égalité de la représentation des femmes en politique, qu'on n'a pas encore atteinte.

Pour toutes ces raisons, l'égalité est, à mes yeux, le droit le moins négociable.

Françoise Guénette :

Voulez-vous enchaîner un peu sur comment arriver à une solidarité entre les femmes de toutes croyances au-delà des différences culturelles et, parfois, des conflits de valeurs qu'on ne doit pas nier?

Fatima Houda-Pepin :

Tout ça nous ramène à ce que j'appelle le *déficit de connaissances*. On ne peut pas aller à la rencontre de l'Autre si on ne le connaît pas. Ça, c'est la première étape. Une des conditions de succès des intégristes de tout acabit, c'est que, eux, connaissent la société dans laquelle ils agissent. Ils connaissent ses institutions, ses lois, ses acteurs, les stratégies, les politiques. Ils savent comment les contourner, comment les attaquer, comment attaquer la Charte des droits qui, en principe, doit protéger les femmes. Mais,

collectivement, on n'a pas encore atteint un niveau de compréhension qui nous permet de tendre la main et de la tendre dans l'égalité avec les autres femmes.

L'autre dimension que je constate aussi, c'est qu'au Québec en particulier, nous avons fait des progrès immenses en ce qui a trait au rapprochement entre les différentes communautés, et avec le mouvement des femmes en général. Nous avons appris à apprivoiser la diversité ethnique parce qu'on a connu des gens d'origine italienne, d'origine grecque, etc. On a appris à apprivoiser la diversité raciale parce qu'on a un voisin noir, un voisin chinois, etc. Mais la diversité religieuse, c'est la dernière frontière pour aller vers l'Autre. Elle est beaucoup plus complexe et beaucoup plus difficile à traverser.

Pourquoi? Parce que les religions sont porteuses de valeurs et, souvent, ces valeurs nous mettent en conflit avec notre propre réalité, nous interpellent plus profondément, viennent nous chercher dans ce qu'il y a de meilleur et de pire en nous. Et c'est ce qui fait qu'il y a cette difficulté à établir un dialogue sur une base religieuse.

Farida Osmani :

Farida Osmani est titulaire d'un doctorat en sociologie de l'Université Laval. Québécoise d'origine algérienne, elle est chargée de cours à l'École de service social de l'Université de Sherbrooke. Elle est également agente de recherche et responsable du Comité des femmes des communautés culturelles de la Fédération des femmes du Québec et effectue, à ce titre, une enquête exploratoire sur les violences faites aux femmes arabes et aux femmes musulmanes. Elle est depuis de nombreuses années impliquée comme militante et chercheuse dans des réseaux locaux et internationaux qui développent des savoirs sur le genre, la diversité culturelle et religieuse, la participation citoyenne et le renforcement des communautés locales.

D'abord, je tiens à souligner que j'ai été très agréablement surprise de retrouver dans tous les *panels* beaucoup de femmes immigrantes. Rares sont les occasions où on leur donne beaucoup de place. Alors, on peut parler d'une réelle reconnaissance de leur apport et de leur contribution, et je remercie le Conseil du statut de la femme pour cela.

Par rapport aux droits non négociables, c'est simple. Il faut prendre le Code civil du Québec pour la période 1866-1915, et voir comment on y traite la femme mariée. J'ai fait cet exercice avec mes étudiants dans le cadre d'un cours que je donne en sociologie de la famille. Et j'ai dit : « Voilà, regardez dans les pays musulmans ce qui se passe. La femme a une incapacité générale, elle ne peut pas contracter, elle ne peut pas être curatrice, elle ne peut pas être tutrice, elle doit soumission à son mari », puis je continuais. Et toutes les étudiantes, majoritaires parce que c'est en travail social, acquiesçaient en disant : « Oui, c'est vrai, c'est la réalité. » Comme elles sont jeunes, elles ne se souviennent pas des luttes du féminisme, elles baignent dans l'acquis. Et nous, comme femmes immigrantes qui nous greffons ici, on se doit d'acquérir cette mémoire. On va chercher ce qui a été fait en termes de luttes pour nous préparer le terrain. On est très ravies – c'est mon cas personnel – de se dire qu'il y en a beaucoup qui l'ont fait pour moi. C'est dans ce sens que ça rejoint beaucoup mes attentes migratoires.

Donc, les droits qui ne sont pas négociables, ce sont tous ceux qui ont été refusés par le passé aux femmes. Mais ce sont aussi des droits qui pourraient être menacés : quand on fait des évaluations, on se dit qu'il y a des reculs, particulièrement sur le plan des droits sociaux. Il se peut, par exemple, que les femmes acquièrent quelques droits, mais les droits sociaux sont menacés. Alors, ça donnerait quoi d'avoir un droit politique, par exemple d'aller voter, si on ne vote pas sur des programmes sociaux parce qu'il y a un désengagement de l'État. On parle volontiers de la montée des fondamentalismes, mais il faut aussi parler de la montée de la droite qui menace les droits sociaux et, d'abord, les droits sociaux des femmes. Les poches de pauvreté sont investies par les femmes.

Je veux ramener aussi le fait que ces droits qui doivent être préservés, qui ne sont pas négociables, ne sont pas des droits *québécois* : ce sont des droits auxquels toute femme aspire. Alors, il n'y a pas d'ethnocentrisme. Quand il y a eu la Marche mondiale des femmes, sur laquelle on n'insiste jamais, – il y a comme une amnésie médiatique qui est très frustrante parce qu'il y a eu beaucoup de travail dans les groupes communautaires, et ce n'est pas non plus très bien relayé par le milieu académique –, en est ressortie une Charte des droits des femmes, qui est peut-être une perspective utopiste, mais sur laquelle se sont tout de même accordés près de 5 000 groupes de femmes à travers le monde pour essayer de voir dans quel type de monde nous voulons vivre. Je crois qu'elle reflète aussi les aspirations des futures immigrantes qui veulent venir vivre ici. En termes de droits, cette Charte privilégie et l'égalité, et le droit à quatre autres valeurs, que je cite très rapidement : la liberté, la solidarité, la justice et la paix, sachant que, quand la paix n'est pas instaurée dans un pays, ce sont d'abord les femmes et les enfants qui sont menacés.

Marie-Andrée Roy :

Marie-Andrée Roy est professeure au Département de sciences des religions à l'UQÀM. Elle y est également directrice des programmes de cycles supérieurs en sciences des religions et chercheuse et coordonnatrice de la formation à l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF). Membre du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER) et membre fondatrice de la collective L'Autre Parole, elle a été membre du Conseil du statut de la femme (1994-1999). Ses recherches actuelles portent sur les femmes et la diversité religieuse au Québec, ainsi que le trafic sexuel des femmes au Québec. Parmi ses publications les plus significatives, citons Mémoires d'elles. Fragments de vies et spiritualités de femmes f-XX^e siècle. (Sous la direction de Marie-Andrée Roy et d'Agathe Lafortune, Montréal, Médiaspaul, février 1999, 318 p.), « Les femmes, le féminisme et la religion » (dans L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective, sous la direction de Jean-Marc Larouche et de Guy Ménard, Les Presses de l'Université Laval/Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001, p. 343-359) et « Diversité religieuse et solidarités féministes » (dans Le féminisme comme lieu pour penser et vivre diversité et solidarité, actes du colloque sous la direction de Francine Descarries et Elsa Galerland, Alliance de recherche IREF/Relais-femmes, UQÀM, 2002, p. 107-121).

Répondre à la première question ne me semble pas très compliqué : les droits des femmes étant des droits humains, tous les droits humains des femmes doivent être intégralement respectés. À l'intérieur de cette logique, il est important de se référer à la Déclaration universelle des droits *dits* de l'homme. Je rappelle que dans cette Déclaration, on s'assure que l'ensemble des humains ne soient pas discriminés, qu'ils ne subissent aucune discrimination, qu'ils aient le droit de vivre en sécurité, on rappelle les droits égaux des hommes et des femmes à l'intérieur du mariage, en termes d'obligations et de

responsabilités, on rappelle également que toutes les personnes ont un libre droit en matière d'expression et, élément peut-être particulièrement important, que toute personne a droit d'accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays, a droit au travail et à l'éducation.

Évidemment, ces droits sont inscrits dans une perspective où existe aussi le droit à la liberté de religion, qui signifie la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en privé qu'en public, par l'enseignement, le culte, les pratiques et l'accomplissement des rites. C'est inscrit dans la Charte, tout comme est établi qu'une distinction, une exclusion ou une préférence justifiée par le caractère charitable, philanthropique ou religieux d'une institution à but non lucratif ou qui est vouée exclusivement au bien-être d'un groupe ethnique, est réputée non discriminatoire. Donc on vit aussi, à l'intérieur même de notre Charte, un système de tensions.

Pour moi, si on a des choix à faire, si on a des priorités à établir, plutôt que de s'attarder à certaines manifestations extérieures qui ne cadrent pas toujours avec nos convictions et nos valeurs, je pense qu'il est important de retenir des principes comme l'égalité entre les humains, l'égalité dans le mariage, le droit à l'éducation, le droit au travail, le droit à la sécurité – donc pas de violence –, et je préciserais aussi que le droit à l'intégrité physique, le droit au libre déplacement, le droit au libre choix en matière d'exercice de sa sexualité et en matière de santé reproductive sont des droits fondamentaux.

Présentement, je pense qu'on a centré nos énergies sur des manifestations, comme la question du voile, mais on s'est détournées peut-être de certains droits fondamentaux, comme le droit à l'éducation, le droit au travail ou le droit au libre déplacement – et je sais qu'actuellement, en ce pays, il y a des femmes qui ne peuvent pas se déplacer librement, qui ne peuvent pas librement sortir de leur maison, il y a des femmes qui n'ont pas le plein accès à l'éducation parce que, au nom de traditions culturelles ou religieuses, on leur refuse l'accès à des espaces éducatifs parce que mixtes, il y a des femmes dont le droit à l'égalité au sein du mariage est bafoué. Donc, si on a une priorité à dégager, c'est vraiment d'investir du côté des droits.

Mais comment avancer, comment, en présence de valeurs et de pratiques religieuses très différentes, construire un dialogue respectueux? Écoutez, on ne part pas de zéro. Rappelez-vous, en 1991, le Centre des femmes de Montréal organisait un colloque sur la question de l'approche interculturelle, la Fédération des femmes du Québec tenait, en 1992, son fameux colloque *Un Québec féminin pluriel*, et encore l'R des centres de femmes avec son colloque *Femmes, différentes et semblables*, ou les différents travaux du Conseil du statut de la femme sur la question de la diversité religieuse et culturelle... On pourrait aussi mentionner les pratiques déjà en cours de plusieurs groupes religieux qui ont établi des tables de discussions interreligieuses pour permettre aux femmes des différentes traditions confessionnelles de se rencontrer. Je pense aussi aux pratiques du Centre justice et foi qui favorisent la rencontre des différents groupes ethniques et ce fameux dialogue nécessaire entre différentes communautés.

Tout ça est important, tout ça est très bien, mais c'est insuffisant à mon sens. Il faut aller plus loin et passer en catégorie *grande vitesse*. Pour être capables de procéder, nous avons besoin de trois clés que je résume ainsi :

- La connaissance, c'est-à-dire connaître les traditions religieuses, savoir de quoi on parle pour faire en sorte qu'on ne reproduise pas les préjugés existants – moi je suis une optimiste en ce qui concerne le nouveau programme d'éthique et de culture religieuse qui va être en place à partir de 2008 pour tous les enfants des écoles du Québec, à partir de la première année du primaire jusqu'à la dernière année du secondaire. Mais le défi ça va être, notamment, la formation des enseignantes et des enseignants pour qu'ils soient aptes à former des enfants éduqués sur le plan de l'éthique et qui ont aussi une culture religieuse critique.
- La reconnaissance, soit le principe de permettre à l'Autre d'être reconnu dans ce qu'il est. Il me semble particulièrement important dans ce travail de reconnaissance d'entendre les femmes de différentes traditions religieuses, de différents groupes ethniques qui ont des définitions formidables à nous proposer de la liberté, des droits des femmes, de l'égalité, qui ont toute une vision des choses. Je pense que le principe de la discussion démocratique se base aussi sur une connaissance et une reconnaissance de ces différentes définitions.
- Enfin, un des défis pour le mouvement des femmes est d'être capable de composer avec le conflit et la divergence parce qu'on ne parviendra pas à s'entendre sur toutes les questions. Mais comment faire pour que notre solidarité féministe ne soit pas nécessairement entamée même si, sur certaines pratiques, sur certaines questions, on ne parvient pas véritablement à un consensus? Pour moi, un des travaux à faire, une des étapes de maturation à franchir à l'intérieur du mouvement des femmes est d'apprendre à vivre et à composer avec le conflit et la divergence.

Monique Simard :

Monique Simard est, depuis 1998, directrice générale et productrice aux productions Virage, qui se spécialise dans la production de documentaires à caractère social et d'enjeux internationaux, dont Des marelles et des petites filles de Marquise Lepage, qui a obtenu le Prix Gémeaux du meilleur documentaire en 2000. Elle est en outre présidente du conseil d'administration de l'organisme d'action et de communication pour le développement international Alternatives. Après avoir été active dans le syndicalisme pendant 19 ans, Monique Simard a travaillé comme animatrice d'émissions d'affaires publiques à la radio et à la télévision et a aussi été en politique pendant quatre ans. Elle a été notamment membre du Conseil du statut de la femme et commissaire à la Commission des droits de la personne du Québec. Elle a aussi été vice-présidente du Comité national d'action sur le statut de la femme (NAC) et membre fondatrice de la Fondation Lea-Roback.

