

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA QUESTION NATIONALE ET L'ISLAMOPHOBIE
DANS LES DÉBATS SUR LA LAÏCITÉ : LE CAS DES MÉMOIRES
POUR LES PROJETS DE LOI 60, 62 ET 21

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

PAR
VINCENT LÉTOURNEAU-DESJARDINS

JANVIER 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier Catherine Foisy, ma directrice de maîtrise, pour son soutien et ses encouragements. Alors que ses qualités de professeure et de chercheuse ont grandement contribué au propos de ce mémoire, c'est grâce à son caractère profondément bienveillant qu'elle a su me guider durant l'ensemble de mon parcours à la maîtrise. Je lui en suis sincèrement reconnaissant.

Je remercie aussi l'ensemble de mes collègues et ami.e.s du département de sciences des religions de l'UQAM. Ils et elles contribuent sans cesse au maintien d'un environnement de travail aussi plaisant que serein.

Mes remerciements les plus chaleureux vont à mes parents, Yves et Monique, à qui je dois mon intérêt marqué pour les questions sociales, ainsi que le réflexe de toujours pousser la réflexion plus loin. Par ailleurs, rien de tout ceci n'aurait été possible sans leurs encouragements inconditionnels à persévérer dans ce qui m'anime et me passionne.

Enfin, je dédie ce mémoire à ma partenaire et conjointe, Emmanuelle, et à notre merveilleuse petite Éliane. Leur soutien indéfectible me donne la force d'avancer, tandis que l'amour et le bonheur qu'elles me procurent me font appréhender positivement chaque journée qui compose mon quotidien.

TABLES DES MATIÈRES

LISTE DES SIGLES.....	vi
RÉSUMÉ	vii
ABSTRACT.....	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I La laïcité au Québec : La théorie, les tendances historiques et les débats contemporains.....	13
1.1 Le concept de laïcité : les outils théoriques.....	13
1.1.1 Une première distinction fondamentale	14
1.1.2 Deux niveaux d'analyse	14
1.1.3 Les principes constitutifs.....	15
1.1.4 Les pôles « républicains » et « libéraux ».....	15
1.1.5 Les familles de pensées.....	17
1.1.6 Deux types de neutralité.....	19
1.1.7 La laïcité « falsifiée ».....	20
1.2 Contextualisation de la laïcité au Québec : un lent processus de laïcisation.....	21
1.2.1 Le Canada pré-confédéral	21
1.2.2 De la confédération à la Révolution tranquille	25
1.2.3 La déconfectionnalisation du système scolaire.....	27
1.3 La laïcité dans les débats publics contemporains	29
1.3.1 La « crise » des accommodements raisonnables.....	30
1.3.2 La Commission et le Rapport Bouchard-Taylor	32
1.3.3 Le projet de loi 94	34
1.3.4 Le projet de loi 60. La « Charte des valeurs »	34
1.3.5 La loi 62	35
1.3.6 La loi 21	36
CHAPITRE II LE CONTEXTE SINGULIER DU QUÉBEC : L'HÉRITAGE CATHOLIQUE ET LA QUESTION NATIONALE.....	38

2.1	L'histoire religieuse du Québec comme cadre interprétatif	38
2.1.1	Échec des Patriotes et reconfigurations religieuses	39
2.1.2	L'industrialisation et la doctrine sociale de l'Église : répercussions au Québec	40
2.1.3	L'éthique personnaliste et la nouvelle génération de catholiques libéraux.	43
2.1.4	La Révolution tranquille, Vatican II et la sécularisation.....	45
2.1.5	La religion culturelle au Québec	48
2.2	L'histoire socioreligieuse du Québec dans les débats sur la laïcité.....	51
2.2.1	Le catholicisme et la Révolution tranquille dans les débats sur la laïcité ...	51
2.2.2	Patrimonialisation du religieux au Québec	54
2.3	Le contexte politique du Québec, le nationalisme et les rapports avec le Canada comme cadre interprétatif	56
2.3.1	Définition de la nation et du nationalisme	56
2.3.2	L'histoire du nationalisme au Québec.....	59
2.4	La nation québécoise dans les débats sur la laïcité.....	68
2.4.1	Le multiculturalisme : lieu commun des préoccupations identitaires	68
2.4.2	Des rapports majorité/minorités à l'exclusion	70

CHAPITRE III LE RACISME : UN CONCEPT AU cœur DES TENSIONS SOCIALES..... 72

3.1	Le concept de racisme : les outils théoriques	72
3.1.1	La définition du racisme.....	73
3.1.2	Les différentes formes de racisme.....	73
3.1.3	Deux logiques complémentaires	76
3.1.4	L'expression du racisme	76
3.1.5	Les « mécanismes discursifs » racisants	77
3.2	Le concept d'islamophobie.....	79
3.2.1	L'orientalisme	79
3.2.2	Le mythe de l'islamisation	81
3.2.3	Quatre oppositions au terme « islamophobie ».....	83
3.2.4	Quatre niveaux d'analyse.....	85
3.2.5	Définition de l'islamophobie.....	86
3.3	L'islam et l'islamophobie dans les débats sur la laïcité au Québec	87
3.3.1	L'islam et les musulmans dans la « crise » des accommodements raisonnables.....	87

3.3.2	Les projets de loi 94 et 62	89
3.3.3	Le projet de loi 60	90
CHAPITRE IV LES PROJETS DE LOI 60, 62 et 21 COMME ÉTUDE DE CAS .		93
4.1	Mise en contexte des projets de loi.....	93
4.2	Le contenu des projets de loi	95
4.2.1	Le projet de loi 60	96
4.2.2	Le projet de loi 62	97
4.2.3	Le projet de loi 21	98
4.2.4	Comparaison des projets de loi	99
4.3	Méthode et arbre thématique	101
4.4	Portrait et tendances du corpus.....	103
4.4.1	Positionnement vis-à-vis des projets de loi et conceptions de la laïcité	104
4.4.2	Le port de signes religieux et les accommodements raisonnables.	108
4.4.3	Les autres considérations quant à la laïcité de l'État	110
4.4.4	Le rapport à la religion au Québec	111
4.4.5	La nation québécoise dans les mémoires	114
4.4.6	Le racisme et l'islamophobie dans les mémoires.....	115
4.5	Notre question de recherche au regard de l'étude de cas.....	118
CONCLUSION		122
ANNEXE A LISTE DES ORGANISATIONS AYANT DÉPOSÉ DES MÉMOIRES LORS DES TROIS CONSULTATIONS		129
BIBLIOGRAPHIE		130

LISTE DES SIGLES

AANB	Acte de l'Amérique du Nord britannique
ACJC	Association catholique de la jeunesse canadienne-française
ADQ	Action démocratique du Québec
AFEAS	Association féminine d'éducation et d'action sociale
AHQ	Association humaniste du Québec
AQNAL	Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité
BQ	Bloc Québécois
CAQ	Coalition Avenir Québec
CCPARDC	Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles
COR	Organisme pour la communication, l'ouverture et le rapprochement interculturel
CPE	Centre de la petite enfance
CPRQ	Conseil du patrimoine religieux du Québec
CTCC	Confédération des travailleurs catholiques du Canada
ECR	Éthique et culture religieuse
FCSQ	Fédération des commissions scolaires du Québec
FLQ	Front de libération du Québec
FN	Front national
JAC	Jeunesse agricole du Québec
JEC	Jeunesse étudiante du Québec
JIC	Jeunesse indépendante du Québec
JOC	Jeunesse ouvrière du Québec
MLLQ	Mouvement laïque de langue française
MLQ	Mouvement laïque québécois
ON	Option nationale
PDF	Pour le droit des femmes
PLQ	Parti libéral du Québec
PQ	Parti québécois
QS	Québec solidaire
RPL	Rassemblement pour la laïcité
UMP	Union pour un mouvement populaire

RÉSUMÉ

Depuis près de quinze ans, les débats sur la laïcité font partie des enjeux les plus discutés dans l'espace public au Québec. Plusieurs événements marquants ont ponctué ces années. À chaque occasion, certains observateurs affirment que ces débats sont motivés par une certaine xénophobie, ou, à tout le moins, par des inquiétudes liées spécifiquement à la visibilité grandissante de l'expression religieuse de certains groupes minoritaires. En cela, on affirme parfois que ces débats sont en premier lieu l'expression d'une forme de racisme et d'islamophobie. À l'inverse, d'autres affirment plutôt que ces débats sont à comprendre dans la trajectoire de la laïcité au Québec, laquelle serait un des principaux héritages de la Révolution tranquille.

En observant de manière distincte le parcours de la laïcisation, celui du catholicisme et celui du nationalisme au Québec, plusieurs éléments font surface, notamment celui de la Révolution tranquille, qui se trouve au croisement de ces différentes trajectoires. Ensuite, afin d'être en mesure de mieux observer la présence, ou non, de racisme et d'islamophobie dans ces débats, ce mémoire présente différents éléments théoriques qui en permettent l'analyse. Finalement, ce parcours culmine dans une analyse thématique de certains mémoires à l'occasion des dépôts des projets de loi 60, 62 et 21 par trois gouvernements de trois partis différents.

Bien que cette analyse ne permette que des conclusions partielles quant à l'interrogation de départ, elle montre néanmoins que la Révolution tranquille, lorsqu'elle est imaginée comme le fondement même de la société, voire de la nation québécoise, moderne, laïque, sécularisée et, de surcroît, égalitariste quant aux rapports de sexes et de genres, peut devenir la figure d'opposition par excellence vis-à-vis d'un islam, dès lors perçu comme étant intrinsèquement sexiste, prosélyte et incompatible avec l'idéal de la laïcité.

Mots clés : laïcité, catholicisme, Révolution tranquille, nationalisme, islam, Québec

ABSTRACT

For nearly fifteen years, debates on secularism have been among the most discussed issues in Quebec's public space. Several milestones punctuated these years. On every occasion, some observers say that these debates are motivated by a certain xenophobia, or, at the very least, by concerns related specifically to the growing visibility of the religious expression of certain minority groups. In this, it is sometimes said that these debates are primarily the expression of a form of racism and Islamophobia. On the other hand, others argue that these debates are to be understood with respect to the trajectory of secularism in Quebec, which would be one of the main legacies of the Quiet Revolution.

By observing in a distinct way the course of secularization, Catholicism and nationalism in Quebec, several elements surface, notably the Quiet Revolution, which is at the crossroads of these different trajectories. In order to observe the presence, or not, of racism and Islamophobia in these debates, this thesis presents various theoretical elements that allow the analysis. Finally, this journey culminates in a thematic analysis of certain submissions on the occasion of the tabling of Bills 60, 62, and 21 by three governments from three different parties.

Although this analysis allows only partial conclusions as to the initial questioning, it nonetheless shows that the Quiet Revolution, when it is imagined as the very foundation of Quebec as a modern, secularized, and egalitarian nation, can become the ultimate opposition figure regarding Islam, therefore perceived as intrinsically sexist, proselyte and incompatible with the ideal of secularism.

Key words: secularism, Catholicism, Quiet Revolution, nationalism, Islam, Quebec

INTRODUCTION

Depuis que nous sommes en âge de nous intéresser à l'actualité, qu'elle soit sociale ou politique, les questions relatives aux aménagements de la diversité ethnique et religieuse semblent réapparaître de manière récurrente dès qu'un nouvel événement suscite l'engouement des médias et des politiciens. La « crise » des accommodements raisonnables, la Commission Bouchard-Taylor, l'épisode de la « Charte des valeurs », le projet de loi 62 et le projet de loi 21 sont autant d'exemples de cette récurrence. Ajoutons à cela pratiquement chacune des campagnes électorales, qu'elles se situent au niveau fédéral ou provincial. En effet, à chaque occasion, les différents partis politiques adoptent des positions antagoniques sur les questions relatives à la diversité ethnique et religieuse.

En parallèle, quoique parfois intimement lié, le contexte international a grandement été bouleversé par les événements du 11 septembre 2001. S'il existait déjà un discours visant spécifiquement à la stigmatisation et à l'infériorisation des musulmans avant 2001, il semble que ce discours se soit répandu depuis. De plus, sans doute en raison des nombreux conflits au Moyen-Orient et des attentats commis par des musulmans dans plusieurs pays occidentaux, il semble que ces discours aient aussi comme effet d'élever au rang de « menace » l'islam et les musulmans. On comprend donc que ce contexte influence d'une manière ou d'une autre les débats sur l'aménagement de la diversité religieuse au Québec.

Ces différents événements ont donc façonné notre regard sur le Québec et sur le monde depuis déjà longtemps. Or, malgré la redondance de ces débats et de ces

événements, il semble aujourd'hui que le Québec, comme de nombreux autres pays, soit encore extrêmement polarisé sur ces questions. C'est donc cette grande polarisation, parce qu'elle prend parfois l'apparence de différentes positions irréconciliables, qui stimule notre intérêt envers ces questions. Il nous semble aussi que ce soit ces mêmes considérations qui en fassent un objet hautement pertinent, autant sur le plan social que sur le plan scientifique.

Problématique

Depuis une douzaine d'années déjà, le Québec, comme bien d'autres sociétés, tente de conjuguer l'aménagement de la diversité culturelle et religieuse (souvent relativement nouvelle ou, à tout le moins, en augmentation) avec la « majorité historique », ses institutions et sa culture. C'est particulièrement lors de la controverse sur les accommodements raisonnables pour motifs religieux que se sont amorcés les grands débats sur ces questions dans l'espace public et qu'ils y persistent depuis.

On situe généralement le début de la controverse des accommodements raisonnables lors de l'affaire *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* (Potvin, 2008) où la Cour Suprême du Canada, en 2006, a autorisé le jeune Gurbaj Singh Multani, de confession sikhe, à porter son kirpan à l'intérieur de son école secondaire, sous certaines conditions. Par la suite, plusieurs autres cas, qu'il s'agisse effectivement d'accommodements raisonnables au sens juridique ou non, ont fait les manchettes et ont suscité d'intenses réactions dans l'espace public. Après des mois de couverture et de mise en lumière des demandes d'accommodements raisonnables par la plupart des grands médias (Potvin, 2008), la municipalité d'Hérouxville adopte, en janvier 2007, un « code de vie » à l'intention des immigrants désirant s'y installer. Dénoncé par les uns, encensé par les autres, le « code de vie d'Hérouxville » mit alors certaines

tensions sociales en évidence, ce qui obligea le gouvernement du Québec à poser une action pour calmer le jeu.

En février 2007, le premier ministre du Québec de l'époque, Jean Charest, mit sur pied la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, encore plus connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor. Cette commission avait d'abord comme objectif de dresser un portrait des différentes approches concernant les demandes d'accommodements raisonnables pour motifs religieux. Toutefois, les commissaires ont plutôt opté pour une interprétation beaucoup plus large de leur mandat pour y inclure certaines considérations quant aux craintes des citoyens face aux nouvelles expressions religieuses, à l'immigration, aux malaises identitaires de plusieurs, etc. (Bouchard et Taylor, 2008).

La même année, le Gouvernement du Québec déclenche des élections générales dont les enjeux centraux sont sans conteste les accommodements raisonnables et la protection de l'identité québécoise. À l'occasion de cette campagne électorale, c'est un parti qui était jusqu'alors confiné au rôle de deuxième opposition qui s'est emparé le plus fermement de ces enjeux, et avec une posture que plusieurs ont qualifiée de populiste (Bilge, 2013), l'Action démocratique du Québec (ADQ). Signe que ces enjeux interpellent et divisent la population, les résultats des élections générales de 2007 reportent au pouvoir le Parti libéral du Québec (PLQ), mais cette fois-ci de manière minoritaire (en l'absence d'une majorité absolue de députés). L'Assemblée nationale est alors séparée en trois blocs, soit 48 députés du PLQ, 41 de l'ADQ et 36 du Parti Québécois (PQ). L'élection d'un gouvernement minoritaire était alors un événement majeur, considérant qu'il s'agissait d'une première depuis 1878. Autre élément surprenant, peut-être même encore plus révélateur des tensions sociales existantes à l'époque, l'ADQ, prônant alors la position la plus fermement opposée aux accommodements raisonnables et la plus favorable à la protection de l'identité

québécoise, forma alors l'opposition officielle. Il s'agissait là aussi d'un fait marquant puisque cela mettait fin à quelques décennies d'alternance exclusive entre le PLQ et le PQ comme gouvernement et comme opposition officielle. Bref, les élections générales de 2007 ont mis en évidence certains enjeux de société auxquels la classe politique et la société civile allaient devoir faire face durant les années à venir. L'année suivante, en 2008, de nouvelles élections générales portent encore une fois le PLQ au pouvoir, mais cette fois-ci à la tête d'un gouvernement majoritaire. Néanmoins, les enjeux concernant la place des religions dans l'espace public demeurent parmi les préoccupations de plusieurs, particulièrement en ce qui concerne les « accommodements raisonnables ».

Signe que ces débats persistent toujours à l'époque, deux lettres d'opinions proposant deux visions fortement opposées de la laïcité et des accommodements raisonnables sont publiées dans les pages du Devoir en moins de deux mois. La première, publiée le 3 février 2010, est le *Manifeste pour un Québec pluraliste*. Les signataires y campent une posture de laïcité dite « ouverte » et d'inspiration libérale, notamment en raison de l'importance qu'y prend la protection des libertés individuelles. La deuxième lettre, publiée le 16 mars, s'intitule *Déclaration des intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste*. Dans ce cas-ci, les signataires adoptent plutôt une position sur la laïcité que certains qualifieront de « stricte » ou de « fermée ». Il s'agit pour l'essentiel d'une position républicaine puisque l'intégration de tous à une unité politique commune est considérée comme une condition essentielle à la vie en société.

Dans le but de calmer certaines tensions qui sont toujours perceptibles dans les débats publics, le gouvernement d'alors dépose, en mars 2010, le projet de loi 94 dont le titre complet est *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Ce projet de

loi avait alors pour but de répondre aux critiques des accommodements raisonnables, surtout en ce qui concerne le manque de balises en la matière. Or, critiqué de toutes parts, le projet de loi 94 est alors abandonné par le gouvernement libéral.

En 2012, lors des élections générales du 4 septembre, le Parti Québécois prend le pouvoir en formant un gouvernement minoritaire, le deuxième en moins de six ans. Lors de sa campagne électorale, en plus des promesses concernant les frais de scolarité et l'éducation supérieure, le PQ affirme vouloir enfin agir au sujet des accommodements raisonnables et de la laïcité de l'État, et ainsi rompre avec le manque d'initiative du gouvernement précédent. Les gouvernements minoritaires étant souvent d'une durée de vie et d'une capacité d'action très limitées, le PQ était alors soucieux de former un gouvernement majoritaire lors de l'élection suivante. Pour ce faire, le parti a décidé de remettre à l'avant-plan les enjeux de laïcité en présentant la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*¹ (Projet de loi 60, PL60), qui serait ensuite au cœur de la prochaine campagne électorale.

Le projet de « Charte des valeurs » reçut néanmoins un accueil des plus mitigé. En effet, alors que certains y voyaient la mesure qui, enfin, réglerait la plupart des enjeux liés à l'aménagement et à la place des religions dans l'espace public, d'autres y voyaient plutôt une volonté d'instrumentaliser les craintes et les peurs de nombreux citoyens dans le but de gagner des votes, ou encore de dynamiser un mouvement nationaliste qui cherche à sortir du creux dans lequel il est plongé depuis plus d'une

¹ Aussi connue sous le nom de « Charte des valeurs ».

décennie, du moins sur le plan politique. Indépendamment de ces différentes interprétations des motivations profondes du PQ, de nombreux observateurs ont constaté que la Charte ciblait assez clairement l'islam et les musulmans (Mathelet, 2017), tout comme les débats publics qui avaient lieu entourant ces événements (Dalpé et Koussens, 2016). Bref, le projet de « Charte des valeurs » n'a certainement pas réussi à calmer les tensions déjà bien présentes dans la société québécoise. Néanmoins, ce projet de loi ne sera jamais adopté puisque le PQ sera défait lors des élections de 2014, et le PLQ reprendra le pouvoir en formant de nouveau un gouvernement majoritaire.

Lors des débats sur la « Charte des valeurs » et durant la campagne électorale de 2014, le Parti libéral du Québec, bien que fortement opposé au projet de Charte, a tout de même promis d'adopter certaines mesures pour baliser les demandes d'accommodement raisonnable et clarifier la position de l'État par rapport aux différentes religions. Pour ce faire, le gouvernement présente, en juin 2015, le projet de loi 62 (PL62) qui s'intitule *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*. Ce nouveau projet de loi sera ensuite jugé par les uns comme étant discriminatoire, notamment en raison de la partie sur la réception de services à visage découvert, et par les autres comme n'allant pas assez loin dans l'affirmation de la laïcité de l'État, surtout en raison de l'absence même du terme « laïcité ». Malgré les critiques qui lui ont été portées dans l'espace public, le projet de loi 62 semble avoir suscité bien moins de débats que le précédent projet de loi 60 et sera finalement adopté en octobre 2017.

Ce qui est remarquable, au regard de la série d'événements qui ont eu lieu sur un peu plus d'une décennie, c'est que les débats concernant la gestion de la diversité culturelle et l'aménagement des différentes religions ne semblent pas être en voie de

se résoudre à court terme. Au contraire, durant les dernières années, il semble que certaines de ces tensions tendent à une polarisation toujours plus grande et à des débats toujours plus campés. En effet, on retrouve, dans la société civile, de nouveaux groupes aux discours particulièrement hostiles à l'immigration en général, à l'islam et aux musulmans en particulier, mais y articulant aussi d'autres notions comme la laïcité ou l'identité québécoise. Sur le plan politique, on constate aussi, comme dans de nombreux autres pays, que les partis dits « traditionnels » sont de plus en plus délaissés par les électeurs au profit de partis plus récents. Au Québec, cette situation est observable dans les résultats des plus récentes élections, en octobre 2018, et qui ont porté au pouvoir la Coalition Avenir Québec (CAQ). Parti issu essentiellement d'une refonte de l'ADQ, la CAQ est aussi le parti politique qui prône les idées les plus strictes en matière d'immigration et de protection de l'identité et des valeurs québécoises. La CAQ a d'ailleurs remis à l'avant-scène les débats sur les accommodements raisonnables et le port de signes religieux par certains employés de l'État en déposant le projet de loi 21, et en l'adoptant dans des circonstances particulières, comme nous le verrons plus loin. Dans une bien moindre mesure, il semble aussi que Québec Solidaire, parti davantage campé à gauche, jouisse d'un certain engouement depuis les dernières années, comme l'illustrent les résultats surprenants qu'ils ont obtenus lors du dernier scrutin. À l'inverse, les partis qui s'échangent le pouvoir depuis près de cinquante ans, le PQ et le PLQ, ont tous deux connu leurs résultats les plus faibles depuis des décennies.

Mise à part la durabilité de ces enjeux dans l'espace public, il est aussi intéressant de constater l'évolution des débats sur la laïcité au Québec qui, s'ils ont surtout émergé lors des premiers débats sur les accommodements raisonnables (Milot, 2009), placent maintenant la laïcité au centre même d'autres débats aussi variés les uns que les autres. En effet, la laïcité est devenue partie prenante des débats sur l'identité et le

nationalisme québécois, l'égalité entre les hommes et les femmes et l'intégration de la diversité culturelle, particulièrement musulmane.

Le contexte dans lequel s'insère cette recherche et que nous venons de présenter nous amène à poser certaines questions quant à l'évolution et à la situation actuelle des discussions sur l'aménagement de la diversité religieuse au Québec.

Question de recherche et sous-questions

Au regard de ce contexte, une question s'impose à nous, et c'est celle qui est au cœur du présent mémoire : Dans quelle mesure le contexte national du Québec explique-t-il la place qu'occupent l'islam et les musulmans dans les débats sur la laïcité? Évidemment, une question aussi large nécessite des sous-questions afin de cerner certains des aspects plus spécifiques du questionnement. En ce sens, nous chercherons à observer comment se déploient les différents discours sur la laïcité au Québec, pour ensuite réfléchir à la manière dont certaines de ces conceptions de la laïcité peuvent être assimilées à de l'islamophobie. Nous tenterons finalement de comprendre plus spécifiquement comment interpréter cette situation au regard des particularités du Québec, c'est-à-dire ce qui en fait un contexte singulier, particulièrement concernant son contexte national et son histoire socio-religieuse.

Un très grand nombre d'écrits traitent d'enjeux relatifs à ces questions et il serait difficile d'en faire ici une recension exhaustive, surtout compte tenu du caractère très polémique de ces sujets. En ce sens, les écrits qui traitent spécifiquement d'une de ces questions seront abordés dans les chapitres correspondants. Ayant désormais cerné la problématique et les objectifs de notre recherche, nous expliquerons maintenant la méthode que nous utiliserons afin de fournir un ancrage empirique à nos réflexions.

Méthode

Pour répondre à la question centrale de notre mémoire, à savoir dans quelle mesure le contexte national du Québec explique-t-il la place qu'occupent l'islam et les musulmans dans les débats sur la laïcité, et aux multiples sous-questions qui en découlent, il nous faut un ancrage empirique pertinent, mais aussi réaliste compte tenu des exigences d'un mémoire de maîtrise. Pour ce faire, nous comparerons les mémoires équivalents, c'est-à-dire provenant des mêmes organisations ou des mêmes individus, déposés dans le cadre des consultations publiques concernant le projet de loi 60 (Charte des valeurs²), le projet de loi 62³ et le récent projet de loi 21⁴.

Les mémoires déposés lors de ces consultations constituent un corpus particulièrement intéressant puisqu'ils proviennent respectivement des mêmes sources, mais à quelques années d'intervalle et sous trois gouvernements différents, ce qui est somme toute assez inédit au Québec. De plus, le caractère intrinsèquement normatif d'un projet de loi fait aussi en sorte que les critiques et les prises de position à son sujet laissent nécessairement transparaître les différentes visions de la société que défendent les participants. Il s'agit aussi de trois occasions où de nombreux observateurs ont constaté l'accent que mettaient ces projets de loi sur l'expression visible de l'islam.

