

RÉFLEXION SUR
LA QUESTION DU
PORT DU VOILE
À L'ÉCOLE

Mars 1995

Réflexion sur la question du port du voile à l'école

Ce document est un outil de réflexion sur la question controversée du port du voile à l'école. Mars 1995

Date de publication : 1995-03-01

Auteur : Conseil du statut de la femme

La présente publication a été réalisée par le Conseil du statut de la femme.

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

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.

Recherche et rédaction
Marie Moisan

Soutien technique
Francine Bérubé

Conseil du statut de la femme
Service des communications
8, rue Cook, 3^e étage
Québec (Québec) G1R 5J7

Téléphone : (418) 643-4326
Téléphone : 1 800 463-2851
Télécopieur : (418) 643-8926
Internet : <http://www.csf.gouv.qc.ca>
Courrier électronique : publication@csf.gouv.qc.ca

Dépôt légal — 1995
Bibliothèque nationale du Québec
ISBN : 2-550-24371-4

© Gouvernement du Québec

REMERCIEMENTS

Le présent document se veut un outil de réflexion sur la question controversée du port du voile à l'école. Il ne prétend pas apporter des réponses définitives, tout au plus tente-t-il de mettre au jour les enjeux derrière le débat et d'énoncer des grands principes qui devraient régir l'action dans ce domaine.

Le document a été soumis pour commentaires à quatre femmes choisies pour leur expertise sur le sujet. Bien que le présent texte n'engage que le Conseil du statut de la femme, leurs suggestions ont été précieuses pour améliorer le document. Il s'agit de M^{mes} Zakia Belhachmi, chercheuse-consultante et candidate au doctorat en éducation comparée à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université de Montréal, Danielle Debbas, conseillère à l'Association canadienne des femmes arabes, Yolande Geadah, consultante en développement international, et Carolyn Sharp, directrice de la revue *Relations*. Le Conseil tient à souligner l'aimable collaboration de ces personnes et à les en remercier chaleureusement.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	3
INTRODUCTION	7
CHAPITRE PREMIER -LE VOILE, SON ORIGINE ET SES SIGNIFICATIONS	9
1.1 Le voile, symbole religieux ou symbole de l'inégalité des femmes?	9
1.1.1 L'Islam et la condition des femmes	10
1.1.2 Stratégies des femmes dans l'Islam	13
1.1.3 Femmes et intégrismes	18
1.2 Le voile, symbole politique ou symbole identitaire?	20
CHAPITRE II - LE PORT DU VOILE À L'ÉCOLE	25
2.1 Le cas de la France	25
2.2 Le port du voile à l'école québécoise	28
2.2.1 Les faits et leur contexte	28
2.2.2 Les positions exprimées dans le débat	32
CHAPITRE III - PISTES POUR LA RÉOLUTION DE LA QUESTION DU PORT DU VOILE À L'ÉCOLE	37
3.1 Garantir l'égalité des femmes et des hommes	37
3.2 Tenir l'intégrisme en échec	40
3.3 Élargir le débat au-delà du foulard	43
CONCLUSION	47
BIBLIOGRAPHIE	49

INTRODUCTION

En septembre 1994, l'école Louis-Riel demandait à l'élève Émilie Ouimet d'aller changer de vêtements parce qu'elle portait le *hijab*¹. Cette décision de l'école, prise en concordance avec son code vestimentaire qui interdit aux élèves de se marginaliser par des insignes ou des vêtements, a fait la manchette. Articles de journaux et reportages à la radio et à la télé, éditoriaux, lettres de lecteurs, le débat s'est amorcé avec passion. On a soulevé le cas de l'école musulmane de Montréal, école privée subventionnée par l'État, qui obligeait ses enseignantes non musulmanes à porter le foulard. On a évoqué l'exemple de la France où, à la même période, le ministre de l'Éducation nationale a émis une circulaire interdisant le port de tout signe religieux ostentatoire à l'école. On a parlé de l'Algérie, où des femmes sans *hijab* sont tuées par des intégristes musulmans².

La question initiale du port du voile autorisé ou non à l'école s'est élargie. Le voile n'est pas un simple bout de tissu, il est un symbole. Mais un symbole de quoi au juste? De l'oppression des femmes? D'une quête identitaire? Un symbole politique? Un symbole religieux? Ou un peu tout cela à la fois? Ou cela dépend-il du contexte, des groupes et des individus concernés? La question est loin d'être simple.

En vertu de la Charte des droits qui protège l'exercice de la liberté religieuse, le voile devrait être permis s'il s'agit simplement d'un symbole religieux. On n'a jamais interdit le port de la *kippa* juive dans les écoles de Montréal. Pourtant, un symbole, même religieux, qui promulguerait des valeurs contraires à celles qui sont à la base de notre société, ne devrait-il pas être prohibé? Plusieurs redoutent la montée d'un intégrisme islamique chargé de valeurs antidémocratiques.

De plus, le voile est perçu par certaines personnes comme un symbole de l'inégalité des femmes. Le voile semble ainsi aller à l'encontre d'une valeur fondamentale de notre société. Pourtant, cette valeur est loin d'être pleinement actualisée au Québec, et de nombreux symboles de l'inégalité des femmes subsistent. Pensons à la publicité sexiste et à la

¹ Le *hijab* est aussi appelé "voile" dans le présent document. Le terme "foulard", très usité en France, est également utilisé. Nous évitons l'appellation "voile islamique" qui, selon Yolande Geadah, confère un caractère sacré au *hijab* alors que le port du voile ne constitue pas une exigence de l'Islam. Le voile recouvre habituellement les cheveux et le cou. Les femmes qui le portent revêtent souvent aussi une longue tunique ample.

² Sanhadja AKROUF. "Algérie : Les femmes prises en otages", *Chroniques féministes*, n° 69, été 1994, p. 34-35.

pornographie, que la société tolère. Si les féministes s'entendent pour dénoncer ces symboles de l'oppression des femmes, l'unanimité n'est pas faite sur les actions à entreprendre pour les enrayer. Nombreuses sont celles qui hésitent devant l'interdiction et la censure.

Le débat sur le port du voile à l'école soulève aussi toute la question des "accommodements raisonnables" que notre société est prête à faire pour faciliter l'intégration des personnes immigrantes. Quelles sont les valeurs fondamentales, les éléments d'une culture publique commune, qui sont non négociables pour le Québec, et quels sont les éléments négociables? Ces questions ne se posent pas seulement au sujet des attributs vestimentaires ayant une signification religieuse. Les cafétérias des institutions publiques comme les hôpitaux ou les écoles doivent-elles (certaines le font déjà) fournir des repas rencontrant des exigences religieuses particulières? Les écoles et les milieux de travail doivent-ils permettre le respect des fêtes religieuses autres que chrétiennes? La religion peut-elle être invoquée pour exempter certains élèves des cours d'éducation physique, de sexualité, de biologie?

La question du port du voile à l'école s'inscrit également dans le débat sur la place de la religion dans les institutions publiques d'éducation. Au Québec, à la différence de la France, le système confessionnel subsiste encore. Plusieurs soutiennent qu'on ne peut interdire le *hijab* à l'école quand on y permet le crucifix.

Dans le texte qui suit, nous reprenons, en les étoffant, les questions sur le port du voile, sur son origine et sur ses significations. Nous traitons aussi de la condition des femmes dans l'Islam, puisque le débat sur le voile nous renvoie inévitablement à cette trame de fond. Nous abordons ensuite l'aspect plus précis du voile à l'école dans les pays d'émigration des musulmans, plus particulièrement en France et au Québec, en l'inscrivant d'abord dans la question plus large de l'intégration des personnes immigrantes. Après avoir présenté les divers arguments pour ou contre la liberté de port du voile à l'école, nous donnons des pistes pour la résolution de cette délicate question.

CHAPITRE PREMIER - LE VOILE, SON ORIGINE ET SES SIGNIFICATIONS

1.1 Le voile, symbole religieux ou symbole de l'inégalité des femmes?

De nombreuses sociétés ont voilé leurs femmes. Le voile serait, à l'origine, préislamique et il aurait d'abord été un signe de statut social³. Historiquement, le souci de décence des vêtements des femmes est présent dans les religions chrétienne, juive et musulmane, selon Fatima Houda-Pépin⁴. St-Paul, dans son épître aux Corinthiens, dit que le voile est imposé à la femme comme signe de subordination à l'homme dans l'église. Encore récemment, les femmes de l'Europe méditerranéenne (par exemple, en Sicile, en Corse, en Grèce, au Portugal, etc.) portaient un foulard noir sur la tête⁵. Pour les musulmanes, le voile est apparu dans un contexte particulier d'agitation politique et sociale, dans la ville assiégée de Médine. Le Prophète aurait enjoint aux croyantes de le porter pour permettre de les distinguer des esclaves, et ainsi les protéger du viol⁶.

Le port du voile est-il une obligation religieuse pour les musulmanes? Il y a, semble-t-il, peu de références au voile dans le Coran, et les mentions qu'on y trouve peuvent être interprétées différemment. Selon Jawad Sqalli, du Centre d'études arabe pour le développement, le Coran classe les comportements en cinq catégories : interdit, déconseillé, licite, recommandé et obligatoire. Les seules obligations de la religion musulmane sont les suivantes : la profession de foi, la prière, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage. Quant à la modestie, elle est simplement recommandée dans la tenue vestimentaire des femmes et des hommes. L'interprétation qui fait d'une recommandation de modestie une obligation de port du voile serait le fait des musulmans intégristes⁷. Le Coran ne prévoit d'ailleurs aucune sanction pour manquement à la modestie dans la tenue. Selon Jawad Sqalli, on pourrait même interpréter la recommandation de modestie vestimentaire comme une contre-indication à porter le voile dans les sociétés occidentales, car ce n'est pas faire preuve de modestie que

3 Homa HOODFAR. "The Veil in Their Minds and On Our Heads : The Persistence of Colonial Images of Muslim Women", *RFR/DRF*, vol. 22, n° 3/4, 1993, p. 5-18.

4 Fatima HOUDA-PÉPIN. "Voile : Les femmes musulmanes ne sont pas un groupe monolithique", *La Presse*, 15 janvier 1994, p. B3.

5 Juliette MINCES. *La femme voilée : L'Islam au féminin*, Collection Essai-société, Paris, Calman-Lévy, 1990.

6 Fatima HOUDA-PÉPIN. *Op. cit.*

7 Jean-Hughes ROY. "Ces femmes voilées", *Voir*, 22-28 septembre 1994, p. 7-8.

d'afficher ainsi son appartenance religieuse⁸. Un spécialiste d'origine syrienne, Mohamed Chohrou, donne pour sa part l'interprétation suivante des passages du Coran sur le voile : le Prophète aurait, pour éviter les excès, demandé dans le Coran aux femmes qui porteraient le voile de découvrir au moins leurs mains et leur visage⁹. Par contre, les interprétations plus restrictives foisonnent. Selon le président du Forum musulman canadien, par exemple, le port du foulard est une obligation divine¹⁰.

Aujourd'hui, notre société a délaissé des pratiques religieuses qui nous semblaient inadaptées à la vie contemporaine, comme le jeûne du temps du Carême. Comme féministes de plus, nous sommes très critiques du sexisme qui perdure dans nos institutions religieuses. Le refus de l'Église catholique d'ordonner des femmes fait notamment l'objet d'attaques virulentes. Plusieurs s'interrogent alors : va-t-on tolérer des pratiques misogynes qui proviennent d'autres religions, alors que nous luttons contre le sexisme des églises chrétiennes? Car une religion qui dit aux femmes et pas aux hommes de cacher leurs cheveux et leur cou en se voilant paraît témoigner d'un sexisme inacceptable. Derrière le voile, nous voyons l'image de la femme tentatrice, corruptrice. Certaines conceptions du voile en font un instrument servant à cacher ce corps féminin que Satan rend désirable aux hommes. Pour protéger ceux-ci de leur propre faiblesse devant la "tentation", le voile devient alors négation des femmes comme êtres sexués, il symbolise l'inégalité des femmes. Mais des féministes musulmanes nous mettent en garde contre une trop rapide équation entre voile et soumission des femmes aux hommes. La réflexion sur le voile nous renvoie inmanquablement à la question plus générale de la condition des femmes dans l'Islam.

1.1.1 L'Islam et la condition des femmes¹¹

La condition des femmes musulmanes est souvent caricaturée comme un mélange d'enfermement et de soumission. Ainsi,

8 Éric CLÉMENT. "Les intégristes musulmans ont-ils une tête de pont au Canada", *La Presse*, 21 novembre 1994.

9 Hamza KAÏDI. "Le Coran à l'usage des femmes", *Afrique Magazine*, n° 113, mai 1994, p. 60-66.

10 Forum musulman canadien, Communiqué de presse, St-Laurent, 18 septembre 1994.

11 Dans le portrait qui suit sur la condition des femmes dans l'Islam, nous voulons dresser à grands traits l'arrière-plan nécessaire à la compréhension de la polémique du voile. Nous ne prétendons pas faire une étude complète ou détaillée des transformations historiques du processus d'identité culturelle et de genre des femmes dans les sociétés musulmanes. Nous nous attardons surtout aux aspects religieux et politiques de l'Islam en lien avec la condition des femmes, plutôt qu'à l'Islam comme culture et comme civilisation.

l'anthropologue J. Minces dit que la musulmane ne doit pas avoir connu d'hommes que ses père et frères, et que la modestie lui impose de baisser le regard ou de se voiler devant les étrangers. La chasteté de la femme serait la garante de l'honneur familial. Selon Minces, la société musulmane serait une société caractérisée par l'enfermement des femmes, qui développeraient une mentalité de dominées. La femme passerait de la tutelle des hommes de sa famille à celle de son mari. Le garçon respecterait les femmes de sa famille mais mépriserait les autres¹².

Ce genre de description sans nuance des sociétés islamiques et des femmes qui y vivent soulève la colère de bien des musulmanes. Le monde musulman n'est pas monolithique, les femmes n'y sont pas de simples victimes passives et aliénées. L'enfermement des femmes, pour réduire au minimum leurs contacts avec les hommes qui ne leur sont pas apparentés et éviter les rapports sexuels illicites qui entacheraient l'honneur de la famille, est une réalité inacceptable d'un point de vue féministe. Mais l'enfermement n'a pas touché l'ensemble des musulmanes. Il a été le lot surtout des femmes de l'élite; les autres vauaient à leurs occupations économiques essentielles au ménage¹³. De plus, beaucoup de femmes sont attachées à leur religion mais plusieurs se battent contre les interprétations opprimantes que des hommes en donnent¹⁴. Aux yeux de plusieurs, réduire les musulmanes à des femmes soumises participe d'une conception néocoloniale empreinte d'ignorance¹⁵.

Pour comprendre la réalité multifacétoire des femmes musulmanes, il faut voir que culture et Islam sont des phénomènes différents mais interreliés. Il est fort difficile de départager leur influence respective sur la situation des musulmanes. La religion "sert de ciment à l'édification du projet national et, s'appuyant sur des pratiques qu'elle assimile, donne sa légitimité à la nation"¹⁶. Ces pratiques, apparentées davantage à la culture qu'à la religion mais parfois maintenues au nom de celle-ci, varient énormément. Hélié-Lucas illustre ces variations : l'adoption est bannie en

12 Juliette MINCES. *Op. cit.*

13 Homa HOODFAR. *Op. cit.*

14 Fatima HOUDA-PÉPIN (sous la direction de). *Les femmes musulmanes à l'ère des islamismes*, Actes du colloque international sur les femmes musulmanes du Tiers-Monde, Montréal, Centre maghrébin de recherche et de formation, 1987.