Je ne suis vraiment pas une spécialiste de ces questions. Par contre, comme productrice de films et d'émissions de télévision, en ce moment, je prépare une série sur les origines de la misogynie dans les trois grandes religions monothéistes. C'est probablement la production qui demande le plus d'énergie, d'abord pour convaincre les bailleurs de fonds d'oser toucher au sujet.

Ceci étant dit, je suis de la génération où l'opresseur c'était l'Église catholique. Je trouve qu'on a un peu tendance à oublier ce qu'était la société québécoise, il y a à peine 40 ou 50 ans, puisqu'on a tellement progressé, on a fait tellement de choses, on a gagné tellement d'acquis.

Bref, avec la modernité, avec la transformation de la société québécoise, on a tendance à oublier qu'il y a très très peu de temps, nous vivions à bien des égards dans une société qui était aussi oppressante, et opprimée, que celles qu'on reproche à d'autres religions. Je suis contente que mon amie Farida puisse retrouver et citer en exemple des choses qui, sorties de leur contexte, semblent être imputables à d'autres religions, alors que ça existait chez nous, dans nos lois.

Quand j'ai commencé à travailler à la CSN¹, en 1972 – ça ne fait quand même pas si longtemps –, toutes les conventions collectives étaient discriminatoires et toutes les lois au Québec permettaient la discrimination au travail. On a gagné des combats incroyables – et on s'en félicite aujourd'hui – puisqu'on a éliminé les clauses discriminatoires, pas toujours dans les faits, bien que nous ayons tout de même quelques acquis sur ce plan, mais, du moins, en matière de droit.

Quant à savoir quels droits ne sont pas négociables, je répondrai : aucun ! Les droits, par définition, ne sont pas négociables : ce sont des questions de principe. Par contre, parmi les droits, certains sont plus adaptables, plus accommodables, peuvent faire l'objet d'applications modérées ou par étape. Alors que d'autres, non. Personnellement, il y en a un que je considère comme le plus important – et même à l'époque, dans les années 1974-1975, pour des femmes syndicalistes, c'était le premier dans notre liste de priorités – c'est le droit à l'avortement.

Pourquoi cibler le droit à une maternité librement consentie ? Parce que si tu n'as pas ce droit, tu n'as pas le droit à l'éducation, le droit au travail, le droit de décider de ta vie. Or, s'il y en a un qui, parmi tous, à mon avis, est fondamental, et qu'on a acquis, c'est celui-là. Mais tous les autres ne sont pas négociables pour autant, même s'ils peuvent être déclinables, accommodables de façons différentes, selon les cultures et les sociétés.

Je trouve que, quand on parle du dialogue entre les communautés – évidemment on est tous pour la vertu –, on a tendance à occulter une caractéristique de la société dans laquelle on vit aujourd'hui, soit sa très rapide transformation. Je parlais avec une amie française qui est allée voir le très beau film *La classe de Madame Lise*², mais qui vit à Saint-Denis, en banlieue de Paris. Elle a trouvé ça assez ordinaire, parce qu'elle vit [cette grande mixité] depuis très longtemps, depuis qu'elle est née. Pour nous Canadiens français « de souche », c'est une réalité relativement nouvelle. Par conséquent, notre étonnement, notre naïveté dans bien des cas, ou notre incompetence à gérer tout ça

¹ CSN : Confédération des syndicats nationaux.

² Film documentaire dans lequel la réalisatrice, Sylvie Groulx, a suivi pendant un an une classe d'élèves de première année issus de plusieurs groupes ethniques. Par ricochet, le film offre aussi un portrait d'un des coins les plus densément multiculturels de Montréal, Parc-Extension.

viennent de la nouveauté du phénomène d'avoir une société qui est multiculturelle et multireligieuse.

Au-delà de ça, il y a autre chose qu'on occulte, et c'est la question des classes sociales. On ne traverse pas non plus l'autre dimension qui est l'analyse socioéconomique de la réalité des autres. En gros, on admet que les immigrants sont plus pauvres parce qu'ils viennent d'arriver, mais on s'attarde peu à la dimension du rapport oppresseur/opprimé ou du dominant/dominé qui n'est pas que culturel, mais qui peut aussi être économique. Ça n'est pas assez évoqué.

Une dernière chose, où je reprends la mise en garde de Marie-Andrée, de ne pas tenter d'évacuer l'existence des divergences et des conflits. La rectitude politique est notre plus grand ennemi dans ces questions : il faut savoir nommer les choses, dire les choses. C'est la seule façon, à mon sens, pour arriver à établir un dialogue honnête et égalitaire puisque la rectitude politique, par définition, conduit à imposer une vision paternaliste ou « maternaliste ».

Michèle Vatz-Laaroussi :

Professeure en travail social, Michèle Vatz-Laaroussi mène depuis plusieurs années des recherches sur les questions de la famille et de l'immigration, en particulier dans les régions du Québec et du Canada. À ce titre, elle a effectué plusieurs études qui touchent la reconstruction identitaire des femmes immigrantes en région, et particulièrement des femmes musulmanes. Elle a publié plusieurs textes qui portent sur les femmes immigrantes, la maternité et les réseaux familiaux et sociaux, ainsi que sur les processus familiaux dans l'immigration.

Je dirais que dans ce *listing* très long des droits des femmes non négociables, parce qu'aucun ne l'est effectivement, j'ai choisi d'attaquer sous l'angle du droit à l'intégrité des femmes. Je vais d'abord préciser comment je définis l'intégrité, ce qui va nous amener sur un chemin peut-être tortueux.

Quand je parle de l'intégrité des femmes, je l'aborde de deux points de vue. Respecter l'intégrité des femmes, c'est d'abord les considérer dans leur complétude et dans leur complexité. C'est-à-dire qu'elles ne sont pas uniquement des femmes, ou des mères, ou des professionnelles, ou d'une ethnie quelconque, ou d'une religion quelconque, mais qu'elles rassemblent l'ensemble de ces dimensions, des dimensions qui s'articulent de manière complexe. Le respect de l'intégrité implique aussi de les considérer dans la continuité de leur vie et du sens qu'elles peuvent donner à leur vie. Et c'est là où je vous amène sur un chemin un petit peu tordu, peut-être. Comment s'instaure cette continuité, en particulier lorsque l'on parle des femmes immigrantes, puisque c'est sur ce sujet et avec elles que je travaille principalement? La continuité c'est la reconnaissance, par la nouvelle société dans laquelle on vit, des savoirs que l'on a acquis, de ce que l'on est, de nos compétences, de ce qu'on peut apporter à cette société-là. Donc, en ce sens, il me semble que la question de la déqualification des femmes immigrantes et principalement – vous allez voir le lien avec la religion – des femmes immigrantes musulmanes pose un

sérieux problème, ici au Québec, quant à la reconnaissance des droits des femmes. Pourquoi je dis principalement des femmes musulmanes immigrantes?

On sait qu'il y a un problème de déqualification des femmes immigrantes de façon générale, – des hommes aussi d'ailleurs. Mais pour les femmes immigrantes musulmanes, c'est comme si leur religion servait de prétexte, de justification à la société québécoise pour mieux les déqualifier ou pour dire : « Finalement, c'est normal qu'elles soient déqualifiées puisqu'elles affichent des signes extérieurs de religion, le voile ou le fait qu'elles se disent musulmanes – et c'est là qu'on nous renvoie à cet espèce de symbolisme, d'interprétation qu'on associe dans notre société à une forme de domination – qui indiquent qu'elles sont victimes de leur tradition, de leur culture, de leur religion, de leurs hommes. » Ce qui nous amène à ce subtil retournement : non seulement elles sont victimes, mais finalement – et les employeurs nous le disent quand on les rencontre – elles sont aussi très souples et très adaptables, elles ont l'habitude d'être victimes, donc on peut très facilement les manipuler et les adapter, en particulier les déqualifier.

La religion musulmane, et toute l'oppression qu'elle semble représenter pour ces femmes – en tout cas que l'on attribue à cette religion –, est utilisée par notre société, et autant par les hommes que par les femmes ou par les structures, pour renvoyer ces immigrantes musulmanes à des domaines dont les femmes québécoises sont heureusement sorties grâce à leurs acquis : d'une part, au privé, au foyer, parce que beaucoup d'entre elles qui sont qualifiées, qui ont des expériences et des compétences, voyant qu'elles ne peuvent pas trouver de professions adaptées à leurs savoirs retournent au foyer et s'occupent de leurs enfants, – donc, pour une société qui souhaite l'émancipation des femmes, on a un problème. Et d'autre part, chose encore plus spécifique peut-être, on les pousse vers des métiers traditionnellement féminins. Alors que beaucoup de femmes qui nous arrivent ont des formations et des compétences dans des métiers non traditionnellement féminins ici – plusieurs d'entre elles sont ingénieures, architectes, urbanistes, agronomes, etc. –, on les retrouve gardiennes dans nos CPE³, cuisinières, pâtissières, etc. Donc, on les renvoie à un domaine féminin qui n'était pas forcément le leur, et on les enferme là-dedans.

Ce chemin sur lequel je nous conduis, quant au droit non négociable à l'intégrité, m'amène à répondre à la 2^e question : Comment construire un dialogue respectueux? Je dirais qu'il importe de reconnaître, et de connaître, ce que les femmes immigrées peuvent apporter à notre société, et ce, dans la continuité de ce qu'elles sont. Et cette continuité est évolutive, dynamique : personne n'est pareil de sa naissance à sa mort. Pour que cet apport, cet échange se réalise, il faut absolument éviter d'utiliser le filtre de la religion comme un voile qui empêche toute communication. Et ça, c'est vraiment ce qu'on ressent aujourd'hui par rapport aux femmes musulmanes, ce qu'elles-mêmes ressentent et ce que, je pense, notre société doit absolument remettre en question, en particulier les femmes, si elles veulent entrer dans une solidarité avec les autres femmes.

Je voudrais aussi dire qu'il est très important d'éviter une catégorisation, qui est très rapide, entre les « bonnes » musulmanes, qui sont les modérées, et les musulmanes « infréquentables », qui sont les non-modérées, les radicales, les intégristes, etc. En

³ CPE : centre de la petite enfance.

agissant ainsi, on provoque, parmi un ensemble de ces femmes, un repli, et même plus qu'un repli, un isolement. Je pense qu'on a vraiment à lutter contre ça si on veut aller dans le sens d'une solidarité. De la même façon, évitons aussi les étiquettes et les classements entre « traditionnalistes » et « modernistes » : c'est aussi quelque chose qui est très dangereux.

En terminant, pour répondre à « comment renforcer les alliances? » je soulèverai deux points importants. Les femmes musulmanes immigrantes, mais aussi les femmes immigrantes de façon générale, amènent avec elles et créent ici des réseaux transnationaux qui sont une façon, pour elles, de dépasser les frontières qu'on leur impose, et qu'elles s'imposent aussi parfois : les frontières du privé, du domestique. Dans ces réseaux transnationaux, il y a des richesses de solidarité pour la cause des femmes, et on devrait beaucoup plus, en tant que femmes d'ici, du Québec, travailler avec elles dans ces réseaux.

Deuxièmement, il faut non seulement accepter les conflits, ne pas chercher à être toujours consensuelles, mais accepter et reconnaître qu'il peut y avoir des modèles différents de développement des femmes, qu'il existe des façons différentes d'acquérir ses droits, d'acquérir ce qu'on a acquis ici. Et il faut reconnaître que la manière par laquelle on les a acquis ici n'est pas la seule qui soit bonne. Si, déjà, on fait ce chemin-là, on en aura fait beaucoup pour la solidarité, et on en aura fait beaucoup pour la cause des femmes dans le monde.

Questions et commentaires de l'assistance

Michèle Asselin, présidente de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) :

Quelle journée intéressante et enrichissante!

Je voudrais revenir sur la notion de conflit/divergence qui a été reprise par plusieurs. Je trouve que c'est très intéressant et je suis d'accord qu'il faut apprendre à nommer les conflits et à vivre avec. Ce constat, par contre, nous oblige à poursuivre le dialogue, et c'est là où la difficulté commence. J'ai pu participer à toute l'histoire de la Marche mondiale des femmes : à cette occasion, le conflit/la divergence s'est situé dans un contexte mondial et dans un contexte d'agir ensemble contre la pauvreté et contre la violence envers les femmes. Le conflit s'est cristallisé autour de l'avortement, du droit des lesbiennes, du mariage des conjoints de même sexe. Mais nous avons poursuivi, nous n'avons pas juste constaté, après la 1^{re} rencontre internationale, qu'on ne s'entendait pas. À chaque rencontre internationale, malgré ces questions éminemment douloureuses, qui font référence non seulement à des différences culturelles, mais à des différences religieuses, on a réussi malgré tout à construire des ponts entre nous parce que nous étions dans un contexte d'agir ensemble. Ce fut une grande école qui, je crois, peut nous aider à faire face à plusieurs divergences et conflits que nous vivons au Québec et que nous allons vivre dans les prochaines années.

Par ailleurs, je voulais aussi intervenir sur la remarque que tous les droits des femmes, les droits humains, ne sont pas négociables. Je suis tout à fait d'accord. Cependant, dans un contexte d'agir ensemble, nous ne pouvons pas – par exemple, la Fédération des femmes du Québec –, seulement le proclamer et le revendiquer. Nous devons agir avec les femmes directement concernées. Toute la question de [la lutte contre l'instauration de tribunaux fondés sur] la charia a aussi été une belle école d'action ensemble puisque des femmes musulmanes au Canada et au Québec – je pense entre autres à Alia Hogben du Conseil canadien des femmes musulmanes –, ont pris la parole publiquement. Elles ont ainsi légitimé notre action solidaire avec elles pour affirmer qu'on ne pouvait pas avoir des tribunaux d'arbitrage qui réfèrent à la charia, et à toute religion d'ailleurs. Cela nous a permis aussi de développer des liens de solidarité à travers le monde entier et de recevoir, à la FFQ, des messages de femmes croyantes qui nous ont dit : « Bravo pour la défense des droits que vous avez faite, qui a des répercussions partout dans le monde. » C'est dans cet esprit-là qu'on doit avancer ensemble.