En ce qui concerne la manière d'analyser notre corpus, nous opterons pour une analyse thématique telle que présentée par Pierre Paillé et Alex Mucchielli dans

² Dont le nom complet est « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement »

³ Dont le nom complet est « Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes »

⁴ Dont le nom complet est « Loi sur la laïcité de l'État »

L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales (Paillé et Mucchielli, 2016). Recourir à une analyse thématique nous permet d'abord d'identifier les principaux thèmes présents dans notre corpus. Ensuite, au regard de ces thèmes, il nous sera possible d'observer si ceux-ci se recoupent dans plusieurs mémoires, ou s'ils sont complètement différents. Nous verrons aussi si certains thèmes sont systématiquement associés à d'autres thèmes qui renvoient à divers enjeux. Bref, l'analyse thématique nous permettra de « construire un panorama au sein duquel les grandes tendances du phénomène à l'étude vont se matérialiser dans un schéma » (*Ibid.*, p.236). À ce titre, nous serons particulièrement à l'affût des différentes conceptions de la laïcité décelables dans les mémoires analysés. Nous porterons aussi une attention particulière aux propos traitant des minorités culturelles en général, et de l'islam et des musulmans en particulier. Il nous apparaît également pertinent de prendre en considération la manière dont les différents mémoires se représentent « la religion ». Considérant la méthode choisie et le corpus étudié, il nous semble toutefois prudent de ne pas formuler d'hypothèse, mais plutôt de laisser « émerger » des conclusions à partir de l'analyse du corpus.

Paillé et Mucchielli nous suggèrent de prendre quelques décisions techniques sur la manière de procéder à l'analyse thématique (*Ibid.*, p.239). Nous travaillerons donc notre corpus avec l'aide du logiciel *Nvivo*. Le recours à ce logiciel nous permettra surtout d'effectuer des opérations plus complexes et plus systématiques lors de la thématization. Pour ce qui est de la « démarche de thématization », il nous apparaît plus approprié de fonctionner par la thématization en continu, c'est-à-dire en une « attribution des thèmes » en simultané avec la lecture et l'analyse du corpus (*Ibid.*, p.241).

L'analyse thématique nous permettra d'élaborer une description intéressante et originale des différents mémoires, mais elle nous offre très peu ou pas d'outils

permettant d'en faire une interprétation pertinente. C'est pour cette raison qu'il nous faudra insérer cette analyse dans un contexte social, historique et politique particulier. À ce titre, le Québec, en raison de la question nationale, de son passé catholique et du rapport qu'il entretient avec le reste du Canada, offre un contexte dont il faut absolument rendre et tenir compte pour comprendre le genre d'enjeux auxquels nous nous intéressons dans le cadre de cette recherche. C'est donc au regard de ce contexte que nous tenterons d'interpréter les résultats de notre analyse thématique et ainsi sortir du cadre strictement descriptif.

Dans ce mémoire, nous présenterons et développerons d'abord sur le concept de laïcité (Chapitre I). Nous y verrons les outils théoriques permettant d'analyser finement les différents discours sur la laïcité (1.1), mais aussi le parcours singulier de la laïcité au Québec, de la Nouvelle-France à aujourd'hui (1.2). Nous aborderons ensuite les débats contemporains sur la laïcité afin de mieux situer les projets de loi et les mémoires soumis à l'analyse (1.3).

Par la suite, nous aborderons deux des éléments du contexte québécois qui en font un contexte singulier quant aux débats sur la laïcité de l'État et de l'intégration des minorités religieuses (Chapitre II). Premièrement, nous traiterons de l'histoire religieuse du Québec, de l'échec des Patriotes jusqu'à la Révolution tranquille, pour tenter de mieux comprendre la place du catholicisme dans la société québécoise contemporaine ainsi que le rapport des Québécois avec la religion en général (2.1). Ces éléments nous permettront finalement de traiter de certains enjeux des débats sur la laïcité qui concernent la place du catholicisme au Québec, notamment comme référent culturel et objet de patrimoine (2.2). Deuxièmement, nous verrons comment le contexte politique du Québec, principalement lorsqu'il est abordé sous l'angle du nationalisme (2.3), permet lui aussi de comprendre certains des tenants et aboutissants des débats contemporains sur la laïcité (2.4).

Ensuite, nous traiterons des notions de racisme et d'islamophobie (Chapitre III) afin de mieux les saisir sur le plan conceptuel. Nous verrons les outils théoriques qui nous permettent d'analyser les différentes formes et les niveaux de racisme (3.1) pour éventuellement traiter d'une de ses expressions particulières, l'islamophobie (3.2). Nous aborderons alors les éléments reliant racisme, islamophobie et débats sur la laïcité au Québec (3.3).

Finalement, nous procéderons à notre étude de cas (Chapitre IV), qui consiste premièrement en une mise en contexte des trois projets de loi (4.1) et en une description de leur contenu (4.2). Nous rappellerons ensuite quelques éléments de méthode et présenterons les grandes lignes de notre arbre thématique (4.3). Nous verrons finalement le portrait et les grandes tendances de notre corpus (4.4) afin de mettre en évidence les éléments qui pourront nous servir à répondre à notre question de recherche (4.5).

CHAPITRE I

LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC : LA THÉORIE, LES TENDANCES HISTORIQUES ET LES DÉBATS CONTEMPORAINS

Le concept de laïcité est difficile à cerner de manière univoque, principalement en raison de ses différentes applications à travers le monde et des nombreuses interprétations qu'en ont les penseurs et les politiciens qui prennent part aux débats. Au Québec, comme dans bon nombre de pays où l'aménagement de la diversité religieuse est une question centrale et contemporaine, la laïcité est réfléchie à partir de plusieurs points de vue, allant de considérations de philosophie politique aux applications normatives et juridiques de certains de ses principes. En ce qui nous concerne, nous traiterons d'abord de certains outils théoriques qui nous permettront de mieux saisir les fondements et les différences entre certaines conceptions de la laïcité (1.1). Nous verrons ensuite le parcours historique de la laïcité, ou de la laïcisation, en contexte québécois (1.2). Finalement, nous aborderons les débats publics contemporains sur la laïcité (1.3).

1.1 Le concept de laïcité : les outils théoriques

Les outils théoriques dont nous traiterons ici nous serviront d'abord à une bonne compréhension du parcours de la laïcité au Québec et dans les débats contemporains, et ensuite dans l'analyse de notre corpus dans le dernier chapitre.

1.1.1 Une première distinction fondamentale

Lorsque l'on traite de laïcité, il convient d'abord de la distinguer de la sécularisation. Cette distinction n'est surtout pas anodine, considérant la confusion qui persiste toujours entre ces deux concepts dans les débats contemporains sur la laïcité. Brièvement, et selon les définitions de Micheline Milot, la sécularisation consisterait en la diminution progressive de l'influence de la religion dans les sphères culturelles et sociales (Milot, 2002, p. 32). La laïcité, de la manière la plus générale, serait plutôt observable sur les plans institutionnels et politiques au sens où il y a une volonté de « mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société » (*Ibid.*). Bien qu'il puisse exister un lien entre ces deux concepts, Milot souligne à juste titre que certaines sociétés, comme le Royaume-Uni, peuvent être très sécularisées sans toutefois être complètement laïcisées. À l'inverse, une société comme la Turquie peut être davantage laïcisée tout en étant peu sécularisée (*Ibid.*).

1.1.2 Deux niveaux d'analyse

Ensuite, une distinction nous apparaît primordiale concernant les différents niveaux d'analyse de la laïcité : celle établie entre la « laïcité juridique » et la « laïcité narrative ». Distinction d'abord effectuée par Alessandro Ferrari (Ferrari, 2009), elle permet de traiter séparément de ce qui relève de la « réalité juridique de la laïcité » et ce qui correspond plutôt au « discours sur la laïcité » (Koussens, 2015). Par exemple, les projets de loi 60 et 62, bien qu'ils soient sans aucun doute influencés par la laïcité narrative, relèvent avant tout de la laïcité juridique puisqu'ils visent notamment à modifier le cadre légal dans lequel est encadrée la laïcité. Par ailleurs, dans notre corpus, composé de certains mémoires déposés à la Commission des institutions, nous tenterons plutôt de dégager les éléments qui relèvent des discours « sur » la laïcité et qui révèlent ainsi les conceptions qu'en ont les intervenants.

1.1.3 Les principes constitutifs

Le concept de laïcité est aussi souvent abordé à partir de ses principes constitutifs, lesquels sont déjà révélateurs d'une certaine conception de la laïcité. En effet, il existe au moins deux approches concernant les principes constitutifs de la laïcité. L'une d'elles voit en la laïcité une articulation entre quatre principes : (1) la séparation entre les églises et l'État, (2) la neutralité de l'État vis-à-vis des religions, (3) la liberté de conscience et de religion et (4) l'égalité entre les citoyens (Maclure et Taylor, 2010; Baubérot et Milot, 2011). Ici, la séparation et la neutralité sont considérées comme des moyens institutionnels afin de garantir la liberté de conscience et l'égalité entre les citoyens.

Une autre façon d'envisager la laïcité, et généralement défendue par le philosophe français Henri Peña-Ruiz, consiste en « trois principes indissociables » : (1) la liberté de conscience, (2) l'égalité de droits entre les citoyens et (3) « l'orientation universaliste de la puissance publique » (Peña-Ruiz, 2013, p.29). Les deux premiers principes sont somme toute similaires à ceux de la conception précédente, mais le troisième que propose Peña-Ruiz constitue une différence marquée au sens où la puissance publique, c'est-à-dire les appareils de l'État, ne devrait intervenir que dans les aspects qui sont communs à l'ensemble des citoyens. Selon lui, ce n'est pas le cas des religions puisque de nombreux citoyens se considèrent sans religion. Par ailleurs, cette conception de la laïcité permettrait à l'État de jouer un rôle « émancipateur » vis-à-vis des citoyens (*Ibid.*, p.30).

1.1.4 Les pôles « républicains » et « libéraux »

Outre les principes constitutifs que nous venons de présenter, il existe de manière générale une distinction entre deux grands pôles idéologiques de la laïcité. À la manière d'idéaux types, ces pôles représentent des positions quelque peu stéréotypées

par rapport aux positions réelles des individus, qui sont généralement plus nuancées. Néanmoins, ces pôles peuvent à tout le moins servir de repères lorsque vient le temps de discuter des différentes conceptions de la laïcité dans la sphère publique. Pour les décrire brièvement, le pôle républicain se caractériserait par une plus grande place accordée à la régulation politique, par un dépassement des particularismes, par une réticence aux expressions visibles de la religion dans la sphère publique et par une volonté d'émancipation des individus. Le pôle libéral accorderait, quant à lui, davantage d'importance à la régulation juridique et à la protection des libertés individuelles, en particulier la liberté d'expression et la liberté de religion et de conscience (Milot, 2013).

Étant avant tout des idéaux types, ces deux pôles correspondent moins à un ensemble d'idées prédéfinies qu'à deux extrémités d'une sorte de continuum sur lequel se situeraient les différentes conceptions de la laïcité et des aménagements de la diversité religieuse. Il est par ailleurs assez fréquent, dans la littérature comme dans les débats publics, d'associer le pôle républicain au « modèle français » et à la laïcité dite « stricte », tandis que le pôle libéral est davantage associé au multiculturalisme canadien et à la laïcité dite « ouverte »⁵.

⁵ Nous éviterons autant que possible l'utilisation des termes « stricte », « fermée » et « ouverte » pour traiter de laïcité. Nous leur préférons généralement des termes qui proviennent de la philosophie politique.

1.1.5 Les familles de pensées⁶

Une autre façon de traiter le concept de laïcité est de regrouper les différentes positions qu'adoptent les individus et les groupes qui prennent part au débat. C'est ce qu'a fait Guillaume Lamy dans *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse* en suggérant une typologie des différentes positions vis-à-vis le rapport Bouchard-Taylor en trois « familles de pensées ». Considérant les pôles « libéral » et « républicain » inaptes à rendre compte de manière précise des positions observables dans les débats publics, Lamy suggère d'utiliser la distinction proposée par Charles-Philippe Courtois entre « républicain communautaire » et « républicain civique » (Courtois, 2010). Toutefois, Lamy préférera le terme « conservateur » à celui de « communautaire », ce qui nous mène aux trois familles de pensées qu'il nomme « républicains conservateurs », « républicains civiques » et « penseurs libéraux » (Lamy, 2015).

Selon Lamy, les républicains civiques adoptent aisément les grandes lignes de la laïcité « à la française », notamment en ce qui concerne la mise de l'avant d'une culture civique commune qui supplanterait les autres liens d'appartenance. En résulte alors une opposition marquée au principe d'accommodement raisonnable et au port de signes et de symboles religieux pour les employés de l'État puisque, selon eux, cela serait contraire aux principes fondamentaux de la laïcité que seraient la neutralité et la séparation. De plus, pour cette famille de pensées, la laïcité est aussi un moyen par excellence pour lutter contre les différentes formes d'intégrismes religieux et pour assurer l'égalité entre les hommes et les femmes (Lamy, 2015, pp.55-93).

⁶ L'expression est directement reprise des propos de Guillaume Lamy dans son ouvrage *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*.

De leur côté, les républicains conservateurs, bien que partageant plusieurs caractéristiques des républicains civiques, possèdent toutefois aussi des traits particuliers. À ne pas confondre avec le conservatisme politique qui s'intéresse davantage à la « fiscalité publique et la taille de l'État », la famille de pensées des républicains conservateurs concerne essentiellement les enjeux identitaires (Lamy, 2015, p. 96). À ce titre, ils insistent fortement sur le caractère continu de l'histoire et de la culture nationale, deux éléments qui, selon eux, serviraient de fondements à l'identité collective. De plus, les républicains conservateurs s'opposent fortement aux recours aux tribunaux pour régler des litiges concernant l'aménagement de la diversité puisque, pour eux, ce sont les institutions politiques qui doivent aborder ces enjeux. C'est aussi dans cette famille de pensées que l'on retrouve l'intérêt le plus marqué pour les questions de mémoire collective et de patrimoine national (Lamy, 2015, pp. 95-135).

En ce qui concerne les penseurs libéraux, ils ont une plus grande ouverture à l'expression individuelle de la religion dans l'espace public et considèrent que la gestion de ces enjeux relève principalement du droit et des tribunaux. Pour eux, la laïcité est, au Québec, essentiellement déjà atteinte dans la mesure où la séparation institutionnelle entre les religions et l'État est achevée. Cette famille de pensée considère aussi que la laïcité est d'abord un instrument pour protéger les minorités religieuses qui, de par leur statut minoritaire, seraient plus sujettes à subir différentes formes de répressions de la part du groupe majoritaire. En ce sens, ils sont aussi favorables aux mesures d'accommodements raisonnables pour des motifs religieux puisqu'ils les considèrent comme des mesures compensatoires à des lois ou des règles qui seraient principalement adaptées au groupe majoritaire (Lamy, 2015, pp. 137-182).

L'intérêt de ces trois familles de pensées est de distinguer et de préciser davantage les positionnements des individus ou des groupes par rapport à la laïcité. Autant que possible, nous utiliserons ces catégories pour nommer les discours que nous observerons dans notre corpus.

1.1.6 Deux types de neutralité

Un autre outil qui permet d'analyser les différentes conceptions de la laïcité se trouve dans la distinction, encore une fois idéal-typique, entre deux approches de la neutralité, notion absolument centrale dans les discours sur la laïcité. Selon David Koussens, il existe deux conceptions de la neutralité qui sont mobilisées dans le droit, mais qui nous semblent par ailleurs adéquates pour traiter des différentes façons dont la neutralité est utilisée dans les débats sur la laïcité : la neutralité confessionnelle et la neutralité référentielle (Koussens, 2010, 2015).

La neutralité confessionnelle est la position d'un État qui traite de manière égalitaire et indifférenciée chacune des confessions religieuses présentes dans la société, c'est-à-dire sans en favoriser ou en défavoriser l'une d'entre elles. On comprend que cette neutralité n'existe que par rapport aux différentes confessions religieuses. De son côté, la neutralité référentielle serait celle où l'État adopte des normes juridiques qui se réfèreraient exclusivement à des principes de justice, sans égard aux différentes conceptions du bien, lorsqu'elles concernent l'aménagement de la diversité religieuse (Koussens, 2015, pp.56-61).

La notion de neutralité est très souvent utilisée, mais plus rarement expliquée, dans les discours et les débats publics sur la laïcité. Si Koussens établit cette typologie en fonction des applications juridiques de la laïcité, elle nous semble par ailleurs tout aussi pertinente pour comprendre les différentes conceptions de la neutralité de l'État que mettent de l'avant les acteurs qui prennent part aux discours et aux débats publics.

1.1.7 La laïcité « falsifiée »

Comme nous l'avons vu, les façons de concevoir et d'interpréter les dispositions et les champs d'action de la laïcité sont multiples, parfois contradictoires. Il pourrait alors sembler périlleux de prétendre à l'existence d'une laïcité « falsifiée ». Or, c'est néanmoins ce que fait Jean Baubérot dans son ouvrage *La laïcité falsifiée* (Baubérot, 2012). Ancré dans un contexte proprement français, l'auteur observe comment les partis politiques plus à droite, le Front national (FN) et l'Union pour un mouvement populaire (UMP), se sont respectivement emparés, vers 2010, du thème de la laïcité, jusqu'alors un thème davantage cher à une certaine gauche (républicaine).

Déjà en 2003, François Baroin, chargé de faire un rapport sur la laïcité en France, affirmait que la laïcité était passée d'un enjeu sur la « sphère religieuse » à un enjeu concernant la « sphère culturelle et identitaire » (*Ibid.*, p. 63). Cette idée est finalement reprise en 2010 par le FN pour s'opposer aux prières de rue, qu'elle qualifie d'ailleurs d'« occupation » du territoire (*Ibid.*, p. 13-14). D'un discours d'abord considéré comme polémique, cette façon d'aborder la laïcité s'est finalement retrouvée normalisée, notamment par les médias et par la classe politique (*Ibid.*, p. 19-20). Devant le succès d'une telle stratégie, l'UMP de Sarkozy fait aussi de l'islam un sujet d'envergure. L'UMP compte alors tenir un débat sur « l'islam et la république », mais alors que certains considèrent cette appellation maladroite ou dangereuse, le débat est renommé « débat sur la laïcité ». Sans aller plus loin dans l'ouvrage de Baubérot, notons seulement qu'il observe un tournant dans la conception de la laïcité, laquelle semble désormais pouvoir servir à endiguer l'« islamisation » et contribuer à la défense de l'identité et de la culture française, et que Baubérot considère être « falsifiée ». Ces observations sur le contexte français ont beaucoup influencé la présente recherche, au point où nos chapitres 2 et 3 portent respectivement sur la culture et l'identité, sous l'angle de la question nationale, et sur

le rapport des débats sur la laïcité avec l'islam et les musulmans. Nous nous garderons cependant de qualifier certaines conceptions de la laïcité comme étant « falsifiée », comme nous ne donnerons pas d'indications sur la nature d'une « vraie » laïcité. Cet ouvrage de Baubérot semble par ailleurs avoir alimenté de nombreuses réflexions similaires, mais en contexte québécois (Bilge, 2013⁷; Eid, 2016; Mathelet, 2017; Benhadjoudja, 2017). Nous reviendrons plus en détail sur ces analyses dans les deux prochains chapitres.

1.2 Contextualisation de la laïcité au Québec : un lent processus de laïcisation

Dans cette section, nous dresserons un portrait historique sommaire de l'évolution de la laïcité en contexte québécois. Nous verrons d'abord comment se posent les questions d'aménagement de la diversité religieuse dans le Canada pré-confédéral. Nous traiterons ensuite de l'évolution de ces aménagements dans la période qui va de la confédération à la Révolution tranquille. Après avoir survolé ces deux grandes périodes, nous aborderons ensuite les changements sociopolitiques qui ont eu cours durant la Révolution tranquille et concernant la déconfessionnalisation du système d'éducation.

1.2.1 Le Canada pré-confédéral

Bien avant les débats contemporains sur la notion de laïcité, sa portée et ses applications, la question des aménagements et des relations entre les différentes

⁷ Sirma Bilge, dans son article *Reading the Racial subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality*, ne se réfère pas directement à Baubérot. Elle aborde par ailleurs les débats sur la laïcité du Québec de manière assez similaire aux autres auteurs nommés ici.

communautés religieuses et l'État se posait déjà au Canada. Comme l'affirme Micheline Milot au sujet de la laïcisation en contexte canadien, « le silence terminologique ne traduit pas l'absence de la réalité elle-même » (Milot, 2002, p. 16). Nous ferons ici un survol historique rapide des diverses mesures et des différentes lois qui s'inscrivaient implicitement dans un processus de laïcisation de la Nouvelle-France, du Haut et du Bas-Canada et du Canada-Uni d'avant la confédération.

En Nouvelle-France, l'Église catholique et le pouvoir politique sont, pour l'essentiel, entremêlés. Pour preuve, mentionnons que l'évêque catholique responsable de la Nouvelle-France siège au Conseil souverain, instance chargée de l'administration civile et de l'organisation politique (*Ibid.*, p. 40). C'est davantage à la suite de la Conquête britannique, vers 1759, que les relations entre les religions et l'État se complexifient et donnent lieu à des aménagements que Milot considère « laïcisants ».

D'abord, en 1763, le Traité de Paris garantit la liberté de religion aux catholiques, tant que sont respectées les lois britanniques (*Ibid.*, 2002, p. 44). Plus tard, en 1774, dans un contexte marqué une volonté d'indépendance grandissante dans les Treizes colonies britanniques, la Grande-Bretagne, par l'adoption de l'Acte de Québec, rétablit certains droits et abolit certaines entraves pour les Canadiens français catholiques. À cet égard, l'abolition du serment du Test est sans doute l'élément le plus intéressant pour notre propos. En effet, le serment du Test était une exigence à l'accès à une charge administrative dans la colonie. Le serment demandait à ce que la personne nie l'autorité papale, ainsi que certains autres aspects du dogme catholique. Ainsi, l'abolition du serment du Test permettait dès lors aux catholiques d'occuper des fonctions administratives, sans renoncer à leurs allégeances religieuses (*Ibid.*, p. 47).

En 1791 est adopté l'Acte constitutionnel ayant pour effet principal de séparer la colonie entre le Haut et le Bas-Canada. De plus, c'est à cette occasion qu'est instauré le régime parlementaire dans chacune des deux nouvelles entités politiques. Un autre des effets de l'Acte constitutionnel est d'interdire aux ministres des cultes, qu'ils soient anglicans ou catholiques, de se présenter et d'être élus aux Assemblées (*Ibid.*, p. 49).

Suivant l'Acte constitutionnel de 1791, la création du Haut et du Bas-Canada et l'instauration d'un système parlementaire, et dans un contexte marqué par la récente Révolution américaine et par la Révolution française, les idées et les thèses libérales s'installent progressivement par la « pratique parlementaire » et « trouvent un écho favorable au sein de l'Assemblée législative » (Gilles, 2014, p. 29). Il s'agirait, selon Milot, d'une « période d'effervescence » qui durera jusqu'à la rébellion des Patriotes en 1837 où la « tentation du républicanisme » était à son comble chez une partie de l'élite canadienne-française (Milot, 2002, p. 58). En 1831, quelques années avant la rébellion des Patriotes, Louis-Joseph Papineau demandait à l'Assemblée du Bas-Canada de se prononcer en faveur de la séparation entre l'autorité ecclésiastique et les pouvoirs civils (Gilles, 2014, p. 31). L'année suivante, Papineau fait adopter, à la Chambre d'assemblée du Bas-Canada, une loi qui accorde aux juifs les mêmes droits qu'aux autres sujets anglais (Milot, 2002, p. 59).

La période qui suit l'échec de la rébellion des Patriotes est souvent perçue comme un moment où l'influence de la religion catholique sur les Canadiens français était à son comble. Sans entrer dans les détails de cette influence, qui est décrite de diverses manières dépendamment de l'historiographie (nous aborderons plus loin cet enjeu), il convient cependant de mentionner que l'Église a largement contribué au maintien de la culture canadienne-française dans un Canada nouvellement uni (Acte d'union de 1840), lequel avait l'objectif explicite d'assimiler les Canadiens français (Ferretti,

1999, p. 55-56). Parallèlement, l'Acte d'union de 1840 et la Loi sur la liberté des cultes (1851) ont comme effet de concrétiser de manière explicite la liberté et l'égalité entre les cultes, ce qui laisse encore entrevoir un processus de laïcisation (Milot, 2002, p. 79-80).

L'Acte d'union de 1840 aura aussi eu un effet sur la trajectoire qu'a empruntée le « système » d'éducation du Canada Uni. Certains suggèrent alors d'implanter un système d'éducation commun, duquel « les divisions religieuses sont reléguées au second rang, derrière la question de l'unité nationale » (*Ibid.*, p. 94). Évidemment, les autorités catholiques s'opposent avec force à cette idée. En 1841, est finalement adoptée la Loi sur l'instruction publique qui instaure un système d'éducation commun, mais ouvre cependant la voie à l'ingérence des différentes confessions religieuses. Comme de fait, les confessions religieuses emprunteront cette voie et mettront en place des commissions scolaires basées sur la religion, en l'occurrence catholique et protestante (*Ibid.*, p. 96). À partir de 1846, une série de lois est adoptée, augmentant chaque fois le pouvoir des autorités catholiques sur l'enseignement. Ces lois leur accordent notamment la prérogative de choisir le personnel enseignant ainsi que les manuels scolaires, et les curés pourront éventuellement devenir commissaires scolaires. Cette emprise de l'Église est toutefois contestée par des groupes de pression aux idées libérales, mais sans succès (*Ibid.*, p. 98).

Le parcours de la laïcisation, sans toutefois être nommé ainsi, s'est donc progressivement mis en place dès la Conquête, en raison de la nécessité d'organiser sur un même territoire des populations de plusieurs confessions religieuses, mais aussi d'une situation géopolitique complexe, en Amérique du Nord comme en Europe. Ce processus se poursuivra encore après l'avènement de la Confédération canadienne en 1867.