15 Homa HOODFAR. *Op. cit.*

Asad ABUKHALIL. "Toward the Study of Women and Politics in the Arab World : The Debate and the Reality", *Feminist Issues*, vol. 13, n° 1, printemps 1993, p. 3-22.

16 Marie-Aimée HÉLIE-LUCAS. "Les stratégies des femmes à l'égard des fondamentalismes dans le monde musulman", *Nouvelles questions féministes*, n° 16-17-18, 1991, p. 29-62.

Algérie et au SriLanka, pas ailleurs. L'organisation des musulmans en castes est limitée à l'Inde. La contraception est forcée au Bengladesh, tolérée en Égypte et elle était interdite en Algérie après l'indépendance. L'excision a cours dans certains pays musulmans comme la Somalie, le Soudan ou l'Égypte, elle est aussi répandue dans des régions chrétiennes ou animistes de l'Afrique, et elle n'existe pas dans les pays musulmans du Moyen-Orient, sauf au Yémen et en Oman. Et il ne faut pas oublier que la majorité des musulmans ne sont pas arabes. Le pays qui regroupe le plus grand nombre de musulmans est l'Indonésie, où le voile est à peu près absent. Les variations dans la situation des femmes musulmanes selon les périodes et selon les pays montrent aussi que ce n'est pas toujours l'Islam qui est déterminant de cette situation, mais bien les forces politiques qui n'hésitent pas à utiliser la religion à leurs fins¹⁷.

Des féministes musulmanes tentent en fait de mettre en relief la souplesse intrinsèque à l'Islam (religion sans clergé¹⁸, sans baptême et sans purgatoire). Elles soutiennent aussi que l'Islam est à l'origine un mouvement de réforme sociale qui, au VII^e siècle, a amélioré le sort des femmes de l'Arabie préislamique. Avant l'Islam, les femmes étaient achetées et vendues, offertes et héritées. La polygamie était illimitée et les infanticides de filles étaient fréquents¹⁹. Belmir rappelle que le Prophète a désigné sa femme Aïcha comme source principale de la religion après sa mort²⁰. Selon Helmy, les femmes avaient, dans les premiers temps de l'Islam, des droits dont elles sont maintenant privées dans plusieurs pays (choisir leur époux, divorcer, débattre de sujets comme la religion ou la sexualité)²¹. Aujourd'hui, la soumission des femmes à un tuteur matrimonial qui les empêche de choisir librement leur mari, la polygamie et la répudiation, l'héritage inégal pour les filles, la garde des enfants attribuée au père en cas de divorce, sont autant d'exemples du statut inférieur des femmes dans un grand nombre de pays musulmans.

17 Mona HELMY. "Les femmes musulmanes face aux défis de la vie moderne : le cas de l'Égypte", *Les femmes musulmanes à l'ère des islamismes*, sous la direction de Fatima Houda-Pépin, Actes du colloque international sur les femmes musulmanes du Tiers-Monde, Montréal, Centre maghrébin de recherche et de formation, 1987, p. 95-103.

18 L'encyclopédie Bordas précise qu'il n'existe pas dans l'Islam d'autorité ecclésiastique ni de hiérarchie sacerdotale. Chez les Sunnites, qui comptent pour 90 % des musulmans, des théologiens et des agents du culte conseillent les fidèles et interprètent les textes. Chez les Chiites, cependant, les ayatollahs ont une importance particulière et sont investis d'un très grand pouvoir.

19 Naïma SEBBAH. "La femme dans la société musulmane", *L'Autre parole*, décembre 1992, p. 10-13.

20 Saadia BELMIR. "Loi et égalité des droits au Maroc", *Les femmes musulmanes à l'ère des islamismes*, sous la direction de Fatima Houda-Pépin, Actes du colloque international sur les femmes musulmanes du Tiers-Monde, Montréal, Centre maghrébin de recherche et de formation, 1987, p. 95-103.

21 Mona HELMY. *Op. cit.*

Certaines de ces conditions sont inscrites dans le Coran (héritage inégal, polygamie permise si l'époux peut être équitable avec chaque femme...), d'autres sont interdites (soumission à un tuteur matrimonial, refus de remettre aux femmes leur part de l'héritage...), d'autres encore, comme certaines pratiques de répudiation, s'attachent à la lettre du Coran tout en en violant l'esprit²². Dans bien des sociétés musulmanes, le pouvoir patriarcal s'appuie sur une certaine interprétation de la religion pour inférioriser les femmes. Hélié-Lucas constate cependant le durcissement récent des conditions faites aux femmes dans les Codes de statut personnel ou dans la *Charia* (loi islamique) de différents pays. Ces modifications contraires aux intérêts des femmes ont été adoptées sous l'impulsion des mouvements intégristes, même quand ceux-ci ne sont pas au pouvoir²³.

Cela ne signifie pas que l'intégrisme soit l'idéologie dominante dans les sociétés musulmanes. Carolyn Sharp²⁴ reprend la typologie du spécialiste de l'Islam John Esposito pour parler de quatre grands courants qui traversent cette religion : le traditionalisme, le modernisme, le sécularisme et l'intégrisme. Les traditionalistes sont au pouvoir en Arabie Saoudite et au Koweït. Ils s'intéressent peu aux questions soulevées par la modernité et ils ont une conception très conservatrice et patriarcale de la place des femmes dans la société. Les modernistes veulent adapter l'Islam à la modernité en conservant l'essentiel de la religion musulmane et en délaissant les éléments qui sont plutôt propres aux contextes sociohistoriques dans lesquels l'Islam s'est développé. Certains modernistes ont critiqué le manque d'instruction des femmes et leur statut dans la famille et ils ont promulgué l'amélioration de la condition des femmes dans ces domaines. Les sécularistes, pour leur part, rejettent la foi musulmane, ils retiennent seulement l'héritage historique de l'Islam. Les sécularistes sont en nombre restreints, ils appartiennent souvent à des élites intellectuelles éduquées à l'occidentale. Enfin, les intégristes (ou fondamentalistes), pour qui la religion doit dominer la vie privée et publique, critiquent la dégradation morale d'un Occident érigé en ennemi. Les intégristes défendent une conception des plus patriarcales de la place des femmes et tentent d'étendre la ségrégation sexuelle. L'Iran est le seul État islamiste, mais plusieurs autres pays font des concessions aux intégristes devant la montée de leur influence.

22 Communication personnelle avec M^{me} Carolyn Sharp, directrice de la revue *Relations*.

23 Marie-Aimée HÉLIE-LUCAS. *Op. cit.*

24 Communication personnelle avec M^{me} Carolyn Sharp, directrice de la revue *Relations*.

1.1.2 Stratégies des femmes dans l'Islam

Pour des féministes musulmanes, ce n'est pas l'Islam qui veut imposer aux femmes la soumission, mais les hommes conservateurs qui interprètent la religion. Ces femmes proposent une nouvelle lecture du Coran, dont elles se réclament pour dire aux hommes "Rendez-nous ce que Dieu nous a donné"²⁵. D'autres soutiennent par contre que les versets du Coran qui établissent l'infériorité des femmes sont bien plus nombreux que ceux qui les traitent en égales des hommes²⁶. Selon elles, il serait faux d'affirmer que l'Islam a accordé des droits égaux aux hommes et aux femmes²⁷.

Il ne faut pas oublier que les écrits fondamentaux de l'Islam ne se résument pas au seul Coran. Les *Hadiths*, ou "Dits" du Prophète, sont des textes complémentaires qui aident à l'interprétation du Coran. La *Charia*, ou loi religieuse, comprend, outre le Coran et les *Hadiths*, d'autres éléments comme l'Ijtihad (l'effort scientifique des jurisconsultes). La *Charia* est en principe immuable dans sa partie divine (bien que sujette à interprétation), mais sa partie humaine peut être changée au gré de l'évolution des sociétés musulmanes²⁸. Différentes traditions de pensée ont donc modelé la *Charia* et en donnent des interprétations qui varient. La *Charia* s'attarde notamment aux préoccupations concrètes de la vie publique et privée, comme l'organisation de la vie domestique.

Il existe plusieurs écoles de pensée sur la place donnée aux femmes par l'Islam dans la société. AbuKhalil en dresse une typologie :

une école apologétique de l'Islam, qui présente cette religion comme une force de libération des femmes plus puissante que celle qui a transformé la condition des femmes de l'Occident;

une école qui admet l'existence de l'inégalité des sexes mais qui attribue la faute aux juristes mâles qui interprètent le Coran;

une école qui tente une réinterprétation du Coran à partir d'une perspective féministe;

25 Sophie GIRONNAY. "Les filles d'Allah", *Chatelaine*, vol. 32, n° 10, octobre 1991, p. 81-88.

26 Asad ABUKHALIL. *Op. cit.*

27 Naïma SEBBAH. *Op. cit.*

28 Saadia BELMIR. *Op. cit.*

une école "théologocentrique", répandue en Occident, qui fait de l'Islam la source unique de tous les comportements des musulmans, qui utilise indifféremment le terme "Islam" et le terme "culture".

Selon l'auteur, cette dernière école procède à des simplifications réductrices de l'Islam en le réduisant au voile ou à la passivité des femmes musulmanes. Quant aux féministes qui cherchent une légitimité en réinterprétant le Coran, elles sont, selon l'auteur, condamnées à glorifier Muhammad, en faisant une lecture aussi sélective du Coran que celle des fondamentalistes. D'après AbuKhalil, aucune religion du passé ne contient de recette pour le changement démocratique ni pour parvenir à l'égalité dans les rapports de sexe. Pour l'auteur, la question de la compatibilité de l'Islam avec le féminisme n'a donc pas de pertinence. Pour les femmes, la véritable issue est dans la séparation de la religion et de l'État. L'Islam doit devenir seulement une affaire de foi et renoncer à être un ensemble de lois sur le statut des personnes dans la société. Ce serait là la condition pour la démocratisation et l'égalité entre les sexes dans le monde musulman²⁹.

Les religions ont toujours voulu régir l'ensemble de la vie de leurs fidèles. En Occident, la séparation de l'Église et de l'État est l'une des assises de notre conception de la démocratie. Les intégristes musulmans rejettent cette séparation et s'opposent à la démocratie comme doctrine de la souveraineté du peuple. Selon eux, seule la souveraineté de Dieu doit être affirmée.

Toutes les féministes musulmanes ne considèrent toutefois pas la fusion du religieux et du politique comme le problème majeur des femmes. Ainsi, Belhachmi note que c'est plutôt le statut de gardien de la moralité islamique assigné au corps des femmes qui est en cause, donc l'ordre patriarcal lui-même. Cet ordre patriarcal est défendu non seulement par les fondamentalistes des sociétés musulmanes, mais également par d'autres courants politiques, par exemple celui des nationalistes³⁰.

En parlant de l'identité musulmane, M.A. Hélie-Lucas dresse une nomenclature des stratégies adoptées par les femmes devant l'Islam³¹. Elle parle des femmes qui s'associent au fondamentalisme parce qu'elles croient qu'il est bon pour les femmes. Elle donne l'exemple de femmes musulmanes qui ont créé en Finlande une école coranique et qui ont fait la promotion du

29 Asad ABUKHALIL. *Op. cit.*

30 Communication personnelle avec M^{me} Zakia Belhachmi, chercheuse-consultante.

31 Marie-Aimée HÉLIE-LUCAS. *Op. cit.*

port du foulard. Ces femmes avaient beaucoup de pouvoir dans leur communauté (elles avaient même réussi à se débarrasser d'un imam qui ne leur convenait pas) et ne se faisaient nullement les avocates de la soumission des filles.

Selon Taarji, l'islamisme de certaines femmes peut porter le germe d'une nouvelle subversion féminine, parce qu'elles investissent la citadelle religieuse, avec la bénédiction des hommes. Peut-être ces femmes développeront-elles leur propre lecture du Coran, et elles ne pourront alors être accusées d'"occidentalisme"³².

En Turquie, le développement des mouvements islamistes a été révélé par la mobilisation d'étudiantes islamistes revendiquant le droit de porter le voile dans les universités. Ces jeunes femmes rompent pourtant avec l'image traditionnelle de la femme musulmane cantonnée au foyer : elles sont instruites, "éclairées". Le retour aux sources de l'Islam représente pour elles, selon Göle, une réappropriation de leur identité culturelle qui allie tradition et modernité. Elles critiquent les islamistes mâles qui les définissent essentiellement par leur rôle de mère et elles défendent leur droit au travail salarié³³.

Ozturk peint un portrait différent des femmes islamistes turques. Si elles accordent un rôle important à la femme comme croyante, elles peuvent avoir une conception très conservatrice de la place des hommes et des femmes dans la société. Ozturk montre que les femmes islamistes défendent une division rigide des rôles sexuels : la voie de la libération des femmes résiderait dans un retour au rôle féminin traditionnel qui correspond à leur "vraie" nature. Les femmes seraient biologiquement faibles, sensibles, affectives et constructives, ces qualités les rendant complémentaires aux hommes forts, agressifs et immatures. La reconnaissance de ces spécificités immuables permettrait un échange équitable entre les deux sexes³⁴.

Des femmes s'associent au fondamentalisme parce qu'il leur procure des bénéfices symboliques ou réels : soutien financier ou services de divers ordres, possibilité de circuler librement, avec l'accord de la famille et le respect des voisins, en portant le "costume islamique", opportunités de travail fournies par certains groupes islamiques à leurs

32 Hinde TAARJI. *Les voilées de l'Islam*, Paris, Balland, 1990.

33 Nilüfer GÖLE. "Urbaine, instruite, revendicative...et voilée", *L'Islamisme*, coll. Les dossiers de l'État du monde, Paris, La découverte, 1994, p. 67-73.

34 Cedef OZTURK. "Le mouvement islamiste et les femmes en Turquie", *Nouvelles questions féministes*, vol. 13, n° 3, 1992, p. 45-60.

membres, etc.

Abu Odeh met en relief les liens entre le port du voile et le rapport des femmes à leur corps dans certaines sociétés musulmanes. Les femmes musulmanes des villes du Moyen-Orient étaient aux prises avec des ambivalences profondes face à leur corps dans les années 70. Le port des vêtements occidentaux s'accompagnait d'une construction capitaliste du corps féminin comme objet sexualisé. Cette construction cohabitait avec une conception traditionaliste qui faisait plutôt du corps des femmes le temple de l'honneur sexuel familial, temple que la violence des frères ou du père permettait au besoin de préserver. Dans les années 80, le port du voile permet à des femmes de résoudre cette contradiction. Selon l'auteure, "the veil was only the concealment of an already ambivalently covered body, rather than the radical transition from "revelment" to "concealment". Likewise, the segregation of the veil was only the completion of an already ambivalent separation between the sexes"³⁵.