Je peux vous dire qu'à la FFQ, au sein même des militantes, des travailleuses, de tout ce réseau, la diversité de foi et de religion nous habite. D'abord, il y a beaucoup de communautés religieuses, catholiques, qui sont membres de la Fédération, ce qui ne nous empêche pas du tout de prendre la parole haut et fort pour réclamer le droit au libre choix en matière d'avortement ou d'avoir appuyé le mariage des conjoints de même sexe. Par ailleurs, dernièrement, nous avons un comité stratégique de la Marche mondiale des femmes où une des membres du comité politique de la Marche mondiale du Québec portait le foulard. Donc, oui, nous avons des expériences qui nous permettent d'acclamer cette diversité de foi, tout en travaillant à l'égalité pour les femmes, mais on le fait ensemble.

Patrizia Vinci, Centre des femmes italiennes de Montréal :

Je voulais rebondir sur la définition de la société d'accueil parce que, à part pour M^{me} McAndrew, j'ai l'impression que la définition de la société d'accueil est devenue, au fil des interventions, « québécoise de souche » ou « canadienne-française » ou « de trois grands-parents [nés au Québec] ». On a aussi laissé entendre que tout ce qui est en train d'arriver [en matière de diversité] est nouveau. Selon les statistiques qu'on a vues, le fait qu'il y ait des femmes et des hommes d'origine musulmane qui s'installent au Québec est peut-être nouveau, mais pas la diversité comme telle. Ça aurait été intéressant, par exemple, de voir des femmes autochtones qui viennent discuter au *panel* de la même question ou de prendre en compte que, dans la société d'accueil, actuellement, il y a aussi des femmes d'origine italienne, grecque, juive, irlandaise, portugaise, etc. J'ai peut-être tort, mais il serait intéressant de se pencher, en ce qui concerne le défi d'intégration des nouveaux immigrants, sur le fait que la société d'accueil n'est plus exclusivement « québécoise de souche ».

Aoua Boucar-Ly, sociologue et chercheuse associée à l'Institut d'études des femmes de l'Université d'Ottawa :

Un Juif dont j'oublie le nom, qui est très ami avec Yasser Arafat et Ariel Sharon et qui essaie de faire le pont [entre Israéliens et Palestiniens], a dit quelque chose qui m'a fait réaliser qu'il faut toujours dialoguer : « La violence commence là où s'arrête la parole⁴. »

Je pense donc qu'il faut toujours se parler, d'autant plus que, si on ne se parle pas, on ne peut pas se connaître, ce qui nous conduit, comme le soulevait M^{me} Fatima Houada-Pepin, à un déficit de connaissances. Quand on convoque des réunions comme celle-ci, on peut savoir à peu près quelles femmes immigrantes on va y voir : Farida, Aoua, Asma, etc. Mais quelle est la culture de la femme marocaine? On en connaît très peu. Des femmes africaines? N'en parlons pas. [...] Il faut aller au-delà des apparences : tout le monde le sait, mais il faut le rappeler. Comment faire pour mieux se connaître? Moi, depuis 1995, j'ai créé le Réseau des femmes africaines parce que, quand je suis arrivée, j'ai été choquée de voir que l'histoire du Noir ne se résumait qu'à l'histoire de l'esclavage. Tout ça pour dire qu'un droit qui n'est pas négociable, c'est le droit à mon identité, d'être noire, africaine, tout en étant québécoise.

[...] L'intégration, en Amérique du Nord, passe par l'emploi. Or, l'excellente étude publiée par le CSF⁵ établit qu'une femme immigrée avec un doctorat obtiendra un poste équivalant à celui d'une Québécoise détenant un diplôme collégial, et celle détenant une maîtrise, un poste équivalant à celui d'une Québécoise ayant une formation postsecondaire partielle. Comment voulez-vous qu'une femme diplômée avec une maîtrise qui arrive, qui est enfermée par son mari parce qu'elle ne réussit pas à trouver un emploi, puisse être une femme libérée? Pour nous [les femmes immigrantes bien intégrées], il n'y a pas de problème, mais ce n'est pas le cas de la grande majorité, silencieuse : les femmes marocaines qui sont enfermées, les femmes africaines, d'autres femmes. Il importe que vous [les Québécoises de la majorité] fassiez tout ce qui est en votre pouvoir pour que nous [les immigrantes bien intégrées] soyons des ponts culturels entre vos institutions et ces femmes.

Marie-Josée Champagne, présidente d'une maison d'hébergement pour femmes en difficulté en Mauricie :

En région, on n'est pas confrontées quotidiennement à ces questions de diversité religieuse, quoiqu'il y en ait, contrairement à ce qu'on peut penser, mais évidemment pas avec autant d'acuité que dans une région comme la métropole.

Pour moi, on a touché aujourd'hui toute la question des valeurs, autant religieuses que culturelles : je pense que la frontière est souvent ténue entre les deux. Je repars avec plus

⁴ Il s'agit de Marek Halter, peintre et écrivain français d'origine juive polonaise qui est notamment un des cofondateurs de *SOS Racisme*.

⁵ Conseil du statut de la femme. *Des nouvelles d'elles. Les femmes immigrées du Québec*, Québec, le Conseil, 2005, 104 p.

de questions que de réponses mais c'est sain, c'est ce qui fait la qualité d'un véritable débat.

Je me dis qu'il faut distinguer les croyances religieuses ou autres qui tissent la trame de nos valeurs individuelles et sociales de l'expression religieuse dans ses pratiques institutionnelles. Je pense que c'est un élément important. Dans la problématique de l'acceptation de la diversité religieuse, on est souvent axées essentiellement sur les pratiques religieuses, et pas nécessairement sur la trame de fond qui touche les valeurs et les croyances qu'on doit respecter d'un individu à l'autre.

Je terminerais en reprenant une mention de M^{me} Osmani qui souligne qu'il y a peut-être une montée du fondamentalisme, mais qu'il y a aussi une montée de la droite. Je crois que les femmes doivent se réunir avec les hommes contre cette montée de la droite qui vient sabrer non seulement dans les acquis des femmes, mais aussi dans nos acquis sociaux.

Colette Bernier, Sherbrooke :

[...] Ce colloque m'a permis d'approfondir une réflexion, de m'ouvrir. Il aura sûrement une portée concrète sur mes attitudes puisque je dois avouer que, comme féministe – et je ne dois pas être la seule dans la salle –, j'étais heurtée de voir des femmes voilées. Ce pouvait être de la gêne, voire peut-être un peu de colère. Je regarderai ces femmes-là autrement, maintenant, sachant que ce regard-là peut ouvrir quelque chose. Il reste qu'on a beaucoup parlé des individus – et je tente en tant qu'individu d'améliorer mes rapports avec les autres –, mais quand je revois la thématique de la journée qui est «L'affirmation religieuse menace-t-elle l'égalité des sexes?» je demeure avec un questionnement. L'affirmation religieuse, des intégrismes en tout cas, – parce que c'est de ça dont je voulais entendre parler, c'est ça qui nous inquiète le plus –, se vit dans un contexte : la montée de la droite, le *backlash* du féminisme, la montée des masculinistes. Pour moi, tout ça se ressemble. Je me demande si notre société ne fait pas preuve de naïveté. On peut très bien entendre tout ce qui a été dit ici, depuis une journée et demie, et tenter le rapprochement par l'éducation, par l'ouverture, etc. Mais est-ce qu'il est juste question d'affirmation religieuse dans ces intégrismes dont nous avons parlé ou bien sommes-nous en présence d'un projet politique qui, entre autres, opprime malheureusement plus les femmes que les hommes? Et si c'est le cas, est-ce qu'on ne peut pas faire plus pour y faire face?

Nicole Jalbert, Association de s femmes immigrantes de l'Outaouais :

Je veux faire un commentaire sur quelque chose qu'on entend souvent : « Quand on vient des régions éloignées, on n'est pas confrontés à la diversité culturelle. » Peut-être, sauf que la télévision ramène le problème dans tous les foyers, peu importe où l'on vit. Donc, on réfléchit tous à ça, [...] on est tous touchés, on doit tous se positionner par rapport à cette question. Par contre, ce qui est vrai, c'est qu'en venant d'une région éloignée, on a

moins de chance de rencontrer quelqu'un d'une communauté culturelle, donc de mieux la connaître.

Élizabeth Wright, communauté Baha'ie du Canada et directrice d'un bureau pour la promotion de la femme :

Appartenant à une communauté qui est extrêmement diversifiée, qui représente non seulement les quatre grandes religions dont on a beaucoup parlé ici, mais qui compte aussi des membres de toutes les autres grandes religions du monde, on a appris qu'il faut aller au-delà de la tolérance. C'est beau d'apprendre sur les autres appartenances, mais il faut apprendre à les aimer, à les accepter profondément parce qu'autrement, on reste à un niveau assez superficiel et on peut construire des barrières. On dit : « Je comprends, je vois, mais je n'accepte pas ». Il faut aller au-delà des pratiques et voir ce qui est essentiel et ce qui est semblable puisque toutes ces grandes religions dont on a parlé se sont toutes dites universelles dans leur message de base. [...] De plus, le changement qu'on connaît ici au Québec ne fait que commencer. On n'a pas fini d'être confrontés à des différences. Il va falloir apprendre à les accepter au-delà de la tolérance.

Françoise Guénette :

Nous devons conclure bientôt. J'aimerais passer la parole aux conférencières à qui on a posé la question de l'intégrisme, parce que certaines, ou même plusieurs, parmi l'assistance ne sont pas rassurées par cette réflexion d'une journée et demie et se disent inquiètes par les possibilités de débordement par l'intégrisme, par une utilisation politique de l'affirmation religieuse qui menacerait directement les droits des femmes sur lesquels on semble s'entendre. Est-ce qu'il n'y a pas un danger découlant de la rectitude politique?

Michèle Vatz-Laaroussi :

S'il peut y avoir le danger de la rectitude politique, je pense que la montée des intégrismes est présentée dans les sociétés occidentales, et particulièrement au Québec, comme quelque chose qui fait peur. En fait, c'est ce qu'on recherche, faire peur, quand on aborde ce sujet. Il y a un certain nombre d'éléments dans la politique internationale, dans les rapports internationaux qui montrent qu'il existe un certain nombre d'intégrismes de tous genres dans le monde entier. C'est peut-être une autre façon de traduire des tensions qu'on identifiait, par exemple, à la guerre froide auparavant. Je trouve qu'il faut situer les choses beaucoup plus dans le contexte des rapports internationaux et des rapports politiques, des rapports dominants/dominés, Nord/Sud, Est/Ouest, etc. : les intégrismes ne peuvent se situer qu'à l'intérieur de ça.

Parler de la montée des intégrismes au Canada et au Québec, je trouve que c'est sortir ce phénomène de son contexte qui, à mon avis, est absolument important pour comprendre

ce qui se passe. [...] Et je pense qu'il est dangereux de séparer les femmes qui seraient des musulmanes fréquentables des autres, ce qui nous amène à jouer le jeu de ces rapports internationaux.

Farida Osmani :

Je bouillonne parce que je n'ai pas eu l'impression de m'être exprimée sur ce sujet. J'abonde dans le sens de M^{me} Vatz-Laaroussi, quand elle dénonce l'exclusion des femmes musulmanes, qui les pousse au repli. C'est aussi l'une de mes réflexions au sein du comité de la FFQ : mon rôle premier est de travailler sur les questions de discrimination et surtout de lier les enjeux des femmes immigrantes aux enjeux du féminisme, qui ne les a pas toujours incluses.

Par ailleurs, la montée des intégrismes me fait peur. Je ne veux pas avoir un discours alarmiste. Par exemple, quand des femmes musulmanes se prononcent sur les facteurs d'oppression, quand toutes, elles et moi, quelle que soit notre différence – et je n'ai absolument rien contre le voile –, on dénonce l'oppression qui est faite aux femmes du fait qu'on se sert du voile pour cacher leurs attributs sexuels pour ne pas exciter les mâles, je peux établir un dialogue avec mes consœurs musulmanes. Le voile n'a cette signification que chez les intégristes. Mais il y a des femmes qui, – on l'a vu dans le cas des femmes iraniennes, celles qui battent leurs compatriotes quand une mèche dépasse du voile –, se font elles-mêmes les gardiennes de la tradition, et sont inscrites dans un rapport de pouvoir, de domination.

À mon sens, il faut traquer ces discours-là, [à l'instar de] Juliette Minces qui est venue à l'UQÀM présenter le voile comme la symbolique de l'oppression des femmes, et pas seulement dans la culture musulmane [...]. Même si Paul Eid a dit ce matin qu'il y a des cas où le voile a un rôle de subversion, je ferai remarquer qu'on n'utilise la subversion que dans un cas d'oppression. C'est l'expression idéale que, dans un espace non démocratique, on doit recourir à des subterfuges pour en changer le sens. Dans une société démocratique comme ici, ça peut être un repère d'identité, ça peut représenter un ensemble de symboliques, mais il ne faut pas non plus évacuer l'instrumentalisation, par les intégristes, de ce voile-là. Maintenant ils s'en servent même pour cacher les attributs dits sexuels des petites filles, comme je l'ai vu à la télévision, en Indonésie. J'ai un problème avec ça parce qu'avant la puberté, chez les musulmanes, même s'il y a une interprétation très étroite du voile, rien ne justifie qu'on le fasse porter à des fillettes.

Donc, accommodement jusqu'où? C'est un peu la question que tout le monde se pose aujourd'hui. Jusqu'à maintenant, on a fait une très bonne éducation par rapport au voile en disant que c'est négociable. Mais, sémantiquement, il y a 12 types de voile... On voit un peu se dessiner cette négociation de l'espace de plus en plus voilé et rébarbatif.