1.2.2 De la confédération à la Révolution tranquille

C'est face à la compétition et à un sentiment de menace vis-à-vis des États-Unis que progresse l'idée d'unir toutes les colonies anglaises de l'Amérique du Nord (*Ibid.*, p. 80). C'est finalement en 1867 que l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (AANB) entre en vigueur et, par le fait même, jette les bases constitutionnelles du Canada d'aujourd'hui. Sur le plan religieux, l'AANB reste silencieux, ce qui équivaut selon Milot, à une forme de neutralité. À titre d'exemple, l'AANB, devenu par la suite la Loi constitutionnelle de 1867, ne prévoyait aucune religion d'État, aucune restriction aux activités religieuses, aucun soutien financier. Cependant, les lois adoptées précédemment restent en vigueur, ce qui inclut celles mentionnées plus haut.

Il y a toutefois une exception à cette neutralité, et elle se trouve dans la protection qu'elle offre pour l'administration scolaire aux catholiques et aux protestants (Article 93) (*Ibid.*, p. 99). Cette protection est essentiellement la continuité de la situation qui avait cours depuis 1841, mais en donnant une sorte de légitimité supplémentaire au rôle de l'Église dans l'enseignement. Cette situation se normalise à un point où, en 1875, le ministère de l'Instruction publique est remplacé par un « surintendant » à l'éducation. Le gouvernement conservateur d'alors considère effectivement que l'éducation n'est pas et ne devrait pas être du ressort de l'État (*Ibid.*, p. 101).

À partir de 1867, plusieurs événements à caractère essentiellement juridique sont venus mettre à l'épreuve les limites qui existaient entre les pouvoirs religieux et les pouvoirs de l'État, particulièrement quant au droit civil. Parmi ces causes, nommons d'abord celle de l'affaire Guibord. Brièvement, à sa mort, en 1869, l'autorité religieuse refuse à Joseph Guibord d'être enterré dans un cimetière catholique. Sa femme entame des procédures judiciaires qui passeront alors par plusieurs renversements de jugement, et qui se rendront finalement jusqu'à Londres. Elle gagne finalement sa cause, ce qui aura comme effet d'affirmer l'autorité de l'État en matière

de droit civil à la sépulture (*Ibid.*, p. 86). D'une manière semblable, une série de jugements prononcés au début du 20^e siècle a comme effet de cristalliser l'autorité de l'État sur l'institution du mariage, ainsi que du divorce (*Ibid.*, p. 88). Ces causes montrent bien comment la séparation des pouvoirs entre l'Église et l'État était objet de tensions entre ces deux institutions, mais elles montrent aussi comment l'État prenait de plus en plus de place sur des terrains traditionnellement religieux.

Parmi les différents jugements de cours qui illustraient une forme de laïcisation, notons aussi celui de la cause *Chaput c. Romain* dans lequel le juge Taschereau, en 1955, affirmait l'égalité de toutes les religions, que la conscience était personnelle et que la majorité ne devait pas imposer ses conceptions religieuses aux minorités (*Ibid.*, p. 121).

Bien d'autres exemples auraient pu être mis de l'avant pour montrer qu'on retrouve plusieurs éléments de laïcisation tout au long de l'histoire du Canada. Nous nous sommes contentés de relater ceux qui étaient, selon nous, les plus éclairants et les plus pertinents. Si la laïcisation se faisait jusque-là de façon diffuse, et en subissant parfois certains « reculs », la période que l'on nomme généralement « Révolution tranquille », qui commence en 1960⁸, se caractérise plutôt par des changements rapides de la société, notamment dans les rapports entre l'État et l'Église (*Ibid.*, p. 111). Milot décrit le processus de laïcisation qui touchait alors le Québec comme d'une « nécessité sociale », autant du point de vue de l'Église que de l'État (*Ibid.*, p. 113-114). Pour ce qui est de l'Église, elle n'arrivait simplement pas à offrir tous les services dans les domaines dont elle était auparavant responsable. En ce sens, Milot

⁸ Nous traiterons ici spécifiquement de la laïcisation. Nous aborderons plutôt l'idée de sécularisation ainsi que les origines de la « Révolution tranquille » dans le chapitre 2.

évoque la création du ministère du Bien-être social et de la Jeunesse (1958), la Loi sur l'assurance-hospitalière et la création du ministère des Affaires culturelles (1961) et la création du ministère de l'Éducation (1964) à la suite du Rapport Parent. Dans la foulée de ces transformations, de plus en plus de laïques commençaient à occuper des postes administratifs auparavant occupés par des clercs (*Ibid.*, p. 114), notamment dans les universités (Ferreti, 1999, p. 157). De plus, en 1967, le Rapport Castonguay-Nepveu suggérait à l'État de mettre en place un système de santé universel et gratuit, ainsi qu'une assurance-maladie publique. Ces recommandations seront toutefois mises en place à partir de 1970. En 1968 est créée l'Université du Québec qui « a d'emblée un caractère laïque » (*Ibid.*). Il s'agit donc d'une série de mesures (d'autres pourraient sans doute être nommées) qui montrent bien la volonté de l'État d'élargir son champ d'action, parfois au détriment de celui de l'Église.

Malgré la création du ministère de l'Éducation et la place grandissante que prennent les laïcs dans l'administration scolaire, la nouvelle structure « étatique » de l'éducation conserve encore des « instances confessionnelles » et une obligation à l'enseignement catholique et protestant dans les écoles publiques (Milot, 2002, p. 115). Nous verrons donc maintenant comment s'est déconfessionnalisé l'un des derniers milieux où étaient intégrés l'Église et l'État au Québec, le système d'éducation public.

1.2.3 La déconfessionnalisation du système scolaire

Malgré le maintien des enseignements religieux catholiques et protestants dans les écoles primaires et secondaires après le Rapport Parent, il convient néanmoins de préciser que le rapport proposait certaines mesures qui déconfessionnalisaient, au moins partiellement, la structure et les institutions scolaires au Québec. Comme le rappelle Guy Rocher, dès les années 60, les évêques ont été évacués des structures administratives du système d'éducation public, ce qu'il considère comme une

déconfessionnalisation « par le haut » (Rocher, 2018, p. 199). De plus, le Rapport proposait la création des cégeps, ainsi que de nouvelles institutions universitaires, toutes deux laïques et sous le contrôle de l'État. C'est donc dire que les études postsecondaires sont déjà déconfessionnalisées depuis 1967 (*Ibid.*, p. 201). Finalement, mentionnons que le Rapport Parent, dans la dernière des trois parties du rapport, se base explicitement sur les principes de neutralité religieuse et de liberté de conscience pour suggérer la mise en place d'une option d'enseignement religieusement neutre (*Ibid.*, p. 203-204).

Malgré ces importants changements, l'enseignement religieux persiste dans une bonne partie du système d'éducation pendant plusieurs décennies. Toutefois, cette situation s'avérait de plus en plus contradictoire avec le caractère désormais pluraliste des sociétés canadienne et québécoise, notamment en raison de l'augmentation de l'immigration et de la diminution de la pratique religieuse (Tremblay, 2009, p. 61). C'est finalement dans les années 1990 que s'est amorcée la dernière phase de la déconfessionnalisation des institutions scolaires. Cette dernière étape débute en 1995 avec les États généraux sur l'éducation, dont le rapport final, en 1996, suggère l'achèvement de la déconfessionnalisation (Lefebvre, 2014, p. 90). En 1997, le gouvernement du Parti Québécois réussit à faire amender l'article 93 de la Constitution afin qu'il ne s'applique plus au Québec, mettant ainsi fin aux « privilèges historiques des autorités chrétiennes sur le système scolaire » (Tremblay, 2009, p. 61). La même année est créé le Groupe de travail sur la religion à l'école dont le rapport (Rapport Proulx), en 1999, proposait de mettre sur pied un « enseignement culturel des religions » pour remplacer les cours confessionnels (*Ibid.*, p. 62). Une commission parlementaire a ensuite été organisée pour discuter du rapport Proulx. Cette commission s'est soldée par l'adoption de la loi 118, en 2000, qui se contente de complètement déconfessionnaliser les structures sans pour autant mettre fin à l'enseignement religieux (*Ibid.*, p. 62). C'est finalement à la suite de la

commission parlementaire de 2005 et de l'adoption de la loi 95 que s'est concrétisée l'instauration d'un cours « commun et obligatoire d'éthique et culture religieuse » et l'abolition des cours confessionnels (*Ibid.*, p. 62). Le cours d'Éthique et culture religieuse (ECR) est enseigné depuis l'automne 2008.

La notion de « laïcité », bien qu'implicitement liée aux divers éléments que nous avons évoqués tout au long de ce parcours historique, n'était que très rarement explicitement utilisée dans les discussions et les débats sur la place des institutions religieuses dans la société québécoise, et ce, malgré les efforts du Mouvement laïque de langue française (MLLF, 1961-1968) et du Mouvement laïque québécois (MLQ, fondé en 1981) dans la deuxième moitié du 20^e siècle (Milot, 2009, p. 46). Selon Micheline Milot, c'est plutôt dans les années 1990 que la notion de « laïcité » est entrée dans certains documents publics, notamment en 1993 dans une étude du Conseil des communautés culturelles et de l'immigration (*Ibid.*, p. 47-48) et dans la Rapport Proulx (1999) dont le titre était *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise* (*Ibid.*, p. 49). Par la suite, au début des années 2000, le terme « laïcité » se trouve de plus en plus utilisé dans des documents politiques, sans néanmoins devenir un terme d'usage commun dans les débats publics. Cette situation changera cependant lorsque certains événements particulièrement médiatisés débutent ce que l'on nomme encore parfois comme la « crise » des accommodements raisonnables (*Ibid.*, p. 55).

1.3 La laïcité dans les débats publics contemporains

À partir de la moitié des années 2000, la notion de laïcité fait son entrée dans les débats publics, et elle n'en est jamais vraiment ressortie depuis. Si ces débats

débutent essentiellement avec la saga des accommodements raisonnables et de la mise en place de la Commission Bouchard-Taylor, ils ne cessent cependant de s'actualiser à travers différents projets de loi ainsi que certaines controverses qui traversent occasionnellement l'actualité. Nous traiterons surtout ici de ce qui relève des actions des différents gouvernements, mais mentionnerons ponctuellement certaines situations qui ont fait les manchettes au cours des dernières années. Nous aborderons donc, de manière essentiellement descriptive, la « crise » des accommodements raisonnables, la Commission Bouchard-Taylor, les projets de loi 94 (2010), 60 (2013), 62 (2017) et 21 (2019).

1.3.1 La « crise » des accommodements raisonnables

Ce que l'on nomme encore parfois aujourd'hui comme la « crise » des accommodements raisonnables désigne surtout une addition de plusieurs événements, très médiatisés, ayant comme objet le rapport entre la société québécoise et les religions « minoritaires ». La notion d'« accommodement raisonnable » est issue du droit et consiste en une façon de pallier une loi ou un règlement qui pourrait s'avérer discriminatoire ou inéquitable envers un individu « possédant des caractéristiques physiques ou culturelles particulières (dont l'état physique, l'âge, l'ethnicité, la langue et la religion) » (Maclure et Taylor, 2010, p. 84). Paradoxalement, lors de la saga des accommodements raisonnables, la plupart des cas les plus médiatisés ne sont pas, au sens juridique, des cas d'accommodements raisonnables, notamment parce qu'ils n'ont pas été judiciairisés (Potvin, 2008). Sans en faire une liste exhaustive, nous ferons maintenant un survol de ces cas, qu'il s'agisse de véritables accommodements raisonnables ou non.

Pour Guillaume Lamy, certains événements ont précédé la controverse des accommodements raisonnables, sans en être toutefois complètement étrangers. À ce titre, il mentionne le jugement de la Cour supérieure du Québec qui, en 2001,

considérait légaux les érouvs⁹, malgré le précédent refus de la ville (Lamy, 2015, p. 23). En 2004, la Cour suprême du Canada autorisait la mise en place de souccahs sur les balcons d'Outremont (*Ibid.*, p. 24). La même année, l'ancienne procureure générale de l'Ontario suggérait de créer des « tribunaux d'arbitrage familial fondés sur le droit musulman » (*Ibid.*). C'est toutefois à partir d'un cas survenu en mars 2006 que l'on fait généralement débiter la saga des accommodements raisonnables, il s'agit du jugement de la Cour suprême qui autorisait le port du kirpan à l'école (arrêt *Multani*) (Potvin et al., 2008, p. 243). Le même mois, le YMCA du Parc, à Montréal, décide d'installer des vitres givrées à la demande et aux frais de la congrégation Yetev Lev de Montréal. Cette décision fut par la suite l'objet d'une grande couverture médiatique ainsi que de nombreux débats sur les limites des « accommodements raisonnables » (Potvin, 2008, p. 147-148). En décembre de la même année, la Cour de justice de l'Ontario ordonnait le retrait du sapin de Noël de l'entrée du Palais de justice (Lamy, 2015, p. 24).

C'est à la suite de ces événements qu'en janvier 2007, le conseil municipal d'Hérouxville adopte un « code de vie » à l'intention des personnes immigrantes qui voudraient s'y installer. Ce « code », qui se voulait un outil pour informer les personnes immigrantes sur les « us et coutumes des Québécois » rappelait notamment l'interdiction de la lapidation, de l'excision et du voile intégral (Potvin, 2008, p. 174). Le « code de vie d'Hérouxville », alors critiqué par les uns et encensé par les autres, devient finalement un sujet de débat public alors que plusieurs municipalités adoptent ou étudient la possibilité d'adopter un tel « code » et que les politiciens se positionnent par rapport à celui-ci (*Ibid.*). Suite aux controverses suscitées par le code

⁹ Ces cables servant à délimiter de manière symbolique le territoire dans lequel certaines actions peuvent être posées les jours de sabbat.

de vie, le gouvernement libéral de Jean Charest met sur pied, le 8 février 2007, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC) (Lamy, 2015, p. 26), davantage connue sous le nom des deux commissaires, Gérard Bouchard et Charles Taylor (Commission Bouchard-Taylor). Toutefois, même après la création de la Commission Bouchard-Taylor, de nombreux autres événements ont fait les manchettes comme étant des accommodements raisonnables. De ceux-là, rappelons les cas de cabanes à sucre qui ont accommodé leur clientèle musulmane (Potvin, 2008, p. 210) ou encore le tournoi de taekwondo duquel se sont vu refuser la participation cinq jeunes musulmanes qui voulaient y participer avec leurs hijabs (*Ibid.*, p. 233). Précisons finalement que bien après les événements de la « crise » des accommodements raisonnables, les demandes d'accommodements pour motifs religieux continuent périodiquement de soulever les passions et de susciter des réactions opposées.

1.3.2 La Commission et le Rapport Bouchard-Taylor

La Commission avait pour principal mandat de documenter les pratiques d'accommodements raisonnables et d'en fournir un bilan et une analyse au gouvernement du Québec (Lamy, 2015, p. 26). Les commissaires ont par ailleurs décidé d'élargir l'interprétation de leur mandat, notamment en y traitant de sujets comme « l'interculturalisme, l'immigration, la laïcité et la thématique de l'identité québécoise » (Bouchard et Taylor, 2008, cité dans Lamy, 2015, p. 27), et de donner à la Commission la forme d'audiences publiques. C'est ainsi que pendant plusieurs mois, la Commission Bouchard-Taylor a donné lieu à 326 audiences publiques dans 16 régions du Québec, en plus de recevoir 900 mémoires (Lamy, 2015, p. 27). C'est aussi, selon Micheline Milot, la première fois que les Québécois sont directement sondés sur le type de laïcité qu'ils préfèrent (Milot, 2009, p. 60).

C'est finalement le 22 mai 2008 qu'est déposé le Rapport Bouchard-Taylor, dont le titre complet est *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* et totalisant près de 300 pages. Loin d'en faire une synthèse exhaustive, nous ne soulèverons ici que certains des éléments qui ont davantage marqué les débats et les prises de position qui ont suivi. Pour Guillaume Lamy, les différentes sections du Rapport peuvent être réparties en trois axes. Premièrement, celui de « l'ouverture à la diversité » et de l'intégration de cette diversité à la société québécoise (Lamy, 2015, p. 28). Deuxièmement, celui des accommodements raisonnables où les commissaires ont évalué la « légitimité de la contestation de la pratique des accommodements raisonnables » pour finalement suggérer que la « crise » des accommodements raisonnables était essentiellement une « crise des perceptions » (Lamy, 2015, p. 29). Le troisième axe, quant à lui, traite des « sensibilités collectives » du groupe « canadien-français », notamment dans son double rapport majoritaire/minoritaire, c'est-à-dire majoritaire au Québec, mais minoritaire au sein du Canada et de l'Amérique du Nord (*Ibid.*, p. 30). Toujours selon Lamy, le Rapport, dans son ensemble, s'inscrit plutôt dans la continuité de ce qui se pratiquait déjà au Québec en matière de laïcité et de gestion de la diversité culturelle et religieuse, notamment en ce qui a trait aux accommodements raisonnables (*Ibid.*).

Le Rapport Bouchard-Taylor formulait également de nombreuses recommandations, dont nous ne nommerons ici que les plus discutées et les plus utiles à notre propos. L'une des recommandations était que le gouvernement et les élus à l'Assemblée nationale produisent un « Livre blanc en matière de laïcité » mettant de l'avant les quatre principes constitutifs de la laïcité (séparation, neutralité, égalité et liberté) (Milot, 2009, p. 67). Il enjoignait aussi le Québec à poursuivre sur la voie de la « laïcité ouverte », c'est-à-dire une conception de la laïcité qui accorde une importance particulière à la protection de la liberté de religion pour les individus (essentiellement la conception « libérale » présentée plus haut). Le Rapport

recommandait également le retrait du crucifix du Salon bleu de l'Assemblée nationale. Paradoxalement, le jour même du dépôt du Rapport, les 100 députés présents à l'Assemblée nationale ont voté unanimement en faveur du maintien du crucifix (*Ibid.*, p. 70). Or, parmi toutes les recommandations, celle qui aura été la plus emblématique et la plus retenue du Rapport Bouchard-Taylor est celle concernant l'interdiction des signes religieux visibles au personnel de l'État ayant un poste hautement symbolique et à ceux qui exercent un « pouvoir de coercition » (Milot, 2009, p. 68). Nous aborderons plus loin la réception mitigée du Rapport Bouchard-Taylor ainsi que la marque qu'il a faite dans les débats sur la laïcité au Québec.

1.3.3 Le projet de loi 94

Pour faire suite au Rapport Bouchard-Taylor, le PLQ, parti à l'origine de la commission, dépose, en 2010, le projet de loi 94. Ce projet de loi, dont le titre complet est *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements* n'a finalement jamais été adopté, mais il révèle néanmoins la précaution avec laquelle le PLQ aborde la question des accommodements raisonnables et de la laïcité au Québec. Ce court projet de loi donnait des indications sur le caractère « raisonnable » des accommodements pour motifs religieux, mais interdisait également l'offre et la réception de services publics avec le visage couvert lorsqu'il s'agit d'une question de sécurité ou d'identification (Lamy, 2015, p. 32). Soulignons finalement que ce projet de loi était moins restrictif que le Rapport Bouchard-Taylor quant au port de signes religieux, mais qu'il n'aborde aucunement les autres recommandations du rapport.

1.3.4 Le projet de loi 60. La « Charte des valeurs »

Suite à la défaite électorale du PLQ et de l'élection d'un gouvernement minoritaire du PQ, la laïcité revient à l'avant-plan de la scène politique et des débats publics avec le

dépôt, en 2013, d'un nouveau projet de loi. En effet, le projet de loi 60, souvent surnommé « Charte des valeurs » et dont le nom complet était *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, est devenu durant plusieurs mois le sujet politique le plus discuté dans la société québécoise. Des différentes dispositions du projet de loi 60, celle qui a suscité le plus de réactions est sans doute l'interdiction du port de signes religieux à l'ensemble des employés de l'État. Certains sondages de cette période montraient d'ailleurs qu'il y avait approximativement autant d'appuis que d'opposants au projet de loi (*Ibid.*, p. 35). De plus, de nombreuses institutions ainsi que de nombreuses personnalités publiques se sont prononcées en faveur ou en défaveur du projet de loi (*Ibid.*). Ces deux constats semblent indiquer une certaine polarisation, ou à tout le moins une grande division au sein de la société québécoise quant à la « Charte des valeurs ». Le projet de loi n'a cependant jamais été adopté puisque le PQ en a fait un de ses principaux enjeux électoraux, mais a été défait au profit du PLQ qui revient alors au pouvoir à la tête d'un gouvernement majoritaire.

1.3.5 La loi 62

De retour au pouvoir, le PLQ doit néanmoins prendre acte de la récente controverse entourant la « Charte des valeurs » et agir pour atténuer les tensions. Pour ce faire, le parti dépose, en 2015, le projet de loi 62, dont le titre complet est *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour motif religieux dans certains organismes*. Pour l'essentiel, ce projet de loi reprend les grandes lignes du projet de loi 94 qui n'avait jamais été adopté. Il insiste donc sur l'interdiction de donner et de recevoir des services publics à visage couvert, ainsi que sur le rappel de certaines balises concernant les demandes d'accommodements raisonnables. Ce projet de loi sera

finalement adopté en octobre 2017. Comme les projets de loi 60 et 62 sont au cœur de notre analyse de cas, nous élaborerons davantage sur leurs contenus plus loin.

1.3.6 La loi 21

Les élections provinciales d'octobre 2018 ont porté au pouvoir la CAQ, mettant ainsi fin à plusieurs décennies d'alternance entre des gouvernements du PQ et du PLQ. Durant la campagne électorale, la CAQ a grandement misé sur les tensions relatives à la laïcité, notamment en promettant de formuler un projet de loi qui mettrait finalement un terme à plus de 10 ans de débats. Le projet de loi, nommé *Loi sur la laïcité de l'État* a été présenté le 28 mars 2019 et prévoit interdire le port de signes religieux aux employés de l'État en position d'autorité coercitive (plus ou moins la recommandation du rapport Bouchard-Taylor) mais en y ajoutant également les enseignants des niveaux primaire et secondaire du système d'éducation public. Il contient cependant une clause permettant aux personnes déjà en poste de conserver leurs signes religieux. Le projet de loi limite aussi la possibilité de faire une demande d'accommodement raisonnable pour contourner une de ses restrictions. Le projet de loi est devenu la loi 21, *Loi sur la laïcité de l'État* au moment de son adoption le 16 juin 2019. Depuis son adoption, les opposants à la loi 21 tentent d'en faire invalider certaines dispositions par les tribunaux.

Nous avons donc traité du parcours historique de la laïcité de la Nouvelle-France jusqu'à son entrée dans les débats publics au tournant des années 2000. Pour cette dernière étape, nous n'avons que dressé un portrait « événementiel » de ce parcours, c'est-à-dire en nous gardant de relater les différentes interprétations qui en sont faites. Comme ces interprétations concernent généralement l'un des aspects traités dans les deux prochains chapitres, c'est une fois les notions pertinentes bien développées que nous présenterons ces interprétations issues de la littérature scientifique. La compréhension des enjeux en présence en sera sans doute bonifiée.

Nous reviendrons sur l'ensemble des outils d'analyse et des conceptions de la laïcité au moment de traiter de l'analyse de notre corpus. Dans le prochain chapitre, nous traiterons plutôt de l'héritage catholique du Québec et de la question nationale comme deux éléments qui en font un contexte d'analyse singulier.

CHAPITRE II

LE CONTEXTE SINGULIER DU QUÉBEC : L'HÉRITAGE CATHOLIQUE ET LA QUESTION NATIONALE

Un des aspects fondamentaux de cette recherche est de saisir les particularités du contexte québécois pour comprendre les différentes façons d'aborder les enjeux de laïcité dans les débats publics. Bien entendu, le « contexte québécois » ne peut être saisi dans sa totalité, comme un tout, ni dans une liste, aussi exhaustive soit-elle, de caractéristiques particulières. Or, notre objectif ici n'est pas d'une telle envergure. Nous souhaitons plutôt fournir des éléments de contexte qui soient, tout à la fois, caractéristiques du Québec, pertinents pour l'analyse de notre corpus et pour l'interprétation des résultats. Pour ce faire, nous avons décidé de présenter ce contexte en deux volets, formant les deux premières parties de ce chapitre. Premièrement, celui de l'histoire religieuse du Québec, principalement de l'héritage catholique (2.1) et de ses implications dans les débats contemporains sur la laïcité (2.2). Deuxièmement, celui de la question nationale (2.3), suivi de nouveau d'un survol des éléments évoquant la nation et le nationalisme dans les débats sur la laïcité au Québec (2.4).

2.1 L'histoire religieuse du Québec comme cadre interprétatif

Traiter de l'histoire religieuse du Québec en une seule section d'un chapitre de mémoire demande nécessairement de faire des choix quant aux aspects abordés. Pour

notre part, nous débiterons notre survol historique vers 1840, aux suites de l'échec des Patriotes, mais traitant essentiellement des événements concernant l'Église catholique et la pratique religieuse. Nous traiterons aussi de l'effet de la doctrine sociale de l'Église sur le Québec du tournant du 20^e siècle. Cela nous amènera à discuter de l'éthique personnaliste et de ses impacts sur les nouvelles élites catholiques québécoises. Nous verrons ensuite les événements de la Révolution tranquille et de Vatican II, ainsi que le processus de sécularisation. Nous terminerons ce volet en traitant de quelques considérations sur la « religion culturelle » au Québec.

2.1.1 Échec des Patriotes et reconfigurations religieuses

Lors des Rébellions des Patriotes, l'Église catholique avait fait preuve de loyauté envers les pouvoirs britanniques en s'opposant aux Patriotes. Cette loyauté a été récompensée par la reconnaissance, en 1839, d'un statut légal à l'Église catholique, ce qui lui permit notamment d'acquérir des propriétés immobilières (Lamonde, 2000, p. 287-288). À partir de 1840, plusieurs signes montrent bien un engouement envers l'Église et ses institutions. Durant les années 1840, on constate une augmentation des entrées dans les grands séminaires, une multiplication des associations religieuses, dont le retour des Jésuites en 1841, et de nouvelles publications ainsi que la création d'une bibliothèque religieuse (*Ibid.*, p. 288-289). Bref, suivant l'échec des Patriotes, l'Église catholique augmente son influence, autant dans les milieux populaires qu'intellectuels (*Ibid.*, p. 290).