Abu Odeh souligne également que le voile met très concrètement les femmes à l'abri du harcèlement sexuel dont elles sont fréquemment l'objet dans les villes arabes. Il leur permet d'être plus à leur aise dans les lieux publics. Voilà bien un autre aspect paradoxal du *hijab* : l'idéologie qui le sous-tend fait la promotion du retour des femmes à la maison, mais le fait de porter le voile permet au contraire aux femmes un plus grand accès à la sphère publique. Et si, en contrepartie, le voile contribue à nier les femmes comme êtres sexués, les femmes islamistes n'y voient pas de mal, au contraire : le flirt et la séduction ne font pas partie de leur conception de la sexualité, ils sont plutôt à leurs yeux des signes de dégradation morale.

Sebbah abonde dans le même sens. Le voile représente pour les musulmanes fondamentalistes une façon de rejeter le concept occidental de femme-objet. L'auteure souligne cependant les effets pervers du voile : en se couvrant, les femmes confirment qu'il leur faut nier leur féminité pour accéder aux espaces publics³⁶. Taarji souligne une autre conséquence néfaste pour les femmes. Si le "costume islamique" devient, dans certains pays, la condition pour que les femmes aient accès aux lieux publics, ne risque-t-il pas d'être le signe précurseur de leur retour dans la sphère privée³⁷, la ségrégation sexuelle étant un élément de base du projet social intégriste?

35 Lama ABU ODEH. "Post-colonial Feminism and the Veil : Thinking the Difference", *Feminist Review*, n° 43, printemps 1993, p. 28.

36 Naïma SEBBAH. *Op. cit.*

37 Hinde TAARJI. *Op. cit.*

À côté des femmes fondamentalistes, Hélié-Lucas qualifie de féministes "entristes" les croyantes et les incroyantes qui tentent, de l'intérieur de la communauté musulmane, de transformer l'Islam en rétablissant son véritable sens. "Ces féministes reconnaissent à l'Islam un rôle culturel et opposent cette identité authentique à l'adoption de "valeurs occidentales""³⁸. Enfin, l'auteure mise surtout sur les féministes internationalistes pour véritablement amener une transformation des conditions de vie des femmes musulmanes. Les internationalistes dénoncent la fausse dichotomie opposant "féminisme occidental" et "féminisme du Tiers-monde", car cette dichotomie entraîne l'autocensure et l'isolement des femmes. Les internationalistes sont ouvertes sur l'extérieur, elles cherchent des alliances hors de la communauté ou de la nation, avec des féministes occidentales et nouvellement, avec des musulmanes d'autres pays. L'échange d'information permet notamment de réaliser que des pratiques soi-disant prescrites par le Coran diffèrent d'un pays musulman à l'autre. Le mythe d'un monde islamique homogène explose.

³⁸ Marie-Aimée HÉLIE-LUCAS. *Op. cit.*, p. 45.

1.1.3 Femmes et intégrismes

Si l'égalité entre les sexes fait défaut dans plusieurs enseignements de l'Islam, elle n'est pas toujours présente non plus dans les deux autres grandes religions monothéistes, la religion juive et la religion chrétienne. Le garçon juif commence sa prière du matin en disant "Merci à Dieu de ne pas m'avoir fait naître femme"³⁹. Le code religieux juif ne permet aux femmes de divorcer que si elles ont l'accord du mari.

Selon N. Sebbah, ce code stipule aussi : "Tu n'entreras pas dans une conversation avec une femme, car toute conversation avec une femme aboutit à la fornication". La Bible contient aussi son lot de citations misogynes : "Du vêtement sort la teigne et du coeur de la femme, la malice. L'iniquité d'un homme est meilleure que la bonté d'une femme" (L'Ecclésiaste).

St-Paul est, quant à lui, souvent cité pour ses propos sexistes : "Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de prendre autorité sur l'homme, mais qu'elle demeure dans le silence, car Adam a été créé le premier, Ève ensuite. (Paul, lettre à Timothée)⁴⁰. Qu'on songe de plus aux positions de l'Église catholique sur le sacerdoce des femmes ou sur la contraception et les fondements patriarcaux des institutions catholiques nous sautent aux yeux. En fait, la question qui se pose pour plusieurs par rapport à l'Islam est la même qu'on peut formuler pour les autres religions : la religion musulmane assigne-t-elle aux femmes une place et un statut inférieurs, ou le problème réside-t-il dans les interprétations misogynes qui en sont faites?

Nombreuses sont celles qui pensent que l'ennemi des femmes, musulmanes ou autres, ce sont les intégrismes et leur misogynie intrinsèque. La misogynie dans les institutions et dans les interprétations des grandes religions n'est évidemment pas récente, mais elle semble connaître une nouvelle impulsion au sein des courants intégristes.

Selon Carolyn Sharp, l'intégrisme (ou le fondamentalisme) est d'abord un phénomène culturel et intellectuel qui résulte de la crise créée au sein des religions par leur rencontre avec la modernité. Dans sa version fondamentaliste, la religion essaie d'établir sa véracité en s'appuyant sur une lecture littérale ou figée des textes sacrés.

Dans sa dimension politique, l'intégrisme peut prendre plusieurs formes. Certains groupes ou sectes, comme les témoins de Jéhovah, choisissent de vivre en marge de la société

³⁹ Claire BATAILLE. "Les foulards à l'école... le piège", *Cahiers du féminisme*, n° 70, automne 1994, p. 3-5.

⁴⁰ Naïma SEBBAH. *Op. cit.*

pour rester purs. D'autres, comme l'Opus Dei, tentent d'infiltrer et d'influencer les institutions en faisant la promotion de leurs idées conservatrices. D'autres encore cherchent directement à contrôler l'ordre politique, comme le Front islamique du salut en Algérie, et peuvent même aller jusqu'à imposer un gouvernement théocratique. Une telle stratégie est possible seulement dans une société où le groupe intégriste appartient à la même religion qu'une proportion importante de la population⁴¹.

Bernard-Henri Lévy élargit la notion d'intégrisme bien au-delà du contexte religieux. Pour lui, l'intégrisme est une machinerie politique, théorique et philosophique, et l'islamisme en est une face parmi d'autres. C'est une obsession de la pureté. "L'intégriste est celui qui n'en finit pas d'épurer le corps social de ce qui, à ses yeux, le rend étranger à soi"⁴². Hitler, Staline et Pol-Pot étaient, selon Lévy, des intégristes. Le groupe anglais *Women Against Fundamentalism* définit pour sa part le fondamentalisme comme la mobilisation d'une affiliation religieuse pour des fins politiques. Le fondamentalisme procède en deux phases. D'abord, la définition politico-religieuse de soi par la redécouverte des principes religieux fondamentaux. Cela se fait toujours au détriment des femmes et des enfants, qui sont définis comme propriété communautaire en besoin de protection, dans la sphère sexuelle particulièrement. Ensuite, viennent les attaques des mouvements politico-religieux contre l'État, par des demandes contre la laïcité ou en faveur d'une seule religion⁴³.

En Angleterre, l'acte de la réforme de l'éducation a rétabli, en 1988, la prière quotidienne obligatoire à l'école. De telles concessions aux fondamentalistes chrétiens pavent la voie aux demandes des intégristes d'autres communautés, selon *Women Against Fundamentalism*. Gilles Képel montre d'ailleurs que la revendication d'écoles séparées musulmanes subventionnées par l'État a été soutenue en Grande-Bretagne par des groupes fondamentalistes chrétiens. L'école séparée permet d'éviter le mélange d'enfants "blancs" et d'enfants d'immigrés pakistanais musulmans. De plus, les intégristes chrétiens et musulmans combattent un même ennemi : le sécularisme⁴⁴. Il est également intéressant de noter les alliances créées entre ces deux forces pour s'opposer à la planification des naissances en

41 Communication personnelle avec M^{me} Carolyn Sharp, directrice de la revue *Relations*.

42 Bernard-Henri LÉVY. "L'intégrisme ou l'épuration sans fin", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p. 8.

43 Clara CONNOLLY. "Washing our Linen: One year of Women Against Fundamentalism", *Feminist Review*, n° 37, printemps 1991, p. 68-77.

44 Gilles KÉPEL. *À l'ouest d'Allah*, Paris, Seuil, 1994.

septembre 1994, lors de la Troisième conférence mondiale sur la population organisée par les Nations-Unies. Et en Amérique du Nord, présentement, la menace de certains fondamentalistes chrétiens contre les femmes devient plus affirmée. Les attaques armées contre des cliniques d'avortement américaines et canadiennes et contre des membres de leur personnel en incarnent la manifestation la plus extrême.

Dans les pays musulmans, les féministes sont, de l'avis de certains, le dernier rempart contre l'intégrisme islamique, qui s'applique à définir les femmes comme des corruptrices, des perverses, des satans potentiels. "Les hommes ne comprennent pas que les concessions qu'ils font aux religieux sur les femmes, avec un secret assentiment, se retournent très vite contre eux-mêmes"⁴⁵.

1.2 Le voile, symbole politique ou symbole identitaire?

Pour plusieurs féministes occidentales, le voile symbolise un double standard dans la conception de la modestie attendue des femmes et des hommes. Ce symbolisme va au-delà des raisons invoquées par celles qui le portent : même si les femmes voilées ne sont pas des femmes soumises, même si leurs motivations personnelles pour le porter sont religieuses, il reste la marque d'un traitement différent selon le sexe. Nous avons dit plus haut que des symboles de l'inégalité des femmes imprègnent aussi notre culture nord-américaine, alors pourquoi le voile soulève-t-il des inquiétudes particulières? Le symbolisme politique attaché au voile est probablement la réponse. Quand on voit le développement de l'intégrisme dans des pays comme l'Iran ou l'Algérie, quand on y constate la régression des droits des femmes, leurs luttes désespérées pour conserver des maigres acquis et les menaces qui pèsent sur les non voilées, le débat autour du voile prend une autre dimension.

Pourtant, le symbolisme politique du voile n'est pas nouveau. Selon Homa Hoodfar, la défense du voile au nom de l'Islam est apparue au XIX^e siècle, en réaction aux colonisateurs européens qui l'avaient érigé en symbole de l'infériorité des musulmans⁴⁶.

En Algérie, la France fit du dévoilement forcé le signe du renoncement à une culture "arriérée". Le discours colonial a utilisé la question des femmes pour affirmer sa supériorité morale⁴⁷. Avec la domination de l'Europe, certains musulmans

45 Jean DANIEL. "Les hommes, tous complices du patriarcat", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p. 6.

46 Homa HOODFAR. *Op. cit.*

47 Marie-Aimée HÉLIE-LUCAS. *Op. cit.*

ont voulu moderniser leur pays et imiter l'Occident. Ils ont associé le dévoilement à l'éducation des filles. Cette association a donné des munitions aux traditionalistes qui ont invoqué la religion pour lutter contre ces deux réformes.

En Egypte, c'est le mouvement des femmes qui a poussé pour le dévoilement, mais en Iran et en Turquie, l'État a interdit le voile. Les véritables intérêts des femmes importaient peu aux hommes politiques. Le dévoilement forcé ordonné par le père du Shah dans les années 30 a eu des conséquences néfastes pour l'autonomie et la liberté de mouvement des femmes iraniennes, surtout dans les couches urbaines populaires : les femmes ne voulant pas sortir "nues", elles sont devenues dépendantes des hommes pour les courses, elles ont restreint leurs sorties au bain public, au marché, elles ont perdu de l'autonomie économique en refusant de sortir pour travailler. Des familles ont refusé d'envoyer leur fille à l'école dévoilée. Malgré un adoucissement subséquent de la loi, les femmes voilées sont demeurées exclues de l'emploi dans la fonction publique iranienne pendant une longue période. Paradoxalement, alors que le dévoilement prétendait libérer les Iraniennes, il a signifié pour plusieurs femmes une exclusion de la vie publique⁴⁸.

À la fin des années 70, en Iran, les femmes se sont remises à porter volontairement le voile comme symbole de la lutte contre le Shah et l'impérialisme américain. À nouveau, le voile était chargé de sens politique. L'avènement de la République islamique a toutefois été marqué par l'imposition du voile aux femmes. Hoodfar montre que le dévoilement forcé et le "revoilement" forcé des femmes procèdent d'une même logique patriarcale.

Si les femmes sont ainsi prises en otage dans les luttes politiques, si elles deviennent l'objet principal du contrôle social, c'est qu'elles sont considérées comme dépositaires de l'identité musulmane⁴⁹, et ce, tant par l'Occident que par l'Orient. Or, les fondamentalistes s'appuient aujourd'hui sur la quête d'une identité traditionnelle, qui repose sur un mélange entre la religion, les traditions, la référence à la nation et l'opposition au monde extérieur. Il est donc très difficile de contester un élément de l'identité sans être accusé de menacer la communauté de destruction. Dans ce contexte, les luttes pour les intérêts particuliers des femmes sont souvent vues comme une trahison communautaire⁵⁰.

48 Homa HOODFAR. *Op. cit.*

49 Hala SHUKRALLAH. "The impact of the islamic movement in Egypt", *Feminist Review*, n° 47, été 1994, p. 15-32.

50 Marie-Aimée HÉLIE-LUCAS. *Op. cit.*

La religion est devenue l'expression la plus élevée de la revendication nationale, et le panislamisme obtient des victoires là où le panarabisme a failli⁵¹. Les succès remportés par les islamistes dans les pays arabes seraient un révélateur des échecs des régimes postcoloniaux à assurer un véritable développement économique pour les masses. La montée de l'intégrisme marquerait aussi la révolte contre l'hégémonie culturelle et politique occidentale, incarnée notamment dans la laïcité et la modernité⁵².

Gilles Képel, auteur de plusieurs ouvrages sur l'Islam, met en garde contre la tendance à diaboliser l'Islam et à le présenter comme un nouveau croque-mitaine en remplacement du communisme.

Selon lui, il n'y a pas d'Internationale fomentant un grand complot islamiste. En France, l'affaire du voile à l'école est le symptôme d'une quête d'identité communautaire qui se heurte à la logique intégratrice de la République. Le retour à l'Islam pour des jeunes musulmans immigrés est la conséquence de la crise de la société postindustrielle impuissante devant les exclusions. La dimension sociale de l'Islam, le soutien socio-économique donné par les mouvements communautaires islamistes, attirent les jeunes, les aident à sortir de la drogue, de la délinquance, ils pallient aux lacunes de l'intervention étatique face aux problèmes sociaux. "Le phénomène majeur des années 90, c'est la rencontre entre la revendication communautaire des militants islamistes et la crise sociale et identitaire de la jeunesse issue de l'immigration"⁵³. En France, l'insertion communautaire des musulmans peut faire obstacle à l'intégration, selon Képel. Le projet communautaire ne séduit cependant pas nécessairement la majorité des jeunes musulmans français. Une enquête sur ceux-ci révèle trois types de jeunes : les "jeunes nouveaux musulmans", qui préfèrent vivre entre eux, les "jeunes intégrés", qui n'ont pas de préférence pour la composition ethnoreligieuse de leur quartier, et les "jeunes laïcs", qui refusent de vivre dans un quartier musulman leur apparaissant comme un ghetto potentiel⁵⁴.

Le phénomène de l'identification à l'Islam peut être une réponse à certaines attitudes méprisantes à l'endroit des musulmans ou des arabes. Les femmes en subissent des conséquences particulières :

51 "Derrière le voile, la France entre intégration forcée et insertion libérale", *InfoMatin*, 23 et 24 septembre 1994, p. 4-5.