Monique Simard :

Moi ça me fait peur la montée des intégrismes, mais je pense que les intégrismes se nourrissent, en premier, de la misère du monde localement et, évidemment, avec des répercussions mondiales et internationales. Or, malheureusement la misère du monde augmente, donc le terreau pour les intégristes aussi.

Moi aussi j'ai vu des bébés avec le voile, à Zanzibar : ça m'a fait très peur. Mais j'ai aussi rencontré – parce qu'on a tendance à penser qu'on est dans un pays modéré –, dans une salle d'attente d'un aéroport au Brésil, deux députés fédéraux qui sont des évangélistes et qui étaient là pour faire un voyage d'évangélisation dans ce pays. Ce sont des Canadiens, ils ont été réélus le 23 janvier! Ça aussi ça me fait peur. Et le plus grand des intégristes est à Washington, D.C.! Donc, je pense qu'on doit être extrêmement vigilantes, surtout que, comme le révèle la série sur laquelle je suis en train de travailler, la misogynie est à peu près également répandue dans les trois grandes religions monothéistes, les comparaisons sont fascinantes et, au fond, les combats qui doivent être menés sont les mêmes.

En même temps, je suis d'accord qu'il ne faut pas s'attarder aux manifestations les plus superficielles ou évidentes. J'ai travaillé avec des femmes « très » voilées au Yémen, mais, derrière le voile, il y avait beaucoup de courage, de détermination et de force. Mais aussi, comme dit Farida, il ne faut pas non plus occulter ces choses-là. On est face à des phénomènes extrêmement compliqués. Il ne faut jamais perdre le cap sur les dangers possibles, ni jamais oublier que le fondamentalisme et l'intégrisme sont alimentés par la misère. Donc, si on travaille pour éliminer la misère du monde, on a d'autant plus de chances de faire reculer l'intégrisme.

Fatima Houda-Pepin :

L'intégrisme et le projet politique nous interpellent au plus haut point.

Par ailleurs, en réaction à ce que M^{me} Asselin a dit en évoquant les rencontres avec les femmes dans le monde, je pense que si le mouvement féministe du Québec s'ouvrait davantage aux groupes des femmes des communautés culturelles ici même au Québec, on réaliserait à quel point, dans plusieurs groupes, la religion a une importance et fait partie de l'identité. J'ai le bonheur d'avoir des contacts avec des groupes de diverses confessions [...] et c'est une richesse inouïe. On pourrait apprendre des choses extraordinaires qui, par notre simple présence, par le simple partage, nous permettraient de mieux connaître ces communautés, de connaître leurs sensibilités aussi.

Ceci étant dit, j'aimerais qu'on comprenne aussi que les groupes des communautés n'ont pas un rapport monolithique avec leur religion. C'est comme pour les autres religions : les catholiques ne sont pas tous pratiquants, c'est la même chose pour les musulmans, pour les hindous, pour les juifs, etc. Dans la mesure où les gens pratiquent leur religion dans leur espace ou même dans un espace public qui ne gêne pas, on reste indifférents

face à la religion. On commence à s'en préoccuper lorsque la religion empiète sur notre territoire, lorsqu'elle nous interpelle dans notre façon de voir le monde ou dans notre vision des choses.

Et l'aspect des religions qui nous interpelle tous aujourd'hui, c'est le fondamentalisme, l'intégrisme, l'extrémisme qui constituent une menace pour les droits des femmes. C'est de ça dont il faut se préoccuper, analyser et étudier parce que, lorsqu'on mentionne le déficit de connaissances, nous avons des croûtes à manger avant de comprendre ces phénomènes et leur impact sur la démocratie.

Il n'y a pas en principe d'incompatibilité entre l'Islam et la modernité. Mais il y a des problèmes entre l'Islam radical et ses manifestations par rapport aux droits des femmes entre autres, et les valeurs que nous partageons comme société démocratique. C'est ce qui pose problème.

Pour répondre à M^{me} Simard, s'il est vrai, d'une certaine manière, que les intégristes exploitent la misère, il faut souligner que les intégristes de grand talent, de grand renom, les idéologues habitent à Westmount, qu'ils sont aux HEC, dans les universités, à l'École de technologie supérieure, à Polytechnique, et que vous les rencontrez un peu partout. Incidemment, ils ne viennent pas des facultés des sciences sociales; ils viennent des sciences exactes. Ce sont des ingénieurs, des médecins, des biologistes, des informaticiens, des comptables, etc. Il y a lieu de se poser des questions pour comprendre ces phénomènes, ces manifestations. Comment se fait-il qu'on en est rendu là? Quand on s'y met, on réalise à quel point ce sont des phénomènes extrêmement complexes sur lesquels nous tentons de combler le déficit de connaissances avec des colloques comme celui-ci.

Marie-Andrée Roy :

En réponse à cette question sur les intégrismes, j'évoquerai la parabole de la paille et de la poutre. Je pense que s'il faut reconnaître l'intégrisme dans la tradition musulmane, en terre québécoise, on a aussi à effectuer un travail important pour cerner les différentes manifestations de l'intégrisme catholique. Si on veut être crédibles face aux femmes de toutes les communautés, il faut être capables de critiquer aussi ce qui se fait ici.

Pour ma part, je voudrais conclure sur la question du renforcement des alliances entre toutes les femmes, parce que j'y tiens beaucoup. Je pense qu'on ne peut y parvenir sans l'écoute, sans la reconnaissance, sans l'intégration des agendas politiques des différents groupes de femmes de différentes ethnies, de différentes communautés, à partir de leurs revendications propres pour l'égalité.

Le renforcement des alliances ne pourra non plus se faire sans l'écoute, la reconnaissance et l'intégration des modèles d'analyse des différents groupes en présence. Oui, l'égalité des sexes est compromise par le racisme, par la discrimination économique, par le néocolonialisme, par le classisme. Mais, en même temps, le défi est de faire en sorte que

cette écoute, cette reconnaissance, cette intégration des agendas politiques et des différents modèles d'analyse des divers groupes de femmes se fasse en articulation constante avec notre préoccupation centrale, c'est-à-dire la problématique des rapports sociaux de sexe. On ne peut pas *secondariser* l'égalité des sexes et, en ce sens, on est invitées à avoir une compréhension de l'égalité entre les sexes qui doit devenir plurielle et inclusive.



**MOT DE CLÔTURE
DE DIANE LAVALLÉE,
PRÉSIDENTE DU CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME**

Je ne serai pas longue.

Je crois que toutes et tous nous avons déjà la tête pleine de choses qui vont continuer à inspirer nos réflexions et nos actions.

D'ailleurs, pour assurer la pérennité des propos stimulants qui nous ont été livrés et favoriser leur diffusion, nous publierons, avec la collaboration des conférencières et des conférenciers, les actes de ce colloque.

Pour le Conseil du statut de la femme, le colloque marque une étape dans la démarche que nous souhaitons poursuivre sur la question de la diversité religieuse. Ainsi, nous entendons adresser un avis au gouvernement pour assurer le respect des droits des femmes en tenant compte des spécificités religieuses.

Je veux enfin vous remercier chaleureusement d'avoir participé à ce colloque organisé par le Conseil du statut de la femme.

Et je vous laisse sur cette très belle phrase de l'écrivain Amin Maalouf qui résume très bien l'objectif que nous poursuivions avec l'organisation de cet événement :

« ...c'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances,
et c'est notre regard aussi qui peut les libérer¹. »

Poursuivons donc notre travail pour que TOUTES les femmes soient libres.

¹ Amin Maalouf. *Les identités meurtrières*, Grasset, Le Livre de Poche, 1998, p. 29.



ANNEXES

Introduction

Avec l'organisation du colloque *Diversité de foi – Égalité de droits*, le Conseil du statut de la femme poursuivait le double objectif de fournir de l'information sur la question du respect des droits des femmes dans un contexte de pluralisme religieux et de susciter un débat respectueux et fécond à ce propos. C'est pourquoi, pour favoriser l'établissement d'une base de discussion commune et aussi pour susciter la poursuite de la réflexion après l'événement, des fiches thématiques regroupant des notions perçues comme essentielles à la discussion avaient été constituées à l'intention des personnes inscrites à ce colloque.

Vous retrouverez, dans l'annexe qui suit, ces documents d'information qui portent respectivement sur l'évolution de la pluralité religieuse au Québec, sur certaines notions centrales en matière de gestion de la diversité religieuse et de respect des droits des femmes, de même que sur les repères juridiques relatifs à l'égalité des sexes et à la liberté de conscience et de religion contenus dans les conventions internationales, dans les chartes des droits canadienne ou québécoise ainsi que dans divers documents officiels du gouvernement du Québec.

À propos de l'évolution de la diversité religieuse au Québec

*La diversité religieuse n'est pas un phénomène nouveau au Québec. Bien au contraire, fait ressortir le Conseil des relations interculturelles (CRI) dans son avis intitulé *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise*¹, cette réalité se mêle, intrinsèquement, à l'histoire québécoise. Puisque cet héritage a fortement influencé le modèle de relations État-religions qui prévaut, nous avons tenté d'en cerner les événements repères, que nous présentons ci-dessous.*

Dans une deuxième partie, nous illustrons, à l'aide d'un tableau, l'évolution des affiliations religieuses au Québec de 1961 à 2001, puis apportons quelques précisions relatives à cette question.

Enfin, nous mettons en lumière ce que le Conseil des relations interculturelles estime être les atouts du Québec pour faire face au pluralisme religieux.

Sauf avis contraire, toutes les informations sont tirées de l'avis du CRI.

Survol historique

« [...] c'est la défaite de 1760 et l'arrivée des Britanniques [en Nouvelle-France] qui marquera les débuts de la diversité religieuse [au Québec]. Dans un premier temps, les représentants de la Couronne britannique mettent fin à la Coutume de Paris et obligent les catholiques à partager leurs églises avec les protestants. [...]

Cependant, les Britanniques sont peu nombreux et la mère patrie est loin [...] ceux-ci vont rapidement adopter une attitude conciliante à l'égard des "papistes". Ainsi, ils choisiront de ne pas instaurer la religion anglicane comme religion d'État, selon le modèle en vigueur en Angleterre. [...] Dès 1763, le Traité de Paris reconnaît la liberté de culte.

[...]l'adoption, en 1847, du principe de la responsabilité ministérielle marque l'avènement de la démocratie et de l'État libéral. À partir de ce moment, plusieurs batailles opposeront les politiciens au clergé pour défendre les prérogatives de l'État dans différents domaines : loi sur le divorce (1864), droit à la sépulture (1870), jurisprudence sur le mariage civil entre 1901 et 1911; précision des droits des juifs (exemption de l'enseignement chrétien et des offices religieux en 1888, égalité avec les protestants en 1903, droit de fonder des écoles affirmées par la Cour suprême et le Conseil privé de Londres, droit de travailler le dimanche et respect des fêtes religieuses comme jours fériés (Milot, 2002 :86-88 et 93). [...]

¹ Conseil des relations interculturelles. *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise. Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration*, [recherche et rédaction : Sophie Therrien], mars 2004, 105 pages.

Retenons cependant que, pendant toute cette période [1760-1867], l'Église a joué un rôle essentiel dans la prise en charge des orphelinats et des indigents, permettant de pallier, même imparfaitement, aux limites d'un État alors peu porté sur l'intervention. C'est aussi l'Église qui est largement responsable du fait que l'école primaire ait pu être accessible dans toutes les petites localités du Québec.

Cette situation ne sera pas modifiée lors de la signature de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique en 1867 [...] la première constitution canadienne est en effet muette sur les relations Église-État. Il n'y a aucune mention de Dieu dans le préambule (contrairement à la constitution de 1982) et aucune religion n'acquiert de statut officiel.

[...] la Constitution se bornera à permettre aux protestants, minoritaires au Québec, la gestion de leurs écoles.

[...] après la seconde guerre mondiale, la main-mise de l'Église commence à s'effriter. [...] Les catholiques laïcs [...] jouent un rôle de plus en plus important au sein des institutions gérées par le clergé et réclament des changements.

[Avec la Révolution tranquille ...] l'ancrage ethnico-religieux perd sa pertinence. Les Canadiens-français disparaissent, remplacés par les Québécois, dénomination qui peu à peu englobera ceux et celles qui, sans être nés au Québec, ont choisi d'y faire leur vie. La langue et la culture deviennent les éléments rassembleurs par excellence et les pôles de l'identité.

Cependant, jusqu'au milieu des années 1970, [...] le contexte économique et politique, qui a toujours désavantagé les francophones, amène les immigrants à opter davantage pour l'anglais comme langue d'usage. De plus, à l'époque, les écoles catholiques francophones sont surpeuplées et les immigrants ne s'y sentent pas les bienvenus. [... si bien que] les réalités de l'immigration, quoique bien présentes depuis plusieurs décennies dans la société québécoise n'ont que peu concerné les Québécois francophones. [...]

L'adoption, en 1977, de la Charte de la langue française... obligeant les enfants d'immigrants à fréquenter l'école française va transformer... cette réalité [et...] aura deux conséquences : obliger l'État à assumer ses responsabilités en matière d'intégration et de francisation des nouveaux arrivants et amener la société dans son ensemble à assumer pleinement sa diversité, tant sur le plan culturel que religieux.

Cette transformation suit de près un autre changement majeur : l'adoption en 1975 par l'Assemblée nationale de la Charte des droits et libertés de la personne [...] qui a prédominance sur toutes les autres lois du Québec [...].

[...] En 1998, ... l'article 93 de la constitution canadienne est modifié, rendant possible la création de commissions scolaires linguistiques [...]