Cette période, que Lucia Ferretti nomme l'« ère Bourget », en raison de l'influence marquée d'Ignace Bourget comme évêque de Montréal sur l'Église catholique canadienne-française, s'étend de 1840 à 1875 (Ferretti, 1999, p. 55). C'est aussi celle de l'affirmation de plus en plus grande de l'ultramontanisme (*Ibid.*, p. 56). Pour faire court, l'ultramontanisme est une doctrine qui consiste à accorder une prédominance à l'Église catholique romaine. D'une part, il s'agit d'un « alignement romain des études

et des manières ecclésiastiques » (Lamonde, 2000, p. 290); d'autre part, il s'agit de considérer que les pouvoirs civils de l'État doivent être subordonnés aux règles et aux préceptes religieux de l'Église catholique romaine (*Ibid.*, p. 290-291). Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, c'est notamment durant cette période qu'au Canada Uni, plus précisément en 1841, l'éducation s'est vue être professionnalisée, et ce, de manière de plus en plus prononcée jusqu'à la Confédération de 1867. Cette époque est aussi, pour les communautés religieuses, « une période de croissance exceptionnelle, surtout par l'arrivée de nouvelles congrégations de France et par des fondations canadiennes » (Laperrière, 2013, p. 88). En effet, de nombreuses communautés, comme les Dames du Sacré-Cœur, les Sœurs de la Providence, les Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie, les Sœurs de Sainte-Croix, les Sœurs de la Miséricorde, les Sœurs de Sainte-Anne et plusieurs autres, sont fondées ou s'installent au Canada. Ces communautés religieuses ont comme principale mission d'œuvrer dans les milieux de l'éducation, de la charité et de la santé (*Ibid.*, p. 94).

La période qui suit les Rébellions des Patriotes est donc marquée, sur le plan religieux, par un fort dynamisme des institutions catholiques, ce qui se reflète dans la pratique et dans la pénétration de l'influence de l'Église dans les différentes classes sociales. Cette période est aussi celle d'un catholicisme de plus en plus « romain ». Cette période correspond également à l'industrialisation, et ses effets sur l'Église catholique ainsi que sur le Canada sont majeurs.

2.1.2 L'industrialisation et la doctrine sociale de l'Église : répercussions au Québec

Le processus d'industrialisation qui affecte largement l'Occident à partir du 18^e siècle provoque des changements majeurs en ce qui concerne l'organisation sociale et politique des sociétés. Au Québec comme ailleurs, l'industrialisation nécessite la concentration de la force de travail à proximité des usines et des industries. C'est durant la deuxième moitié du 19^e siècle que se fait davantage sentir, au Québec,

l'exode rural vers les centres urbains industrialisés. Selon Lucia Ferretti, l'urbanisation fait passer le taux de citadins de 19.5% en 1871 à plus de 50% en 1915. De plus, 410 000 Québécois se sont installés aux États-Unis entre 1870 et 1900 (Ferretti, 1999, p. 108).

En plus des changements importants sur le plan démographique, l'organisation du travail se trouve également grandement modifiée par le nouveau contexte industriel. Les nouvelles industries nécessitent de nombreux employés peu ou pas qualifiés. Ce faisant, les ouvriers subissent des conditions de travail précaires. Adultes et enfants travaillent dans les usines et les fabriques à des salaires très bas. Selon Dominique Marquis, « ces conditions sont généralement pénibles, voire inhumaines. Les usines sont bondées, mal éclairées, mal aérées » (Marquis, 2004, p. 16). Il en va de même pour les conditions de vie de ces ouvriers dans leurs quartiers. La surpopulation et la pollution des quartiers ouvriers amènent des conditions de santé déplorables (*Ibid.*, p. 17-18). Voici donc le nouveau contexte social vis-à-vis duquel l'Église catholique doit s'adapter.

La nouvelle configuration sociale introduite par l'industrialisation place l'Église catholique devant un certain dilemme. D'un côté, le libéralisme, grand responsable de l'industrialisation, provoque le désagrégement des institutions traditionnelles dans lesquelles l'Église avait un rôle de premier plan. De l'autre côté, le socialisme, réponse directe à l'industrialisation, encourage la lutte des classes et le rejet catégorique des institutions religieuses. Devant tant d'incertitudes, le pape Léon XIII publie, en 1891, l'Encyclique *Rerum Novarum* qui devint la pierre angulaire de la doctrine sociale de l'Église (*Ibid.*, p. 20). L'Encyclique appelle les ouvriers à ne pas se laisser entraîner dans la lutte des classes voulue par les socialistes et demande aux patrons et aux propriétaires de respecter la dignité des ouvriers. Il s'agit manifestement d'une approche de conciliation visant à atténuer les tensions entre les

classes. De plus, l'Encyclique encourage la création d'organisations de travailleurs servant à défendre leurs intérêts et à modérer l'exploitation de la part des capitalistes (*Ibid.*, p. 21).

S'il existait déjà, au Québec, certaines institutions religieuses qui s'engageaient dans l'éducation des masses laïques aux doctrines de l'Église, le début du 20^e siècle voit naître et se propager de nombreux groupes de réflexion et d'éducation catholique qui ne tarderont pas à faire effet. Marquis suggère que cette nouvelle vague débute essentiellement avec la création, en 1904, de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (A.C.J.C), laquelle formera une nouvelle génération de l'élite catholique à la doctrine sociale de l'Église (*Ibid.*, 2004, p. 26). L'année suivante, le pape Pie X précise certains aspects de la doctrine sociale dans l'Encyclique *Il fermo proposito*. Le pape y réaffirme la volonté de l'Église à voir l'ensemble des croyants, clercs ou laïcs, s'organiser et agir sur le monde temporel. L'usage de la presse écrite devient désormais un moyen privilégié pour atteindre le plus grand nombre possible de croyants (*Ibid.*, p. 29).

C'est dans ce contexte d'une volonté de l'Église de faire participer les catholiques, en tant que catholiques, à la vie sociale et aux affaires temporelles, que se multiplient les associations catholiques aux missions sociales. Par ailleurs, avant 1930, l'ACJC est l'une des seules associations catholiques à s'adresser aux jeunes (Bienvenue, 2003, p. 31). Toutefois, après la Grande Guerre, et pendant la dépression de 1929, l'ACJC peine à attirer les jeunes qui doivent « affronter les réalités urbaines et industrielles » et les enjeux économiques de l'époque (*Ibid.*). De plus, les membres de l'ACJC seraient essentiellement issus des collèges classiques (*Ibid.*). Cette période s'avère donc propice à l'émergence de groupes d'action catholique spécialisée. Ces groupes ont d'abord émergé en contexte européen, d'abord en Belgique, à l'initiative du père Cardijn (*Ibid.*, p. 51), pour ensuite gagner d'autres pays d'Europe, notamment la

France (*Ibid.*, p. 53). Au Québec, le premier de ces groupes est fondé en 1931. Il s'agit de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) (*Ibid.*, p. 41). Suivent ensuite, en 1935, la Jeunesse étudiante catholique (JEC) et la Jeunesse agricole catholique (JAC), puis la Jeunesse indépendante catholique (JIC) en 1936.

Ces nouvelles organisations ne forment pas seulement un nouveau paysage institutionnel chez les jeunes catholiques; il s'agit également d'une reconfiguration du rapport entre les catholiques laïques, leur religion et leur environnement social. Forts d'une nouvelle autonomie, ces groupes «jeunesses» affrontent ensemble des problèmes sociaux qui leur sont spécifiques, en adéquation avec leur foi catholique (Lamonde, 2011, p. 40). C'est donc dans le contexte d'un nouveau dynamisme chez les jeunes catholiques, désireux d'améliorer le monde qui les entoure, qu'est popularisée l'éthique personnaliste, véritable renversement dans le rapport entre le croyant et son univers social; un «appel à l'engagement» (Meunier et Warren, 2002, p. 42).

2.1.3 L'éthique personnaliste et la nouvelle génération de catholiques libéraux

Pour Meunier et Warren, trois «mouvements» ont participé à l'émergence et à la constitution de l'éthique personnaliste. Il s'agit de l'Action catholique spécialisée, de la «nouvelle théologie» et de la philosophie personnaliste (*Ibid.*, p. 52-53). L'Action catholique spécialisée est ce mouvement dans lequel se déploient notamment les groupes «jeunesse» dont nous venons de discuter et qui, comme nous l'avons vu, sont formés en fonction d'enjeux sociaux spécifiques à un groupe particulier.

La «nouvelle théologie» consisterait notamment en une façon d'interpréter les textes bibliques en accordant une place plus grande à la dimension historique (*Ibid.*, p. 55). C'est ainsi que le monde, auparavant considéré comme une œuvre terminée, est désormais envisagé comme une «création qui se continue» (*Ibid.*). Ce faisant, les

croissants se doivent alors d'adopter une attitude bien plus « active » envers le monde qui les entoure, de manière à le modifier et à le rendre en adéquation avec « les vertus d'un christianisme libérateur » (*Ibid.*, p. 57).

Quant à la philosophie personnaliste, elle serait en quelque sorte au croisement entre « trois sensibilités » (*Ibid.*, p. 69). La première serait « réaliste » parce qu'elle s'intéresse aux « réalités contextuelles » des individus, c'est-à-dire aux conditions sociales qui façonnent la vie des individus (*Ibid.*, p.71-72). La deuxième consisterait en un « antidéterminisme » qui amène à considérer la personne, malgré les « réalités contextuelles » qu'elle vit, comme un acteur ayant aussi son effet sur le social (*Ibid.*, p. 73-74). La troisième serait d'espérer un nouveau socialisme, mais qui s'intéresse davantage à « l'épanouissement spirituel » qu'aux seules conditions matérielles (*Ibid.*, p. 69).

C'est donc sous l'impulsion conjointe de ces trois mouvements que se serait développée l'éthique personnaliste. Il s'agit, pour Meunier et Warren, de « l'une des plus grandes mutations de l'éthique catholique au XX^e siècle » (*Ibid.*, p. 79). C'est une nouvelle anthropologie de la personne, que l'on considère désormais comme ayant le « devoir de s'améliorer et de voir à son épanouissement », qui remplace celle de l'éthique « post-tridentine » et de la conception « fataliste » de la personne « pécheresse » (*Ibid.*).

Ce bouleversement de l'éthique catholique n'est pas sans conséquence dans le Québec de l'entre-deux-guerres. En effet, c'est durant l'essor des mouvements d'Action catholique spécialisée que les jeunes catholiques du Québec ont été mis en contact avec les idées personnalistes, qui jusque-là foisonnaient surtout en France (Gauvreau, 2008, p. 30). Ces jeunes, une fois la Deuxième Guerre mondiale terminée, ont débuté des « carrières de journalistes, d'avocats et de militants syndicaux » (*Ibid.*,

p. 21), tout en poursuivant l'idéal d'une société en adéquation avec cette nouvelle éthique catholique. On pense ici aux Claude Ryan, Jean Marchand, Gérard Pelletier et une multitude d'autres intellectuels qui ont débuté leur militantisme dans les groupes d'Action catholique spécialisée, mais aussi au sein d'institutions comme l'École des sciences sociales de l'Université Laval, le journal *Le Devoir*, la revue *Cité libre* et la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC). C'est en ce sens que plusieurs voient dans le catholicisme « personneliste » du Québec de l'après-guerre un des moteurs de la Révolution tranquille (Gauvreau, 2008; Meunier et Warren, 2002).

2.1.4 La Révolution tranquille, Vatican II et la sécularisation

Se déroulant essentiellement durant les années 1960, la Révolution tranquille est généralement associée à l'entrée du Québec dans la modernité occidentale. Nous avons vu dans le chapitre précédent certains des changements institutionnels, notamment de laïcisation, qui ont eu cours durant cette période. Nous verrons aussi plus loin dans ce chapitre comment la Révolution tranquille participe grandement de la façon dont se pose la question nationale dans le Québec contemporain. Ici, nous discuterons plutôt de la Révolution tranquille du point de vue des institutions religieuses et de la sécularisation, en ajoutant quelques considérations quant aux effets non négligeables de Vatican II au Québec de cette période.

En plus d'avoir perdu la plupart des institutions de santé qui étaient sous son contrôle durant la décennie de 1955 à 1965 (Routhier, 2009, p. 114-115), l'Église catholique québécoise fait éventuellement face à un déclin important de la « pratique dominicale », qui passe de 85% en 1965, à 42% dix ans plus tard (Gauvreau, 2015, p. 194). Or, la proportion de la population se déclarant catholique se maintient à 88% entre 1961 et 1981 (Linteau et al., 1989, p. 649). On comprend donc que ce n'est pas un simple recul de la religion catholique, mais que c'est plutôt une transformation

dans le rapport entre les individus, leur foi et leurs institutions religieuses. Cette période constitue néanmoins un véritable « déplacement de la religion comme pôle de structuration de la vie collective québécoise » (Lucier, 2010, p. 18). Toutefois, malgré ces changements importants, de nombreux auteurs (Meunier et Warren, 2002; Gauvreau 2008; Lucier, 2010) nous mettent en garde contre l'idée de voir dans ces transformations une lutte où « les forces progressistes et laïques avaient enfin vaincu l'hydre même en ce pays très catholique du Québec » (Routhier, 2009, p. 115). Autrement dit, ces auteurs nous invitent à aborder la Révolution tranquille et le rôle de l'Église avec bien plus de prudence et de nuances.

L'une de ces nuances, nous l'avons abordée plus haut, consiste à rappeler que de nombreux intellectuels de l'époque proviennent des mouvements d'Action catholique spécialisée et avaient été en contact avec l'éthique personnaliste. Cette dernière avait notamment comme effet de concilier, non sans heurts, le catholicisme et la modernité. De nouvelles configurations permettaient maintenant aux laïcs de vivre et de mettre en action leur foi chrétienne sans pour autant passer par le clergé. Par ailleurs, il apparaît important de considérer aussi les changements internes à l'Église pour comprendre comment celle-ci a vécu, voire a participé à la Révolution tranquille. En ce sens, nous verrons quelques éléments relatifs au concile Vatican II et ses effets au Québec.

Convoqué par le Pape Jean XXIII, le concile Vatican II s'ouvre en 1962 dans l'espoir d'actualiser la doctrine de l'Église catholique et de l'arrimer davantage avec les préoccupations et les enjeux du monde contemporain (Ferreti, 1999, p. 155). Le concile se termine en 1965 avec quelques changements qui auront des conséquences majeures sur les pratiques religieuses dans les différents contextes sociaux. De ces changements, notons l'assouplissement de la hiérarchie catholique qui était jusque-là très stricte, vers un modèle plus horizontal où le clergé et les laïcs forment une

« communauté » (*Ibid.*, p. 155-156). Plutôt que de se considérer comme une « société parfaite gardienne de la vraie foi », l'Église catholique se considère alors comme une institution qui « partage la condition humaine », et donc en quête, elle aussi, de perfectionnement (*Ibid.*, p. 156). De plus, l'Église se verra désormais moins stricte sur « l'uniformité des rites et des pratiques » (*Ibid.*).

Au Québec, ces changements se font rapidement sentir, notamment par la messe qui sera dorénavant faite en français ou en anglais, en fonction des paroisses, et non plus en latin (Lintéau et al., p. 656). D'autres tentatives pour dynamiser les rituels seront faites, avec plus ou moins de succès. Par ailleurs, dans un contexte de grands changements sociaux comme c'était le cas au Québec des années 1960, le fait que l'Église elle-même amorçait une réflexion sur sa modernisation donnait en quelque sorte une « légitimité » à la Révolution tranquille, participant, par le fait même, à son caractère « tranquille » (Lucier, 2010, p. 21).

On comprend maintenant mieux pourquoi il faut nuancer certaines interprétations qui voudraient voir dans la Révolution tranquille un rejet absolu et unilatéral de la religion. D'une part, parce que de nombreux intellectuels influents de l'époque s'affairaient déjà à l'avènement d'une société moderne et catholique, vue non pas comme un compromis, mais comme une continuité logique; d'autre part, parce que l'Église elle-même se délaissait alors d'une part de son influence et de son rôle structurant pour la société. Ces nuances nous apparaissent particulièrement pertinentes dans le contexte des débats contemporains sur la laïcité au Québec, notamment en raison des nombreuses évocations de la Révolution tranquille pour justifier certaines prises de position. Nous serons d'ailleurs particulièrement attentifs à ces évocations lors de l'analyse de notre corpus au chapitre 4.

Par ailleurs, les changements dont nous avons traité plus haut, quant à la transformation du rapport à la foi, au clergé et aux institutions catholiques, n'épuisent pas le sujet de la religion catholique au Québec. À ce titre, le concept de « religion culturelle » peut s'avérer pertinent pour rendre compte de la présence de la religion catholique au Québec, au-delà des institutions, des croyants et des pratiquants d'aujourd'hui.

2.1.5 La religion culturelle au Québec

Comme nous l'avons vu, la Révolution tranquille a profondément transformé le rapport des Québécois avec la religion catholique, mais de manière bien plus nuancée que certains voudraient aujourd'hui le croire. Si la pratique dominicale a fortement chuté après cette période, certaines pratiques, surtout celles concernant l'appartenance et les grands rites de passage, persistent pendant de nombreuses années. En 1990, près de 85% des parents demandaient le baptême, 90% veulent un enseignement religieux pour leurs enfants. Les funérailles et les mariages sont alors à très forte majorité catholique (Meunier et al., 2010, p. 81). Par ailleurs, Meunier, Laniel et Demers, dans une grande enquête sur le catholicisme au Québec, constatent qu'entre 1971 et 2001, les mariages et la pratique religieuse seraient en baisse constante (*Ibid.*, p. 105). Pour la même période, les chercheurs ont aussi observé un rapport aux croyances religieuses bien plus personnalisées et individualisées (*Ibid.*, p. 104). Or, contrairement à la pratique religieuse et aux mariages, l'appartenance à la religion catholique et la pratique du baptême restent plutôt stables jusqu'en 2001. À l'occasion du recensement de 2001, 90% des francophones du Québec se sont identifiés comme catholiques, et 91% des enfants francophones sont baptisés cette année-là (*Ibid.*, p. 106). Ces dernières statistiques apparaissent aux chercheurs comme des signes d'une dimension « culturelle et identitaire » de la religion catholique (*Ibid.*, p. 103). Meunier, Laniel et Demers considèrent dès lors que « l'imbrication du

catholicisme et du Québec moderne tiendrait autant d'un rapport identitaire positif que d'un rapport critique à l'institution » (*Ibid.*, p. 127). Or, la relative stabilité de l'appartenance religieuse et des baptêmes se serait transformée en une forte baisse après 2001 (Meunier, 2015, p. 34). Ces derniers chiffres n'évacuent toutefois pas le phénomène que le Québec a connu pendant les trois décennies précédentes. C'est pour cerner adéquatement ce phénomène, qui dépasse par ailleurs largement les « indicateurs de vitalité religieuse » (Meunier et al., 2010), que le concept de « religion culturelle » s'avère particulièrement utile.

De son côté, Solange Lefebvre, constatant une baisse « du nombre d'adeptes engagés religieusement, et une persistance dans la culture », considère qu'il s'agit d'une sorte de « transfert du religieux dans le culturel » (Lefebvre, 2015, p. 71). Elle suggère d'observer cette « culturalisation » au regard « du patrimoine, des rituels publics, du calendrier, de la géographie, de l'éducation, de la santé et de la jurisprudence » (*Ibid.*, p. 72). Nous verrons donc certains de ces éléments pour illustrer son propos.

Concernant les « rituels publics », Lefebvre prend l'exemple de la tragédie de 2013 à Lac-Mégantic. Observant la couverture médiatique des événements, laquelle incluait de nombreux référents religieux, Lefebvre suggère que « le recours au catholicisme dans ce moment extrêmement éprouvant pour une petite collectivité très majoritairement d'origine canadienne-française fut tout à fait spontané, comme allant de soi » (*Ibid.*, p. 74). Quant au calendrier et à la géographie, les congés pour les fêtes religieuses et la toponymie largement catholique des villes et villages tiennent lieu d'exemples de la persistance du catholicisme dans la culture (*Ibid.*). En éducation, malgré une déconfessionnalisation récente de l'enseignement, Lefebvre rappelle la place prépondérante qu'occupe le catholicisme dans le cours d'ECR (*Ibid.*, p. 75).

Si le concept de « religion culturelle » est fort intéressant pour traiter de l'état de la religion catholique au Québec, c'est sans aucun doute ses aspects concernant le patrimoine religieux qui sont les plus pertinents pour notre propos, puisque cet aspect est souvent au cœur des débats contemporains sur la laïcité au Québec.

Concernant le patrimoine religieux, Lefebvre rappelle que le Québec est le « berceau du catholicisme romain » en Amérique du Nord (*Ibid.*, p. 79) et qu'on y recensait encore en 2004 plus de 2000 bâtiments religieux (*Ibid.*). Certaines politiques publiques montrent aussi l'importance qu'accorde le Québec à son patrimoine religieux. À ce titre, Lefebvre évoque le rapport *Croire au patrimoine religieux au Québec* qui, suite à une commission sur le patrimoine entre 2004 et 2006, mettait en lumière l'urgence pour l'État d'intervenir dans la conservation du patrimoine religieux du Québec (*Ibid.*, p. 80-81). Elle évoque aussi la Fondation du patrimoine religieux du Québec, aujourd'hui Conseil du patrimoine religieux du Québec (CPRQ), qui est au cœur d'un vaste réseau d'experts de différents milieux et qui œuvre à la conservation du patrimoine religieux du Québec (*Ibid.*). Lefebvre traite finalement des différents avantages fiscaux que peuvent obtenir les propriétaires de bâtiments patrimoniaux (*Ibid.*, p. 81-83). Bien d'autres éléments relatifs au patrimoine auraient pu être discutés ici. Toutefois, comme nous discuterons plus loin de la question du patrimoine dans les débats sur la laïcité, d'autres éléments plus récents y seront traités.

Nous avons développé certains aspects de l'histoire du catholicisme au Québec que nous trouvions les plus pertinents. Nous verrons maintenant comment plusieurs de ces éléments se retrouvent dans les débats sur la laïcité au Québec et comment ils témoignent d'un rapport complexe entre la société québécoise et son passé catholique.

2.2 L'histoire socioreligieuse du Québec dans les débats sur la laïcité

Nous aborderons maintenant certains des écrits qui traitent des débats sur la laïcité en mettant de l'avant les interprétations relatives à l'histoire et à la place du catholicisme au Québec. Nous verrons d'abord comment certains de ces discours pensent le catholicisme et comment ils l'articulent avec la Révolution tranquille. Nous traiterons ensuite du rapport au patrimoine et du processus de « patrimonialisation ».

2.2.1 Le catholicisme et la Révolution tranquille dans les débats sur la laïcité

Les débats sur la laïcité font parfois appel à certaines perceptions du catholicisme pour justifier différentes prises de position. Certaines recherches se sont penchées sur les représentations du catholicisme dans ces débats, en cherchant dans les mémoires déposés dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor (Gagnon-Tessier, 2015) et dans le cadre des consultations pour le projet de loi 60 (Foisy, 2018).

Dans son corpus, Gagnon-Tessier remarque d'emblée que les références à la religion catholique semblent porter sur ce qu'elle était avant la Révolution tranquille, et non sur ce qu'elle est aujourd'hui (Gagnon-Tessier, 2015, p. 309). Selon lui, les perceptions qui sont encore présentes dans le Québec contemporain oscilleraient entre les aspects perçus négativement et certains perçus positivement. Du côté négatif, notons la trop grande place qu'occupait l'Église dans les affaires sociales, notamment l'éducation et les services de santé (*Ibid.*, p. 315), mais aussi la perception d'une trop grande proximité entre l'État et l'Église avant la Révolution tranquille (*Ibid.*, p. 316). Les aspects positifs abordés dans les mémoires concernent plutôt le rapport à l'identité, dont on admet l'importance de la religion dans la construction de l'identité canadienne-française, mais aussi comme référent culturel de l'identité québécoise des suites de la Révolution tranquille (*Ibid.*, p. 314-315). Certains des propos positifs

quant à la place du catholicisme dans la société concernaient les valeurs présentes au Québec, que l'on associe parfois aux valeurs de la religion catholique (*Ibid.*, p. 316). Gagnon-Tessier conclut par l'observation que le catholicisme est désormais davantage abordé sous les angles culturel, identitaire et même patrimonial, plutôt que dans ses aspects religieux (*Ibid.*, p. 317), ce qui concorde par ailleurs avec la notion de « religion culturelle » dont nous avons discuté plus haut.

De son côté, Catherine Foisy sépare son corpus en cinq thèmes, en fonction des propos abordés : l'hostilité vis-à-vis la religion, les « rapports hommes-femmes », la Révolution tranquille, la « catho-laïcité » et les mémoires des groupes catholiques (Foisy, 2018, p. 295). Ceux hostiles à la religion voient dans le catholicisme un « spectre menaçant » qu'il faut contenir, tout comme les autres religions, pour éviter de revenir à un passé de type « théocratique », pour contrer la « haine et la guerre » dont les religions seraient les sources, mais aussi pour combattre l'intégrisme religieux (*Ibid.*, p. 296). La question des rapports entre hommes et femmes est surtout abordée par le biais d'une opposition intrinsèque entre l'émancipation des femmes et les préceptes religieux en général (*Ibid.*, p. 298-299). Pour ce qui est de la Révolution tranquille, Foisy note que la plupart des mémoires qui en traitent le font dans la perspective commune qui tend à voir dans cette période l'entrée du Québec dans la modernité (*Ibid.*, p. 300). Cet accès à la modernité se serait fait par une « rupture radicale avec l'Église catholique », par une sécularisation rapide et par la laïcisation (*Ibid.*). Le thème de la catho-laïcité regroupe les mémoires qui s'inquiètent d'une iniquité inhérente au projet de loi 60, notamment en raison de la « primauté de reconnaissance publique dont bénéficie le catholicisme face aux autres religions » (*Ibid.*, p. 302). Pour ce qui est des deux groupes catholiques, l'un insiste sur l'adéquation entre le catholicisme et l'identité québécoise, tout en encourageant l'ouverture à la diversité, tandis que l'autre s'inquiète de voir tant de symboles de la

religion catholique devenir subitement « patrimoine » malgré le fait que le christianisme existe encore comme « foi religieuse » (*Ibid.*, p. 304).