52 Hala, SHUKRALLAH. *Op. cit.*

53 Marie-France ETCHEGOIN. "Beurs : pourquoi les islamistes marquent des points. Un entretien avec Gilles Képel", *Le Nouvel Observateur*, 1994, p. 30.

54 Rapport par Gilles Képel. *Op. cit.*

"The persistence of colonial and racist responses to their societies has meant that Muslim communities and societies must continually struggle to protect their cultural and political identities, a situation which makes it harder for many muslim women (...) to question the merits and the uses of the veil in their own communities"⁵⁵.

Le regain d'intérêt pour l'Islam au Québec et au Canada depuis quelques années procéderait au moins partiellement d'un repli sur une identité menacée. Il serait associé, selon des Canadiennes qui pratiquent cette religion, à la montée d'un sentiment anti-musulman à la suite de la Guerre du Golfe. Devant l'équation Islam=terrorisme, les musulmans ont resserré les rangs autour de leur foi⁵⁶. Les témoignages de cette nature sont nombreux. Une Québécoise musulmane dit, en parlant de la réaction face aux Arabes lors de la Guerre du Golfe : "J'ai entendu dire tellement d'idioties sur les Arabes que si j'avais eu un voile, à certains moments je l'aurais mis, rien que pour provoquer"⁵⁷.

Pourtant, le Québec n'est pas la France. Selon Jawad Sqalli, président du Centre d'études arabes pour le développement, le débat sur le *hijab* ne s'inscrit pas ici dans le même contexte raciste et anti-arabe que celui qui prévaut en France. Il faut éviter que ne se crée un tel contexte. La xénophobie et l'intégrisme s'alimentent mutuellement, comme l'affaire Rushdie l'a illustré en Angleterre : "Plus l'opinion non musulmane s'indignait de voir Rushdie pendu en effigie sur les places publiques au pays de l'*habeas corpus* (...), plus les médias et les politiciens incriminaient indistinctement "les musulmans" (...). Et ceux que l'on incriminait de la sorte avaient tendance à faire bloc face à l'hostilité croissante qu'ils ressentaient à leur encontre (...)"⁵⁸. Dans ce cercle vicieux, la montée de l'islamisme n'est pas seulement un réflexe défensif, elle est aussi le résultat du travail de groupuscules organisés qui utilisent la religion à des fins politiques. En France et en Angleterre notamment, certains groupes fondamentalistes soucieux d'assurer leur hégémonie sur la communauté musulmane, ont revendiqué un statut particulier pour les musulmans, statut qui autoriserait, entre autres, la polygamie⁵⁹. Les musulmans vivraient ainsi sous la loi islamique

55 Homa HOODFAR. *Op. cit.*, p. 6.

56 Amber NASRULLA. "Their Canada includes hijab", *The Globe and Mail*, 22 août 1994, p. A 1-2.

57 Sophie GIRONNAY. *Op. cit.*, p. 83.

58 Gilles KÉPEL. *Op. cit.*, p. 192-193.

59 Un hebdomadaire torontois rapportait l'existence de tels groupes au Canada il y a quelques années, mais selon Carolyn Sharp, directrice de la revue *Relations*, le journaliste responsable du dossier affirmait

plutôt que sous la loi commune à tous. Un groupe intégriste est même allé jusqu'à établir un "Parlement" autoproclamé des musulmans du Royaume-Uni. Gilles Képel décrit le passage, chez les islamistes d'Angleterre, "d'un communautarisme fragmenté et municipal à une revendication communautaire à l'échelle nationale"⁶⁰, dont différentes factions intégristes se disputent le leadership dans la foulée de la révolte contre le roman *Les versets sataniques*. Devant de telles actions, plusieurs personnes voient dans le foulard islamique le symbole de l'"internationale intégriste" qui veut étendre ses tentacules sur l'Occident⁶¹.

D'autres s'efforcent de relativiser cette menace. En France, par exemple, le nombre de personnes originaires de pays musulmans demeure relativement faible (environ 4 millions sur 56 millions, soit moins de 7 %). Les lieux de culte islamiques sont peu nombreux comparativement à ceux d'autres religions, ils ne pourraient en tout rassembler plus de 100 000 personnes. Et les intégristes sont très minoritaires : le chargé des cultes au ministère de l'Intérieur estime que 1 % de la communauté dite musulmane est sympathisante du FIS algérien. Selon le président de l'Institut du monde arabe, l'immense majorité des musulmans vivant en France veut s'intégrer à la société, et beaucoup d'entre eux, s'ils sont croyants, sont néanmoins hostiles au gouvernement par la religion⁶².

Certains rappellent cependant que dans les pays de l'immigration, c'est cette majorité musulmane de tendance libérale qui est en tout premier lieu menacée par les intégristes et qui se voit nier son droit à la différence⁶³. Par exemple, la réislamisation des populations musulmanes représente l'objectif de mouvements islamistes de France depuis 1989⁶⁴. Les intégristes donnent du "bon musulman" une définition étroite et dogmatique et ceux qui ne s'y conforment pas s'exposent à des pressions et à des menaces ici même. On ne peut nier l'existence au Québec d'une frange islamiste très active, se consacrant corps et âme à son missionariat. Des rumeurs veulent qu'elle soit soutenue par certains intérêts étrangers. D'aucuns pensent qu'il faut être vigilants devant ces groupes et s'assurer qu'ils demeurent ce qu'ils sont : des minorités numériquement négligeables. Et comme les intégristes

récemment que ces groupes avaient connu un échec complet et renoncé à leur action.

60 Gilles KÉPEL. *Op. cit.*, p. 183.

61 L'article de Elizabeth SCHEMLA, "Les femmes et l'Islam", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p. 4-9, est représentatif de ce courant.

62 "Derrière le voile, la France entre intégration forcée et insertion libérale", *op. cit.*

63 Yolande GEADAH. "Port du *hijab* à l'école : il ne faut pas fonder le débat sur de fausses prémisses", *La presse*, 10 janvier 1995, p. B3.

64 Gilles KÉPEL. *Op. cit.*

ont fait du voile le drapeau de leur projet totalitaire, il faut éviter de le banaliser et de le considérer comme un simple symbole religieux.

Par ailleurs, il faut éviter de prendre la proie pour l'ombre dans la résistance à l'intégrisme. Bernard-Henri Lévy montre comment on cherche parfois à s'inventer des ennemis plus commodes que ceux qui nous menacent vraiment. On s'attaque au monde islamique plutôt qu'à l'intégrisme musulman. Ou bien on résume la lutte au fondamentalisme à l'interdiction du voile à l'école. Le philosophe pose la question : "Faut-il que toute notre ardeur militante, tout notre refus de l'intégrisme, se polarise sur le cas de quelques fillettes (...)"⁶⁵.

⁶⁵ Bernard-Henri LÉVY. *La pureté dangereuse*, Paris, Grasset, 1994, p. 194.

CHAPITRE II - LE PORT DU VOILE À L'ÉCOLE

2.1 Le cas de la France

Le foulard dit "islamique" a récemment été interdit dans les lycées français au nom du principe de la laïcité de l'école. Cette décision est survenue au moment même où la polémique du voile débutait au Québec. Les enjeux entourant le port du foulard à l'école, le phénomène de la quête identitaire de certains musulmans et celui de la montée de l'islamisme ont été étudiés en France bien davantage qu'ici. Comme, par surcroît, les médias québécois traitant du *hijab* font sans cesse référence à la situation française, celle-ci doit être examinée de plus près.

Avant de rappeler quelques faits qui ont jalonné le débat sur le port du voile en France, il importe de situer certains éléments du contexte qui entoure ce débat. D'abord, il faut rappeler la colonisation de l'Algérie, d'où provient une partie importante des immigrants musulmans en France. Il faut aussi évoquer la guerre civile qui déchire actuellement l'Algérie et où les groupes intégristes algériens tentent d'affirmer leur pouvoir par une surenchère d'"authenticité islamique" et de diabolisation de la France⁶⁶. Il faut aussi ajouter que la France, comme plusieurs autres pays européens, conçoit différemment de nous l'intégration politique de ses immigrants. Harvey établit ces distinctions. En Europe, le droit à la citoyenneté est généralement plus difficile à obtenir qu'ici. Le passé colonial et la tradition de recourir à des travailleurs étrangers qui sont censés être là seulement de façon temporaire, expliqueraient ces différences. Les immigrants sont souvent restés des étrangers, vivant dans des quartiers séparés, et cela même quand la situation transitoire est devenue dans les faits permanente. La préoccupation pour l'intégration sociale des immigrants est récente en Europe. En France, à la différence des pays anglo-saxons qui favorisent les communautarismes, la conception de l'intégration est marquée par le refus de la création de toute communauté culturelle⁶⁷.

Enfin, autre élément important du contexte français, le caractère laïque des institutions publiques telles que l'école. La France diffère, à cet égard, de plusieurs autres pays européens. En Hollande, 60 % des établissements scolaires sont

⁶⁶ À ce sujet, voir Gilles KÉPEL. *Op. cit.*

⁶⁷ Julien HARVEY. "L'intégration des immigrants", *Traité des problèmes sociaux*, sous la direction de Fernand Dumont, Simon Langlois, Yves Martin, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p. 923-944.

confessionnels et on prône la rencontre des enfants de toutes les religions. En Allemagne, la religion figure sur les fiches de police et sur les registres scolaires. Les cours de religion catholique ou protestante sont obligatoires à l'école, les écoles athées donnent des cours d'éthique, l'État négocie avec la communauté musulmane divisée sur ce que pourraient être des cours de religion musulmane. Le Conseil des Églises protestantes encourage l'enseignement de la religion musulmane dans les écoles. En Grande-Bretagne, les différences communautaires et religieuses sont cultivées. Les écoles sont financées en grande partie localement et les écoles religieuses peuvent être subventionnées⁶⁸.

En France donc, un collège refuse à Creil, en 1989, l'admission en classe de trois jeunes filles portant le foulard. L'incident, récupéré par des factions islamiques rivales, prend une ampleur considérable. Interviewé par les médias, le ministre de l'Éducation nationale, Lionel Jospin, tout en rejetant le prosélytisme, enjoint les Français de ne pas tomber dans une rigidité qui soulèverait l'opposition en bloc de toute la communauté musulmane⁶⁹. L'opinion française est partagée sur la question du port du foulard, mais plusieurs estiment ce symbole religieux inadmissible à l'école laïque. Le ministre soumet au Conseil d'État la question de la compatibilité entre les signes d'appartenance à une communauté religieuse et la laïcité de l'école. Le Conseil décide de laisser de la latitude aux établissements, tout en précisant le sens de la laïcité : les programmes et les enseignants doivent être neutres, mais on doit respecter la liberté de conscience de l'élève⁷⁰.

Puis, en 1992, le Conseil annule l'article du règlement d'un collège qui interdisait le port du foulard islamique. Entre l'automne 1989 et l'automne 1994, il y a eu quelques procès en France autour de cette question. Même si le nombre de recours aux tribunaux a été faible (5 en 5 ans), l'hostilité s'est accrue⁷¹. Au plus fort de la vague du foulard, on estimait à 2 000 sur 150 000 le nombre de filles qui le portaient à l'école. Ce nombre serait ensuite retombé à moins de 1 000⁷².

Et voilà qu'à l'automne 1994, le débat reprend de plus belle à la suite de l'émission d'une circulaire par le ministre de l'Éducation nationale, François Bayrou. Visant le foulard sans

68 Voir *L'Événement* du jeudi, 6-12 octobre 1994.

69 Gilles KÉPEL. *Op. cit.*

70 "L'avis du Conseil d'État", *Le Monde*, 27 novembre 1989.

71 "La saga des foulards", *Le Monde*, 13 octobre 1994, cahier spécial, p. V.

72 Louis ROBITAILLE. "La France "laïque" déclare la guerre au voile islamique", *La Presse*, 30 octobre 1994, p. A2.

le nommer, le ministre exhorte les écoles à interdire dans leurs murs les signes religieux ostentatoires. Sa circulaire s'appuie sur l'idée française de la nation, qui est respectueuse de toutes les convictions, mais qui "exclut l'éclatement de la nation en communautés séparées, indifférentes les unes aux autres, ne considérant que leurs propres règles et leurs propres lois, engagées dans une simple coexistence. La nation n'est pas seulement un ensemble de citoyens détenteurs de droits individuels. Elle est une communauté de destin" (p. 1). Cet idéal se construit d'abord à l'école, lieu laïque d'éducation et d'intégration. On ne peut accepter à l'école les signes "si ostentatoires que leur signification est précisément d'exclure certains élèves des règles de vie communes de l'école. Ces signes sont, en eux-mêmes, des éléments de prosélytisme(...)" (p. 2). (Les signes plus discrets, "traduisant seulement l'attachement à une conviction personnelle", sont permis). Le ministre demande cependant, dans la mesure du possible, de convaincre au lieu de contraindre⁷³.

Cette fois, l'opinion publique est en grande partie favorable à l'interdiction. Même SOS Racisme qui, en 1989, était contre, est désormais d'accord. Pourtant, un peu dans l'esprit de la décision du Conseil d'État de 1989, certains croient que la laïcité de l'école ne signifie pas dans son essence de refouler les manifestations religieuses dans le privé, mais bien d'assurer la neutralité des pouvoirs publics⁷⁴. D'autres soutiennent que la véritable laïcité est encore à faire en France, puisque des aumôneries subsistent dans des lycées, et que les écoles de certaines régions sont soumises à un concordat avec le Vatican⁷⁵. De plus, des intervenants du milieu scolaire admettent que la plupart des filles qui portent le foulard le font de façon assez discrète et par conviction, et que le foulard est simplement pour d'autres une façon d'avoir la paix dans leur famille. Un inspecteur d'académie ajoute que les filles portant le foulard l'inquiètent moins que les garçons qui se sentent autorisés à les surveiller ou à les menacer pour qu'elles le fassent⁷⁶.

Quelques mois après l'émission de la circulaire Bayrou, les médias français font état de 70 cas d'exclusion. Le nombre des foulards à l'école a par ailleurs diminué, mais l'ampleur de cette baisse est un sujet controversé. Certains craignent,

73 François BAYROU. *Circulaire du ministre de l'Éducation nationale aux chefs d'établissements*, Paris, septembre 1994.

74 "Derrière le voile, la France entre intégration forcée et insertion libérale", *op. cit.*, p. 4-5.

75 Claire BATAILLE. *Op. cit.*

76 Anne FOHR. "Dans les écoles, la pression des garçons", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p. 10.

d'autre part, l'accroissement du nombre d'irréductibles islamistes à l'intérieur et à l'extérieur de l'école par une mobilisation au nom de la lutte au racisme dont sont victimes les musulmans⁷⁷. L'émission *Envoyé Spécial* diffusée sur les ondes de TV 5 en novembre 1994 mettait en lumière la ferveur qui s'est emparée des lycéennes à foulard en réaction à la circulaire Bayrou. "Il faut résister, disent-elles, c'est une petite guerre sainte". Dans certains lycées, des comités de soutien composés d'hommes envoyés de la mosquée sont constitués pour protéger les résistantes et pour les encadrer.