Toutefois, les résistances sont fortes dans certains milieux et, pour ménager [les] sensibilité[s], le gouvernement maintiendra l'enseignement religieux catholique et

protestant dans les écoles publiques... puisqu'une telle mesure va à l'encontre de la Charte des droits et libertés de la personne, qui prévoit l'égalité entre les religions, le gouvernement aura recours à la clause nonobstant pour soustraire sa loi à la primauté de la Charte². »

En mai 2005, le gouvernement du Québec annonçait qu'il prolongeait, de juillet 2005 à juillet 2008, le recours aux clauses dérogatoires aux chartes canadienne et québécoise permettant l'enseignement religieux catholique et protestant dans les écoles publiques primaires et secondaires du Québec. Du même coup, il établissait qu'à compter de l'automne 2008, ces enseignements confessionnels, de même que l'enseignement moral, seraient remplacés par un programme d'éthique et de culture religieuse, offert à l'ensemble des élèves³.

« ... depuis une vingtaine d'années, la présence de groupes religieux minoritaires (islam, sikhisme, bouddhisme) soulève de nouvelles interrogations et interpelle les institutions québécoises. De plus, la montée de courants fondamentalistes au sein des diverses religions, tant chrétiennes que non chrétiennes, retient aussi l'attention⁴. »

² CRI. *Op. cit.*, p. 21 à 27.

³ Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. « Le ministre Jean-Marc Fournier annonce un nouveau programme d'éthique et de culture religieuse », communiqué de presse du 4 mai 2005, consulté à l'adresse : <http://www.mels.gouv.qc.ca/cpress/cprss2005/c050504.asp>

⁴ CRI. *Op. cit.*, p.5.

Les religions en chiffres

Évolution des affiliations religieuses et de la désaffiliation confessionnelle au Québec-1961-2001⁵

	1961	1971	1981	1991	2001
Population totale	5 259 211	6 027 765	6 369 070	6 810 300	7 125 580
Catholiques (1)	4 635 610 87,5%	5 251 085 86,7%	5 618 365 88,0%	5 861 200 85,9%	5 939 710 83,2%
Protestants (2)	462 428 8,7%	510 105 8,4%	407 070 6,3%	398 725 5,8%	335 590 4,7%
Orthodoxes (3)	32 297 0,6%	59 910 0,1%	73 275 1,1%	89 285 1,3%	100 370 1,4%
Chrétiens non inclus ailleurs (4)					56 750 0,7%
Églises chrétiennes % total	97,5	96,5	95,7	93,2	90,2
Juifs	104 727 2,0%	110 885 1,8%	102 355 1,6%	97 735 1,4%	89 920 1,2%
Musulmans	(700-900)	(3000-5000)	12 120 0,1%	44 930 0,6%	108 620 1,5%
Bouddhistes	548	1 130	12 000 0,1%	31 640 0,4%	41 375 0,5%
Hindous	(100-250)	(1000-2000)	6 695 0,1%	14 120 0,2%	24 530 0,3%
Sikhs	(30-50)	(500-1000)	1 785	4 525	8 220 0,1%
Autres religions orientales		(25-50)	1 735	2 335	3 425
Religions non chrétiennes % total	2,0	1,9	2,1	2,8	3,8
Groupes parareligieux (5)			745	1 895	3 870
Autres, non incluses ailleurs			215	1 100	7 015
Sans affiliation (6)	7 000 0,1%	76 690 1,2%	132 720 2,0%	262 800 3,8%	400 325 5,6%

Source : Recensement du Canada 1961; 1971; Statistique Canada 1981, 1991, 2001.

Entre parenthèses : nos estimés

- ❑ Rassemble l'Église catholique romaine, les Églises catholiques orientales et les autres Églises catholiques européennes.

Note : l'Église catholique grecque était rangée parmi les Églises orthodoxes jusqu'en 1991.

- ❑ Les recensés qui se sont déclarés « évangéliques » ont été rangés parmi les « chrétiens non inclus ailleurs ».
- ❑ Catégorie statistique qui confond l'Église orthodoxe des trois conciles et l'Église orthodoxe des sept conciles
- ❑ Comprend, notamment, les personnes qui se disent simplement « chrétien », « apostolique », « évangélique ».

Note : Ceux qui s'identifiaient simplement comme « chrétien » étaient rangés parmi les protestants jusqu'en 1991.

- ❑ et « autres religions ».
- ❑ Semble inclure les Chinois et les Vietnamiens adeptes du San Jiao.

⁵ CRI. *Idem*, p. 31.

Quelques éléments à retenir à propos des affiliations religieuses au Québec

«

- ❑ Les immigrants d'une part et les minorités visibles d'autre part sont largement catholiques.
- ❑ Parmi les Chinois, il y a plus de chrétiens que de bouddhistes, en excluant les adeptes du San Jiao.
- ❑ Les Indiens chrétiens sont légèrement plus nombreux que les Indiens musulmans.
- ❑ Les Arabes ont été majoritairement chrétiens au moins jusqu'en 1991.
- ❑ Les Coréens sont presque exclusivement chrétiens.
- ❑ Dans les églises évangéliques, la proportion de natifs égale ou dépasse 69 % du total des adeptes.
- ❑ La poussée des pentecôtistes et des baptistes au Québec est tributaire à la fois de l'immigration antillaise (et centre-américaine) et de l'apport de Québécois francophones de conversion plus ou moins récente. On retrouve une conjonction analogue chez les Témoins de Jéhovah.
- ❑ La plupart des groupes non catholiques établis depuis longtemps au Québec et contraints à se diriger vers l'école anglaise (les Ukrainiens, les Russes, les Grecs, les Allemands luthériens et surtout les Juifs) ont connu une importante déperdition liée à l'émigration inter-provinciale.
- ❑ Le pointage accordé par la grille de sélection aux candidats à l'immigration locuteurs du français a indirectement favorisé au Québec l'essor du protestantisme évangélique, des églises catholiques orientales, de certaines églises orthodoxes..., du judaïsme du Maghreb, de l'islam (tout en impliquant une sur-représentation relative du chiisme par le biais de l'immigration libanaise) et du bouddhisme indochinois. »⁶

Quelques atouts du Québec en matière de gestion de la diversité religieuse

«

- ❑ Un cadre juridique qui n'impose aucune religion officielle et qui reconnaît depuis longtemps la liberté de culte;
- ❑ Des chartes qui reconnaissent la liberté de religion, y compris celle de la manifester dans l'espace public;
- ❑ Un modèle d'intégration qui reconnaît la différence tout en valorisant l'intégration;
- ❑ Un ensemble de pratiques institutionnelles et communautaires, qui combine une reconnaissance de la différence, une valorisation du vivre-ensemble et le refus de la discrimination. »⁷

⁶ *Idem*, p. 39.

⁷ *Idem*, p. 41.

Quelques notions centrales pour la gestion de la diversité religieuse et le respect des droits des femmes

Certains concepts sont au cœur des réflexions sur la diversité religieuse. Nous avons retenu ci-après ceux qui nous apparaissent les plus pertinents et, en guise de définition, nous proposons des extraits de textes publiés par des auteures et des auteurs dont l'autorité ne fait pas de doute.

Accommodement raisonnable

« Une étape déterminante aura été la reconnaissance de l'impact discriminatoire que peut avoir une norme d'apparence « neutre » sur certaines personnes ayant des caractéristiques propres, d'ordre religieux notamment. [...] Dans cette logique, l'accommodement raisonnable, qui consiste à adapter l'application d'une norme ou d'une pratique à la situation particulière d'une personne de façon à éliminer l'impact discriminatoire de cette norme, sauf si cela occasionne une contrainte excessive, est un corollaire du droit à l'égalité garanti par les chartes des droits...¹ »

Précisons que l'obligation d'accommodement raisonnable a été instaurée par les tribunaux canadiens en 1985 à la suite d'un jugement rendu dans une cause relative à un conflit entre convictions religieuses et horaires de travail (Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpson Sears Ltd [1985] 2 R.C.S. 536).

« [...] l'obligation d'accommodement raisonnable trouve sa limite dans la notion de contrainte excessive... Les critères permettant de juger de l'existence ou non d'une contrainte excessive sont d'origine jurisprudentielle..., critères qui ont été élaborés essentiellement dans le cadre de rapports privés (entre employeurs et employés), [et] ne sont pas nécessairement adaptés aux services publics, lesquels ont des responsabilités envers l'ensemble de la collectivité [...] »

Certains éléments normatifs seront propres à certaines institutions...[...] on peut considérer que certaines institutions publiques ont une clientèle captive ou vulnérable dont les pratiques religieuses exigent un effort d'adaptation pouvant aller au-delà de la simple tolérance [écoles, établissements de détention, réseau de la santé]². »

« Un risque cependant existe dans la manière très locale dont les accommodements sont négociés et consentis : des accommodements acceptés à certains endroits, dans une école par exemple, pourraient être refusés dans une autre. Il est donc essentiel que les réseaux

¹ Pierre BOSSET. «Le droit et la régulation de la diversité religieuse en France et au Québec : une même problématique, deux approches », dans *La laïcité au Québec et en France*, Lux, volume 13, numéro 3, printemps 2005, p. 87.

² *Idem*, p. 88-89.

puissent échanger sur leurs pratiques pour s'assurer d'un minimum de cohérence dans la vision qui prévaut chez ceux qui doivent négocier les accommodements³. »

« En plaidant pour une prise en considération explicite de l'égalité des sexes –en somme, pour une application *stratégique* du principe de laïcité- le rapport de la Commission Stasi a tracé une ligne de conduite pour la suite du débat au Québec, où la perspective de l'accommodement raisonnable, axée sur un examen de faits propre à chaque situation, ne s'est guère montrée propice, du moins jusqu'à maintenant, à une réflexion d'ordre stratégique autour de l'enjeu central qu'est l'égalité entre les sexes⁴. »

« Les accommodements raisonnables se font sur la base de droits individuels. Ils ne constituent pas des droits collectifs reconnus aux groupes religieux⁵. »

Citoyenneté

« [...]Par « citoyenneté », j'entendrai la pleine participation des individus à la vie sociale, économique et politique d'une collectivité, c'est-à-dire la reconnaissance, à leur bénéfice, et la jouissance effective, par eux, des divers droits et libertés.

[Selon T.H. Marshall...], la citoyenneté a trois composantes, correspondant à trois types de droits subjectifs, et également aux trois phases par lesquelles l'idée de citoyenneté est passée en Angleterre aux 18^e, 19^e et 20^e siècles :

- les droits qu'il appelle « civils », [...] notamment le droit de propriété, la liberté d'expression et les autres libertés personnelles, l'égalité devant la loi;
- les droits politiques, principalement le droit de vote et d'éligibilité [...];
- les droits sociaux [...] qui assurent le droit au travail, la sécurité économique, les services de santé et la gratuité de l'éducation. [...]

Il faut cependant élargir l'analyse marshallienne pour y ajouter [comme l'a soulevé Talcott Parsons] une quatrième dimension de la citoyenneté : celle des droits culturels collectifs qui tiennent à l'identité des personnes et à leur appartenance à des groupes distinctifs [...]. [Ils prennent la forme], par exemple, de droits linguistiques, du droit à des écoles de leur langue, de leur culture ou de leur religion, le droit à des fonds publics pour le maintien de leur patrimoine culturel.

Cependant, il semble qu'on soit alors en face d'un paradoxe. Les trois catégories de droits de Marshall vont dans le sens de la création d'une citoyenneté commune, de plus en plus

³ Conseil des relations interculturelles. *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise. Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration*, [recherche et rédaction : Sophie Therrien], mars 2004, p. 53.

⁴ Pierre BOSSET. *Op.cit.*, p.90-91.

⁵ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse*, [Me Pierre Bosset, directeur, Direction de la recherche et de la planification], février 2005, p.15.

universelle, qui fait disparaître les clivages; ils ont une fonction intégratrice, d'inclusion sociale. Par contre, la reconnaissance de droits culturels à des minorités peut paraître, ou effectivement constituer, une menace à l'existence d'une citoyenneté commune, en entraînant la fragmentation des identités. [...] Il n'est donc pas étonnant de constater que c'est cette dimension qui soulève actuellement le plus de difficultés...⁶ »

Démocratie délibérative

« La démocratie libérale n'est pas un régime pour régler nos accords, c'est le régime pour gérer nos désaccords, de manière pacifique, en se réservant des zones de dissension et cela avec le moins de répression possible sur les libertés individuelles. Le but d'une citoyenneté démocratique délibérative n'est pas d'abolir les différences, les dissensions, ni les valeurs incompatibles. Il s'agit de trouver des espaces communs avec des règles qui balisent ces conflits et qui laissent des espaces de dissidence où peuvent vivre des gens avec des idées radicalement différentes⁷. »

« La démocratie délibérative est née de la croyance que les droits ne peuvent pas régler d'eux-mêmes tous les conflits sociaux. Cependant, ses partisans n'ont jamais affirmé qu'une société pouvait entièrement se passer de telles institutions libérales. Ils nous invitent à repenser la division du travail moral entre démocratie et droit... Dans la mesure où certaines prises de position issues de conceptions particulières de la vie bonne (qu'elles soient religieuses ou non) pourraient poser problème du point de vue du respect des droits fondamentaux, elles seront exclues d'emblée du débat démocratique⁸. »

Intersectionnalité

« La perspective intersectionnelle... met en relief la construction sociale des rôles et des identités féminines, vise l'identification des rapports de pouvoir à l'œuvre dans ces constructions et entend abolir les rapports de domination ainsi que les inégalités sociales et enfin, elle préconise l'implication sociale en vue d'un profond changement structurel.

[À la suite de] l'intégration d'une perspective intersectionnelle... l'intervention féministe devra :

- déployer des stratégies particulières pour rejoindre les femmes des minorités ethnoculturelles et/ou celles vivant dans la marginalité et l'exclusion dans la mesure où celles-ci continuent d'avoir une perspective négative du féminisme;

⁶ José WOEHLING « Les droits et libertés dans la construction de la citoyenneté, au Canada et au Québec », dans *Droits fondamentaux et citoyenneté*, Les éditions Thémis, 2000, p. 271-272.