Selon Foisy, la perception négative d'un catholicisme dont le Québec se serait libéré lors de la Révolution tranquille traverse la plupart des mémoires de son corpus, et c'est aussi au nom de l'héritage de la Révolution tranquille que plusieurs justifient l'interdiction du port de signes religieux (*Ibid.*, p. 304-305). C'est partant de ces différents constats que Foisy suggère que les mémoires traitent le catholicisme d'avant 1960 comme étant « le type de religieux qu'il ne faut pas reproduire », tandis que le « catholicisme postconciliaire, où les religieuses se sont départies de leurs voiles et habits religieux et dont la pratique est envisagée comme entièrement privatisée, est posé comme norme des comportements religieux désormais acceptables dans la société québécoise » (*Ibid.*, p. 307).

On comprend donc que la Révolution tranquille, pour plusieurs, constitue une rupture, un moment pivot, voire fondateur, de la laïcité au Québec. De plus, ces perceptions de la Révolution tranquille semblent souvent fondées sur l'idée d'une « lutte » ou d'une « libération » par rapport à la religion (*Ibid.*, p. 300). Or, nous avons vu plus haut que la place de la Révolution tranquille dans la laïcisation des institutions et dans la sécularisation des individus se doit d'être abordée avec bien plus de nuances, particulièrement en ce qui concerne l'idée d'un affrontement entre catholiques et républicains. Il faut éviter d'interpréter la situation québécoise d'alors avec la lunette de la « guerre des deux France ».

En plus d'observer, à notre tour, les façons dont les mémoires de notre corpus abordent la Révolution tranquille, nous retiendrons l'idée, avancée par Foisy, que la forme spécifique qu'a prise le catholicisme à la suite de Vatican II, privatisée et

mieux intégrée au social, soit dorénavant considérée comme étant la norme attendue en matière de religiosité, et ce, pour toutes religions confondues.

2.2.2 Patrimonialisation du religieux au Québec

Un autre élément qui nous semble particulièrement intéressant quant à la place de la religion catholique dans les débats sur la laïcité est celui du patrimoine, souvent évoqué pour justifier différentes prises de position.

Dans son texte *Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec*, Geneviève Zubrzycki, s'intéresse au « processus de *patrimonialisation*, terme qui recouvre les formes discursives, matérielles et légales par lesquelles les symboles, artefacts et usages religieux sont sacralisés à titre d'éléments de la nation et de son histoire » (Zubrzycki, 2016, p. 314). Pour elle, les débats sur la laïcité que connaît le Québec depuis une quinzaine d'années ont plusieurs fois fourni des exemples du processus de « patrimonialisation » à l'œuvre. Un des exemples les plus emblématiques de patrimonialisation remonte au moment du dépôt du rapport Bouchard-Taylor. Alors que le rapport suggérait le retrait du crucifix à l'Assemblée nationale au nom de la laïcité de l'État, les élus ont voté à l'unanimité une motion visant à conserver les crucifix dans le Salon bleu. L'argumentaire du premier ministre Jean Charest, et des autres partisans du maintien du crucifix, était principalement articulé autour de l'idée de conservation du patrimoine « qui témoignerait aussi bien de l'histoire religieuse des Québécois que de la rupture inaugurée par la Révolution tranquille en matière de religion » (*Ibid.*, p. 317). Zubrzycki rappelle aussi la campagne gouvernementale de financement du patrimoine religieux qui s'intitulait « Notre patrimoine religieux, c'est sacré » (*Ibid.*, p. 318). Un enjeu de patrimonialisation est aussi observable dans la saga qui avait opposé un citoyen de Saguenay, soutenu par le Mouvement laïque québécois, à la ville de Saguenay au sujet de la prière au conseil municipal. En effet, après avoir infirmé le jugement du Tribunal des droits de la personne du Québec qui

avait donné raison au plaignant, un juge de la Cour d'appel a plutôt insisté sur le caractère « patrimonial » de la prière pour en permettre la récitation (*Ibid.*, 321-323).

En 2013, lors du dépôt du projet de loi 60, lequel devait faire avancer la laïcisation et la neutralité de l'État en matière de religion, on s'assurait que le crucifix de l'Assemblée nationale reste en place. Comme l'avait fait Jean Charest, Pauline Marois a défendu le crucifix en insistant sur son caractère patrimonial.

Précisons finalement que la Cour suprême du Canada a finalement tranché en faveur du plaignant, interdisant dès lors la tenue de la prière au conseil municipal. De plus, au moment du dépôt du projet de loi 21, le gouvernement de la CAQ s'est engagé à retirer le crucifix de l'Assemblée nationale dès le projet de loi adopté. Le crucifix a finalement été retiré le 9 juillet 2019.

L'analyse de Zubrzycki et le regard qu'elle porte sur le processus de patrimonialisation et les débats sur la laïcité l'amènent à conclure qu'au Québec, « [s]i la religion a paru au centre des débats sur les accommodements raisonnables et la Charte des valeurs québécoises, c'est la nation qui en constituait le cœur, définie à travers et en opposition avec le religieux » (*Ibid.*, p. 328). Pour elle, « le catholicisme n'en sert pas moins à définir un Nous d'anciens catholiques ou de catholiques culturels contre un Autre, non catholique, qui prend ainsi la forme d'un Nous non religieux opposé à un Autre religieux » (*Ibid.*, p. 327).

Bien que nous conservions l'idée que le rapport à la religion reste un élément important pour comprendre les débats contemporains sur la laïcité au Québec, il semble que ce rapport, lorsqu'il s'insère dans un processus de patrimonialisation, devient également un enjeu qui relève de la construction de l'identité nationale. En l'occurrence, cette construction de l'identité nationale se ferait notamment par une

opposition à la religion en général, tout en conservant une sorte de rapport privilégié avec le catholicisme, à tout le moins sur le plan culturel.

2.3 Le contexte politique du Québec, le nationalisme et les rapports avec le Canada comme cadre interprétatif

Nous suggérons ici de considérer le contexte politique du Québec, notamment en raison de la question nationale et des rapports avec le Canada, comme un autre des cadres interprétatifs nécessaires à une meilleure compréhension des tenants et aboutissants des débats contemporains sur la laïcité au Québec. Or, comme dans le cas de l'histoire socioreligieuse du Québec, il nous faut faire des choix quant aux sujets à aborder, tant l'histoire du nationalisme du Québec est longue et complexe. Nous proposerons d'abord une définition du nationalisme et de ses différentes déclinaisons, pour ensuite traiter de son histoire et de son évolution dans le contexte québécois.

2.3.1 Définition de la nation et du nationalisme

La notion de nationalisme peut parfois être difficile à cerner, tant ses manifestations sont variées en fonction des différents contextes. Comme nous traiterons ici essentiellement de l'histoire du nationalisme au Québec, nous utiliserons les définitions de la « nation » et du « nationalisme » de Louis Balthazar. Comme l'indique l'auteur, ces définitions seront « assez universelle pour s'adresser à de multiples manifestations sans pour cela trahir la réalité particulière qui nous intéresse » (Balthazar, 2013, p. 21), c'est-à-dire, à l'instar de Balthazar, le cas du Québec.

La définition du nationalisme appelle nécessairement à la définition de la « nation », c'est donc cette définition que nous présenterons en premier. Pour Balthazar, la nation est

[u]n groupe de personnes qui, au-delà d'unités élémentaires comme la famille, le clan, la tribu, acceptent de vivre ensemble sur un territoire donné, partagent un certain nombre de valeurs, d'habitudes, de souvenirs et d'aspirations, parlent la même langue (le plus souvent) et sont régis par une organisation politique. (*Ibid.*, p. 23)

Cette définition, comme le souligne son auteur, comporte certains avantages. L'un d'eux est qu'elle n'aborde pas les nations comme des « données naturelles » (*Ibid.*, p. 26), mais comme des constructions, somme toute contextualisées, et ayant un aspect qui relève davantage de l'arbitraire. De là surgit un autre avantage : celui d'inclure à la fois un caractère subjectif (la volonté de former une nation) et des éléments objectifs (territoire, langue, organisation politique, etc.) (*Ibid.*, p. 28).

Une fois l'idée de nation ainsi définie, nous comprendrons mieux le nationalisme qui, comme le définit Balthazar, est « [u]n mouvement qui consiste à accorder une priorité à l'appartenance nationale et à lutter pour une meilleure reconnaissance de la nation à laquelle on appartient » (*Ibid.*, p. 22). Assez large, cette définition amène Balthazar à distinguer quatre formes de nationalisme qui, à la manière d'idéaux types, servent autant à faire une typologie utile, qu'à explorer différentes facettes d'un phénomène. En ce sens, ces quatre formes de nationalisme ne sont pas mutuellement exclusives.

Premièrement, le nationalisme moderne, ou « classique », serait essentiellement issu de la Révolution française, et marquerait le passage de l'Ancien régime à celui d'un nouvel ordre basé sur le « principe de l'égalité de tous les citoyens et celui de leur identification aux affaires publiques. Les anciennes allégeances sont remplacées par une seule », celle à la nation (*Ibid.*, p. 29-30). Il serait également le nationalisme

ayant généralement présidé aux mouvements de décolonisation du 20^e siècle, alors que les anciens empires se morcelaient (*Ibid.*, p. 31).

Deuxièmement, à l'opposé du nationalisme moderne se trouverait le nationalisme traditionnel. Historiquement, il s'agirait d'un modèle voulu par des « nostalgiques » de l'Ancien régime qui n'apprécient guère les transformations libérales. C'est donc une forme de nationalisme qui tente de préserver, ou de retrouver, les éléments les plus traditionnels de la nation. La nation y « précède l'État », contrairement au nationalisme moderne où l'État construit la nation (*Ibid.*, p. 32-33). Balthazar suggère aussi que cette forme de nationalisme soit favorisée par l'absence d'une bourgeoisie et par l'inadéquation entre la nation et son organisation politique (*Ibid.*, p. 32).

Troisièmement, le nationalisme étatiste consiste en une forme de nationalisme qui concorde avec la place grandissante que prend l'État dans bon nombre de sociétés à la fin du 19^e et durant le 20^e siècle. Pendant cette période, beaucoup d'États ont eu tendance à élargir leur champ d'action sociale et économique pour répondre aux demandes toujours plus grandes des populations. Cette situation culmine en quelque sorte avec l'avènement, dans bien des contextes, de l'État-providence. C'est dans ce contexte que « la nation se confond avec l'État, ou encore elle tend à se donner un État pour s'affirmer. L'État-providence pourra devenir le canal privilégié du nationalisme » (*Ibid.*, p. 34-35).

Finalement, le nationalisme autonomiste constitue une réaction face à un État que l'on considère trop centralisateur. On y fait généralement ressurgir « de vieux sentiments de solidarité » et on y insiste sur l'importance du patrimoine pour faire vivre le sentiment d'appartenance à la nation. Alors, le nationalisme autonomiste capitalise sur le sentiment d'appartenance pour réclamer une plus grande autonomie face à l'État central. Cette autonomie peut prendre la forme de plus grands pouvoirs

accordés à l'État ou à l'organisation politique spécifique à une nation, ou encore la forme d'une séparation complète dans le but de fonder un nouvel État-nation (*Ibid.*, 36-38).

Nous verrons plus loin comment ces quatre formes de nationalisme peuvent se révéler utiles pour comprendre certains moments ou certains courants du nationalisme au Québec.

2.3.2 L'histoire du nationalisme au Québec

Il est difficile de penser comprendre l'histoire du Québec sans tenter de comprendre les différentes formes de nationalisme qui y ont été défendues et débattues. Afin de bien faire ressortir les grandes tendances du nationalisme au Québec, Balthazar propose de séparer l'histoire du Québec en trois grandes périodes. La première serait celle du « nationalisme canadien » (1791-1838), la deuxième correspondrait au « nationalisme canadien-français » (1840-1960) et la dernière, aux suites de la Révolution tranquille, serait celle du « nationalisme québécois » (*Ibid.*, p 39). Nous tenterons donc de mettre en lumière les grands moments du nationalisme au Québec, mais il nous faudra aussi nécessairement faire des choix dans les sujets abordés.

Pour ce qui est du nationalisme canadien, Balthazar considère qu'il se développe à partir de 1791, en raison de la création de l'Assemblée législative, et de la montée d'une nouvelle « petite-bourgeoisie » francophone. Une partie de cette nouvelle classe sociale se serait alors incarnée dans le Parti canadien, puis ensuite le Parti patriote (*Ibid.*, p. 58-59). Selon Balthazar, la « nouvelle classe sociale a besoin de faire appel à la nation pour s'affirmer et elle peut le faire par le biais des élections, de l'institution parlementaire et de la presse » (*Ibid.*, p. 60). En contact avec un certain nombre d'idées associées au libéralisme britannique, les élites politiques francophones d'alors font la promotion d'idées nouvelles et progressistes, notamment

l'égalité et la souveraineté populaire (*Ibid.*, p. 61). C'est l'avènement de certaines de ces idées libérales, en plus des tensions entre l'administration coloniale et l'Assemblée législative, qui mènera, en 1837 aux rébellions dont nous avons déjà discuté plus haut (Bernier et Salée, 2001, p. 28-29). Voulant expliquer partiellement l'échec des Patriotes, Balthazar suggère de regarder certaines ambiguïtés dans le nationalisme du Bas-Canada de l'époque.

Bien que le nationalisme des Patriotes possède des caractéristiques des nationalismes modernes, notamment quant à l'avènement d'une nouvelle classe sociale et à la propagation de « valeurs nouvelles dans une société traditionnelle » (Balthazar, 2013, p. 68), ce nationalisme est avant tout politique. Sur les plans social et économique, les élites bas-canadienne semblent bien plus conservatrices et attachées à des caractéristiques de l'« Ancien régime » (*Ibid.*, p. 64). Ces ambiguïtés sont aussi observables en ce qui concerne la laïcité, dont les Patriotes, sur le plan institutionnel, faisaient la promotion, tout en considérant la religion catholique comme étant centrale à la nationalité (*Ibid.*, p. 68-69). De plus, si le nationalisme canadien n'était pas explicitement fondé sur une base ethnique, il n'en demeure pas moins que les immigrants, particulièrement anglais, étaient perçus négativement (*Ibid.*, p. 69). Ce sont donc ces ambiguïtés qui amènent Balthazar à considérer que le nationalisme canadien, bien qu'il fût largement « moderne », était traversé par des tensions qui relevaient d'un attachement encore bien présent aux idées traditionnelles.

Cet attachement au passé et aux traditions prendra encore davantage de place après l'échec des Patriotes, concordant de ce fait avec l'avènement du nationalisme canadien-français. Après le Rapport Durham et l'Acte d'Union, le nationalisme sera nettement moins politique. Il s'agira plutôt d'un « nationalisme culturel et fondé sur le passé » (*Ibid.*, p. 76), cette période étant parfois qualifiée de période de « survivance » (Bouchard, 2000, p. 107). Comme nous l'avons vu précédemment, cette

période, surtout sous l'impulsion de M^{gr} Bourget, jouit d'une grande vitalité de la religion catholique, ultramontaine de surcroît. Le nationalisme d'alors s'en voit grandement affecté dans la mesure où le catholicisme s'avère très structurant pour les Canadiens français. Balthazar considère donc que le nationalisme canadien-français est essentiellement maintenu par le clergé qui s'oppose par ailleurs aux idées modernes (*Ibid.*, p. 80). On comprend donc qu'il s'agit d'un nationalisme traditionnel.

En 1867, avec la création du Canada par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, sont créés deux paliers de gouvernement avec des compétences et des limites différentes. Malgré les tentatives d'Honoré Mercier, alors qu'il est premier ministre du Québec, de renforcer le pouvoir politique du gouvernement du Québec (*Ibid.*, p. 89), il semble que le nationalisme canadien-français n'en ait pas été particulièrement affecté (*Ibid.*, p. 86-87). Le tournant du 20^e siècle fera toutefois apparaître les contradictions qui peuvent exister entre le processus d'industrialisation et la volonté de conserver un nationalisme traditionnel (*Ibid.*, p. 93).

Durant la première moitié du 20^e siècle, certaines figures importantes, comme Henri Bourassa et Lionel Groulx, continuent de renforcer l'idée d'une nation catholique de langue française à l'intérieur du cadre canadien. À cette époque, la vie politique demeure peu marquée par le nationalisme canadien-français. C'est bien davantage une vision culturelle et ethnique de la langue et de la religion qui caractérise le nationalisme d'alors (*Ibid.*, p. 105-108).

Après la Deuxième Guerre mondiale, durant les années au pouvoir de Maurice Duplessis, le nationalisme ne se serait guère mieux illustré dans la sphère politique, si ce n'est de l'adoption d'un nouveau drapeau pour le Québec (*Ibid.*, p. 123). Or, c'est néanmoins durant cette période qu'ont émergées de nouvelles idées qui, plus tard, formeront en partie les assises de la Révolution tranquille. On assiste alors à des

remises en question du nationalisme traditionnel, que certains antinationalistes, issus notamment de la « gauche catholique » dont nous avons déjà traité, mais aussi du mouvement syndical et des nouvelles forces du Parti libéral, considèrent comme étant dépassé (*Ibid.*, p. 124-127). Selon Balthazar,

[t]ous les éléments de cette idéologie sont passés au crible. On reproche au nationalisme d'avoir étouffé les libertés, d'avoir enfermé les Canadiens français dans une structure d'Ancien Régime où l'individu est sacrifié aux impératifs de la survivance. On lui reproche également d'avoir maintenu des structures sociales et culturelles complètement dépassées par rapport à l'évolution contemporaine, en particulier un système d'éducation conçu pour un autre monde (*Ibid.*, p. 127).

Par ailleurs, si le nationalisme, depuis les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale, apparaît à certains comme étant dépassé, les grands mouvements de décolonisation qui ont suivi cette même guerre semblent toutefois créer un engouement chez certains autres. Au Québec, de nombreux nationalistes, autrefois plutôt ancrés dans la mouvance « traditionnelle », sont désormais critiques de l'« apolitisme » et du « conservatisme » de ce nationalisme, aussi perçu comme désuet (*Ibid.*, p. 129). Ces nouvelles idées nationalistes ont notamment gagné les pages de *Le Devoir* et de *L'Action nationale*, également autrefois plus « traditionnels » (*Ibid.*).

Qu'elles soient « antinationaliste » ou « néonationaliste », les critiques du nationalisme traditionnel, alors incarné par Duplessis et le clergé catholique, mettent en place les conditions qui mèneront à la Révolution tranquille, laquelle s'avèrera être le berceau du nationalisme québécois.

Il est possible, comme nous l'avons fait à quelques reprises, de voir dans divers événements, différentes sources de la Révolution tranquille. Par ailleurs, sur le plan politique, c'est sans doute l'élection du Parti libéral de Jean Lesage, en juin 1960, qui

est le plus significatif. Les années qui suivent cette élection sont marquées par une forte valorisation du rôle de l'État provincial comme « le grand instrument d'émancipation de la nation canadienne-française » (*Ibid.*, p. 147), ce qui en fait en quelque sorte un « État national ». C'est ainsi que l'on assiste, par le fait même, à l'avènement du nationalisme québécois, caractérisé surtout par les traits d'un « nationalisme étatique ». Mis à part les changements dont nous avons traité dans les sections précédentes, la Révolution tranquille, sur le plan du nationalisme, a été notamment l'occasion de créer le ministère des Affaires culturelles, de nationaliser l'ensemble de la production hydroélectrique et de réaliser de grands projets comme la construction des barrages de la Baie-James (*Ibid.*, p. 148).

De 1960 à 1976, les différents gouvernements du Québec se sont souvent opposés au gouvernement fédéral, au nom d'une plus grande autonomie du Québec quant à son pouvoir politique et à sa capacité d'intervention dans la société québécoise, et ce, au nom même de la nation (*Ibid.*, p. 155-156). En 1963, le premier ministre canadien Lester B. Pearson déclenche la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, aussi connue sous le nom de Commission Laurendeau-Dunton, les coprésidents. Cette commission devait enquêter sur « les deux peuples fondateurs » (Lapointe-Gagnon, 2018, p. 9) et leurs relations. Déjà pendant les travaux de la commission se développait une notion qui s'opposait fermement à l'idée de biculturalisme, le multiculturalisme (*Ibid.*, p. 295-296). Des idées de bilinguisme et de biculturalisme, Pierre Elliott Trudeau, alors devenu premier ministre du Canada, retiendra le bilinguisme, mais écartera complètement le biculturalisme pour faire la promotion d'un multiculturalisme (*Ibid.*, p. 306-308). L'idée d'un Canada multiculturel, dans lequel les différentes cultures sont mises sur un pied d'égalité, et ne permet donc pas la reconnaissance du caractère « distinct » de la nation québécoise à l'intérieur de l'ensemble canadien, devient alors un problème pour de nombreux nationalistes qui, encore aujourd'hui, s'y opposent fermement.

En 1970 a lieu la Crise d'octobre, lors de laquelle le Front de libération du Québec (FLQ), groupe radical de promotion de la souveraineté du Québec, a enlevé le ministre du Travail, Pierre Laporte. En 1975 est adoptée la loi 22 faisant du français la langue officielle du Québec et en 1977 était adoptée la Charte de la langue française (Balthazar, 2013, p. 153). C'est aussi durant cette période, en 1968, qu'est créé le Parti Québécois, ouvertement souverainiste, et c'est en 1976 qu'il prendra le pouvoir pour la première fois. Les deux décennies suivantes ont été caractérisées par des tensions toujours plus grandes entre l'État fédéral et les gouvernements du Québec, notamment en raison du dynamisme de l'idée souverainiste.

Les années 1980 débutent avec le premier référendum sur l'indépendance du Québec, lequel est remporté par le camp du « Non ». En 1981 est négocié le rapatriement de la Constitution par Pierre Elliott Trudeau. Avec l'accord de toutes les provinces du Canada, à l'exception du Québec, un nouvel accord constitutionnel est adopté, sans répondre aux demandes du Québec. Cet accord, en plus de ne répondre à aucune des demandes du Québec, a aussi pour effet d'introduire dans la Charte canadienne des droits et libertés l'article 27 qui indique que « [t]oute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ». L'ajout de cet article dans la Charte, faisant elle-même partie de la Constitution, a profondément marqué le rapport des nationalistes québécois avec le Canada. Concrétisant le multiculturalisme comme mode de gestion de la diversité, ses opposants y voient plutôt une façon de fermer la porte à la reconnaissance d'un Canada « biculturel », en fonction des deux peuples fondateurs (Belkhodja, 2008, p. 84). Nous verrons plus loin que l'opposition au multiculturalisme canadien est encore aujourd'hui au cœur de nombreux débats, mais surtout de ceux concernant la laïcité et la gestion de la diversité religieuse. La défaite référendaire et le rapatriement de la Constitution sans le Québec marqueraient la fin du nationalisme québécois tel qu'il s'est développé pendant la Révolution tranquille

(Balthazar, 2013, p. 211). Le nationalisme québécois prendra désormais une allure de « nationalisme autonomiste ».

En 1984, le Parti conservateur-progressiste défait les libéraux et forme le nouveau gouvernement fédéral. Dans ses rangs, plusieurs Québécois sont connus pour être des nationalistes (*Ibid.*, p. 220). Au niveau provincial, le Parti québécois, à l'instar du Parti libéral de Robert Bourassa, soutient des politiques à tendances nationalistes. Ce dernier remporte les élections de 1985. Bryan Mulroney, avec comme projet de faire entrer le Québec dans la Constitution canadienne, ouvre la porte à des concessions, et Bourassa, désireux de renforcer l'autonomie du Québec, s'y engage. Alors que les concessions sont adoptées de part et d'autre, et que l'Accord du lac Meech semble être en voie d'être ratifié par l'ensemble des provinces, l'Accord tombe finalement à l'eau, en 1990. L'échec de Meech a alors comme effet de dynamiser le nationalisme au Québec, mais aussi l'idée souverainiste (*Ibid.*, p. 232-233). C'est dans ce contexte qu'est créé le Bloc Québécois (BQ), parti souverainiste s'illustrant sur la scène fédérale, par un député démissionnaire des conservateurs-progressistes, Lucien Bouchard (*Ibid.*, p. 233). De 1990 à 1995, les conditions deviendront adéquates pour un deuxième référendum sur la souveraineté du Québec. D'abord par des gains substantiels du Bloc québécois à l'élection fédérale de 1993, et ensuite par l'élection du Parti québécois de Jacques Parizeau à l'élection de 1994. Néanmoins, le référendum de 1995 sera une fois de plus gagné par le camp du « non », mais cette fois-ci par une très mince majorité (*Ibid.*, p. 236).

Dans son discours, le soir même de la défaite référendaire, Parizeau avance des propos qui sont encore commentés aujourd'hui, quant à la responsabilité de « l'argent » et surtout du « vote ethnique » dans cette défaite. Ces propos ont alors été perçus comme une preuve du caractère « ethnique » du nationalisme québécois (*Ibid.*, p. 274). Les successeurs de Parizeau, Lucien Bouchard et Bernard Landry, feront des

efforts marqués pour plutôt mettre de l'avant le caractère « civique » du nationalisme québécois (*Ibid.*, p. 275-280). Néanmoins, il semble que, suite à la nouvelle défaite référendaire et au discours de Parizeau, le nationalisme s'illustre désormais par deux courants distincts, l'un que Jean-Marc Pottle et Jean-Pierre Couture nomment « nationalisme pluraliste » et qui insiste essentiellement sur la langue française comme point de convergence de la nation, et l'autre, le « nationalisme conservateur », qui « identifie la nation québécoise à sa souche canadienne-française » (Pottle et Couture, 2012, p. 11). Ce nationalisme conservateur s'incarne d'abord dans la popularité grandissante de l'ADQ durant la décennie 2000, mais aurait aussi gagné, par la suite, une certaine influence au PQ (*Ibid.*).