On craint aussi que des exclues prennent des recours légaux en invoquant la liberté de religion, et si le Conseil d'État leur donne raison, ce sera une victoire pour les intégristes. Interrogée sur l'effet qu'aura sur elle la circulaire, une lycéenne musulmane répond qu'elle n'est pas concernée, puisque son foulard n'est pas ostentatoire, qu'il traduit simplement sa conviction religieuse personnelle.

2.2 Le port du voile à l'école québécoise

2.2.1 Les faits et leur contexte

Le port du foulard n'a pas la même ampleur dans les écoles québécoises. La CECM compterait environ 3 600 élèves musulmans, soit 4 % de l'ensemble⁷⁸. Le nombre de filles qui portent le foulard à l'école à l'automne 1994 est encore plus faible, autour de 70, semble-t-il. Au cours d'une rencontre tenue en novembre 1994, le directeur de St-Luc, l'école la plus multi-ethnique de Montréal, mentionnait que 6 ou 7 élèves y portaient le foulard.

Le nombre des incidents survenus au cours des dernières années autour du *hijab* est lui aussi limité. En 1992, la direction d'une école de Montréal rencontrait les parents de deux élèves qui portaient le foulard et les convainquait d'abandonner cette tenue. En 1993, une femme était exclue du tribunal parce qu'elle refusait d'enlever son foulard. Enfin, c'est le cas d'Émilie Ouimet, récemment convertie à l'Islam et renvoyée chez elle parce que son foulard enfreignait le code vestimentaire de l'école Louis-Riel, qui a fait la manchette et véritablement lancé le débat. On a subséquemment soulevé l'affaire de l'école musulmane de Montréal, qui obligeait ses enseignantes

⁷⁷ Louis ROBITAILLE. *Op. cit.*

⁷⁸ François BERGER. "Les Québécois sont divisés sur le port du voile islamique", *La Presse*, 23 septembre 1994, p. A6.

musulmanes et non musulmanes à porter le foulard⁷⁹. Par la suite, le collège privé catholique Regina Assumpta, qui avait jusque-là toléré le port du *hijab*, a avisé l'étudiante Dania Baali qu'elle devrait changer d'école en septembre prochain si elle ne renonçait pas au foulard. Le code vestimentaire était encore une fois invoqué pour justifier la décision de l'école.

Le père de Dania qui, selon les journaux, pratique peu la religion musulmane, a porté plainte auprès de la Commission des droits de la personne au nom de la liberté religieuse de sa fille. Dans la foulée de la médiatisation de ces cas récents, on peut craindre la multiplication des incidents relatifs au foulard et des appels aux tribunaux pour trancher la question.

Pour bien saisir la portée du débat sur le voile et mieux entrevoir la façon de l'aborder, il est important de le replacer dans le contexte du Québec. Un premier élément important au Québec est celui de la taille et des caractéristiques de la population musulmane, et de l'expérience particulière des femmes de cette population. Nous possédons malheureusement peu d'information sur le sujet. Mentionnons que les musulmans du Québec proviennent de dizaines de pays différents (pays du Moyen-Orient, d'Afrique ou d'Asie du sud principalement) et que les regroupements communautaires se font plus souvent sur la base ethnique, nationale ou régionale, ou encore sur la base du sexe ou de la condition (les étudiants, par exemple) que sur la base de la religion. La "communauté" musulmane semble donc plus virtuelle que réelle⁸⁰.

Le nombre de musulmans québécois est estimé à près de 45 000 personnes, dont plus de 41 000 habitent la grande région de Montréal, mais ces nombres sont probablement inférieurs à la réalité⁸¹. En 1991, dans la région métropolitaine de recensement (RMR) de Montréal, trois pays comptant une proportion importante de musulmans se retrouvent parmi les 15 principaux pays de naissance de la population immigrée (population immigrée qui, au total, compte pour 16,8 % de la population de la RMR) : le Liban⁸² (5^e rang, 4,6 % de la population immigrée), l'Égypte (11^e rang, 2,9 % de la population immigrée) et le Maroc (12^e rang, 2,4 %) ⁸³. Les

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles. *La communauté musulmane du Québec : Esquisse d'une tradition religieuse*, [Recherche et rédaction : Georges Leroux, Axel Magnoux et Christiane Bégin], Montréal, Direction des politiques et programmes de relations interculturelles MAIICC, 1994a, (document pour diffusion interne).

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Notons cependant que le Liban compte une moins grande proportion de population musulmane que les deux autres pays, plus de 40 % des Libanais étant chrétiens.

⁸³ Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles. *Population immigrée dans la région métropolitaine de recensement de Montréal, 1991. Recensement 1991 :*

musulmans sont d'immigration assez récente (après 1971 pour la plupart). Ces nouveaux immigrants sont souvent moins scolarisés que ceux originaires du Liban ou de la Syrie qui les ont précédés, et ils ne connaissent pas toujours le français. Leur intégration à la société québécoise peut donc se faire plus lentement. Certains d'entre eux (par exemple, les personnes originaires de Somalie) rencontrent de la discrimination en matière de logement ou de travail, discrimination qui peut être davantage fondée sur la couleur de leur peau que sur leur pratique religieuse. À Montréal, les musulmans se sont dotés d'une vingtaine de mosquées, dont treize "sont plus importantes du fait qu'elles offrent davantage de services à leur communauté (enseignement de l'arabe et du Coran, mouvements scouts et guides, visites aux pauvres et aux malades, etc.)"⁸⁴.

La chercheuse Micheline Milot mène une étude sur l'influence des croyances religieuses sur les attitudes de la communauté musulmane québécoise face à l'intégration. L'attitude face à l'intégration dépend de l'image de soi et de "l'autre". Les croyances religieuses peuvent influencer ces images. Des entrevues avec 50 musulmans révèlent que le Coran et les valeurs morales islamiques, comme la stabilité de la famille et l'autorité de l'homme, servent de référents identitaires aux musulmans du Québec, en opposition avec certaines valeurs dites occidentales. Les valeurs islamiques sont considérées comme moralement supérieures, et ce, également par les Québécois nouvellement convertis. Au Québec, l'affirmation identitaire ne serait pas liée au genre de problèmes d'intégration socio-économique vécus par les musulmans de France. Elle serait influencée, entre autres, par la visibilité grandissante de l'Islam à travers le monde, et par le sentiment parfois éprouvé par les musulmans d'être des victimes dans le cadre de certains événements politiques⁸⁵.

La conception particulière (et différente de celle de la France) de l'intégration des immigrants au Québec représente un deuxième élément de contexte à prendre en considération dans le débat du voile. Le Québec ou le Canada n'ont pas le même passé colonial que la France. De plus, l'accès à la citoyenneté canadienne est relativement rapide et facile pour les immigrants. Les personnes nées au Canada ont automatiquement

données ethnoculturelles, Montréal, gouvernement du Québec, 1994b.

84 Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles. *Op. cit.*, 1994a, p. 54.

85 Christiane BÉGIN. *Compte rendu : L'influence du facteur religieux dans les attitudes interethniques et l'intégration sociale*, conférence prononcée par Micheline Milot et organisée par la Chaire Concordia-UQAM en études ethniques, Montréal, 25 janvier 1995 (texte non publié produit à la DPPRI du ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles).

la nationalité canadienne, ce qui n'est pas le cas en France depuis le vote des lois sur la nationalité.

Depuis quelques années, le Québec a fait un effort particulier pour préciser sa conception de l'intégration des personnes immigrantes. L'intégration se situe entre l'assimilation et la juxtaposition. La conception québécoise de l'intégration diffère de la conception canadienne. En fait, la politique canadienne sur le multiculturalisme ne mentionne pas l'intégration, elle se contente de rejeter l'assimilation. L'unité nationale dépend, selon cette politique, de la diversité⁸⁶.

L'idée centrale de la politique québécoise est celle d'un contrat moral qui unit les immigrants et la société d'accueil et où chaque partie a des droits et des devoirs. Le contrat moral est le garant de l'intégration réussie des immigrants. Dans ce contrat, la société d'accueil leur fait connaître ses principes et ses attentes : le français est la langue commune, le Québec est une société démocratique où la participation de tous est attendue et favorisée, il est une société pluraliste et ouverte aux apports extérieurs, dans la limite du respect des valeurs démocratiques fondamentales, comme l'égalité des sexes. En contrepartie, la société québécoise doit prendre davantage conscience des obligations que lui impose son propre projet démocratique⁸⁷. Cette conception de l'intégration renvoie à l'idée générale selon laquelle le Québec a une culture publique commune dont les grands principes (démocratie, égalité entre les sexes, normes juridiques identiques pour tous, etc.) ne sont pas négociables; le reste est ouvert à des accommodements raisonnables pour résoudre les situations de discrimination indirecte et ce que le Conseil des communautés culturelles et de l'immigration appelle les conflits de normes⁸⁸.

Les conflits de normes qui peuvent survenir au Québec comme au Canada apparaissent souvent autour des questions de pratique religieuse. Comment la société d'accueil gère-t-elle la diversité religieuse quand des personnes requièrent des adaptations en matière de nourriture, de fêtes religieuses, de

⁸⁶ Fernand HARVEY. "Les communautés culturelles et le multiculturalisme : une comparaison des politiques québécoise et canadienne", communication présentée au premier colloque international organisé conjointement par le Centre d'études canadiennes de l'Université de Paris III-Sorbonne nouvelle et du magazine transculturel *Vice-Versa*, Paris, 23 mai 1991.

⁸⁷ Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. *Au Québec pour bâtir ensemble*, Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration, Québec, gouvernement du Québec, 1990.

⁸⁸ Conseil des communautés culturelles et de l'immigration. *La gestion des conflits de normes par les organisations dans le contexte pluraliste de la société québécoise*, avis présenté à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration, Québec, juillet 1993.

besoin quant à des lieux réservés pour la prière, ou de port de symboles religieux, comme dans le cas du voile? Notons que ces demandes ne proviennent pas seulement d'immigrants. Émilie Ouimet est une petite Québécoise "de souche". Autre exemple, le premier jugement de la Cour suprême en matière d'accommodement raisonnable dans le domaine de la religion (1990) traitait du cas d'un Canadien anglais de l'Alberta appartenant à la *World Wide Church of God*.

Cela nous amène à un autre élément du contexte du débat sur le foulard au Québec et au Canada, à savoir celui des Chartes des droits. L'article 10 de la Charte québécoise garantit l'exercice des droits et libertés sans distinction, notamment, de race, de couleur, de religion, de langue et d'origine ethnique. Les tribunaux ont interprété cet article comme une obligation d'accommodement raisonnable de la part de la société et de ses institutions, en autant que ces accommodements n'imposent pas une contrainte excessive à ceux qui les consentent. Le raisonnable et l'excessif restent matière à débat. Jusqu'à présent, les tribunaux ont été saisis essentiellement de cas relatifs au monde du travail, qui opposaient des employeurs et des employés. Selon Pierre Bosset, avocat à la Commission des droits de la personne, on peut cependant s'attendre à ce que la justice ait à se pencher sur un nombre croissant de demandes opposant des usagers à des institutions qui dispensent des services, telles que des écoles ou des hôpitaux.

Déjà, lors de la tenue d'un débat public en novembre 1994 à l'Université Concordia sur le port du voile à l'école, des membres de la communauté musulmane ont fait état de leur volonté de faire appel aux tribunaux si le voile était prohibé.

Une telle démarche a été entreprise par le père de Dania Baali, à qui l'école Regina Assumpta veut interdire de porter le *hijab*. Certains se demandent toutefois si la liberté religieuse garantie par la Charte des droits s'applique aussi bien aux enfants et aux adolescents qu'aux adultes⁸⁹. On peut se demander à partir de quel âge le port d'un symbole religieux est la manifestation d'un jugement libre et éclairé. Dans son avis sur le voile à l'école, la Commission des droits de la personne n'aborde pas cette question.

Un dernier élément propre au contexte québécois est celui du caractère encore confessionnel de nos écoles publiques. La loi 107 prévoit le remplacement des commissions scolaires confessionnelles par des commissions scolaires linguistiques partout sauf à Montréal et à Québec. Dans ces deux villes, les commissions scolaires confessionnelles coexisteraient avec les

89 Yolande GEADAH. *Op. cit.*

commissions linguistiques, parce que le droit à l'enseignement catholique et protestant est inscrit dans la constitution canadienne pour Québec et Montréal. Ce système paraît insatisfaisant aux yeux de nombreuses personnes et organismes; ceux-ci estiment que le système confessionnel accentue la ségrégation à l'école et ils demandent une école vraiment laïque. Dans le débat du foulard, la laïcité de l'école permettrait de résoudre une partie des dilemmes. On voit mal en effet comment, à l'heure du pluralisme religieux, une école pleine de références à l'un ou l'autre rite chrétien pourrait limiter les manifestations d'autres confessions. Même dans une école laïque cependant, la question de savoir si la laïcité signifie la neutralité de l'institution ou celle de ses "clients" pourra encore se poser. L'école québécoise ne sera d'ailleurs jamais laïque à la façon française, notre culture et notre histoire étant différentes de celles de nos "cousins". Ceux qui prônent la laïcité entrevoient davantage un modèle d'école non pas où toute référence à la religion serait abolie, mais plutôt assurant un enseignement sur la culture des diverses religions⁹⁰. Dans l'éventualité d'une école publique laïque, y aurait-il une place pour l'école privée religieuse? Oui, répondent plusieurs intervenants, mais l'État ne devrait pas la subventionner.

2.2.2 Les positions exprimées dans le débat

Quelles ont été les positions prises dans le débat du foulard au Québec? Nous considérerons trois catégories principales d'intervenants dans le dossier. D'abord le grand public, par le biais d'un sondage d'opinion et par celui des lettres ouvertes aux journaux. Ensuite, les médias, par l'entremise des journalistes d'opinion et des éditorialistes. Enfin, les représentantes et représentants des divers secteurs de la vie sociopolitique qui se sont prononcés dans le débat.

Le sondage SOM - *La Presse* - Radio-Québec, réalisé le 23 septembre 1994, montrait que la moitié de la population, autant hommes que femmes, était favorable à laisser les jeunes filles porter le foulard à l'école, alors que 38 % des répondants s'y opposaient. Les jeunes étaient plus favorables que les 34 ans et plus, ce qui, selon la psycho-sociologue M. Cohen-Émerique, pourrait traduire leur envie fréquente de se démarquer par leurs vêtements. Les personnes plus scolarisées, de même que les résidents de Montréal, étaient plus favorables que les autres. Les anglophones et les allophones manifestaient aussi plus d'appui que les francophones à la liberté du port du

⁹⁰ Centrale de l'enseignement du Québec, *Politique d'éducation interculturelle*, document de consultation, Montréal, 1993.

foulard à l'école⁹¹.

Par les lettres ouvertes aux journaux, un mélange d'opinions favorables et défavorables se sont exprimées, mais ces dernières ont semblé particulièrement présentes. On a demandé l'interdiction du foulard parce qu'il symbolise un intégrisme opposé à nos valeurs fondamentales et un mouvement politique qui progresse dangereusement. On a dit aussi qu'il symbolisait l'oppression des femmes et menaçait les fragiles acquis de l'égalité entre les sexes. On a enfin affirmé qu'il représentait le refus de certains immigrants de s'intégrer à la société québécoise, et qu'il devait être banni à cause de cela.