⁷ Marie McANDREW. « Diversité religieuse, laïcité et école québécoise Quelle ouverture? Quelles limites? », *Vivre ensemble*, volume 12, no 40, automne 2003, p. 7.

⁸ Daniel Marc WEINSTOCK. « Compromis, religion et démocratie », dans *La laïcité au Québec et en France*, Lux, volume 13, numéro 3, printemps 2005, p. 51.

- réconcilier les perceptions de ces femmes et celles des intervenantes sachant que leurs systèmes de valeurs sont parfois diamétralement opposés;
- s'ouvrir aux réalités plurielles des femmes (autochtones, handicapées, lesbiennes, âgées, etc.) tout en maintenant le cap sur une analyse critique des rapports sociaux de sexe dans une perspective d'égalité entre les sexes. »⁹

« Se sentant marginalisées au sein du mouvement féministe, en plus d'être confrontées à la « misogynie » des groupes antiracistes, des intellectuelles noires, latino-américaines, indiennes et autochtones vont tenter de sensibiliser les féministes occidentales à la nécessité d'intégrer dans leur dénonciation des rapports de pouvoir, les questions liées au sexisme, au racisme et à la classe sociale (Brown, 1994)¹⁰. »

C'est dans ce contexte que sera conceptualisée l'approche intersectionnelle.

Laïcisation

« La laïcisation concerne les démarches faites et voulues par l'État pour maintenir des rapports neutres avec les religions et pour empêcher les interventions directes des religions dans la gestion de l'État. Ces éléments seront formulés soit par voie constitutionnelle, soit par voie juridique, soit à travers le droit coutumier (*Common Law*). Avec la laïcisation, « l'autonomie de la régulation politique va de pair avec l'autonomie des religions par rapport au pouvoir de l'État. » (Milot, 2002, p. 32)¹¹. »

Laïcité

« La laïcité décrit le résultat du processus de laïcisation. [...] [Elle] constitue une forme de pacte entre l'État et les groupes religieux, les deux parties convenant de la non-intervention de la religion dans la sphère politique et de la non-intervention de l'État dans la zone religieuse. L'État s'engage à respecter l'expression de la religion dans la sphère publique et les religions s'engagent à respecter l'esprit des Chartes et les prérogatives de l'État¹². »

« La laïcité... ne relève pas de valeurs communes mais... de l'acceptation de règles du jeu communes...¹³ »

«... on peut concevoir la laïcité comme un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion se trouve garantie juridiquement par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société, et ce,

⁹ Christine CORBEIL et Isabelle MARCHAND. « La réalité plurielle des femmes- Enjeux et défis pour l'intervention féministe au XXIe siècle », *La course à Relais-Femmes*, no 33, décembre 2005, p. 3.

¹⁰ *Idem*, p. 2.

¹¹ Conseil des relations interculturelles. *Op.cit.*, p. 44.

¹² *Idem*, p. 44 et p. 75.

¹³ Olivier ROY. *La laïcité face à l'Islam*, Stock, 2005, p. 68.

conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous... la culture politique de type démocratique incorpore *inévitablement* les principes fondamentaux de la laïcité ... Ceci dit... la laïcité est une idée régulatrice et non une réalité empirique...¹⁴ »

« Le modèle canadien de relations Église-État... n'a jamais été défini constitutionnellement, ni comme un régime confessionnel, ni comme un régime de séparation... Le régime politique canadien (et québécois) présente néanmoins les caractéristiques d'une dissociation réelle entre les Églises et l'État, laquelle s'est amorcée dès le XVIII^e siècle. Cette séparation informelle mais effective émane à la fois de la « pratique sociale » de la gouvernance politique et de la mise en place précoce des libertés de culte¹⁵. »

« Paradoxalement, le préambule de la Constitution fait explicitement référence à Dieu... [toutefois, selon] deux jugements rendus par la Cour fédérale... ce principe empêche le Canada de devenir un État athée, mais ne l'empêche pas d'être un État laïque...¹⁶. »

« Globalement, on peut affirmer que la citoyenneté n'a pas été conçue par l'instance politique ni comme une émanation des appartenances religieuses (comme aux États-Unis), ni comme un arrachement de celles-ci (comme en France, à l'époque séparatiste)¹⁷. »

Liberté de conscience et de religion

« Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement ses croyances religieuses... Toutefois, ce concept signifie beaucoup plus que cela.

[...] L'un des objectifs importants de la Charte est de protéger, dans des limites raisonnables, contre la coercition et la contrainte. [...] La liberté signifie que, sous réserve des restrictions qui sont nécessaires pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publics ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui, nul ne peut être forcé d'agir contrairement à ses croyances ou à sa conscience¹⁸. »

« En droit canadien, la liberté de religion comporte une dimension positive, celle de croire et de professer des croyances, ainsi qu'une dimension négative, celle de ne pas être forcé d'agir contrairement à sa conscience ou à ses croyances. Pour l'État, elle implique comme en France une certaine obligation de neutralité religieuse.

¹⁴ Micheline MILOT. « Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada », dans *La laïcité au Québec et en France*, Lux, vol. 13, no 3, printemps 2005, p. 14.

¹⁵ *Idem*, p. 13.

¹⁶ *Idem*, p. 23.

¹⁷ *Idem*, p. 24.

¹⁸ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. *Mémoire à la Commission de l'Éducation de l'Assemblée nationale sur la place de la religion à l'école*, [recherche et rédaction : Pierre Bosset], septembre 1999, p. 6.

[Par contre...] le droit canadien se montre plus ouvert ... à l'expression des appartenances religieuses et ce, même au sein de la sphère publique et sans égard au fait que les revendications peuvent être formulées par des agents du service public¹⁹. »

Sécularisation

« La sécularisation s'applique au processus interne à une société par lequel le religieux perd peu à peu sa dimension englobante sous l'influence des autres champs sociaux (culture, économie, etc.). Le religieux peut demeurer pertinent pour les individus mais ne peut plus s'imposer à l'ensemble de la société. La sécularisation n'exclut pas le fait que des phénomènes de revitalisation religieuse et de demandes de reconnaissance de la part de groupes puissent se manifester. Elle se présente comme un processus socioculturel progressif, alors que la laïcisation, qui touche le fonctionnement des institutions, entraîne souvent des débats et des rapports de force²⁰. »

¹⁹ Pierre BOSSET. « Le droit et la régulation de la diversité religieuse en France et au Québec : une même problématique, deux approches », dans *La laïcité au Québec et en France*, Lux, volume 13, numéro 3, printemps 2005, p. 87.

²⁰ Conseil des relations interculturelles. *Op.cit.*, p. 44.

Principaux repères relatifs aux droits des femmes et à la liberté de conscience et de religion

Organisation des Nations Unies
*Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination
à l'égard des femmes*

« Introduction »

La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes a été adoptée le 18 décembre 1979 par l'Assemblée générale des Nations Unies. Elle est entrée en vigueur en tant que traité international le 3 septembre 1981 après avoir été ratifiée par 20 pays. Dix ans après son adoption, en 1989, c'est presque une centaine de pays qui se sont engagés à respecter ses clauses.

La Convention a marqué l'aboutissement de plus de 30 années de travail de la Commission de la condition de la femme, organe fondé en 1946 par les Nations Unies pour examiner la situation des femmes et promouvoir leurs droits. Les travaux de la Commission ont contribué à mettre en évidence tous les domaines dans lesquels les femmes se voient dénier l'égalité avec les hommes. Ces efforts en faveur de la cause des femmes ont trouvé leur expression concrète dans plusieurs déclarations et conventions, et notamment dans la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes qui est l'instrument juridique fondamental le plus complet.

La Convention occupe une place importante parmi les traités internationaux relatifs aux droits de la personne humaine car elle rappelle les droits inaliénables des femmes, moitié de la population mondiale. L'esprit de la Convention s'inspire des principes fondamentaux des Nations Unies qui ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine et dans l'égalité de droits des hommes et des femmes. En analysant en détail la signification de la notion d'égalité et les moyens de l'atteindre, la Convention, en plus d'être une déclaration internationale des droits des femmes, énonce aussi un programme d'action pour que les États parties garantissent l'exercice de ces droits.

Dans son préambule, la Convention reconnaît que « la discrimination généralisée contre les femmes existe toujours » et souligne qu'une telle discrimination « viole les principes de l'égalité des droits et du respect de la dignité humaine ». D'après l'article premier de la Convention, on entend par discrimination « toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine ». La Convention réaffirme le principe de l'égalité en demandant aux États parties de prendre « toutes les mesures appropriées, y compris des mesures législatives, pour assurer le plein épanouissement et le progrès des femmes en vue de leur

garantir l'exercice et la jouissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales sur la base de l'égalité avec les hommes » (art. 3).

Le programme d'action pour l'égalité est énoncé dans 14 articles. Dans son approche méthodologique, la Convention a choisi de couvrir trois aspects de la situation des femmes. La Convention expose en détail les droits civiques et le statut juridique des femmes mais porte aussi – et c'est cela qui la différencie en particulier des autres traités sur les droits de l'homme – sur la procréation ainsi que sur les incidences des facteurs culturels sur les relations entre les hommes et les femmes.

Une place particulièrement importante est faite au statut juridique des femmes. En effet, l'inquiétude quant à l'exercice du droit fondamental qu'est la participation à la vie politique est restée vive depuis l'adoption de la Convention sur les droits politiques de la femme en 1952. C'est pourquoi ses clauses ont été rappelées dans l'article 7 de la Convention qui garantit aux femmes le droit de voter, d'occuper des emplois publics et d'exercer des fonctions publiques. À ce titre, les femmes ont, dans des conditions d'égalité avec les hommes, la possibilité de représenter leurs pays à l'échelon international (art. 8). La Convention sur la nationalité de la femme mariée adoptée en 1957, est reprise dans l'article 9, aux termes duquel le mariage ne change pas automatiquement la nationalité de la femme. Par là même, la Convention attire l'attention sur le fait que le statut de la femme sur le plan de la nationalité était souvent lié au mariage et évoluait en fonction de la nationalité de son mari et, de ce fait, les femmes n'étaient pas reconnues comme des personnes à part entière. Les articles 10, 11 et 13 affirment chacun respectivement l'égalité des droits des femmes en matière d'éducation, d'emploi et d'activité économique et sociale. La Convention insiste particulièrement sur la situation des femmes rurales auxquelles il convient d'accorder davantage d'attention au stade de la planification des politiques, compte tenu, particulièrement, de leurs problèmes particuliers et de leur rôle économique important évoqués à l'article 14. L'article 15 affirme la pleine égalité des femmes en matière civile et commerciale et stipule que tout instrument visant à limiter la capacité juridique des femmes « doit être considérée comme nul ». Enfin, à l'article 16, la Convention considère à nouveau le problème du mariage et des rapports familiaux et affirme que les femmes et les hommes ont le même droit de choisir librement leur conjoint, les mêmes droits de décider librement du nombre et de l'espacement des naissances, les mêmes droits personnels et les mêmes droits en matière de disposition des biens.

En plus d'exposer en détail les droits civils, la Convention consacre aussi une grande attention à un souci vital entre tous pour les femmes, à savoir leur droit de procréer. Le préambule donne le ton en déclarant que le « rôle de la femme dans la procréation ne doit pas être une cause de discrimination ». La relation entre la discrimination et le rôle de la femme dans la procréation est évoquée à plusieurs reprises avec inquiétude dans la Convention. Ainsi, à l'article 5, il est recommandé « de faire bien comprendre que la maternité est une fonction sociale » et de faire reconnaître la responsabilité commune de l'homme et de la femme dans le soin d'élever leurs enfants. En conséquence, la protection de la maternité et les soins donnés aux enfants sont considérés comme des droits essentiels et pris en compte dans tous les domaines abordés par la Convention,

qu'il s'agisse d'emploi, de droit de la famille, de soins médicaux ou d'éducation. La Convention exige même de la société qu'elle offre des services sociaux, en particulier des services de garde d'enfants, permettant aux femmes de combiner leur responsabilité familiale avec leur participation dans la vie publique. Il est recommandé aux États d'adopter des mesures spéciales qui visent à protéger la maternité; la Convention spécifie en outre que ces mesures «ne doivent pas être considérées comme discriminatoires» (art. 4). Elle affirme également le droit des femmes de décider librement du nombre des naissances. Il est à remarquer que la Convention est le seul traité relatif aux droits de l'homme à faire état de la planification de la famille. Elle oblige d'ailleurs les États parties à inclure des conseils relatifs à la planification de la famille dans le processus éducatif (al. h de l'article 10) et à mettre au point des codes de la famille qui garantissent les droits des femmes «de décider librement et en toute connaissance de cause du nombre et de l'espacement des naissances et d'avoir accès aux informations, à l'éducation et aux moyens nécessaires pour leur permettre d'exercer ces droits» (al. e de l'article 16).