L'engouement envers l'ADQ atteint son sommet à l'occasion des élections provinciales de 2007. Premières élections depuis la « crise » des accommodements raisonnables, Mario Dumont mène une campagne fortement empreinte d'un nationalisme conservateur (*Ibid.*, p. 12) en insistant sur la nécessité de protéger l'identité et les valeurs québécoises. En ce sens, Dumont s'opposait à toutes formes d'accommodements raisonnables, perçus alors comme « un excès de tolérance envers les minorités » (Balthazar, 2013, p. 282). La stratégie a certainement fonctionné puisque l'ADQ est alors devenue l'opposition officielle à l'Assemblée nationale, avec 41 sièges, tandis qu'il n'en avait obtenu que quatre aux élections de 2003. Dans les cercles intellectuels, c'est aussi la période d'émergence d'une « nouvelle sensibilité conservatrice » (Belkhodja, 2008) dont l'une des cibles de prédilection est le multiculturalisme canadien.

Après l'élection suivante, en 2008, l'ADQ retombe à sept sièges, et le PQ redevient l'opposition officielle sous la gouverne de Pauline Marois. Par ailleurs, c'est la première élection à laquelle participe Québec solidaire (QS), parti récemment créé, souverainiste et campé à gauche des autres partis. Entre l'élection de 2008 et celle de

2012, l'ADQ se refond dans une nouvelle structure qui deviendra la Coalition Avenir Québec (CAQ), et un ancien député péquiste, Jean-Martin Aussant, fonde le parti Option nationale (ON). C'est donc dire qu'aux élections de 2012, les nationalistes de toutes les tendances sont séparés entre quatre partis (*Ibid.*, p. 301). Le PQ remporte néanmoins cette élection, mais se retrouve à la tête d'un gouvernement minoritaire. Durant son court mandat, et ayant retenu certaines leçons des élections de 2007, le PQ met de l'avant la question de la laïcité en déposant le projet de loi 60. Ce projet de loi, la « Charte des valeurs », deviendra finalement un des enjeux principaux des élections suivantes, en 2014. À l'occasion de ces élections, le PLQ revient au pouvoir, et la « Charte des valeurs » tombe à l'eau. Par ailleurs, la question de la laïcité reste à l'avant-plan jusqu'à la campagne électorale suivante, en 2018, lors de laquelle la CAQ de François Legault, après avoir notamment promis de clore le débat sur la laïcité pour de bon, remporte les élections. Soucieuse de respecter sa promesse, la CAQ dépose le projet de loi 21 sur la laïcité de l'État en mars 2019. La Loi sur la laïcité de l'État est finalement adoptée le 16 juin de la même année, avec l'appui des députés du PQ.

Cette présentation sommaire de l'évolution du nationalisme québécois montre bien comment chaque situation est en partie explicable par un événement qui la précède. Ce genre d'affirmation peut paraître naïve, mais il semble néanmoins des plus pertinent de montrer, ou de rappeler, que les débats contemporains sur la laïcité ne peuvent être abordés sans y inclure une réflexion sur le nationalisme et sur la nation québécoise. L'idée était d'exposer comment la situation qui nous intéresse ici, c'est-à-dire les débats des quinze dernières années sur la laïcité au Québec, est à saisir dans le contexte bien plus large qu'est celui du nationalisme au Québec.

2.4 La nation québécoise dans les débats sur la laïcité

Déjà, dans le rapport Bouchard-Taylor, il était clair pour les commissaires que les enjeux identitaires et nationaux étaient au cœur des tensions concernant les demandes d'accommodements raisonnables pour motifs religieux. Ils y consacrent un chapitre et de nombreuses mentions (Bouchard et Taylor, 2008). Depuis le dépôt du rapport, de nombreux écrits se sont penchés sur ces enjeux, rappelant chaque fois l'importance de prendre en compte cette composante du contexte québécois. Au regard du rapport Bouchard-Taylor et des écrits qui ont suivi, il semble manifeste que, lorsque l'on traite des enjeux de diversité culturelle et religieuse dans une perspective nationaliste, les propos convergent presque inévitablement vers le multiculturalisme. Toutefois, la question du multiculturalisme soulève aussi des enjeux relatifs aux rapports entre majorité et minorités, lesquels entraînent parfois aussi des discussions sur l'exclusion et le racisme. Ce sont les deux sujets, le multiculturalisme et le racisme, qui nous intéresseront ici pour traiter du nationalisme dans les débats sur la laïcité.

2.4.1 Le multiculturalisme : lieu commun des préoccupations identitaires

Comme nous l'avons vu dans la section sur l'évolution historique du nationalisme québécois, le principe de multiculturalisme s'est progressivement affirmé comme élément structurant dans le paysage canadien, jusqu'à son insertion dans la Charte canadienne des droits et libertés en 1982. S'il était d'abord abordé comme un enjeu relevant des « tensions constitutionnelles » (Belkhodja, 2008, p. 84), le multiculturalisme est désormais considéré par certains comme étant « responsable de provoquer une fragmentation identitaire de la société autour de la demande de reconnaissance identitaire de groupes et de menacer ainsi l'idéologie nationale québécoise » (*Ibid.*, p. 95).

Partant des débats sur la laïcité, certains observateurs considèrent que les débats ont favorisé la mise en place d'une « narration nationaliste » de la laïcité. Pour David Koussens, « les diverses controverses relatives à la visibilité de l'expression du religieux dans la sphère publique ont contribué au déploiement de nombreux discours *sur* la laïcité qui privilégient aux principes de justice un certain nombre de valeurs dites culturelles ou nationales » (Koussens, 2013, p. 190). Ces discours présentent donc la laïcité comme un outil pour assurer la pérennité de l'« identité québécoise » par la protection de ces valeurs culturelles et nationales. Cet outil serait « d'autant plus nécessaire que l'identité de la société québécoise serait de plus en plus menacée, à la fois par l'immigration croissante et par la politique du multiculturalisme » (*Ibid.*, p. 194). Dans cette perspective, le multiculturalisme, par son enchâssement dans la Charte canadienne des droits et libertés, renforcerait le pouvoir judiciaire dans sa fonction « relative au traitement des revendications identitaires, ce qui mettrait en péril l'existence de la démocratie » (*Ibid.*, p. 193). Daniel Baril fait le même constat quand il affirme que

[L]es batailles juridiques qui ont marqué la période des accommodements raisonnables ont aussi eu un impact sur l'identité québécoise. Certains jugements des tribunaux québécois, comme celui sur le kirpan et celui sur la *souccah*, ont été renversés par la Cour suprême, ce qui a attisé le sentiment d'aliénation juridique et culturelle ressentie par une large part de la population face au multiculturalisme canadien (Baril, 2014, p. 127).

Ces propos montrent bien la place centrale qu'occupe le principe de multiculturalisme dans les débats contemporains sur la laïcité. Nous verrons maintenant que ce principe entraîne aussi des considérations quant aux rapports entre minorités et majorité au Québec et au Canada.

2.4.2 Des rapports majorité/minorités à l'exclusion

Les questions relevant des rapports entre la majorité et les minorités se posent dans de nombreuses sociétés. Or, à cet égard, certains contextes apparaissent bien plus complexes que d'autres. Le Québec est généralement considéré comme l'un de ces cas complexes, puisque « la communauté francophone peut être considérée simultanément comme une minorité ou une majorité politique et démographique, selon le cadre de référence choisi » (Mc Andrew, 2010, p. 14). Selon Mc Andrew, ce contexte ferait du Québec une « majorité fragile » (*Ibid.*). Pour Victor Armony, les débats sur les accommodements raisonnables, lesquels seraient presque systématiquement associés au multiculturalisme (Armony, 2010, p. 81), sont devenus, durant cette période « le socle du discours public autour de la relation entre la majorité et les minorités au Québec » (*Ibid.*). Dans ce contexte, accorder des accommodements aux minorités culturelles et religieuses était alors perçu comme étant un « recul » pour la majorité (*Ibid.*, p. 86). Cette situation, combinée à l'élévation au rang de « valeurs fondamentales du Québec » de la laïcité et l'égalité entre les hommes et les femmes, renforce « la perception d'un conflit de valeurs entre un Nous qui serait pleinement moderne et libéral (égalitariste et sécularisé) et un Autre qui serait potentiellement antimoderne et non libéral » (*Ibid.*, p. 87).

S'intéressant au même contexte, Paul Eid postule que les débats sur la laïcité au Québec, et particulièrement ceux entourant le projet de loi 60, ont eu comme effet de transformer la laïcité et le principe d'égalité entre les hommes et les femmes en deux « marqueurs de racisation des minorités musulmanes et, corrélativement, en instrument de la reconfiguration symbolique de la nation » (Eid, 2016, p. 82). Selon Eid, la possibilité de faire partie intégrante de la nation québécoise passe désormais par l'adhésion aux principes d'égalité entre les hommes et les femmes et de laïcité. Or, de nombreux discours dans l'espace public poseraient l'islam et les musulmans

comme étant incompatibles avec ces principes et, ce faisant, les excluraient de l'intégration à la nation.

Avec une approche similaire à celle de Eid, Benhadjoudja suggère que les frontières symboliques de la nation se soient déplacées en raison d'une « laïcité narrative nationaliste », ou « sécularonationalisme », qui gagnerait en importance depuis les débats entourant les accommodements raisonnables et le projet de loi 60 (Benhadjoudja, 2017, p. 4-5). Pour elle, l'insistance sur l'opposition entre le « Nous », sécularisé et promouvant l'égalité entre les hommes et les femmes, contre un « Autre », musulman, religieux et sexiste, ferait en sorte que la nation « semble se construire autour d'une certaine idée de l'égalité de genre et des sexualités basée sur des discours hostiles aux femmes musulmanes et à l'islamité » (*Ibid.*, p. 12).

Comme nous l'avons vu précédemment, le nationalisme est un concept dynamique qui se transforme selon le contexte spécifique dans lequel il s'insère. Ici, nous avons vu que la « narration nationaliste » de la laïcité, notamment conditionnée par le rapport au multiculturalisme, peut s'avérer un vecteur d'exclusion. L'exclusion, surtout quand il s'agit du rapport à la nation, a le potentiel de s'inscrire dans un discours racisant, voire raciste. De plus, comme nous le verrons dans le chapitre qui suit, un discours raciste, lorsqu'il traite encore plus spécifiquement de l'islam et des musulmans, peut être considéré comme islamophobe.

CHAPITRE III

LE RACISME : UN CONCEPT AU CŒUR DES TENSIONS SOCIALES

Dans ce chapitre, nous discuterons d'abord du concept de racisme et des outils théoriques pour en saisir toute la complexité (3.1). Nous verrons ensuite comment le concept d'islamophobie partage plusieurs des caractéristiques du racisme, mais comportant aussi, dans une certaine mesure, une logique qui lui est propre (3.2). Une fois ces concepts explorés, nous verrons brièvement comment ceux-ci se déploient en contexte québécois. Nous élaborerons finalement sur certains liens observables entre le racisme et l'islamophobie dans les débats contemporains sur la laïcité au Québec (3.3).

3.1 Le concept de racisme : les outils théoriques

Le concept de racisme étant complexe à saisir dans son ensemble, et dynamique dans différents contextes sociaux, il convient d'expliquer les outils théoriques qui nous permettront de traiter de manière précise du concept de racisme dans notre analyse au chapitre suivant. Toutefois, avant d'entrer dans les détails des différents outils théoriques, nous présenterons la définition du racisme qui nous apparaît la plus adéquate. Cette définition nous permettra sans doute de mieux comprendre les outils théoriques et les liens qui les unissent.

3.1.1 La définition du racisme

Il existe certainement un grand nombre de définitions du racisme, et plusieurs pourraient probablement nous servir ici, mais nous en choisirons une seule qui, de toute façon, nous servira surtout d'ancrage pour mieux comprendre les outils théoriques que nous présenterons ensuite. Dans le cadre de notre recherche, les outils seront bien plus intéressants et pertinents qu'une définition qui tient en quelques lignes. La définition que nous avons retenue est celle d'Albert Memmi dans *Le racisme* : « Le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression ou un privilège » (Memmi, 1982, p. 98-99). Nous retenons cette définition parce qu'elle présente l'avantage de cerner assez précisément les contours du phénomène, tout en laissant la place à divers angles d'approche et aux différentes intensités qui peuvent le caractériser. Nous verrons que cette définition renvoie aussi très bien à la plupart des outils que nous présenterons maintenant.

3.1.2 Les différentes formes de racisme

Le racisme peut prendre plusieurs formes selon les époques, mais aussi selon la façon dont il est ancré dans le social. Nous verrons ici trois formes de racisme qui, bien entendu, servent surtout d'idéaux types facilitant la réflexion. En effet, ces différentes formes ne sont pas totalement exclusives les unes par rapport aux autres, et elles ne se dévoilent jamais sous une forme qui corresponde parfaitement à la façon dont nous les présenterons ici. Ces trois formes, décrites notamment par Michel Wieviorka, sont le « racisme scientifique », le « racisme institutionnel » et le « racisme culturel » (Wieviorka, 1998).

En ce qui concerne le racisme scientifique, Wieviorka nous dit qu'il émerge vers la fin du 18^e siècle, lorsque l'on théorise de manière scientifique les liens entre les

« attributs biologiques et naturels » avec ceux « culturels » (Wieviorka, 1998, p. 17). Le racisme comme idéologie se serait alors exacerbé dans un contexte lié au développement de l'idée de « nation » et à l'essor du colonialisme européen (*Ibid.*, p. 18). C'est ainsi que les « champs du savoir » se seraient finalement affairés à la hiérarchisation des « races » pour démontrer et justifier la domination de la « race blanche » sur les « races » inférieures », particulièrement en contexte colonial (*Ibid.*). Un des exemples les plus parlants du racisme scientifique est celui de la phrénologie. Il s'agissait d'une discipline scientifique qui étudiait les formes des crânes humains pour comprendre les différences entre les « races ». On considère généralement que le racisme scientifique a vécu un déclin important suite à la Deuxième Guerre mondiale, et aussi en raison de l'émergence de nouvelles disciplines scientifiques, notamment de la génétique (*Ibid.*, p. 23-25). Même si certaines manifestations de racisme « scientifique » peuvent encore être observées aujourd'hui, surtout par l'appel plus ou moins abstrait à la biologie ou à la nature humaine, il n'en demeure pas moins que cette forme de racisme, en tant qu'idéologie, appartient davantage au passé. Du point de vue de notre analyse, il nous semble peu probable de retrouver de manifestation explicite et assumée de racisme scientifique dans notre corpus. Il était néanmoins nécessaire de le présenter pour comprendre les deux autres formes que nous verrons ensuite.

Pour ce qui est du racisme institutionnel, ou systémique, il s'agit d'une forme beaucoup plus insidieuse et diffuse de racisme, notamment parce qu'elle se passe de doctrine et d'idéologie, voire même d'intentions et d'acteurs (*Ibid.*, p. 27). Dans ce cas, il faut voir les institutions comme étant de possibles vecteurs de production et de reproduction du racisme, sans que les acteurs y œuvrant n'en aient l'intention ou n'en voient même les effets. Le concept de racisme institutionnel peut donc servir de point de départ pour essayer de comprendre pourquoi, malgré le déclin du racisme scientifique et de ses justifications, les inégalités fondées sur des attributs physiques

ou culturels demeurent. Cette façon d'envisager le racisme nous appelle donc à questionner le fonctionnement même de nos institutions ainsi qu'à être à l'écoute de ceux qui vivent la discrimination (*Ibid.*, p. 30). À cet avantage s'ajoute néanmoins un inconvénient, ou un risque, qui serait celui de rendre « abstraits » le phénomène du racisme et les mécanismes sur lesquels il repose (*Ibid.* p, 31). Il nous semble toutefois que le concept de racisme institutionnel puisse nous être utile lors de l'analyse de notre corpus, notamment en observant, dans les mémoires, les justifications qui mènent à telles mesures et à tels effets.

Quant au racisme culturel, parfois nommé « néoracisme » ou racisme différentialiste, il s'agirait d'une forme de racisme plus courant et plus accepté aujourd'hui. Contrairement au racisme scientifique qui insiste sur les attributs biologiques pour hiérarchiser les groupes, le racisme culturel s'intéresse plutôt aux différences culturelles (langue, religion, traditions, mœurs, etc.) (*Ibid.*, p. 32) pour légitimer un discours sur « l'irréductibilité et de l'incompatibilité de certaines spécificités culturelles, nationales, religieuses, ethniques » (*Ibid.*, p.33). Il s'agit donc moins de justifier la domination d'un groupe sur un autre, mais de mettre de l'avant les différences culturelles pour justifier une forme de séparation entre les groupes. Cette séparation peut d'ailleurs prendre plusieurs formes, comme nous verrons plus loin. La notion de racisme culturel nous sera fort utile, particulièrement pour envisager plus loin le concept d'islamophobie.

Finalement, même si le racisme culturel s'attarde principalement aux différences culturelles, celles-ci semblent être « naturalisées » lorsqu'on les envisage comme des déterminants incompatibles et irréconciliables (*Ibid.*, p. 34). À l'inverse, les différences culturelles pouvaient aussi être mobilisées dans les discours du racisme scientifique. Ces deux exemples montrent bien que ces formes de racisme, bien qu'elles soient parfois associées à des époques différentes, ont certains points

communs qui mettent surtout en lumière l'existence de deux logiques distinctes, mais parfois complémentaires, celles de hiérarchisation et de différenciation (*Ibid.*, p. 35-36).

3.1.3 Deux logiques complémentaires

Pour Wieviorka, le racisme obéirait à deux logiques qui se retrouvent dans chaque manifestation de racisme, mais de manières et dans des proportions différentes. Ces logiques seraient celles de la hiérarchisation (plus associée au racisme scientifique) et de la différenciation (davantage associée au racisme culturel) (*Ibid.*, p. 36). Pour faire simple, une volonté de différenciation comporte souvent une part d'infériorisation (donc, de hiérarchisation), tandis que l'action de hiérarchiser s'accompagne aisément d'une volonté de mettre à l'écart un ou des groupes racisés (*Ibid.*, p. 37). Par ailleurs, ces deux logiques peuvent également s'exprimer de différentes manières et selon des intensités diverses.

3.1.4 L'expression du racisme

Les différentes formes et les logiques du racisme que nous venons de voir peuvent se concrétiser dans des manifestations très différentes. Pensons d'abord aux représentations racistes, prenant notamment la forme de préjugés. Le préjugé raciste se représente généralement les groupes racisés de manière négative ou inférieure, tandis qu'il valorise les membres du groupe d'appartenance (*Ibid.*, p. 55). Les préjugés et les stéréotypes peuvent néanmoins exister sans passage à l'acte.

Lorsque les représentations racistes se transforment en actes, c'est souvent d'abord par la forme de discriminations basées sur l'idée de race. De manière générale, il s'agit d'utiliser la « race » pour justifier et légitimer un « traitement différencié » (Wieviorka, 1998, p. 64). La discrimination peut elle-même prendre différentes

formes et s'observer dans des milieux diversifiés, comme l'accès à l'emploi, au logement, à la justice, etc. Dans certains contextes, la discrimination peut même être appuyée par des règlements ou des lois, même lorsque celles-ci s'appliquent de manière universelle à tous et toutes.

Le racisme peut également se manifester par une forme plus ou moins élaborée de ségrégation. La ségrégation consiste en une séparation physique ou « spatiale » des différents groupes (*Ibid.*, p. 61). Elle peut parfois prendre la forme de la ghettoïsation, à l'intérieur d'une ville, par exemple, ou encore celle d'un système particulièrement élaboré comme ce fut le cas de l'apartheid en Afrique du Sud (*Ibid.*).

Finalement, le racisme peut aussi s'exprimer de manière violente. Mise à part la « violence symbolique » dont certaines des manifestations précédentes sont des vecteurs, la violence raciste peut aussi se manifester de manières plus « diffuses », comme le harcèlement ou les menaces. La violence raciste prend aussi parfois une forme encore plus intense lorsqu'elle s'exprime de manière physique ou meurtrière (*Ibid.*, p. 66).

Bien d'autres nuances et d'autres exemples auraient pu servir à montrer des expressions concrètes du racisme dans différents contextes et différentes formes. Nous n'en avons présenté ici, de manière succincte, que quelques exemples afin de montrer l'éventail très large et diversifié que ces expressions peuvent prendre.

3.1.5 Les « mécanismes discursifs » racisants

Dans son ouvrage *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?*, Maryse Potvin propose d'analyser les discours médiatiques de la « crise » des accommodements raisonnables et de repérer certains « mécanismes discursifs » susceptibles de participer de la production et de la reproduction du racisme comme

rapport de forces entre majoritaires et minoritaires (Potvin, 2008, p. 52-53). Nous présenterons sommairement les huit mécanismes proposés par Potvin.

1) La dichotomisation négative consiste en une catégorisation des groupes, le plus généralement sur l'axe « Nous/Eux ». Cette catégorisation implique aussi souvent une « désignation négative » du groupe de l'« Autre » (*Ibid*, p. 55). 2) L'infériorisation est « une dévalorisation des comportements, des traits culturels ou linguistiques, des croyances, des institutions de l'Autre » (*Ibid*, p. 56). 3) La généralisation consiste à appliquer certaines caractéristiques à l'ensemble d'un groupe. Il s'agit en quelque sorte d'une « essentialisation » ou d'une « naturalisation » d'un groupe en fonction d'un critère plus ou moins arbitraire (*Ibid*, p. 56). 4) La victimisation est visible lorsque l'on décrit le groupe majoritaire comme victime des autres groupes, soit victime de racisme ou victime du refus de l'Autre de s'intégrer (*Ibid*, p. 56). 5) Le catastrophisme peut être observé lors de la « prévision » de certains conflits, de violences en fonction de la « crise » à laquelle nous sommes confrontés. Il inclut aussi « un appel à la responsabilité des élus, à la fin du laxisme, à la 'ligne dure' ou à la revanche » (*Ibid*, p. 56). 6) La diabolisation survient lorsque l'on décrit l'Autre comme « l'incarnation du mal » ou comme un ennemi dont il faut avoir peur, entre autres parce qu'il pourrait s'avérer manipulateur (*Ibid*, p. 56-57). 7) La légitimation politique est une « banalisation du discours d'intolérance ». On l'observe lorsqu'un événement est amplifié au point de devenir un enjeu devant lequel il est important de s'insurger (*Ibid*, p. 57). 8) Le désir d'expulser l'Autre est tout simplement un « refus du rapport social » avec l'Autre. (*Ibid*, p. 57).

Combinés avec les formes et les logiques du racisme que nous avons présentées plus haut, ces huit mécanismes nous seront utiles afin de réaliser une analyse fine de certains propos de notre corpus ayant potentiellement une portée raciste, xénophobe ou islamophobe. Toutefois, ces outils concernent essentiellement le concept et le

phénomène du racisme, et non pas spécifiquement le concept d'« islamophobie ». Nous aborderons donc maintenant le concept d'« islamophobie » et nous verrons pourquoi ces outils peuvent tout autant nous servir à des fins d'analyse.

3.2 Le concept d'islamophobie

Le concept d'islamophobie est devenu, depuis plusieurs années déjà, un concept polémique, autant dans son usage que dans sa définition. Nous verrons plus loin les principales critiques à ce sujet. En ce qui nous concerne, nous l'utiliserons d'abord et avant tout comme une façon spécifique pour nommer le racisme culturel orienté vers l'islam et les musulmans. Toutefois, l'islamophobie, comme le racisme culturel, existe grâce à des discours et à des pratiques qui évoluent dans le temps et changent en fonction des contextes où ils sont observés. En ce sens, nous tenterons de positionner le concept d'islamophobie dans un cadre plus large, celui de l'« orientalisme ». Nous verrons ensuite comment les discours sur l'« islamisation » contribuent à l'islamophobie. Par la suite, nous aborderons les principales oppositions à l'utilisation du concept d'« islamophobie », et nous poursuivrons avec les différents niveaux d'analyse possibles. Nous présenterons finalement une définition de l'islamophobie qui, autant que possible, englobe les différentes facettes d'un phénomène complexe.

3.2.1 L'orientalisme

Dans son célèbre ouvrage *L'Orientalisme*, Edward Saïd met en lumière ce qu'il considère comme un discours, d'abord européen (surtout français et anglais), ensuite américain, qui façonne, à travers l'Occident, l'imaginaire entourant l'« Orient ». Saïd n'envisage pas ces discours comme étant le résultat d'une intention malveillante en particulier, mais plutôt comme le fruit de plusieurs domaines de savoirs et de

connaissances qui se rencontrent et qui s'alimentent entre eux (Saïd, 2005, p. 31). De ces domaines, Saïd identifie surtout le domaine universitaire, où les « orientalistes » sont l'ensemble des personnes étudiant, sous un angle ou un autre, le monde « oriental ». On pense donc aux ethnologues, anthropologues, géographes, politologues, sociologues, philologues, etc. (*Ibid.*). Un autre domaine, beaucoup plus large et diffus, est, selon Saïd, celui d'un « style de pensée » axé principalement sur l'opposition entre l'Orient et l'Occident. Ce domaine inclurait donc les milieux culturels, avec, notamment, les poètes et les romanciers, et ceux relevant davantage de la politique, comme les philosophes, les stratèges et les administrateurs coloniaux (*Ibid.*). À la rencontre de ces différents domaines, et en contexte colonial depuis le 18^e siècle, l'orientalisme devient, selon Saïd, « une institution globale qui traite de l'Orient », et un « style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient » (*Ibid.*, p. 32). Saïd poursuit avec une énumération non exhaustive de plusieurs éléments qu'il considère consubstantiels à l'orientalisme :

Par conséquent, parler de l'orientalisme, c'est parler essentiellement, mais non exclusivement, d'une entreprise de civilisation, anglaise et française, d'un projet qui comporte des domaines aussi disparates que l'imagination elle-même, la totalité de l'Inde et du Levant, les textes et les pays de la Bible, le commerce des épices, les armées coloniales et une longue tradition d'administrateurs coloniaux, un impressionnant corpus de textes savants, d'innombrables « experts » en matière d'orientalisme, un corps professoral orientaliste, un déploiement complexe d'idées « orientales » (despotisme oriental, splendeur orientale, cruauté orientale, sensualité orientale), de nombreuses sectes, philosophies, sagesses orientales domestiquées pour l'usage interne des Européens (*Ibid.*, p. 33).