Côté médias, hormis Raymond Giroux du *Soleil*⁹² et Jean Paré⁹³ de *L'Actualité*, qui font l'équation voile=intégrisme et pour qui le voile manifeste un refus de s'intégrer à la société québécoise, les éditorialistes ou les journalistes "d'opinion" ont exprimé des avis beaucoup plus modérés. Eve McBride, de *The Gazette*, s'inquiète surtout de la contrainte sous-jacente, pour de nombreuses femmes, au port du voile, et doute du choix véritablement personnel qui peut être fait en cette matière⁹⁴. Agnès Gruda⁹⁵ et Lysianne Gagnon⁹⁶, de *La Presse*, relèvent les différences importantes entre la France et le Québec dans cette question et rejettent l'idée d'un complot intégriste. À l'instar de Pierre Bourgeault, elles mentionnent également l'impossibilité d'interdire certains symboles religieux à l'école et pas d'autres. Dans un autre éditorial, Agnès Gruda écrit que l'interdiction du voile viendrait nourrir plutôt qu'entraver le fondamentalisme musulman⁹⁷. Pour sa part, *The Gazette* plaide pour la liberté de religion⁹⁸. Quant à Lise Bissonnette, du *Devoir*, elle écarte la question au détour d'un éditorial sur... le modem et Internet. En parlant des questions importantes relatives au multiculturalisme et à l'immigration, elle précise : "Je ne parle pas du petit débat québécois sur le port du *hijab*, un émoi importé de France et qui, s'il offre quelques dilemmes intéressants, ne menace guère, ici, les fondements de l'identité culturelle ou les

91 François BERGER. "Les Québécois sont divisés sur le port du voile islamique", *La Presse*, 23 septembre 1994, p. A6.

92 Raymond GIROUX. "Le voile, l'école et la société", Éditorial, *Le Soleil*, 22 septembre 1994, p. A10.

93 Jean PARÉ. "Quand l'habit fait le moine", *L'Actualité*, 1^{er} novembre 1994, p. 12.

94 Eve MCBRIDE. "The hijab's contradiction : a form of freedom without choice", *The Gazette*, 6 octobre 1994, p. A2.

95 Agnès GRUDA. "L'école à voile", Éditorial, *La presse*, 19 septembre 1994, p. A2.

96 Lysianne GAGNON. "Le foulard islamique" (1) et (2), *La Presse*, 5 et 12 novembre 1994, p. B3.

97 Agnès GRUDA. "Les pieds dans le voile (2)", Éditorial, *La Presse*, 30 décembre 1994, p. B2.

98 *The Gazette*. "Religious observance merits respect", *The Gazette*, 10 septembre 1994, p. B4.

conquêtes égalitaires des femmes"⁹⁹.

Quant aux représentants des divers secteurs de la vie sociopolitique, leur discours est généralement empreint de prudence. La question du *hijab* à l'école est encore à l'étude dans plusieurs organismes et aucune position officielle n'est prise. Le ministre des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, Bernard Landry, veut instaurer des consultations avec la Justice, l'Éducation et la Condition féminine et tenir un débat public sur les symboles religieux. Il ajoute que la liberté religieuse ne peut être invoquée pour "réclamer l'inégalité pour sa conjointe ou pour les femmes en général, ou encore attenter à l'intégrité physique des personnes"¹⁰⁰.

Lorraine Pagé, présidente de la CEQ, et Raymonde Folco, alors présidente du Conseil des communautés culturelles et de l'immigration, sont partagées sur la question. Elles sont toutes deux sensibles au symbole de l'inégalité des femmes qui est souvent associé au voile. M^{me} Pagé constate cependant que la société tolère d'autres symboles de l'inégalité¹⁰¹. Elle croit aussi, comme M^{me} Folco¹⁰², que l'interdiction du voile à l'école pénaliserait seulement les filles. Le comité des femmes de la Centrale de l'enseignement du Québec adopte une perspective similaire, en revendiquant de critiquer le symbole de l'inégalité des femmes qui est sous-jacent au voile, sans pour autant en interdire le port¹⁰³. Pour sa part, la Société St-Jean Baptiste, par la voix de son nouveau président, semble s'être clairement prononcée contre le port du voile à l'école, affirmant que celui-ci est incompatible avec l'égalité des sexes au Québec¹⁰⁴. Le Regroupement Signé femmes de la Vallée de la Rouge a publiquement émis la même opinion.

Par ailleurs, le directeur du Centre international pour les droits humains et pour le développement démocratique, Ed Broadbent, estime que l'interdiction du foulard à l'école va à

99 Lise BISSONNETTE. "Appel aux sages du modem", Éditorial, *Le Devoir*, 21 novembre 1994, p. A6.

100 Bernard LANDRY. *Discours à l'occasion du lancement de la Semaine interculturelle nationale 1994*, Montréal, 25 octobre 1994.

101 Jean-Hugues ROY. *Op. cit.*

102 Les propos de M^{me} Folco sur la question ont été tenus dans le cadre d'une rencontre sur les accommodements raisonnables organisée par l'Institut de recherche et de formation interculturelle de Québec, Québec, 16 novembre 1994.

103 Gisèle BOURRET, responsable du comité de la condition des femmes de la CEQ. *Le port du hidjab : un débat à poursuivre. Quelques réflexions d'un point de vue féministe*, Montréal, 1994.

104 Alexander NORRIS. "Hijab incompatible with Quebec society, nationalist group says", *The Gazette*, 23 novembre 1994, p. A4

l'encontre des droits humains fondamentaux¹⁰⁵. D'autres organismes invoquent la liberté de religion inscrite dans la Charte pour défendre le droit des élèves de porter le voile (notamment, le Congrès canadien des Juifs, SOS racisme, et le Forum musulman canadien).

La Commission des droits de la personne abonde dans le même sens. L'interdiction du seul foulard représenterait une discrimination fondée sur la religion, et ce, même si, dans l'Islam, le caractère obligatoire du port du *hijab* n'est pas démontré. L'interdiction découlant plutôt d'un code vestimentaire général porte aussi atteinte au droit à l'égalité. En effet, un tel code vestimentaire touche les jeunes musulmanes d'une manière différente des autres élèves. Celles qui doivent changer d'école parce que leur *hijab* enfreint le code vestimentaire se voient par surcroît nier le droit à l'instruction publique gratuite, droit qui suppose le libre choix de l'école. La Commission ajoute que si une fille est marginalisée à cause de son foulard, il incombe à l'école d'éduquer les autres jeunes au respect des droits de cette élève.

Dans les cas où des filles seraient forcées à porter le voile, ou dans celui où le port du foulard viserait à créer des tensions entre groupes d'élèves ou à inciter à la discrimination fondée sur le sexe, une intervention coercitive de l'école serait toutefois justifiée, selon la Commission¹⁰⁶.

105 Irwin BLOCK. "Banning hijab infringes on basic rights : Broadbent", *The Gazette*, 15 janvier 1995, p. A4.

106 Pierre BOSSET. *Le port du foulard islamique dans les écoles publiques. Aspects juridiques*, Commission des droits de la personne du Québec, Montréal, 1994.

CHAPITRE III - PISTES POUR LA RÉOLUTION DE LA QUESTION DU PORT DU VOILE À L'ÉCOLE

Une société québécoise pluraliste doit être ouverte aux divers symboles d'appartenance religieuse ou culturelle de ses membres. Les symboles de l'inégalité entre les sexes et ceux qui témoignent de la montée d'un mouvement antidémocratique heurtent par contre des valeurs fondamentales. Quand un même élément renferme, comme le foulard, tous ces symboles, que faut-il faire?

3.1 Garantir l'égalité des femmes et des hommes

À nos yeux, le voile heurte le principe de l'égalité entre les sexes, puisqu'il représente une conception restrictive de la pudeur qui s'applique aux femmes et pas aux hommes. Quand il est mis de l'avant par les intégristes, il symbolise aussi un premier pas pour imposer la ségrégation sexuelle et l'exclusion des femmes du domaine public. Or, comme féministes, nous critiquons le sexisme des institutions religieuses catholiques et de certains aspects des cultures occidentales. Nous dénonçons la publicité sexiste ou la pornographie. Nous remettons en question les critères nord-américains de beauté et d'esthétique qui poussent les femmes à s'épiler le corps, à suivre des régimes amaigrissants, à employer toute une gamme d'artifices pour masquer les signes du vieillissement, et ce, même si nous nous soumettons parfois nous-mêmes à certains de ces critères. Nous critiquons le sexisme de notre culture, nous devons pouvoir critiquer également celui qui est manifesté par d'autres cultures ou d'autres religions, en alliance avec des femmes appartenant à ces autres cultures et religions.

Critiquer les symboles du sexisme ne signifie cependant pas les interdire purement et simplement. Dans le débat sur le voile à l'école, l'argument déterminant est celui qui met en relief les conséquences pour les filles d'une interdiction qui mènerait pour certaines à l'exclusion de l'école publique. L'école est la voie par excellence d'acquisition des compétences nécessaires à l'autonomie économique des individus. L'exclusion de l'école pourrait-elle se solder, comme en France, par le recours à l'enseignement par correspondance pour les exclues? On peut craindre alors que la motivation à poursuivre des études soit moins facilement entretenue par l'enseignement à distance que par l'école traditionnelle. Or, cette motivation est cruciale pour les filles, surtout quand leurs parents sont plutôt d'avis de leur faire interrompre les études à l'âge légal minimum, comme c'est parfois le cas, en France tout au moins. D'après Taarji, la force potentielle des femmes dans les pays arabes islamiques réside d'ailleurs dans leur instruction. Instruites, les femmes ont plus de chances de se battre si on leur enlève des droits.

D'autre part, l'école joue un rôle majeur d'intégration sociale auprès des immigrants et des membres des communautés culturelles. En France, plusieurs filles d'immigrants maghrébins de première génération ont peu de possibilités de sortir, de voir des garçons, d'avoir des loisirs à l'extérieur de la famille¹⁰⁷. L'école est le lieu principal de leurs contacts avec les autres Français. Florence Assouline a montré à quel point l'école représente une bouffée de liberté pour certaines de ces "beurettes" qui fument trop, se maquillent trop, s'habillent trop court, et pour qui l'école est "le temple des transgressions"¹⁰⁸. Pour d'autres filles, le port des vêtements islamiques à l'école est au contraire un compromis fait aux parents, en échange du droit d'aller et venir plus librement. Que se passe-t-il si on exclut ces filles de l'école publique? Dans l'hypothèse où elles suivraient l'enseignement par correspondance comme en France, elles ne bénéficient plus de l'école comme milieu d'intégration à la société d'ensemble. Si elles s'inscrivent plutôt à des écoles privées religieuses, où les voiles "purs et durs" risquent de se multiplier, elles seront également en marge de la société majoritaire. De l'avis de plusieurs, mieux vaut tolérer une fille voilée à l'école publique que de la refouler vers une école religieuse.

Un reportage présenté au bulletin de nouvelles de la télévision de Radio-Canada en février dernier illustre les conséquences possibles de l'interdiction du voile à l'école. Dans la foulée de l'affaire Émilie Ouimet, certains membres de la communauté musulmane ont cherché des solutions à l'exclusion possible de leurs filles de l'école publique. Ajoutant que leurs enfants sont mal acceptés à l'école commune et que celle-ci leur fait "perdre" chaque année 20 % de jeunes musulmans, ils ont initié une levée de fonds pour créer une nouvelle école privée musulmane. À la différence des écoles existantes, cette nouvelle école séparerait les garçons des filles.

L'exclusion de l'école des filles qui portent le foulard a des conséquences néfastes pour leur intégration actuelle et future à la société. De plus, l'interdiction du voile pénalise uniquement les filles : les garçons intégristes, ou ceux qui ont des attitudes ou des comportements sexistes, ne sont jamais inquiétés. On parle encore moins de les exclure de l'école.

Le cas des filles qui sont forcées par leurs parents à porter le voile présente d'importants dilemmes. La société et l'école ne doivent pas cautionner de telles pratiques coercitives. Les

107 Souad BENNANI. "Jeunes et immigrées : entre autonomie et tradition!", *Chronique féministe*, n° 27, mai-juin 1988.

108 Florence ASSOULINE. *Musulmanes : une chance pour l'Islam*, Paris, Flammarion, 1992.

cas de coercition peuvent cependant être très difficiles à déceler. Honteuses de subir de telles pressions, les filles n'avoueront pas facilement la contrainte qu'elles subissent. De plus, la relation parent-enfant n'est pas une relation égalitaire, les parents influencent leurs enfants, leur transmettent des valeurs, les poussent à se comporter de telle ou telle manière dans une foule de domaines, leur imposent des conditions de tous ordres. Au regard du port du voile, il peut être extrêmement délicat de distinguer l'exercice de l'influence parentale des pressions indues. On peut également penser que les parents qui, à Montréal, sont prêts à contraindre leurs filles à porter le voile sont peut-être prêts à les envoyer à l'école privée musulmane si l'école publique les refuse. L'exclusion de l'école commune viendrait alors pénaliser une seconde fois ces jeunes filles.

Comment tenir compte de tout cela sans pour autant abandonner les filles à des contraintes excessives? La réponse n'est pas claire. Il semble néanmoins que l'âge ou le niveau scolaire pourrait constituer un repère objectif dans le débat. La controverse actuelle autour du foulard met en scène des filles du niveau secondaire. Si des enfants du primaire commençaient à porter le foulard, ne devrait-on pas mettre fortement en doute leur choix libre et éclairé en la matière? Ici, des points devront néanmoins être éclaircis, puisque la société reconnaît aux parents le droit de choisir la religion de leurs enfants. De plus, les parents catholiques décident si leurs enfants suivront les cours d'enseignement religieux ou d'enseignement moral au primaire, alors qu'au secondaire le choix revient aux jeunes.

La lutte contre l'intégrisme ne doit pas se faire sur le dos (ou plutôt sur la tête) des filles qui portent le voile. L'interdiction pure et simple du foulard serait d'abord pénalisante pour celles-ci. Par ailleurs, d'autres demandes de certains membres de communautés culturelles doivent être rejetées quand elles contreviennent concrètement au droit à l'égalité des filles. Le "droit à la différence" ne doit pas devenir la "différence des droits". On ne saurait par exemple permettre des dérogations au curriculum scolaire, qui doit être le même pour tous les élèves. Il serait inacceptable que des filles soient exemptées des cours d'éducation physique à la demande de parents musulmans qui, par pudeur, refusent de les voir porter les culottes courtes réglementaires pour le cours.

Le Conseil des communautés culturelles et de l'immigration fait état d'un compromis acceptable survenu dans ce domaine : l'école a permis le port d'un pantalon long et ample, à la satisfaction non seulement des élèves concernées, mais aussi d'autres adolescentes qui, pour toutes sortes de raisons,

préfèraient porter un vêtement moins révélateur¹⁰⁹. Des enseignants et enseignantes sont confrontés à d'autres types de situations épineuses, par exemple, quand des garçons refusent de travailler en équipe avec des filles. Si les moyens pour le faire restent parfois à préciser, il est clair que les manifestations concrètes de ségrégation sexuelle et d'exclusion doivent être combattues à l'école.