Le troisième objectif général de la Convention vise à élargir la conception que l'on a des droits de l'homme, car elle reconnaît officiellement que la culture et la tradition peuvent contribuer à restreindre l'exercice, par les femmes, de leurs droits fondamentaux. Ces influences se manifestant sous forme de stéréotypes, d'habitudes et de normes qui donnent naissance à la multitude des contraintes juridiques, politiques et économiques qui freinent le progrès des femmes. Remarquant la corrélation entre ces influences, le préambule de la Convention souligne «que le rôle traditionnel de l'homme dans la famille et dans la société doit évoluer autant que celui de la femme si on veut parvenir à une réelle égalité de l'homme et de la femme». Les États parties sont donc tenus de modifier peu à peu les schémas et modèles de comportement socioculturel en vue de parvenir à l'élimination «des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes» (art. 5). Il est demandé à l'alinéa c de l'article 10 de réviser les livres, les programmes scolaires et les méthodes pédagogiques en vue d'éliminer toute conception stéréotypée des rôles de l'homme et de la femme dans le domaine de l'enseignement. D'une manière générale, les schémas culturels qui définissent le domaine public comme celui de l'homme et le foyer comme celui de la femme sont énergiquement remis en cause dans toutes les clauses de la Convention, qui affirment l'égalité des responsabilités des deux parents dans la vie de la famille et l'égalité de leurs droits en ce qui concerne l'éducation et l'emploi. Prise dans son ensemble, la Convention fournit ainsi un cadre de travail très complet pour lutter contre les diverses forces qui ont créé et maintenu les discriminations fondées sur le sexe. »

Article premier

Aux fins de la présente Convention, l'expression «discrimination à l'égard des femmes» vise toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la

femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine.

Article 2

Les États parties condamnent la discrimination à l'égard des femmes sous toutes ses formes, conviennent de poursuivre par tous les moyens appropriés et sans retard une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes et, à cette fin, s'engagent à :

3. Prendre toutes mesures appropriées pour éliminer la discrimination pratiquée à l'égard des femmes par une personne, une organisation ou une entreprise quelconque.

Article 5

Les États parties prennent toutes les mesures appropriées pour :

- a) Modifier les schémas et modèles de comportement socioculturel de l'homme et de la femme en vue de parvenir à l'élimination des préjugés et des pratiques coutumières, ou de tout autre type, qui sont fondés sur l'idée de l'infériorité ou de la supériorité de l'un ou l'autre sexe ou d'un rôle stéréotypé des hommes et des femmes;
- b) Faire en sorte que l'éducation familiale contribue à faire bien comprendre que la maternité est une fonction sociale et à faire reconnaître la responsabilité commune de l'homme et de la femme dans le soin d'élever leurs enfants et d'assurer leur développement, étant entendu que l'intérêt des enfants est la condition primordiale dans tous les cas.

Article 15

1. Les États parties reconnaissent à la femme l'égalité avec l'homme devant la loi.
2. Les États parties reconnaissent à la femme, en matière civile, une capacité juridique identique à celle de l'homme et les mêmes possibilités pour exercer cette capacité. Ils lui reconnaissent en particulier des droits égaux en ce qui concerne la conclusion de contrats et l'administration des biens et leur accordent le même traitement à tous les stades de la procédure judiciaire.
3. Les États parties conviennent que tout contrat et tout autre instrument privé, de quelque type que ce soit, ayant un effet juridique visant à limiter la capacité juridique de la femme doit être considéré comme nul.

4. Les États parties reconnaissent à l'homme et à la femme les mêmes droits en ce qui concerne la législation relative au droit des personnes à circuler librement et à choisir leur résidence et leur domicile.

Article 16

3. Les États parties prennent toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux et, en particulier, assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme :
 - a) Le même droit de contracter mariage;
 - b) Le même droit de choisir librement son conjoint et de ne pas contracter mariage que de son libre et plein consentement;
 - c) Les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution;
 - d) Les mêmes droits et les mêmes responsabilités en tant que parents, quel que soit leur état matrimonial, pour les questions se rapportant à leurs enfants; dans tous les cas, l'intérêt des enfants sera la considération primordiale;
 - e) Les mêmes droits de décider librement et en toute connaissance de cause du nombre et de l'espacement des naissances et d'avoir accès aux informations, à l'éducation et aux moyens nécessaires pour leur permettre d'exercer ces droits;
 - f) Les mêmes droits et responsabilités en matière de tutelle, de curatelle, de garde et d'adoption des enfants, ou d'institutions similaires, lorsque ces concepts existent dans la législation nationale; dans tous les cas, l'intérêt des enfants sera la considération primordiale;
 - g) Les mêmes droits personnels au mari et à la femme, y compris en ce qui concerne les choix du nom de famille, d'une profession et d'une occupation;
 - h) Les mêmes droits à chacun des époux en matière de propriété, d'acquisition, de gestion, d'administration, de jouissance et de disposition des biens, tant à titre gratuit qu'à titre onéreux.
4. Les fiançailles et les mariages d'enfants n'auront pas d'effets juridiques et toutes les mesures nécessaires, y compris des dispositions législatives, seront prises afin de fixer un âge minimal pour le mariage et de rendre obligatoire l'inscription du mariage sur un registre officiel. »

Pour en savoir plus :

<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm>

Conseil de l'Europe. Assemblée parlementaire
Résolution 1464 (2005)- Femmes et religion en Europe

- « 1. La religion continue de jouer un rôle important dans la vie de nombreuses femmes européennes. Qu'elles soient croyantes ou non, la plupart des femmes sont affectées d'une manière ou d'une autre par la position des différentes religions à l'égard des femmes, directement ou par le biais de leur influence traditionnelle sur la société ou l'État.
2. Cette influence est rarement inoffensive : les droits des femmes sont souvent restreints ou bafoués au nom de la religion. Alors que la plupart des religions enseignent l'égalité entre les femmes et les hommes devant Dieu, elles leur attribuent des rôles différents sur Terre. Des stéréotypes de genre motivés par des croyances religieuses ont conféré aux hommes un sentiment de supériorité qui a abouti à un traitement discriminatoire des femmes par les hommes, allant même jusqu'au recours à la violence.
3. À une extrémité de l'échelle figurent les violations les plus graves des droits des femmes, comme les prétendus « crimes d'honneur », les mariages forcés et les mutilations génitales féminines, qui – quoique encore rares en Europe – sont en augmentation dans certaines communautés.
4. À l'autre bout de l'échelle, on observe des formes plus subtiles et moins spectaculaires d'intolérance et de discrimination, qui sont beaucoup plus répandues en Europe – et qui peuvent être tout aussi efficaces dans un but d'asservissement de la femme, comme le refus de remettre en question une culture patriarcale qui considère le rôle de l'épouse, de la mère et de la femme au foyer comme le modèle idéal, et le refus d'adopter des mesures positives en faveur des femmes (par exemple dans le cadre d'élections législatives).
5. Toutes les femmes vivant dans des États membres du Conseil de l'Europe ont droit à l'égalité et à la dignité dans tous les domaines de la vie. La liberté de religion ne peut pas être acceptée comme un prétexte pour justifier les violations des droits des femmes, qu'elles soient flagrantes ou subtiles, légales ou illégales, pratiquées avec ou sans le consentement théorique des victimes – les femmes.

6. Il incombe aux États membres du Conseil de l'Europe de protéger les femmes contre les violations de leurs droits au nom de la religion, et de promouvoir et pleinement mettre en œuvre l'égalité entre les sexes. Les États ne doivent accepter aucun relativisme religieux ou culturel en matière de droits des femmes. Ils ne doivent pas accepter de justifier la discrimination et l'inégalité touchant les femmes pour des raisons telles que la différenciation physique ou biologique fondée sur ou imputée à la religion. Ils se doivent de lutter contre les stéréotypes sur le rôle des femmes et des hommes, motivés par des croyances religieuses, et ce depuis le plus jeune âge, y compris à l'école.
7. L'Assemblée parlementaire exhorte donc les États membres du Conseil de l'Europe :
 - a. À protéger pleinement toutes les femmes vivant sur leur territoire contre toute violation de leurs droits fondés sur ou attribuée à la religion :
 - i. En mettant en place et en appliquant des politiques spécifiques visant à lutter efficacement contre toutes les violations du droit des femmes à la vie, à l'intégrité physique, à la liberté de circulation et au libre choix du partenaire, notamment les prétendus crimes d'honneur, les mariages forcés et les mutilations génitales féminines, quels que soient le lieu où ces violations sont commises et la personne qui en est l'auteur, et qu'elle que soit leur justification, indépendamment du consentement théorique de la victime; ce qui signifie que la liberté de religion trouve ses limites avec les droits de la personne humaine;
 - ii. En refusant de reconnaître les codes de la famille étrangers et les lois relatives au statut personnel reposant sur des principes religieux qui violent les droits des femmes, et en cessant de les appliquer sur leur propre sol, en renégociant si nécessaire des traités bilatéraux;
 - b. À prendre position, notamment au sein d'instances internationales comme les Nations Unies ou l'Union interparlementaire, contre les violations des droits des femmes justifiées par le relativisme religieux ou culturel partout dans le monde;
 - c. À garantir la séparation nécessaire entre l'Église et l'État pour que les femmes ne soient pas soumises à des politiques et à des lois inspirées de la religion (par exemple la législation dans le domaine de la famille, du divorce et de l'avortement);

- d. À veiller à ce que la liberté de religion et le respect de la culture et de la tradition ne soient pas acceptés comme des prétextes à la justification des violations des droits des femmes, y compris lorsque les filles mineures sont contraintes de se soumettre à des codes religieux (y compris à des codes vestimentaires), que leur liberté de circulation est entravée ou que l'accès à la contraception leur est interdit par la famille ou la communauté;
 - e. Lorsque l'éducation religieuse est permise à l'école, à veiller à ce que son enseignement soit en conformité avec les principes d'égalité des sexes;
 - f. À prendre position contre toute doctrine religieuse antidémocratique ou non respectueuse des droits de la personne humaine, et plus particulièrement ceux des femmes, et refuser de permettre que de telles doctrines exercent une influence sur les décisions politiques;
 - g. À encourager de manière active le respect des droits des femmes, de leur égalité et de leur dignité dans tous les domaines de la vie par le dialogue avec des représentants des différentes religions, et œuvrer en vue de réaliser une entière égalité des sexes dans la société. »
1. Discussion par l'Assemblée le 4 octobre 2005 (26^e séance) (voir Doc. 10670, rapport de la commission sur l'égalité des chances pour les femmes et les hommes, rapporteuse : Mme Zapfl-Helbling).
Texte adopté par l'Assemblée le 4 octobre 2005 (26^e séance).

Pour en savoir plus :

<http://assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/ta05/FRES1464.htm>

<p>Ministère de la Justice du Canada Charte canadienne des droits et libertés</p>

« Libertés fondamentales

Article 2

Chacun a les libertés fondamentales suivantes :

- a) Liberté de conscience et de religion;
- b) Liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression, y compris la liberté de la presse et des autres moyens de communication.

Droits à l'égalité

Article 15

(1) La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques.

Dispositions générales

Article 27

Toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens.

Article 28

Indépendamment des autres dispositions de la présente charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes. »

Pour en savoir plus :

<http://lois.justice.gc.ca/fr/charte/index.html>

<p>Éditeur officiel du Québec Charte des droits et libertés de la personne du Québec, L.R.Q., C-12</p>
--

« Libertés fondamentales

Article 3

Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association.

Exercice des libertés et droits fondamentaux

Article 9.1

Les libertés et droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec.

Rôle de la loi

La loi peut, à cet égard, en fixer la portée et en aménager l'exercice.

Discrimination interdite

Article 10

Toute 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 grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap.

Motif de discrimination

Il y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre ce droit.

Enseignement religieux ou moral

Article 41

Les parents ou les personnes qui en tiennent lieu ont le droit d'exiger que, dans les établissements d'enseignements publics, leurs enfants reçoivent un enseignement religieux ou moral conforme à leurs convictions, dans le cadre des programmes prévus par la loi.

Vie culturelle des minorités

Article 43

Les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe.

Égalité des époux

Article 47

Les conjoints ont, dans le mariage ou l'union civile, les mêmes droits, obligations et responsabilités.

Direction conjointe de la famille

Ils assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille et l'éducation de leurs enfants communs. »

Pour en savoir plus :

http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_12/C12.HTM

Éditeur officiel du Québec
Code civil du Québec

« Disposition préliminaire

Le Code civil du Québec régit, en harmonie avec la Charte des droits et libertés de la personne et les principes généraux du droit, les principes généraux du droit, les personnes, les rapports entre les personnes, ainsi que les biens.

Le code est constitué d'un ensemble de règles qui, en toutes matières auxquelles se rapportent la lettre, l'esprit ou l'objet de ses dispositions, établit, en termes exprès ou de façon implicite, le droit commun. En ces matières, il constitue le fondement des autres lois qui peuvent elles-mêmes ajouter au code ou y déroger.

De la jouissance et de l'exercice des droits civils

Article 1

Tout être humain possède la personnalité juridique, il a la pleine jouissance des droits civils.

Des effets du mariage

Article 391

Les époux ne peuvent déroger aux dispositions du présent chapitre, quel que soit leur régime matrimonial.

Des droits et des devoirs des époux

Article 392

Les époux ont, en mariage, les mêmes droits et les mêmes obligations. Ils se doivent mutuellement respect, fidélité, secours et assistance. Ils sont tenus de faire vie commune.

Article 394

Ensemble, les époux assurent la direction morale et matérielle de la famille, exercent l'autorité parentale et assument les tâches qui en découlent. »

Pour en savoir plus :

<http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/CCQ/CCQ.html>

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles
Valeurs et fondements de la société québécoise

« Le Québec est une société de plus en plus diversifiée, tant au niveau des croyances, des religions, des habitudes de vie que des origines de ses citoyennes et de ses citoyens. Il est donc primordial pour le gouvernement québécois de veiller à la promotion, au développement et au maintien d'échanges, de rencontres et de coopérations où le respect et l'acceptation de l'autre occupent une place essentielle.

L'interculturel au Québec repose ainsi sur une ouverture au pluralisme et à la diversité et à la multiplicité des appartenances qui en découle, de même qu'à la reconnaissance de la richesse sociale, politique, culturelle et économique que ce pluralisme et cette diversité représentent pour la société québécoise.