Cette énumération, qui peut paraître quelque peu éclectique, montre bien comment Saïd considère l'orientalisme comme un phénomène dont les sources sont à chercher autant dans l'abstrait que dans le concret, et dans les plus petits détails comme dans les grands courants de pensée.

De son côté, Thierry Hentsch, dans son ouvrage *L'orient imaginaire*, considère que de se pencher sur la vision que se fait l'« Occident » de l'« Orient » (deux constructions imaginaires, selon lui) nous informe davantage sur l'imaginaire occidental que sur l'Orient en soi (Hentsch, 1988, p. 7-8). C'est ainsi qu'il s'affaire à observer des siècles d'interactions entre l'Europe et l'« Est méditerranéen ». Quant à l'ouvrage de Saïd, Hentsch considère son analyse très réussie, mais lui reproche cependant de trop se focaliser sur la période coloniale et d'en étendre les conclusions à une période trop grande (*Ibid.*, p. 12-13). De son côté, Hentsch s'intéresse plutôt à la construction de l'identité et de l'altérité élaborées autour du binôme Occident/Orient. Pour ce faire, il puise ses sources aussi loin que dans l'Empire romain, pour remonter jusqu'au 20^e siècle, en passant notamment par les Croisades, la période ottomane, les grandes explorations et la période coloniale. À travers ce parcours historique, il aborde des sujets aussi variés que l'hérésie, la « science arabe », l'islam, la modernité, et bien d'autres. Hentsch, dans une mesure bien plus grande que Saïd, utilise le vecteur religieux, en l'occurrence l'islam, comme l'un des facteurs explicatifs, mais non exclusifs, des représentations que l'Occident se fait de l'Orient.

Nous n'avons abordé ici qu'en surface le thème de l'orientalisme et de la dichotomie Occident/Orient, mais l'idée était essentiellement de rappeler qu'il y a une histoire et un contexte complexes aux représentations qui circulent sur le monde arabo-musulman. Ce contexte qui, comme nous l'avons vu, s'étend dans le temps et s'observe dans une multitude de sources, se doit d'être pris en compte lorsque l'on traite du phénomène non moins complexe de l'islamophobie.

3.2.2 Le mythe de l'islamisation

Dans un essai publié en 2012, *Le mythe de l'islamisation*, le sociologue français Raphaël Liogier tente de comprendre les conditions de production et de reproduction des discours alarmistes concernant l'« islamisation » des sociétés occidentales en

général, européennes et française en particulier. Il s'affaire aussi à déboulonner certaines croyances qui sont parfois basées sur des éléments fallacieux ou tout simplement faux. Liogier aborde de nombreux éléments de réflexions et beaucoup d'enjeux différents, dont nous ne relaterons ici que les principales idées, celles qui servent le mieux notre propos.

D'abord, Liogier traite des discours sur l'islamisation des sociétés occidentales comme d'un phénomène ayant dépassé celui de la simple islamophobie, devenu alors une forme de paranoïa (Liogier, 2012, p. 121). Sans doute s'agit-il d'une distinction en termes d'intensité, comme si la simple « phobie » devenait éventuellement plus forte, jusqu'à atteindre un niveau « paranoïaque ». Malgré cette distinction, dont nous comprenons l'intérêt, il nous apparaît néanmoins pertinent de considérer aussi le « mythe de l'islamisation » comme un élément étant partie prenante de la production et de la reproduction de l'islamophobie. C'est pourquoi nous le traitons aussi comme un élément du contexte particulier dans lequel se développe l'islamophobie.

Par ailleurs, Liogier inclut dans le mythe de l'islamisation les théories conspirationnistes telles que celles de l'Eurabia¹⁰ et du Grand remplacement¹¹. On comprend ainsi qu'il n'y a pas qu'un mythe de l'islamisation, mais qu'il s'agit en quelque sorte d'une catégorie de discours. En ce sens, Liogier identifie trois éléments,

¹⁰ De l'essayiste Bat Ye'or, l'Eurabia serait un projet de collaboration entre les pays arabes et l'Europe, la France en tête, pour contrer la montée en puissance des États-Unis. En échange, la France accepterait de s'« arabiser » et de laisser croître la culture islamique en ses terres (Liogier, 2012, p. 103-104).

¹¹ De l'auteur Renaud Camus, le Grand remplacement serait le processus par lequel les populations européennes seraient lentement « remplacées » par des populations musulmanes, notamment en raison de l'immigration (*Ibid.*, p. 111-113)

ou trois prémices, récurrents qui reviennent dans chacun de ces discours. Premièrement, l'idée qu'un nombre toujours plus grand de musulmans immigrer en Europe, avec comme effet de mettre en péril la majorité démographique des Européens « de souche » (*Ibid.*, p. 11). Deuxièmement, ce phénomène serait volontaire et méticuleusement orchestré afin de répandre l'islam et la culture islamique à travers l'Occident (*Ibid.*). Troisièmement, cette « invasion » planifiée ne pourrait qu'être victorieuse en raison de l'inaction des Européens, mais aussi par la défense du multiculturalisme par certains intellectuels influents (*Ibid.*, p. 11-12).

Même si l'essai de Liogier s'intéresse surtout aux cas européens et français, il semble que les théories sur l'islamisation de l'Occident soient observables dans certains discours de ce côté-ci de l'océan. Dans le cas du Québec, Frédérick Nadeau et Denise Helly l'ont observé sur des pages Facebook en faveur de la « charte des valeurs » (Nadeau et Helly, 2016). À notre tour, nous verrons si certains éléments des mémoires que nous étudierons abordent d'une manière ou d'une autre l'idée d'une islamisation de l'Occident, du Canada ou du Québec.

Maintenant que nous avons vu quelques éléments du contexte dans lequel il est important de situer l'islamophobie, soit ceux de l'orientalisme et du mythe de l'islamisation, nous aborderons directement le concept même d'islamophobie. Nous verrons d'abord les principales oppositions à son utilisation.

3.2.3 Quatre oppositions au terme « islamophobie »

Dans leur ouvrage *Islamophobie*, Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed traitent d'entrée de jeu des oppositions à l'utilisation du terme « islamophobie ». Ils en identifient quatre, qu'ils réfutent du même coup. Nous les présenterons donc succinctement.

Premièrement, certains suggèrent que le terme « islamophobie » serait une invention de certaines autorités religieuses iraniennes qui tenteraient d'interdire toutes critiques de l'islam. Comme le soulignent les auteurs, le terme proviendrait plutôt d'orientalistes français en 1910, dans le cadre d'une conférence à des spécialistes de l'islam (Hajjat et Mohammed, 2016, p. 18).

Deuxièmement, certains s'opposent à l'utilisation du suffixe « phobie » puisqu'il dissimulerait les aspects haineux et racistes. Les auteurs se contentent de rappeler que le suffixe « phobie » est utilisé pour les enjeux de xénophobie et d'homophobie sans qu'ils soient réduits à une simple « peur » (*Ibid.*, p. 19).

Troisièmement, le terme serait inutile puisqu'il désignerait seulement une nouvelle forme de racisme « antiarabe ». Les auteurs insistent alors sur la nécessité de distinguer certains aspects du racisme basé sur l'appartenance religieuse. En ce sens, l'islamophobie et le racisme antiarabe peuvent parfois se recouper, mais ne traiteraient pas non plus exactement des mêmes phénomènes (*Ibid.*).

Finalement, la dernière opposition au terme « islamophobie » concerne le risque qu'il brime la liberté d'expression en disqualifiant toutes critiques de l'islam et des musulmans. Après avoir admis qu'il s'agit d'une remarque légitime, les auteurs rappellent qu'il s'agit avant tout d'une critique de l'usage et non du terme lui-même. À ce titre, ils rappellent que le terme « antisémite » se voit aussi être utilisé de toutes sortes de manières et que le terme n'est pas pour autant disqualifié (*Ibid.*, p. 19).

Ces différentes oppositions, bien qu'elles aient parfois des fondements pertinents ou qu'elles appellent à une certaine prudence, ne semblent toutefois pas être suffisantes pour disqualifier d'emblée la notion d'islamophobie. Voyons maintenant les différents niveaux d'analyse de l'islamophobie qu'exposent Hajjat et Mohammed.

3.2.4 Quatre niveaux d'analyse

Hajjat et Mohammed abordent l'islamophobie comme un phénomène complexe que l'on peut observer en fonction de différentes approches ou de niveaux d'analyse. Ils en présentent quatre qui, pour l'essentiel, font écho aux considérations que nous avons proposées au courant de ce chapitre.

Le premier consiste à voir l'islamophobie comme une « idéologie raciste ». Dans ce contexte, l'islamophobie peut être véhiculée par des institutions, des programmes politiques ou encore des productions culturelles, donnant alors lieu à un « ensemble de pratiques d'exclusion résultant des préjugés et des discriminations dans l'emploi, le logement et les autres sphères socioéconomiques » (*Ibid.*, p. 92).

Le deuxième niveau s'articulerait davantage autour des « processus de racialisation/altérisation » (*Ibid.*, p. 95). Il s'agit dès lors d'observer les manières dont ont été « racialisés » (ou essentialisés) les musulmans, surtout en prenant une posture historique. De plus, on y analyse comment cette essentialisation s'articule dans la dynamique d'altérisation, c'est-à-dire dans la construction d'une opposition entre « nous » et l'« autre ».

Le troisième niveau serait plutôt d'ordre « historique et géographique globale » (*Ibid.*, p. 96). C'est dans cette approche que se situent les recherches qui traitent des rapports entre l'Occident et l'Orient, du « système-monde », de la modernité, du capitalisme et d'autres grandes considérations d'ordre « macro ». On y retrouverait les réflexions précédemment évoquées sur l'orientalisme.

Le dernier niveau évoqué par les auteurs est celui des « questions de genre et de sexualité » (*Ibid.*, p. 97). On s'intéresse alors à la manière dont peuvent être instrumentalisées les causes féministes et celles des minorités sexuelles. Selon les

auteurs, certaines tendances nationalistes et islamophobes utiliseraient ces causes pour marquer davantage les différences culturelles, alors suggérées comme insurmontables.

Ces différentes approches de l'islamophobie montrent bien comment le phénomène comporte plusieurs facettes, mais aussi comment celles-ci sont interreliées. Nous verrons maintenant quelle définition de l'islamophobie nous adopterons.

3.2.5 Définition de l'islamophobie

Soucieux de fournir une définition qui rassemble le plus de facettes possibles du phénomène, mais étant néanmoins en mesure de cerner celui-ci de manière pertinente, Hajjat et Mohammed définissent l'islamophobie de la manière suivante :

[L]’islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l’appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques. Il s’agit d’un phénomène global et « genré » parce qu’influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe. [...] l’islamophobie est la conséquence de la construction d’un « problème musulman », dont la « solution » réside dans la *discipline* des corps, voire des esprits, des (présumé-e-s) musulman-e-s (*Ibid.*, p. 20)

Dans le cadre de cette recherche, il nous semblait évidemment impératif de fournir une définition de l'islamophobie à laquelle nous rapporter au besoin. Toutefois, lors de l'analyse de notre corpus, nous nous référerons davantage aux concepts présentés plus haut, puisqu'il s'agit en quelque sorte des outils d'analyse pour identifier des propos qui pourraient s'avérer implicitement ou explicitement islamophobes. Par ailleurs, il nous apparaît peu probable de trouver dans notre corpus des propos qui rassemblent la plupart des éléments de cette définition.

Malgré les controverses concernant le concept même d'islamophobie, il semble que de nombreux auteurs l'utilisent, dont plusieurs pour traiter de l'importante place qu'occupent l'islam et les musulmans dans les débats sur la laïcité au Québec.

3.3 L'islam et l'islamophobie dans les débats sur la laïcité au Québec

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, certains auteurs (Bilge, 2013; Eid, 2016; Mathelet, 2017 et Benhadjoudja, 2017) du Québec, à la suite de Jean Baubérot en France (2012), cherchent à montrer comment la notion de laïcité peut parfois être instrumentalisée, notamment en ciblant de manière disproportionnée l'islam et les musulmans. Dans la section qui suit, nous verrons différentes interprétations concernant la place qu'occupent l'islam et les musulmans dans les débats contemporains sur la laïcité au Québec.

3.3.1 L'islam et les musulmans dans la « crise » des accommodements raisonnables

Déjà en 2007, Rachad Antonius constatait que le traitement médiatique de l'islam et des musulmans introduisait une « distorsion dans les représentations de ces communautés » (Antonius, 2007, p. 259). Selon lui, cette époque est marquée par deux grandes « préoccupations » concernant l'islam et les musulmans. La première serait d'ordre géopolitique et concernerait donc surtout les conflits internationaux et les enjeux de terrorisme, et ce, de manière nettement plus prononcée depuis le 11 septembre 2001. La deuxième serait celle de « l'islam comme menace à la laïcité », et serait causée principalement par les débats qui font alors rage concernant les accommodements raisonnables. Le rôle des médias dans le contexte de la « crise » des accommodements raisonnables a d'ailleurs fait l'objet d'une vaste étude qui en analysait notamment les « mécanismes discursifs » racisants que nous avons déjà

présentés plus haut, et dont les résultats suggèrent une couverture insistante et négative des musulmans, mais aussi des juifs et des sikhs (Potvin, 2008). Dans le même ordre d'idées, Sirma Bilge suggère que les débats sur les accommodements raisonnables et la notion de laïcité ont fait apparaître une distinction normative entre ceux qui affichent leur appartenance religieuse (essentiellement des musulmans, des juifs et des sikhs), de ceux qui ne la rendent pas visible. Ces derniers auront dès lors plus de facilité à être intégrés au groupe majoritaire, tandis que les premiers seront maintenus dans ses marges (Bilge, 2013, p. 167). C'est donc le plus souvent la visibilité du religieux qui pose problème lors de ces événements¹². Cette visibilité n'est cependant pas l'apanage de l'islam, mais concerne aussi d'autres religions, dont, le plus souvent, le judaïsme et le sikhisme. Il n'en demeure pas moins que, dans ce contexte, l'islam et les musulmans attirent une attention considérable (Manai, 2018, p. 134).

Ce serait aussi dans ce contexte large, mais particulièrement observable dans les audiences publiques dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor, que se serait développée une forme d'« assignation identitaire » qui aurait confiné les personnes de confession musulmane à leur seule appartenance religieuse, occultant ainsi toutes les autres facettes de leurs identités individuelles (Antonius, 2008, p. 13-14), mais effaçant aussi toutes les différentes façons de pratiquer (ou non) leur religion (*Ibid.*, p. 16). Notons que l'idée d'assignation identitaire, parce qu'elle place une des facettes de l'identité (ici, la religion) comme étant la clé interprétative de la personne,

¹² Il faut dire que dans certains cas, dont l'un des plus connus est sans doute celui des vitres givrées du YMCA, qui ne constitue pas, au sens juridique, un accommodement raisonnable, il s'agit moins de la visibilité du religieux, que d'une sorte de conflit de valeurs.

s'apparente grandement à celui de l'« essentialisation » en fonction d'un élément culturel de l'identité.

Ce procédé est aussi dénoncé par Patrice Brodeur qui rappelle qu'il existe au Québec une diversité dans la « fréquence des pratiques rituelle », mais aussi « linguistique et culturelle » (Brodeur, 2008, p. 98-99). Brodeur identifie plusieurs grandes causes aux tensions observables entre le groupe majoritaire et les minorités musulmanes. À l'instar des critiques de l'orientalisme, Brodeur traite d'abord du prisme de la grande opposition entre l'occident et le « monde musulman », dont les thèmes des croisades et de l'expansion ottomane résonneraient encore chez certains aujourd'hui (*Ibid.*, p. 99). Il pointe ensuite vers la Révolution tranquille qui, comme nous l'avons déjà mentionné, est souvent perçue comme une sorte de libération du joug de la religion. Dans ce contexte, il y aurait un « amalgame de la peur des musulmans et de la peur de la religion dans l'espace public » (*Ibid.*, p. 100). Finalement, Brodeur constate aussi une effervescence de la droite dans de nombreux pays occidentaux, accompagné d'un discours hostile à l'islam, particulièrement depuis le 11 septembre 2001. Au Québec, et lors de la saga des accommodements raisonnables, cette droite aurait surtout été incarnée par l'ADQ de Mario Dumont (*Ibid.*, p. 102). Ces trois éléments constituent, selon lui (en 2008), des éléments qui font des rapports du Québec avec l'islam et les musulmans une source de tensions.

3.3.2 Les projets de loi 94 et 62

Peu d'écrits académiques ont été réalisés sur le projet de loi 94, sans doute en raison du peu de substance du projet, de sa courte durée de vie, ainsi que de sa relativement faible couverture médiatique. Pour l'essentiel, ce projet de loi rappelait les critères encadrant une demande d'accommodement raisonnable, soit l'idée de contrainte excessive, et obligeait la prestation de services gouvernementaux à visage découvert. Bilge soulève néanmoins le fait que ce projet de loi, en raison de l'enjeu du visage

découvert, s'adresse presque exclusivement aux femmes musulmanes portant le niqab ou la burqa (Bilge, 2013, p. 175-176). Le projet de loi 62 ne semble pas particulièrement avoir suscité beaucoup d'intérêt dans les écrits académiques. Or, comme le contenu du projet de loi 62 était pratiquement identique au projet de loi 94, notamment quant aux services rendus à visage découvert, la critique de Bilge s'y applique probablement aussi.

3.3.3 Le projet de loi 60

Contrairement à la saga des accommodements raisonnables, les débats entourant la « Charte des valeurs » portaient presque exclusivement sur « l'expression individuelle des convictions », c'est-à-dire sur le port de signes religieux par les individus, du moins en ce qui concerne la couverture médiatique (Dalpé et Koussens, 2016, p. 470). Un autre élément intéressant mis en lumière par Dalpé et Koussens : cette fois-ci, les débats ne trouvent pas leur origine dans des événements de l'actualité, comme ce fut le cas pour la « crise » des accommodements raisonnables, ils proviennent directement de la sphère politique, particulièrement le Parti Québécois. La laïcité était alors comprise comme un principe qui relève en quelque sorte de « l'égalité femmes-hommes, de l'intégration, des droits des LGBT ou de la protection de la culture québécoise » (*Ibid.*). Le PQ a sans doute voulu se réapproprier les enjeux identitaires, qui avaient été depuis quelques années l'apanage de l'ADQ. Cette situation rappelle celle décrite par Baubérot au sujet du contexte français, dont nous avons relaté certains éléments dans le premier chapitre, dans lequel les partis du FN et

de l'UMP se sont emparés du sujet de la laïcité et l'ont mis de l'avant comme étant un geste d'affirmation nationale¹³.

Pour Bochra Manaï, qui considérait la saga des accommodements raisonnables comme la « première vague de polémiques » (Manaï, 2018, p. 134) entourant la visibilité du religieux, et particulièrement de l'islam, les débats qui ont entouré le projet de loi 60 en constituent assurément la deuxième vague (*Ibid.*, p. 135). Compte tenu du fait que le cadre de la discussion n'était pas délimité par une commission, le débat qui en est résulté fut « total », c'est-à-dire qu'il a interpellé toutes les tranches de la société québécoise, qui se sont exprimées sur toutes les plateformes possibles (*Ibid.*). Pour Manaï, « si la figure dominante du débat sur les accommodements raisonnables était l'Autre, celle du débat sur la Charte des valeurs était la femme musulmane » (*Ibid.*, p. 137). Finalement, cette situation, loin de se limiter aux discours publics, aurait eu des effets concrets, principalement sur la vie quotidienne des femmes musulmanes qui, en raison de la « libération » des discours hostiles au voile, se feraient davantage importuner, voire agresser, dans les lieux publics (*Ibid.*, p. 138).

Observant aussi que les débats entourant le projet de loi 60 se concentraient particulièrement sur le voile des femmes musulmanes, Leïla Benhadjoudja se questionne sur le fondement de cet intérêt. Selon elle,

bien que, dans les sociétés occidentales (comme le Québec, la Belgique et la France), ce soit au nom d'un idéal laïque que le hijab soit apparu

¹³ Mise à part cette utilisation similaire de la laïcité, surtout à des fins politiques, nous ne voulons pas pousser plus loin la comparaison entre le PQ, le FN et l'UMP. La complexité et la différence entre les deux contextes, nous semble-t-il, ne le permettent pas.

comme un enjeu politique, il est pertinent de se demander pourquoi la question du corps des femmes musulmanes devient un dénominateur commun entre les contextes sociopolitiques (Benhadjoudja, 2014, p. 111).

Ce questionnement est d'autant plus pertinent qu'il révèle la nécessité de penser cette problématique sur une échelle bien plus grande que celle du Québec (*Ibid.*). Par exemple, Benhadjoudja rappelle que dans de nombreux autres contextes, le voile des femmes musulmanes semble créer des polémiques, sans même que celles-ci soient dans le cadre d'une discussion publique sur la laïcité (*Ibid.*, p. 123). Ce constat l'amène à considérer les débats sur le voile comme étant d'abord l'expression d'une forme de « racialisation », dont le voile serait un des principaux stigmates, et que les débats sur la laïcité qu'il entraîne ne seraient qu'une des différentes formes de ce processus.

Ces différentes approches des débats sur la laïcité ont toutes en commun l'idée de s'intéresser aux liens entre ces débats et les perceptions de l'islam, des musulmans et des musulmanes. Or, ce qui ressort également de ces approches, c'est le lien que ces auteurs mettent en évidence entre les débats sur la laïcité, l'islam et les musulmans, l'égalité entre les hommes et les femmes, mais aussi, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, avec le nationalisme et avec le rapport à la religion en général.

C'est donc au regard de ces approches, mais aussi des outils théoriques et du cadre interprétatif que nous avons exposés dans les trois premiers chapitres, que nous mènerons notre étude de cas dans le prochain et dernier chapitre.

CHAPITRE IV

LES PROJETS DE LOI 60, 62 ET 21 COMME ÉTUDE DE CAS

Afin de valider les différents éléments du cadre interprétatif que nous avons développés dans les trois premiers chapitres, nous procéderons à une analyse de certains mémoires déposés dans le cadre des consultations de la Commission des institutions en vue de l'adoption des projets de loi 60, 62 et 21. Dans ce chapitre, nous rappellerons les contextes entourant les dépôts de ces trois projets de loi (4.1). Nous présenterons ensuite brièvement les grandes lignes de chacun d'entre eux (4.2). Nous traiterons alors de la méthodologie utilisée pour l'analyse, ainsi que des thèmes privilégiés (4.3). C'est alors que nous présenterons les résultats de notre analyse, c'est-à-dire le portrait que nous en dégageons (4.4), pour finalement mettre de l'avant les éléments qui sont pertinents pour répondre à notre question de recherche (4.5).

4.1 Mise en contexte des projets de loi

Au Québec, entre 2012 et 2018, trois gouvernements, formés par trois partis différents, se sont succédé à l'Assemblée nationale. Il s'agit en soi d'une situation assez singulière dans l'histoire du Québec, d'autant plus que ces trois gouvernements ont chacun, à leur manière, tenté de résoudre les enjeux soulevés depuis la décennie précédente concernant la laïcité et la gestion de la diversité religieuse dans l'espace public.

Le PQ, sous la gouverne de Pauline Marois, accède au pouvoir en 2012 à la tête d'un gouvernement minoritaire. En novembre de l'année suivante, le ministre Bernard Drainville présente le projet de loi 60, la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, aussi connue sous le nom de « Charte des valeurs ». Ce projet de loi devait une fois pour toutes répondre aux inquiétudes soulevées lors de la Commission Bouchard-Taylor, sans pour autant véritablement en suivre les recommandations. Le projet de loi 60 ne sera finalement jamais adopté puisque des élections seront déclenchées avant son adoption, et que le PQ perdra le pouvoir à l'Assemblée nationale. Or, malgré la défaite du PQ et l'échec du projet de loi 60, il semble que les différents partis politiques sentent une pression pour agir sur ces questions.

Les élections de 2014 mènent le PLQ au pouvoir et Philippe Couillard à la tête d'un gouvernement majoritaire. En juin 2015, la ministre Stéphanie Vallée dépose le projet de loi 62, la *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*. Ce projet de loi est en grande partie une reprise d'un défunt projet de loi déposé en 2010 par le PLQ, le projet de loi 94. Se voulant aussi une réponse aux débats que connaît le Québec depuis la saga des accommodements raisonnables et de la Commission Bouchard-Taylor, le projet de loi 62 n'applique guère plus les recommandations de la Commission. Ce projet de loi, considéré par beaucoup comme étant minimaliste, ne semble pas avoir réussi à résoudre les tensions, comme en témoignent les résultats électoraux suivants.

Les élections de 2018 mettent fin à près de cinquante ans d'alternance entre le PQ et le PLQ. En effet, c'est la CAQ qui remporte les élections et forme un gouvernement majoritaire sous la chefferie de François Legault. Lors de la campagne électorale, le

parti a notamment promis de mettre fin aux débats sur la laïcité qui durent depuis plus d'une décennie au Québec en proposant un projet de loi « modéré ». En mars 2019, le ministre Simon Jolin-Barrette dépose le projet de loi 21, la *Loi sur la laïcité de l'État*, qui sera adoptée le 16 juin de la même année. Bien que le projet de loi 21 soit celui parmi les trois présentés ici qui se rapproche le plus, sur certains points, du rapport Bouchard-Taylor, il a suscité de vives réactions, y compris de la part de Gérard Bouchard et de Charles Taylor. Ce projet de loi est finalement adopté le 16 juin 2019 dans des circonstances controversées, puisque le gouvernement a eu recours au bâillon afin d'en accélérer l'adoption.