Le domaine de l'éducation n'est pas le seul lieu où la préoccupation pour l'égalité entre les sexes doit être au coeur de la gestion du pluralisme religieux et culturel. On se souvient du cas tristement célèbre où une juge avait considéré comme facteur atténuant le fait qu'un homme avait sodomisé sa victime plutôt que de la pénétrer vaginalement. La juge avait prétendu que l'agresseur avait ainsi ménagé sa victime en respectant une valeur suprême dans sa culture, la virginité.

Dans le même ordre d'idées, un document de travail fédéral faisait récemment état de propositions qui permettraient d'invoquer la culture ou la religion pour atténuer la gravité d'un crime. Fort heureusement, le ministre de la Justice, Allan Rock, a déclaré que jamais il ne consentirait à de tels changements. Il semble néanmoins important de réaffirmer que les lois doivent s'appliquer de la même façon pour tous, et qu'aucun "accomodement" en cette matière n'est raisonnable.

À cet égard, l'existence de tribunaux religieux comme le tribunal rabbinique ou le tribunal islamique¹¹⁰, soulève bien des inquiétudes. Les acquis des femmes au plan de l'égalité des sexes dans le domaine de la justice sont récents, fragiles et encore incomplets. On peut penser que les tribunaux religieux se fondent sur une conception très patriarcale des rapports entre les sexes pour rendre leurs décisions. Dans la loi juive, les femmes ne peuvent divorcer sans l'accord du mari. La répudiation de la femme et la polygamie sont permises dans la *Charia* musulmane. Et rappelons que l'Église catholique n'accepte pas le divorce. Les journaux ont fait état du cas d'une femme qui, ayant obtenu le divorce d'un tribunal québécois, a voulu l'obtenir également du tribunal islamique, qui le lui a refusé¹¹¹. Même si c'est la loi commune qui s'applique en dernière instance et qu'elle était divorcée aux yeux de la loi, cette femme serait retournée vivre avec son mari pour être en accord avec sa religion. Dans d'autres cas,

109 Conseil des communautés culturelles et de l'immigration. *La gestion des conflits de normes par les organisations dans le contexte pluraliste de la société québécoise*, avis présenté à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration, Québec, juillet 1993.

110 Notons qu'il existe aussi des organismes catholiques qui font office de tribunaux religieux.

111 François BERGER. "Québec enquête sur un tribunal islamique : la création de cette cour suscite de vives inquiétudes dans certains milieux", *La Presse*, 24 février 1995, p. A 12.

des pressions seraient exercées sur les femmes pour qu'elles se conforment aux préceptes religieux, et quand ces femmes sont des immigrantes récentes, ne parlant ni le français, ni l'anglais, elles sont encore plus vulnérables.

Le ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles (MAIICC) a récemment fait une étude sur les tribunaux religieux, mais les résultats n'ont pas encore été rendus publics. Il est important de connaître les conséquences de l'existence de ces tribunaux, en particulier sur les femmes des communautés concernées. Il semble inacceptable que des organismes investis d'une telle autorité morale puissent rendre des décisions dans des domaines qui sont pourtant couverts par la justice québécoise ou canadienne. L'article de journal précité souligne de plus le fait que, selon un chercheur dans le domaine, les musulmans "ordinaires" de la région de Montréal ne veulent pas de tribunal islamique.

3.2 Tenir l'intégrisme en échec

Le port du voile inquiète parce qu'il symbolise à certains égards la montée de l'intégrisme islamique. Celui-ci, comme tous les autres intégrismes, doit être dénoncé parce qu'il va à l'encontre de nos valeurs démocratiques et que son expansion est particulièrement menaçante pour les droits des femmes. La meilleure façon de lutter contre l'intégrisme n'est peut-être pas cependant d'interdire le *hijab*. Il faut éviter de faire des martyres du genre de celles créées en France par les grèves de la faim consécutives aux exclusions de l'école, éviter aussi de porter flanc aux accusations de racisme et d'amener ainsi de l'eau au moulin des fondamentalistes, qui tablent sur les sentiments d'aliénation de certains musulmans. On l'a vu en France, l'interdiction du port du foulard a galvanisé les forces intégristes. Les décisions d'exclusion, si elles étaient renversées par les tribunaux au nom de la liberté de religion, viendraient encore conforter les fondamentalistes. Selon Jawad Sqalli, l'intégrisme s'est développé à chaque fois qu'il s'est heurté à des interdictions bureaucratiques. À l'occasion d'un débat organisé par la Centrale de l'enseignement du Québec sur le port du voile à l'école, des panellistes ont insisté sur le fait qu'il fallait éviter de trancher la question par l'adoption d'une loi ou d'un autre type de règle proscrivant ou permettant officiellement le port du *hijab*¹¹².

Le travail de deux sociologues qui ont étudié les différents

¹¹² Centrale de l'enseignement du Québec. *Le voile islamique : un débat collectif*, enregistrement vidéo de la rencontre tenue le 7 décembre 1994 au Cégep du Vieux-Montréal, CEQ, 1994.

sens du voile chez les musulmanes de France apporte un éclairage important. Ils distinguent trois types de voile. D'abord, le voile traditionnel, porté surtout par les femmes d'un certain âge qui ont immigré, et qui est doté d'une signification ethnique autant que religieuse. Ensuite, le voile des jeunes adolescentes, qui est souvent l'expression de la volonté de leurs parents de maintenir leur identité culturelle. Pour les filles, le voile est un compromis qui leur permet de poursuivre leurs études. Ce "voile lâche" disparaît la plupart du temps à l'âge adulte. Enfin, le voile identitaire, revendiqué par des jeunes femmes qui sont de bonnes élèves, dont la mère n'est souvent pas voilée. Ces jeunes femmes sont fréquemment en relation avec des associations musulmanes, mais leur décision de porter le voile est en grande partie personnelle. Elles demandent ainsi le droit au particularisme alors même que le processus de leur intégration à la société française est largement entamé. Elles veulent être françaises et musulmanes.

Les auteurs poursuivent : "À vouloir traiter les filles voilées comme des extrémistes ou des personnes aliénées ou manipulées (...) sans ouvrir un débat qui puisse les mettre devant leurs responsabilités de citoyennes dans la société française, on risque de les conforter dans leur identité antagonique et d'amplifier ce sectarisme que l'on redoute tant"(p. 8). Selon les auteurs, le voile revendiqué par les musulmanes françaises est plus social que religieux, plus défensif que prosélyte. Il faut éviter que les voiles "mous" ne se transforment en voiles "durs".

Au Québec, par ailleurs, l'ampleur du mouvement intégriste musulman semble très limitée. Le refus de l'intégrisme ne doit pas nous amener à tomber dans la xénophobie et à faire de l'Islam un nouveau Satan, un ennemi à abattre, alors que la très vaste majorité des musulmans québécois sont intégrés à la société et sont des modérés attachés aux valeurs démocratiques. À l'occasion du discours du ministre Landry inaugurant la Semaine interculturelle à l'automne 1994, le Centre communautaire et culturel des Iraniens a d'ailleurs déploré que la question du voile prenne autant de place, alors que l'intégration au travail et l'apprentissage du français sont des problèmes beaucoup plus importants, qui poussent les immigrants à rester en ghetto et qui les rendent vulnérables à l'intégrisme¹¹³.

La recherche par des jeunes musulmans d'une alternative à leur exclusion de la société postindustrielle peut les amener vers

113 Isabelle PARÉ. "Landry veut un débat sur les symboles religieux à l'école", *Le Devoir*, 26 octobre 1994, p. A1 et A12.

un intégrisme constitué en projet social radical, comme Gilles Képel l'a démontré dans le cas de la France, de l'Angleterre et des États-Unis. La situation au Québec est-elle fondamentalement différente? Bien sûr, le sentiment d'exclusion n'est pas le fait d'un seul groupe religieux, il est le lot d'une partie non négligeable de la population jeune (et moins jeune) du Québec. Il devient de plus en plus urgent que la société se penche sur le sort de tous ses exclus, à l'heure où les discours portent plutôt sur la nécessité de juguler le déficit en s'attaquant aux programmes sociaux. On l'a vu ailleurs, la popularité des groupes intégristes est en partie bâtie sur les réponses qu'ils ont apportées aux besoins concrets des déshérités de confession musulmane. Pour prévenir la montée des différents intégrismes, le développement de mesures sociales pour contrer la pauvreté et la marginalisation, ainsi que la lutte active au racisme, apparaissent comme des moyens incontournables.

Par ailleurs, il semble que, plutôt que la répression, la persuasion et l'affirmation claire des valeurs démocratiques soient à l'heure actuelle des façons plus prometteuses de combattre les intégrismes. Le conflit et le débat sont au coeur du processus démocratique. Comme le rappelle Lévy, la véritable démocratie ne peut tenter de simplement effacer son ennemi, car elle prendrait alors "le risque de se dénaturer et, donc, de lui ressembler. La démocratie vit avec son ennemi. Elle est le seul régime qui se condamne à cette proximité nauséabonde"¹¹⁴. L'école a pour sa part un rôle majeur à jouer dans la formation des jeunes à la pensée critique et dans l'enseignement des grands principes démocratiques. Ajoutons que si la présence intégriste devenait plus affirmée, si elle posait des menaces à notre société, il faudrait alors revoir la stratégie de la tolérance face au symbole du voile. Rappelons que "tolérer" signifie, selon le dictionnaire Robert, "laisser se produire ou subsister une chose qu'on aurait le droit ou la possibilité d'empêcher".

114 Bernard-Henri LÉVY. *Op. cit.*, p. 278.

3.3 Élargir le débat au-delà du foulard

Sans tomber dans la banalisation, il faut éviter de développer une fixation sur le seul foulard islamique. La question du *hijab* doit être dédramatisée : il y a somme toute peu de filles qui portent le foulard dans les écoles québécoises. Les motivations de celles qui le font sont multiples. Certaines invoquent leur conviction religieuse, d'autres sont poussées par leurs parents. Pour une partie des adolescentes, le voile correspondrait plutôt à un désir de se distinguer de la masse, de se démarquer. Aux dires de Jawad Sqalli, cette forme d'identification peut d'ailleurs être très passagère : des filles portent le voile quelques mois, puis y renoncent d'elles-mêmes. D'autres jeunes musulmanes justifient le voile en disant qu'elles veulent être reconnues pour leurs qualités intellectuelles et émotives, pas pour leur aspect physique, et que le voile leur permet de ne pas être des objets sexuels.

La question du foulard s'inscrit en fait dans un ensemble plus large que le ministère des Affaires internationales, des Communautés culturelles et de l'Immigration appelle la gestion de la diversité. Différentes institutions de notre société sont de plus en plus l'objet de demandes d'adaptation de leurs règles de fonctionnement pour mieux répondre aux besoins de divers groupes culturels ou religieux. L'école est l'une de ces institutions et la question du voile est une question parmi d'autres qui l'interpellent.

Plusieurs craignent que si on permet le voile à l'école, les demandes pour des régimes d'exception se multiplieront, créant une multitude de sous-catégories d'élèves et faisant obstacle à l'intégration : demandes de lieux de prière particuliers, demandes d'exemption de tel cours ou de telle activité, demande de respect de telle fête religieuse, etc.¹¹⁵. Des questions similaires se posent dans le domaine de la santé et des services sociaux ou dans le domaine de la justice. Qu'est-ce qui, alors, doit donner lieu à des accommodements raisonnables à la diversité et qu'est-ce qui, par contre, est de l'ordre des valeurs fondamentales? Il faut établir les grands principes permettant de tracer la frontière entre le négociable et le non-négociable et l'égalité entre les sexes doit faire partie de ces principes.

Comme le soutient le MAIICC dans un document récent, il revient à l'État de préciser les conditions d'exercice de la liberté de

¹¹⁵ Selon Gilles Képel, de telles demandes se sont effectivement multipliées en France après la décision de 1992 du Conseil d'État qui, sur la question du voile, avait affirmé le droit à la liberté de conscience de l'élève.

conscience¹¹⁶. Des décisions d'ensemble doivent être prises sur la façon de gérer notamment le pluralisme religieux, tant dans les symboles vestimentaires que dans les demandes diverses d'accommodement qui sont formulées au nom de la liberté de religion. Dans le domaine de l'éducation, par exemple, il semble inapproprié de laisser aux écoles ou aux commissions scolaires le soin de trancher. Des questions qui ont une incidence sur le développement de la société québécoise ne sauraient être réglées par un quelconque code vestimentaire : si notre objectif est de faciliter l'intégration, il faut éviter la formation d'écoles-ghettos plus tolérantes où tous les enfants d'immigrants seraient concentrés. De plus, la Commission des droits de la personne est d'avis que l'utilisation des codes vestimentaires pour proscrire le *hijab* est discriminatoire.

La polémique autour du foulard islamique nous force en fait à réfléchir au rôle d'intégration dévolu à l'école dans une société pluraliste, rôle qui doit être assorti d'une sensibilisation au respect des différences. À cet égard, la CEQ réclame une politique d'éducation interculturelle. Selon la centrale syndicale, le rôle d'intégration de l'école peut être joué le mieux par une école publique laïque dont l'enseignement et le personnel témoigneront de neutralité religieuse. L'école laïque traitera de la même façon les divers symboles d'appartenance religieuse des élèves.

Pour les diverses raisons évoquées plus haut, l'école ne peut pas, à l'heure actuelle tout au moins, interdire certains symboles d'appartenance religieuse et en permettre d'autres. Elle ne devrait pas non plus forcer quiconque à porter de tels symboles. Jusqu'à récemment, l'école musulmane de Montréal, qui, par surcroît, est subventionnée par le gouvernement, obligeait ses enseignantes musulmanes et non musulmanes à porter le foulard. L'école invoquait l'article 20 de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* pour défendre sa politique de port du voile obligatoire. L'article stipule en effet :

"Une distinction, exclusion ou préférence fondée sur les aptitudes ou qualités requises par un emploi, ou justifiée par le caractère charitable, philanthropique, religieux, politique ou éducatif d'une institution sans but lucratif ou qui est vouée exclusivement au bien-être d'un groupe ethnique est réputée non discriminatoire."

¹¹⁶ Gisèle TREMBLAY. *Résumé sur la question religieuse et cadre de référence pour une ligne de discours*, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, Direction des politiques et programmes de relations interculturelles, Montréal, octobre 1994.

À la suite de l'avis de la Commission des droits de la personne selon lequel l'article 20 ne peut être invoqué pour exiger d'enseignantes d'une autre religion le port d'un vêtement associé à l'Islam¹¹⁷, l'école a promptement renoncé à imposer le voile aux non musulmanes. Il faut toutefois déplorer que les enseignantes musulmanes ne bénéficient pas du choix de porter ou non le *hijab*.