Principes d'actions d'un Québec interculturel

Le défi d'une société interculturelle est d'abord un défi collectif : assurer l'harmonie en favorisant le maintien et l'appropriation de valeurs et de principes d'actions qui réunissent l'ensemble des citoyennes et des citoyens dans le respect des différences personnelles, culturelles et religieuses. Le Québec interculturel s'est construit sur des valeurs et des principes d'actions qui fondent la cohésion de la société et auxquels chaque personne a la responsabilité de se conformer dans sa vie publique et parfois même privée. Ces valeurs et principes ont pris les formes suivantes :

- La Charte des droits et libertés de la personne est une loi fondamentale axée sur le respect de la dignité de tout être humain qui affirme et protège, pour toute personne, les libertés et les droits fondamentaux, le droit à l'égalité sans discrimination ainsi que les droits politiques, judiciaires, économiques et sociaux.
- La Charte de la langue française permet au peuple québécois d'exprimer son identité en faisant du français la langue du gouvernement et des textes de loi aussi que la langue normale et habituelle du travail, de l'enseignement, des communications, du commerce et des affaires.
- Le Code civil de tradition française régit les personnes, les rapports entre les personnes ainsi que les biens. Le code est constitué d'un ensemble de règles établissant le droit commun. Il exprime ainsi en termes exprès : l'inviolabilité et l'intégrité de la personne, les droits des enfants, la direction morale et matérielle conjointe de la famille et de l'autorité parentale, etc.
- Le Code criminel de tradition britannique est la loi de juridiction fédérale codifiant l'ensemble des sanctions pénales imposées en vertu de l'autorité souveraine de l'État, pour des infractions criminelles en matière pénale : agressions sexuelles, meurtres, vols, propagande haineuse, etc.
- L'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration stipule que les institutions publiques, parapubliques et privées doivent s'ajuster à la réalité pluraliste afin de soutenir les immigrants et leurs descendants dans leurs démarches d'intégration. L'énoncé propose également un « contrat moral » qui définit le Québec comme une société d'accueil, démocratique, d'expression française et pluraliste où toutes les Québécoises et tous les Québécois, qu'ils soient natifs ou immigrants, ont le droit de choisir librement leur style de vie, leurs valeurs, leurs opinions et leur religion, mais aussi la responsabilité de respecter toutes les lois, même si celles-ci s'avèrent incompatibles avec leur religion ou leurs valeurs personnelles.

- La Déclaration du gouvernement du Québec sur les relations interethniques et interraciales condamne sans appel le racisme et la discrimination raciale sous toutes leurs formes. Elle engage tous les ministères et organismes à se conformer aux exigences de la Charte des droits et libertés de la personne.
- La Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans des organismes publics institue un cadre particulier afin de favoriser l'accès à l'emploi pour les femmes, les autochtones, les personnes faisant partie d'une minorité visible et les personnes dont la langue maternelle n'est pas le français ou l'anglais et qui font partie d'un groupe autre que celui des autochtones et celui des personnes faisant partie d'une minorité visible.

Le Québec, en tant que société de droit, s'est ainsi doté d'un cadre dans lequel s'exerce l'interculturel sur son territoire, au regard de la conduite des individus, des groupes et des gouvernements, de leurs rapports entre eux, de leurs devoirs et de leurs droits. »

Pour en savoir plus :

http://www.micc.gouv.qc.ca/52_2.asp?pid=quebecinterculturel/fr/206

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles
*Une société ouverte – Contrat moral entre le Québec et les personnes
qui désirent y immigrer*

« Le Québec : une société d'accueil

Depuis l'arrivée des premiers explorateurs européens jusqu'aux vagues migratoires les plus récentes, l'immigration a façonné le Québec et contribue à bâtir son avenir.

Le gouvernement du Québec souhaite que l'immigration participe aux efforts des Québécois en vue de relever quelques-uns des défis qu'ils se sont donnés, notamment le redressement démographique, la prospérité économique, la pérennité du fait français et l'ouverture sur le monde.

Le Québec accueille des immigrants venus des quatre coins du globe avec leur savoir-faire, leurs compétences, leur langue, leur culture et leur religion. Le gouvernement du Québec reconnaît leur apport comme un enrichissement. Mais pour participer pleinement à la société québécoise, l'immigrant aura à s'adapter à son nouveau milieu de vie. Il doit être prêt à découvrir et à respecter les valeurs fondamentales de la société d'accueil.

Au Québec, la vie démocratique invite à la pleine contribution et à la pleine participation des immigrants et de leurs descendants à la vie nationale.

Le Québec : une société démocratique

Le Québec est une société démocratique. Son système politique repose sur la liberté, l'égalité et la participation des citoyens à des associations et à des partis politiques. Les citoyens, de naissance ou naturalisés, élisent leurs représentants à tous les niveaux du gouvernement lors d'élection.

L'État est laïque. L'indépendance des pouvoirs politiques et religieux est une valeur fondamentale de la société québécoise.

La Charte des droits et libertés de la personne du Québec énonce les valeurs fondamentales de la société québécoise. Elle définit le droit à l'égalité, interdit la discrimination sous toutes ses formes et précise les droits politiques, judiciaires, économiques et sociaux dont jouissent les citoyens.

L'Assemblée nationale du Québec a adopté une Déclaration sur les relations interethniques et interraciales. Celle-ci condamne le racisme et engage le gouvernement du Québec à favoriser la pleine participation de toute personne au progrès économique, social et culturel du Québec, indépendamment de sa couleur, de sa religion, de son origine ethnique ou nationale.

La société québécoise favorise la résolution des conflits par la négociation. L'expression violente des rivalités ou des haines ethniques, politiques et religieuses n'est pas tolérée.

Le Québec : une société d'expression française

Au Québec, on parle français. C'est la langue officielle et celle qu'on utilise le plus souvent dans la vie publique – au travail, dans les communications, le commerce et les affaires.

Le Québec tient à préserver et à promouvoir sa langue officielle. Le français représente non seulement un instrument de communication essentiel, mais aussi un symbole commun d'appartenance à la société québécoise.

Pour s'intégrer dans son nouveau milieu de vie, l'immigrant qui ignore la langue française doit faire des efforts pour l'apprendre. Pour l'assister en ce sens, le gouvernement du Québec offre des cours de français. Les enfants des immigrants fréquentent obligatoirement l'école française.

Le Québec : une société pluraliste

Le Québec est une société pluraliste. La majorité d'origine française cohabite avec une minorité d'origine britannique, des nations amérindiennes et des gens de diverses origines

et cultures venus d'ailleurs dans le monde. Le gouvernement du Québec considère cette diversité comme une richesse. Il encourage l'échange entre les cultures et le rapprochement entre les collectivités.

Les Québécois, qu'ils soient natifs ou immigrants, ont des droits et des responsabilités. Tous ont le droit de choisir librement leur style de vie, leurs valeurs, leurs opinions et leur religion. Tous ont la responsabilité de respecter toutes les lois, même si celles-ci s'avèrent incompatibles avec leur religion ou leurs valeurs personnelles.

Par exemple, l'homme et la femme ont les mêmes responsabilités et jouissent des mêmes droits aux yeux de la loi, tant dans les affaires publiques que dans la vie privée. Le mariage unit un homme et une seule femme : la polygamie est illégale. Seul le divorce civil, pratiqué en vertu des lois canadiennes, a une valeur légale; la répudiation d'un conjoint par l'autre est sans effet juridique. En cas de divorce, les biens du couple sont partagés également entre les conjoints.

Quant aux enfants, la loi oblige les parents ou les tuteurs à leur accorder la sécurité et l'attention nécessaire à leur épanouissement. L'usage de la violence à l'endroit d'un enfant, d'un conjoint ou de toute autre personne est interdit, ce qui rend l'excision des filles illégale.

Les gens du Québec sont de partout

Tous les Québécois ont la responsabilité de respecter les valeurs fondamentales qui sont énoncées dans la Charte des droits et libertés de la personne et les autres lois. Par ailleurs, l'attrait du Québec comme terre d'accueil pour les immigrants tient en grande partie aux valeurs fondamentales qui le caractérisent.

Choisir le Québec, pour l'immigrant, c'est donc accepter de respecter ces valeurs fondamentales. Si tel est votre choix, le gouvernement du Québec vous souhaite la bienvenue et vous invite à joindre les sept millions et demi de Québécois, venus de partout, qui travaillent à bâtir l'avenir. »

Pour en savoir plus :

<http://www.immigration-quebec.gouv.qc.ca/francais/avantages-quebec/societe.html>

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles
Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration
Au Québec pour bâtir ensemble

« Les accommodements visant à concilier les préoccupations d'ordre religieux et le fonctionnement des organismes

La religion constitue pour certains immigrants et Québécois des communautés culturelles un élément essentiel de leur identité culturelle qu'ils tiennent à conserver et à développer. Dans certains cas, les normes en vigueur au sein des institutions québécoises – qui sont adaptées à une société dont la majorité des membres sont chrétiens – peuvent entrer en contradiction avec divers préceptes d'autres religions. Il arrive donc qu'afin de respecter ces préceptes, des membres de minorités religieuses réclament l'adaptation de certaines normes, notamment celles concernant la tenue vestimentaire, les prescriptions alimentaires, les horaires de travail ainsi que le respect des fêtes religieuses

L'acquiescement intégral à ces demandes peut parfois soulever des difficultés importantes sur le plan organisationnel ou financier pour les institutions touchées. De telles situations peuvent engendrer des tensions, et ce, tout particulièrement dans un contexte où la diversité religieuse devient de plus en plus importante au sein du mouvement migratoire.

Il n'existe pas de solution universelle à cette problématique, qui soulève par ailleurs diverses questions de droit qui n'ont pas encore été explorées. Toutefois, le Gouvernement considère que des solutions propres à chaque organisation, fondées sur des accommodements, sont préférables à des décisions judiciaires. Il est probable qu'une grande partie des situations potentiellement conflictuelles pourront être résolues si les parties réussissent à distinguer l'essentiel de l'accessoire dans leurs préoccupations de piété, d'une part, et d'efficacité, d'autre part. Le Conseil des communautés culturelles et de l'immigration a d'ailleurs reçu mandat de produire un avis à la ministre sur les principes devant servir de guide dans la recherche d'accommodements raisonnables en cette matière.

Afin de favoriser cette voie, la mesure suivante sera mise en œuvre durant les prochaines années :

- le développement de l'expertise conseil du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration sur diverses solutions permettant aux Québécois de minorités religieuses de respecter les principes fondamentaux de leur foi dans le cadre des normes actuellement en vigueur et aux organisations d'accommoder certaines des demandes qui leur sont faites sans porter préjudice à leur efficacité et à leur productivité. »

Pour en savoir plus :

http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/pdf/Enonce_politique_immigration_integration_Quebec1991.pdf

Organisation des Nations Unies
Convention relative aux droits de l'enfant

« Article 2

3. Les États parties s'engagent à respecter les droits qui sont énoncés dans la présente Convention et à les garantir à tout enfant relevant de leur juridiction, sans distinction aucune, indépendamment de toute considération de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou autre de l'enfant ou de ses parents ou représentants légaux, de leur origine nationale, ethnique ou sociale, de leur situation de fortune, de leur incapacité, de leur naissance ou de toute autre situation.
4. Les États parties prennent toutes les mesures appropriées pour que l'enfant soit effectivement protégé contre toutes formes de discrimination ou de sanction motivées par la situation juridique, les activités, les opinions déclarées ou les convictions de ses parents, de ses représentants légaux ou des membres de sa famille.

Article 29

1. Les États parties conviennent que l'éducation de l'enfant doit viser à :
 3. favoriser l'épanouissement de la personnalité de l'enfant et le développement de ses dons et de ses aptitudes mentales et physiques, dans toute la mesure de leurs potentialités;
 4. inculquer à l'enfant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, et des principes consacrés dans la Charte des Nations unies;
 5. inculquer à l'enfant le respect de ses parents, de son identité, de sa langue et de ses valeurs culturelles, ainsi que le respect des valeurs nationales du pays dans lequel il vit, du pays duquel il peut être originaire et des civilisations différentes de la sienne;
 6. préparer l'enfant à assumer les responsabilités de la vie dans une société libre, dans un esprit de compréhension, de paix, de tolérance, d'égalité entre les sexes et d'amitié entre tous les peuples et groupes ethniques, nationaux et religieux, et avec les personnes d'origine autochtone;

7. inculquer à l'enfant le respect du milieu naturel.

Article 30

Dans les États parties où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques ou des personnes d'origine autochtone, un enfant autochtone ou appartenant à une de ces minorités ne peut être privé du droit d'avoir sa propre vie culturelle, de professer et de pratiquer sa propre religion ou d'employer sa propre langue en commun avec les autres membres de son groupe. »

Pour en savoir plus :

http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/k2crc_fr.htm

Éditeur officiel du Québec
Loi sur l'instruction publique, L.R.Q. C1-13.3

« Article 5

L'élève, autre que l'élève du second cycle du secondaire et que celui inscrit à la formation professionnelle ou aux services éducatifs pour les adultes, a le droit de choisir, à chaque année, entre l'enseignement moral et religieux, catholique ou protestant, et l'enseignement moral.

Programme d'études local ou enseignement moral

Cependant, lorsque l'école que fréquente l'élève est autorisée, conformément à l'article 222.1, à remplacer les programmes d'enseignement moral et religieux, catholique ou protestant, par un programme d'études local d'orientation œcuménique ou par un programme d'études local d'éthique et de culture religieuse, cet élève a le droit de choisir entre ce programme d'études local et l'enseignement moral.

Animation spirituelle et engagement communautaire

Article 6

L'élève, autre que celui inscrit à la formation professionnelle ou aux services éducatifs pour les adultes, a droit à des services complémentaires d'animation spirituelle et d'engagement communautaire.

Obligations de l'enseignant
Responsabilité

Article 22

Il est du devoir de l'enseignant :

3. De prendre les moyens appropriés pour aider à développer chez ses élèves le respect des droits de la personne. »

Pour en savoir plus :

http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/I_13_3/I13_3.html