Jusqu'à maintenant, l'État a eu tendance à s'en remettre aux instances locales (comme les écoles) pour les décisions sur la gestion du pluralisme, ou de laisser aux tribunaux le soin de trancher dans les cas litigieux. Une telle attitude témoigne d'une hésitation à assumer des responsabilités qui incombent pourtant au pouvoir étatique : l'intégration des immigrants dans le respect de nos valeurs fondamentales, tout en ménageant des espaces de compromis, est déterminante pour le développement de la société québécoise. Conscient de l'importance de cette question, le ministère des Affaires internationales, des Communautés culturelles et de l'Immigration a amorcé le travail pour susciter un débat large sur la question des symboles d'appartenance religieuse. Rappelons d'ailleurs que la nécessité d'adopter des principes clairs en matière de gestion du pluralisme religieux ne se pose pas seulement pour résoudre des cas soumis par des Québécois d'origine étrangère ou par leurs enfants. Des Québécois dits "de souche" appartiennent ou se convertissent à des religions autres que catholique, ou joignent des sectes de toute nature. Or, la ferveur des nouveaux convertis peut les amener à faire de leur foi une dimension majeure de leur identité et à revendiquer de la part de la société d'ensemble des accommodements pour permettre l'observance stricte des éléments de dogme.

117 Pierre BOSSET. *Les contraintes vestimentaires d'ordre religieux applicables au personnel de certaines écoles privées. Aspects juridiques*, Commission des droits de la personne du Québec, Montréal, décembre 1994.

CONCLUSION

Le débat sur le port du foulard à l'école recèle des enjeux multiples et complexes sur lesquels la société québécoise commence à peine à se pencher. Le *hijab* est tout sauf un simple bout de tissu. Il est chargé de symboles qui se recouvrent mutuellement et qu'il devient très difficile de départager : symbole religieux, symbole de l'intégrisme, symbole de l'inégalité des femmes, symbole d'identité culturelle. Cette valeur symbolique du voile dépasse la motivation propre des individus qui le portent. L'argument selon lequel le voile est revêtu par choix personnel ne saurait donc être suffisant pour faire taire les critiques sur sa signification sociale. Pourtant, cet argument compte quand il s'agit d'en empêcher ou d'en permettre le port à des individus.

Historiquement, le dévoilement forcé, comme le voilement forcé, ont servi des intérêts politiques étrangers à ceux des femmes. De la même façon, l'interdiction du *hijab* à l'école québécoise pénaliserait d'abord des filles, celles qui, pour toutes sortes de raisons, le portent. Et une telle intervention risquerait d'exacerber les sentiments d'exclusion ressentis par certains musulmans et de donner des munitions à la petite minorité intégriste. L'interdiction du voile n'est ni le meilleur moyen de lutter contre l'intégrisme, ni la meilleure façon d'assurer l'égalité entre les sexes. Comme dans bien d'autres questions, il semble que l'éducation aux valeurs démocratiques soit une voie, sinon plus rapide, du moins plus prometteuse.

Il est par ailleurs temps d'élargir le débat au-delà de la question du port du voile. La société québécoise doit se pencher, de façon urgente, sur la question de l'équilibre à trouver entre le respect de ses valeurs fondamentales et l'ouverture au pluralisme. Il faut réfléchir collectivement à la diversité culturelle et religieuse qui nous caractérise de plus en plus, et départager les normes sujettes à des compromis des principes non négociables. L'égalité entre les hommes et les femmes doit faire partie sans équivoque de ces principes fondamentaux.

Dans la recherche de l'égalité entre les sexes, les femmes partout dans le monde ont été les maîtresses d'oeuvre de la lutte. Les femmes ont ainsi cherché à élargir l'éventail des choix qui s'offraient à elles, au-delà du carcan des stéréotypes sexuels, et à vaincre les exclusions dont elles étaient victimes. Elles ont été et seront les premières résistantes aux attaques des intégristes de tous types, qui cherchent à les refouler vers la sphère privée et qui font, directement ou indirectement, la promotion de la ségrégation spatiale et fonctionnelle entre les sexes. La communauté d'intérêts des femmes face à l'égalité et à l'autonomie,

conjuguée à une meilleure connaissance de l'autre et au respect mutuel, doit permettre de multiplier les solidarités par-delà les particularités culturelles et religieuses et de lutter contre toutes les formes d'exclusion.

BIBLIOGRAPHIE

ABUKHALIL, Asad. "Toward the Study of Women and Politics in the Arab World : The Debate and the Reality", *Feminist Issues*, vol. 13, n° 1, printemps 1993, p. 3-22.

ABU ODEH, Lama. "Post-colonial Feminism and the Veil : Thinking the Difference", *Feminist Review*, n° 43, printemps 1993, p. 26-37.

AKROUF, Sanhadja. "Algérie : les femmes prises en otages", *Chroniques féministes*, n° 69, été 1994, p. 34-35.

ASSOULINE, Florence. *Musulmanes : une chance pour l'Islam*, Paris, Flammarion, 1992.

BATAILLE, Claire. "Les foulards à l'école... le piège", *Cahiers du féminisme*, n° 70, automne 1994, p. 3-5.

BAYROU, François. *Circulaire du ministre de l'Éducation nationale aux chefs d'établissements*, Paris, septembre 1994.

BÉGIN, Christiane. *Compte rendu : L'influence du facteur religieux dans les attitudes interethniques et l'intégration sociale*, conférence prononcée par Micheline Milot et organisée par la Chaire Concordia-UQAM en études ethniques, Montréal, 25 janvier 1995 (texte non publié produit à la DPPRI du ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles).

BELMIR, Saadia. "Loi et égalité des droits au Maroc", *Les femmes musulmanes à l'ère des islamismes*, sous la direction de Fatima Houda-Pépin, Actes du colloque international sur les femmes musulmanes du Tiers-Monde, Montréal, Centre maghrébin de recherche et de formation, 1987, p. 95-103.

BENNANI, Souad. "Jeunes et immigrées : entre autonomie et tradition!", *Chronique féministe*, n° 27, mai-juin 1988.

BERGER, François. "Les Québécois sont divisés sur le port du voile islamique", *La Presse*, 23 septembre 1994, p. A6.

BERGER, François. "Québec envisage d'intervenir sur le port du voile islamique", *La Presse*, 26 octobre 1994, p. A16.

BERGER, François. "Québec enquête sur un tribunal islamique : la création de cette cour suscite de vives inquiétudes dans certains milieux", *La Presse*, 24 février 1995, p. A 12.

BISSONNETTE, Lise. "Appel aux sages du modem", éditorial, *Le Devoir*, 21 novembre 1994, p. A6.

BLOCK, Irwin. "Banning hijab infringes on basic rights : Broadbent", *The Gazette*, 15 janvier 1995, p. A4.

BOSSET, Pierre. *Le port du foulard islamique dans les écoles publiques. Aspects juridiques*, Commission des droits de la personne du Québec, Montréal, décembre 1994.

BOSSET, Pierre. *Les contraintes vestimentaires d'ordre religieux applicables au personnel de certaines écoles privées. Aspects juridiques*, Commission des droits de la personne du Québec, Montréal, décembre 1994.

BOURRET, Gisèle, responsable du comité de la condition des femmes de la CEQ. *Le port du hidjab : un débat à poursuivre. Quelques réflexions d'un point de vue féministe*, Montréal, 1994.

CENTRALE DE L'ENSEIGNEMENT DU QUÉBEC. *Politique d'éducation interculturelle*, document de consultation, Montréal, 1993.

CENTRALE DE L'ENSEIGNEMENT DU QUÉBEC. *Le voile islamique : un débat collectif*, enregistrement vidéo de la rencontre tenue le 7 décembre 1994 au Cégep du Vieux-Montréal, CEQ, 1994.

CLÉMENT, Éric. "Les intégristes musulmans ont-ils une tête de pont au Canada", *La Presse*, 21 novembre 1994.

CONNOLLY, Clara. "Washing our Linen : One year of Women Against Fundamentalism", *Feminist Review*, n° 37, printemps 1991, p. 68-77.

CONSEIL DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION. *La gestion des conflits de normes par les organisations dans le contexte pluraliste de la société québécoise*, avis présenté à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration, Québec, juillet 1993.

CONSEIL DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION. *Gérer la diversité dans un Québec francophone, démocratique et pluraliste*, étude complémentaire présentée à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration, Québec, décembre 1993.

DANIEL, Jean. "Les hommes, tous complices du patriarcat", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p.6.

"Derrière le voile, la France entre intégration forcée et insertion libérale", *InfoMatin*, 23 et 24 septembre 1994, p. 4-5.

ETCHEGOIN, Marie-France. "Beurs : pourquoi les islamistes marquent des points", *Le Nouvel Observateur*, 1994, p. 29-31.

FOHR, Anne. "Dans les écoles, la pression des garçons", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p.10.

GAGNON, Lysianne. "Le foulard islamique" (1) et (2), *La Presse*, 5 et 12 novembre 1994, p. B3.

GEADAH, Yolande. "Port du *hijab* à l'école : il ne faut pas fonder le débat sur de fausses prémisses", *La Presse*, 10 janvier 1995, p. B3.

GIRONNAY, Sophie. "Les filles d'Allah", *Chatelaine*, vol. 32, n° 10, octobre 1991, p. 81-88.

GIROUX, Raymond. "Le voile, l'école et la société", Editorial, *Le Soleil*, 22 septembre 1994, p. A10.

GÖLE, Nilüfer. "Urbaine, instruite, revendicative... et voilée", *L'Islamisme*, coll. Les dossiers de l'État du monde, Paris, La découverte, 1994, p. 67-73.

GRUDA, Agnès. "L'école à voile", Editorial, *La Presse*, 19 septembre 1994, p. A2.

GRUDA, Agnès. "Les pieds dans le voile (2)", Editorial, *La Presse*, 30 décembre 1994, p. B2.

HARVEY, Fernand. "Les communautés culturelles et le multiculturalisme : une comparaison des politiques québécoise et canadienne", communication présentée au premier colloque international organisé conjointement par le Centre d'études canadiennes de l'Université de Paris III-Sorbonne nouvelle et du magazine transculturel *Vice-Versa*, Paris, 23 mai 1991.

HARVEY, Julien. "L'intégration des immigrants", *Traité des problèmes sociaux*, sous la direction de Fernand Dumont, Simon Langlois, Yves Martin, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p. 923-944.

HÉLIE-LUCAS, Marie-Aimée. "Les stratégies des femmes à l'égard des fondamentalismes dans le monde musulman", *Nouvelles questions féministes*, n^{os} 16-17-18, 1991, p. 29-62.

HELMY, Mona. "Les femmes musulmanes face aux défis de la vie moderne : le cas de l'Égypte", *Les femmes musulmanes à l'ère des islamismes*, sous la direction de Fatima Houda-Pépin, Actes du colloque international sur les femmes musulmanes du Tiers-Monde, Montréal, Centre maghrébin de recherche et de formation,

1987, p. 95-103.

HOODFAR, Homa. "The Veil in Their Minds and On Our Heads : The Persistence of Colonial Images of Muslim Women", *RFR/DRF*, vol. 22, n° 3/4, 1993, p. 5-18.

HOUDA-PÉPIN, Fatima (sous la direction de). *Les femmes musulmanes à l'ère des islamismes*, Actes du colloque international sur les femmes musulmanes du Tiers-Monde, Montréal, Centre maghrébin de recherche et de formation, 1987.

HOUDA-PÉPIN, Fatima. "Voile : les femmes musulmanes ne sont pas un groupe monolithique", *La Presse*, 15 janvier 1994, p. B3.

JELEN, Christian. "L'intégrisme à l'assaut de l'école", *Le Point*, 10 septembre 1994, p. 48-54.

KAÏDI, Hamza. "Le Coran à l'usage des femmes", *Afrique Magazine*, n° 113, mai 1994, p. 60-66.

KÉPEL, Gilles. *À l'ouest d'Allah*, Paris, Seuil, 1994.

KHOSROKHAVAR, Farhad et Françoise GASPARD. "Les trois significations du voile", *Libération*, 25 octobre 1994, p. 8.

LANDRY, Bernard. *Discours à l'occasion du lancement de la Semaine interculturelle nationale 1994*, Montréal, 25 octobre 1994.

"La saga des foulards", *Le Monde*, 13 octobre 1994, cahier spécial, p. V.

"L'avis du Conseil d'État", *Le Monde*, 27 novembre 1989.

LÉVY, Bernard-Henri. *La pureté dangereuse*, Paris, Grasset, 1994.

LÉVY, Bernard-Henri. "L'intégrisme ou l'épuration sans fin", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p. 8.

MCBRIDE, Eve. "The hijab's contradiction : a form of freedom without choice", *The Gazette*, 6 octobre 1994, p. A2.

MINCES, Juliette. *La femme voilée : L'Islam au féminin*, Collection Essai-société, Paris, Calman-Lévy, 1990.

MINISTÈRE DES AFFAIRES INTERNATIONALES, DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES, [Recherche et rédaction : Georges Leroux, Axel Magnoux et Christiane Bégin]. *La communauté musulmane du Québec : esquisse d'une tradition religieuse*,

Montréal, Direction des politiques et programmes de relations interculturelles, MAIICC, 1994a (document pour diffusion interne).

MINISTÈRE DES AFFAIRES INTERNATIONALES, DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES. *Population immigrée dans la région métropolitaine de recensement de Montréal, 1991. Recensement 1991 : données ethnoculturelles*, Montréal, gouvernement du Québec, 1994b.

MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION. *Au Québec pour bâtir ensemble*, Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration, Québec, gouvernement du Québec, 1990.

NASRULLA, Amber. "Their Canada includes hijab", *The Globe and Mail*, 22 août 1994, p. A 1-2.

NORRIS, Alexander. "Hijab incompatible with Quebec society, nationalist group says", *The Gazette*, 23 novembre 1994, p. A4.

OZTURK, Cedef. "Le mouvement islamiste et les femmes en Turquie", *Nouvelles questions féministes*, vol. 13, n° 3, 1992, p. 45-60.

PARÉ, Isabelle. "Landry veut un débat sur les symboles religieux à l'école", *Le Devoir*, 26 octobre 1994, p. A1 et A12.

PARÉ, Jean. "Quand l'habit fait le moine", *L'Actualité*, 1^{er} novembre 1994, p. 12.

"Religious observance merits respect", *The Gazette*, 10 septembre 1994, p. B4.

ROBITAILLE, Louis. "La France "laïque" déclare la guerre au voile islamique", *La Presse*, 30 octobre 1994, p. A2.

ROY, Jean-Hughes. "Ces femmes voilées", *Voir*, 22-28 septembre 1994, p. 7-8.

SCHEMLA, Elizabeth. "Les femmes et l'Islam", *Le Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1994, p. 4-9.

SEBBAH, Naïma. "La femme dans la société musulmane", *L'Autre parole*, décembre 1992, p. 10-13.

SHUKRALLAH, Hala. "The impact of the islamic movement in Egypt", *Feminist Review*, n° 47, été 1994, p. 15-32.

SOCIÉTÉ SAINT-JEAN BAPTISTE DE MONTRÉAL (Conseil général).

Proposition de citoyenneté québécoise énonçant des principes fondamentaux pouvant inspirer le projet de société associé à un Québec souverain, Montréal, 1994.

TAARJI, Hinde. *Les voilées de l'Islam, Paris, Balland, 1990.*

TREMBLAY, Gisèle. *Résumé sur la question religieuse et cadre de référence pour une ligne de discours, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, Direction des politiques et programmes de relations interculturelles, Montréal, octobre 1994.*

TRUDEL, Clément. "L'Islam, ce n'est pas le diable", *Le Devoir*, 22 septembre 1994, p. A-7.