Ces trois projets de loi ont donc été déposés dans une période de six ans, et par trois gouvernements différents. Pour des raisons différentes, ces trois projets de loi ont été fortement critiqués, mais aussi encensés, que ce soit dans la population, dans les groupes militants, dans les médias ou dans les mémoires déposés à la Commission des institutions. C'est partant de ce contexte singulier que nous avons décidé d'en faire les trois jalons de notre analyse. Il nous faut maintenant aborder le contenu même de ces projets de loi.

4.2 Le contenu des projets de loi

Les projets de loi peuvent être une lecture ardue, notamment en raison d'un vocabulaire et de considérations techniques. Pour en faciliter la compréhension, nous décrirons essentiellement les grandes lignes des projets de loi qui nous intéressent ici, c'est-à-dire surtout les éléments qui ont été discutés et débattus suite à leurs dépôts. Après les avoir décrits séparément, nous traiterons des différences notoires et des similitudes entre ces trois projets de loi.

4.2.1 Le projet de loi 60

Le projet de loi 60 affirme le devoir de neutralité religieuse des organismes publics, sans toutefois que cette neutralité affecte les « éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique » (Article 1). Cette neutralité s'applique aussi aux membres du personnel d'un organisme public dans l'exercice de ses fonctions (Article 3). Cette neutralité passe notamment par un devoir de réserve quant à « l'expression de ses croyances religieuses dans l'exercice de ses fonctions » (Article 4). Pour éviter l'expression des croyances religieuses par les employés des organismes publics, le projet de loi interdit le port de signes religieux comme « un couvre-chef, un vêtement, un bijou ou une autre parure, marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse » (Article 5). En ce sens, il devient aussi obligatoire pour un membre du personnel d'un organisme public d'offrir des services avec le visage découvert (Article 6). Or, cette dernière obligation touche aussi les personnes qui reçoivent les services d'un employé d'un organisme public (Article 7). L'interdiction du port de signes religieux ne s'applique cependant pas au personnel d'animation spirituelle qui offre des services dans certains établissements de santé et dans certains centres de détention (Article 11). Ces obligations s'appliquent aussi aux membres du personnel des centres de la petite enfance (CPE) et des garderies subventionnées (Article 27).

En ce qui concerne les accommodements raisonnables, le projet de loi 60 établit certaines balises. La demande d'accommodement doit notamment respecter le « droit à l'égalité entre les femmes et les hommes », ne pas imposer une « contrainte excessive » à l'organisme public (monétaire, organisationnelle, sécuritaire, etc.), et ne pas compromettre la « séparation des religions et de l'État ainsi que la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci » (Article 15). Le projet de loi donne aussi

des indications spécifiques à l'octroi d'un accommodement raisonnable dans un contexte d'aménagement du temps de travail (Article 16) et en ce qui concerne la fréquentation scolaire d'un élève d'une commission scolaire (Article 17). Les balises concernant les accommodements raisonnables s'appliquent aussi aux membres du personnel des CPE et des garderies subventionnées (Article 28).

Le projet de loi 60 propose aussi de modifier la Charte des droits et libertés de la personne, notamment pour inclure un paragraphe dans son préambule : « Considérant que l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci constituent des valeurs fondamentales de la nation québécoise » (Article 40). Cette dernière formule serait aussi ajoutée à l'article 9.1 de la Charte des droits et libertés de la personne (Article 41), en plus d'y ajouter les balises des accommodements raisonnables précédemment évoquées comme nouvel article 20.2 (Article 42).

4.2.2 Le projet de loi 62

Le projet de loi 62 affirme le devoir de neutralité religieuse d'un membre du personnel d'un organisme public dans l'exercice de ses fonctions. Cette neutralité implique de « ne pas favoriser ni défavoriser une personne en raison de l'appartenance ou non de cette dernière à une religion » (Article 4). Ce devoir de neutralité ne s'applique cependant pas au personnel d'animation spirituelle qui offre des services dans certains établissements de santé et dans certains centres de détention (Article 5). Le projet de loi 62 oblige un employé d'un organisme public à « exercer ses fonctions à visage découvert » (Article 9). Cette obligation s'applique aussi aux personnes recevant des services d'un organisme public. Cet article offre aussi la possibilité de demander un accommodement, à moins que celui-ci ne contrevienne aux impératifs de sécurité, d'identification ou de communication.

Quant aux accommodements raisonnables, le projet de loi 62 pose comme balises la nécessité que l'accommodement en question respecte le « droit à l'égalité entre les femmes et les hommes », qu'il ne compromette pas le principe de neutralité de l'État, et qu'il n'impose pas de « contrainte excessive » à l'organisme public (monétaire, organisationnelle, sécuritaire, etc.) (Article 10). Le projet de loi inclut aussi des indications quant à la gestion des demandes d'accommodements concernant le temps de travail d'un employé (Article 11) et quant à la fréquentation scolaire d'un élève d'une commission scolaire (Article 12).

De plus, le projet de loi n'a pas d'effets sur « les éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec, notamment du patrimoine culturel religieux, qui témoignent de son parcours historique » (Article 13).

4.2.3 Le projet de loi 21

Le projet de loi 21 débute avec l'affirmation du caractère laïque de l'État du Québec (Article 1) et que cette laïcité repose sur les principes de séparation, de neutralité, d'égalité et de liberté de conscience et de religion (Article 2). Il interdit le port de signes religieux au président de l'Assemblée nationale, aux juges, aux policiers et au personnel enseignant (y compris la direction) des établissements d'enseignement des commissions scolaires publiques (Article 6). Le projet de loi oblige aussi les membres d'organismes publics à offrir des services à visage découvert (Article 8). L'interdiction du port des signes religieux et l'obligation d'avoir le visage découvert ne peuvent faire l'objet d'aucun accommodement (Article 13). Autrement, les balises pour encadrer les demandes d'accommodements raisonnables sont les mêmes que dans le projet de loi 62, devenu la *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*.

Le projet de loi n'a pas d'effets sur « les éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec, notamment du patrimoine culturel religieux, qui témoignent de son parcours historique » (Article 16).

Le projet de loi 21 ajoute également au préambule de la Charte des droits et libertés de la personne : « Considérant l'importance fondamentale que la nation québécoise accorde à la laïcité de l'État » (Article 17). Finalement, le projet de loi s'applique « malgré les articles 1 à 38 de la Charte des droits et libertés de la personne » (Article 29), et « indépendamment des articles 2 et 7 à 15 de la Loi constitutionnelle de 1982 » (Article 30).

4.2.4 Comparaison des projets de loi

Les trois projets de loi ont certains points en commun. Les trois précisent que leur application ne remet guère en question les « éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec ». Les trois obligent l'offre de services publics à visage découvert, bien que le projet de loi 62 ouvre la porte à des accommodements à cette obligation. Finalement, les trois projets de loi posent des balises similaires pour encadrer les demandes d'accommodements raisonnables. Le projet de loi 60 ajoute seulement que ceux-ci doivent être accordés à la condition qu'ils ne remettent pas en cause la séparation des religions et de l'État, tandis que le projet de loi 21 soustrait explicitement l'interdiction du port de signes religieux de la possibilité de faire l'objet d'un accommodement (ce que le projet de loi 60 fait implicitement).

Il semble par ailleurs assez évident que le projet de loi 62 soit minimaliste par comparaison avec les deux autres. À titre d'exemple, la notion de « laïcité » en est complètement absente, tandis que les projets de loi 60 et 21 vont jusqu'à proposer de l'inclure dans la Charte des droits et libertés de la personne, ce qui constitue en soi un

geste d'affirmation. Le projet de loi 62 est aussi celui qui est le moins contraignant quant aux demandes d'accommodements raisonnables, même s'il précise certaines balises pour en encadrer la gestion. Or, la distinction la plus importante entre ces trois projets de loi, ou, à tout le moins, celle qui est la plus mise de l'avant et débattue concerne le port de signes religieux pour les employés des services publics. Alors que le projet de loi 62 ne propose aucune interdiction (mise à part celle du visage couvert), les projets de loi 60 et 21 proposent certaines interdictions. Le projet de loi 60 suggère d'interdire le port de signes et de symboles religieux à l'ensemble des employés de l'État et des services publics, incluant les membres du personnel des CPE et des garderies subventionnées. De son côté, le projet de loi 21 propose d'interdire le port de signes et de symboles religieux aux personnes en position d'autorité coercitive, comme les juges, les policiers, les gardiens de prison, etc., conformément aux recommandations du rapport Bouchard-Taylor, mais en incluant aussi le personnel enseignant des institutions d'enseignement public, aux niveaux primaire et secondaire. Finalement, le projet de loi 21 est le seul projet qui a recours aux différentes dispositions pour s'éviter les restrictions relatives à la Charte des droits et libertés de la personne du Québec et des articles 2 et 7 à 15 de la Loi constitutionnelle de 1982.

Nous avons donc maintenant couvert l'essentiel du contenu des trois projets de loi. Cela nous aidera à mieux comprendre les propos des différents mémoires qui ont été déposés lors des consultations dans le cadre de l'adoption de chacun de ces projets. Nous rappellerons maintenant quelques considérations techniques et méthodologiques concernant l'analyse de notre corpus.

4.3 Méthode et arbre thématique

Comme nous l'avons mentionné en introduction, notre corpus d'analyse est composé des mémoires déposés à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale dans le cadre des consultations concernant les trois projets de loi discutés plus haut. Plus précisément, nous avons sélectionné les organisations qui ont déposé des mémoires lors des trois consultations. Au nombre de huit organisations, notre corpus contient donc 24 mémoires. Nous détaillerons plus précisément le corpus dans la prochaine section. Procéder de cette manière, c'était faire un choix difficile sur la manière d'appréhender le corpus. Analyser huit mémoires par projet de loi, considérant qu'il y en avait chaque fois entre 52 et 95, s'avère insuffisant pour dégager des tendances qui s'appliqueraient à l'ensemble des mémoires déposés, et encore moins à l'ensemble des prises de position observables dans l'espace public. Par ailleurs, analyser les propos des mêmes organisations vis-à-vis trois projets de loi distincts, proposés par trois gouvernements de trois partis différents, et dans l'espace de seulement six ans, représente non seulement une rare opportunité, mais nous permet aussi de dégager d'autres informations qui peuvent s'avérer pertinentes. Nous pourrions notamment observer s'il y a une évolution dans le discours de ces organisations, si les propos conservent une certaine cohérence dans le temps, si les priorités ou les inquiétudes sont les mêmes. Bref, au prix de la possibilité de dégager de grandes tendances, nous pourrions davantage observer l'évolution des discours dans le temps.

Pour ce qui est de l'analyse, nous avons créé un arbre thématique basé sur l'ensemble des concepts et des thèmes abordés lors des trois premiers chapitres. Concernant la laïcité, l'arbre thématique contient les principes constitutifs, en prenant soin de séparer la neutralité référentielle de la neutralité confessionnelle, les trois familles de pensée, la confusion possible entre laïcité et sécularisation, ainsi que des catégories

pour retenir les propos concernant le port de signes religieux et les accommodements raisonnables.

Au sujet de l'histoire socioreligieuse du Québec, notre arbre thématique recueille les propos traitant de la Révolution tranquille, alors classés entre les propos qui traitent de la laïcisation, de la sécularisation ainsi que de la manière dont on qualifie cette période (une lutte, une rupture, une libération, etc.). Des thèmes servent aussi à recueillir les propos concernant le patrimoine culturel et religieux, ainsi que les propos qui faisaient du seul religieux acceptable celui qui est personnalisé et privé.

Pour ce qui est du nationalisme, nous utilisons des thèmes pour les propos qui traitent de l'opposition entre le Québec et le Canada et ceux qui traitent du multiculturalisme.

Concernant le racisme et l'islamophobie, nous avons des thèmes pour classer les propos selon les différentes formes de racisme, ses différentes expressions et les mécanismes discursifs du racisme. Nous recueillons aussi les thèmes qui s'apparentent à de l'orientalisme, ceux qui traitent de l'islamisation, et ceux qui relèvent des quatre niveaux d'analyse de l'islamophobie.

Finalement, comme il s'agit d'une préoccupation qui revenait dans chacun des autres chapitres, nous recueillerons les propos qui traitent de l'égalité entre les femmes et les hommes, en les séparant en fonction de l'angle sous lequel cette question est abordée. En effet, cette question sera sans doute abordée comme l'un des bienfaits de la laïcité, d'autres fois comme un problème des religions en général, ou encore de l'islam en particulier, et certaines fois comme d'un enjeu relevant directement de l'identité et des valeurs québécoises.

Voici donc les différents thèmes que nous utiliserons pour recueillir et classer les propos de notre corpus. Bien entendu, à ces thèmes pourront éventuellement s'ajouter d'autres, s'il s'avérait que des sujets et des propos pertinents méritaient leurs propres thèmes. Nous pouvons maintenant présenter plus en détail notre corpus et les tendances qui ressortent de notre analyse thématique.

4.4 Portrait et tendances du corpus

Notre corpus est donc constitué des mémoires de huit organisations¹⁴ de la société civile, pour un total de 24 mémoires. De ces huit organisations, quatre ont en quelque sorte comme mission première de faire la promotion de la laïcité (Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL), Mouvement laïque québécois (MLQ), Rassemblement pour la laïcité (RPL), Association humaniste du Québec (AHQ)¹⁵), deux ont comme mission de faire progresser les droits des femmes à l'égalité (Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFEAS), Pour le droit des femmes (PDF)), une fait dans la promotion des relations interculturelles (Organisme pour la communication, l'ouverture et le rapprochement interculturel (COR)) et la dernière est la Fédération des commissions scolaires du Québec (FCSQ) qui, comme nous le verrons, s'intéresse surtout aux considérations qui concernent les relations de travail entre employeurs et employés.

¹⁴ La liste des organisations se trouve aussi à l'Annexe A

¹⁵ La mission de l'Association humaniste du Québec ne se limite sans doute pas à la promotion de la laïcité, mais il semble qu'il en soit néanmoins l'une des composantes importantes.

Au regard de ces organisations, on comprend bien qu'elles ne représentent pas tellement une grande diversité d'opinions et de positionnements observables dans les débats et dans l'espace public. En ce sens, si nos propos donneront parfois l'impression d'exprimer une généralisation, elle sera interne à notre corpus, et non pas à l'ensemble des positions adoptées vis-à-vis ces différents projets de loi. Cependant, il s'agit d'organisations qui ont déposé des mémoires dans le cadre des trois consultations de la Commission des institutions, ce qui indique un intérêt marqué envers les questions de laïcité et de religions dans l'espace public. C'est peut-être d'ailleurs pourquoi la moitié sont des organisations de promotion de la laïcité, et que l'ensemble des organisations, mise à part la Fédération des commissions scolaires du Québec, sont des groupes de pression.

4.4.1 Positionnement vis-à-vis des projets de loi et conceptions de la laïcité

D'entrée de jeu, il faut dire que l'ensemble des organisations dont les mémoires sont à l'étude se disent pour la laïcité. Or, comme ils ne se positionnent pas tous de la même façon vis-à-vis des différents projets de loi, c'est donc qu'ils ne se représentent pas tous la laïcité de la même manière. En observant le positionnement de ces organisations face à ces projets de loi, nous verrons simultanément la conception de la laïcité qu'ils mettent de l'avant.

Le positionnement des organisations suit une certaine constance. D'abord, mentionnons que six des huit organisations sont en faveur du projet de loi 60, bien que certaines d'entre elles auraient voulu qu'il aille plus loin sur certains aspects. Nous verrons plus loin les aspects en question. Ces six organisations sont les quatre faisant la promotion de la laïcité, ainsi que les deux luttant pour le droit à l'égalité des femmes. Ces six organisations se sont aussi positionnées en faveur du projet de loi 21 bien que, comme avec le projet de loi 60, elles suggèrent parfois d'aller plus loin. Or,

parmi ce groupe, une division survient quant au projet de loi 62. Quatre d'entre elles sont pour le projet de loi 62, tout en insistant sur le fait qu'il s'agit d'un minimum :

nous ne pouvons qu'être d'accord avec le principal article du projet de loi 62, soit l'article 9, qui vise à ce que les services publics soient donnés et reçus à visage découvert. Cet article étant le seul à avoir une réelle portée, ce projet de loi apparaît dès lors bien maigre. D'autant plus maigre qu'il est même prévu que des accommodements dérogeant à cette exigence puissent être acceptés (MLQ, 2016).

Les deux autres organisations, Pour le droit des femmes et le Rassemblement pour la laïcité, demeurent contre le projet de loi 62 parce que selon eux,

[l]e projet de loi 62 présenté par le gouvernement libéral peut être associé à de la fausse représentation. Il prétend instituer une neutralité religieuse de l'État alors que la très grande majorité de ses dispositions visent à officialiser l'intrusion du religieux dans les rouages de l'État. Par ses dispositions, il se situe à cent lieues de la laïcité (RPL, 2016).

En ce sens, le projet de loi 62 ne serait pas seulement insuffisant, il serait nuisible parce qu'il contribuerait « à la consolidation du pouvoir des intégristes sur les groupes religieux » et à « l'intégration des néo-Québécois-es » (PDF, 2016). Malgré cette division sur le projet de loi 62, il nous apparaît justifié de catégoriser ces six organisations dans la famille de pensée des « républicains civiques ». Nous le verrons encore davantage dans les prochaines pages, mais ces organisations sont catégoriquement opposées aux accommodements raisonnables et au port de signes religieux pour les employés de l'État. De plus, ces organisations mettent toutes de l'avant la nécessité de lutter contre l'intégrisme et de faire respecter l'égalité entre les femmes et les hommes.

Pour ce qui est des deux autres organisations, l'Organisme pour la communication, l'ouverture et le rapprochement interculturel et la Fédération des commissions

scolaires du Québec, elles sont toutes deux pour le projet de loi 62 et contre le projet de loi 21. Or, en ce qui concerne le projet de loi 60, le COR est contre, tandis que la FCSQ s'oppose seulement à l'interdiction du port des signes religieux. Dans les deux cas, c'est au nom de la protection des libertés individuelles, notamment en matière de conscience et de religion, qu'ils s'opposent à l'interdiction du port de signes religieux :

Il ne faut pas confondre « laïcité de l'État » et « laïcité des individus ». Les manifestations individuelles d'une croyance religieuse ne contreviennent pas aux principes de laïcité de l'État. Les structures scolaires étant déjà neutres, l'individu ne doit pas être le véhicule d'affirmation du principe de laïcité de l'État (FCSQ, 2019)

Pour l'organisme COR, les libertés individuelles sont d'abord garanties par les Charte puisque « [s]i on ne veut pas que la démocratie soit en fait la dictature de la majorité, il faut des garde-fous : la charte québécoise en est le principal » (COR, 2019). Il nous apparaît dès lors justifié de considérer ces deux dernières organisations comme ayant une conception « libérale » de la laïcité.

Les organisations dont les corpus sont à l'étude ici sont donc séparées entre deux conceptions de la laïcité. Six d'entre elles adoptent une posture « républicaine civique » tandis que les deux autres ont un positionnement « libéral ». C'est donc dire que nous n'avons classé aucune des organisations dans la catégorie des « républicains conservateurs ». Par ailleurs, en tenant compte du positionnement et des arguments vis-à-vis les différents projets de loi, il semble que chacune des organisations ait fait preuve de cohérence dans ses positionnements.

En ce qui concerne les principes constitutifs de la laïcité, on observe plusieurs façons de s'y référer. D'abord, on observe un glissement dans la façon dont les organisations de promotion de la laïcité envisagent ces principes. Dans les mémoires

qui traitent du projet de loi 60, ceux-ci semblent légion quant aux « trois principes qui sous-tendent la laïcité, à savoir la liberté de conscience, l'égalité des citoyens et l'universalité de la sphère publique » (MLQ, 2013), qui correspondent aux principes défendus par Peña-Ruiz. Or, quand les mêmes organismes traitent des principes de la laïcité au sujet du projet de loi 21, ils se rangent tous derrière les quatre principes de la laïcité qui sont inscrits à l'article 2 du projet de loi : la séparation de l'État et des religions, la neutralité religieuse, l'égalité de tous et la liberté de conscience et de religion, ce qui correspond plutôt aux principes défendus par Maclure et Taylor, ainsi que Baubérot et Milot. Ces deux façons d'envisager les principes de la laïcité sont somme toute assez similaires, mais le recours au principe de « l'universalité de la sphère publique » nous semble être une façon de justifier le refus d'accommodements raisonnables pour motifs religieux, lesquels institueraient en quelque sorte des « particularismes » dans la sphère publique. Par ailleurs, l'inverse ne produit pas l'effet contraire. Le recours aux quatre principes ne positionne pas nécessairement l'organisation en faveur des accommodements raisonnables, comme le montre le glissement que nous avons observé chez les républicains civiques. Il semble donc que les conceptions de la laïcité qui sont défendues ne dépendent pas seulement des principes qui sont mis de l'avant, mais bien davantage de la façon de les interpréter.

Au sujet des deux types de neutralité, il semble que l'ensemble des organisations et des mémoires à l'étude utilisent la neutralité « confessionnelle » comme référence. Or, malgré l'usage généralisé de la neutralité confessionnelle, les divergences quant à son application demeurent. Une fois de plus, la ligne de fracture semble suivre la distinction entre les « républicains civiques » et les « libéraux ». Alors que les libéraux considèrent que la « neutralité religieuse de l'État est une condition sine qua non d'une société juste » et qu'elle est « essentielle pour ne pas favoriser ni défavoriser quelque croyance ou non-croyance que ce soit » (COR, 2016), les

républicains civiques ont certaines réserves quant à l'utilisation de ce principe s'il n'est pas accompagné des autres principes constitutifs discutés plus haut. Pour eux,

[i]l est totalement réducteur de prétendre que le seul fait de ne pas « favoriser ni défavoriser quiconque en vertu de son appartenance religieuse » soit garant d'une neutralité religieuse dans l'exercice de ses fonctions. Il s'agit là d'une règle trop timide, sans grande conséquence ni portée, et difficilement vérifiable en pratique (RPL, 2016)

Le risque, selon les républicains civiques, résiderait dans le fait que cette neutralité pourrait « s'entendre de différentes façons dont le fait d'accorder les mêmes privilèges à toutes les religions » (AHQ, 2013). Dès lors, on privilégie plutôt une forme de neutralité où « [l]'État se déclare incompétent en matière de religion » (AHQ, 2016).

Pour plusieurs, surtout chez les républicains civiques, la laïcité serait, en soi, garante de l'égalité entre les hommes et les femmes. Alors que certains soutiennent que

[l]a laïcité fait donc partie du patrimoine historique du Québec moderne. Les Québécois et, tout particulièrement les Québécoises, tiennent aux acquis que nous a procurés cette laïcisation. Notons entre autres la plus grande ouverture et tolérance face à la différence des convictions ainsi que l'établissement de conditions sociales qui ont favorisé l'émergence des droits des femmes et des minorités sexuelles (RPL, 2013),

d'autres affirment « l'existence d'une relation étroite entre la laïcité et la reconnaissance du droit des femmes à l'égalité » (PDF, 2019).

4.4.2 Le port de signes religieux et les accommodements raisonnables.

Les questions relatives au port de signes religieux et aux demandes d'accommodements raisonnables pour motifs religieux sont sans aucun doute les

plus discutés de notre corpus. Or, cela s'explique sûrement par le fait que les projets de loi eux-mêmes sont largement orientés autour de ces questions.

Comme nous l'avons vu plus haut, le positionnement quant à l'interdiction du port des signes religieux pour les employés de l'État divise les organisations que nous avons distinguées entre « républicaines civiques » et « libérales ». Par ailleurs, les arguments qui sont utilisés pour justifier chacune des positions sont multiples. D'abord, chez les républicains civiques, on considère que la neutralité de l'État doit aussi passer par ses agents : « comment l'État peut-il être neutre sans que ceux et celles qui agissent en son nom le soient de fait et d'apparence? » (PDF, 2019). On évoque parfois le « devoir de réserve » des employés de l'État pour justifier l'interdiction du port de signes religieux (MLQ, 2013), sans quoi « c'est permettre le prosélytisme et l'inégalité de traitement » (RPL, 2016).

À l'inverse, les libéraux pensent que la neutralité doit d'abord être celle des institutions :

Il ne faut pas confondre « laïcité de l'État » et « laïcité des individus ». Les manifestations individuelles d'une croyance religieuse ne contreviennent pas aux principes de laïcité de l'État. Les structures scolaires étant déjà neutres, l'individu ne doit pas être le véhicule d'affirmation du principe de laïcité de l'État (FCSQ, 2019).

Ils affirment aussi qu'« aucune étude n'a été effectuée, ni pour vérifier si des employés portant un tel signe ont manqué à leur devoir de neutralité, ni pour connaître l'impact social, et même économique, d'une telle mesure », et que celle-ci vise d'abord et avant tout les femmes musulmanes (COR, 2013).

Quant aux limites de l'interdiction du port des signes religieux, les républicains civiques semblent quelque peu divisés lors des consultations concernant le projet de

loi 21. Quatre des organisations de ce groupe considèrent que l'interdiction devrait s'appliquer à l'ensemble des employés de l'État (PDF, MLQ, RPL et AQNAL), tandis que les deux autres (AFEAS et AHQ) voudraient seulement étendre l'interdiction aux employés des services de garde et des CPE.

Concernant les accommodements raisonnables, les républicains civiques considèrent qu'ils ne respectent pas le principe de l'universalité de la sphère publique (RPL, 2013). On affirme qu'il s'agit de privilèges accordés en fonction d'appartenances religieuses (PDF, 2013), qu'il s'agit d'une « dérogation » aux lois civiles (PDF, 2016; AQNAL, 2016), et qu'ils encouragent le communautarisme religieux (RPL, 2016). À plusieurs reprises, les mémoires de ce groupe utilisent comme argument les prises de position publiques de Claire L'Heureux-Dubé, ancienne juge à la Cour suprême du Canada, qui a souvent critiqué l'interprétation que faisait la Cour de la liberté religieuse et des accommodements raisonnables (PDF, 2019).

Certains craignent aussi une « surenchère de demandes d'accommodements religieux, dont certains sont une atteinte à la dignité des femmes » (PDF, 2013). De plus, l'égalité entre les hommes et les femmes serait mise à mal « par des demandes d'accommodements, qu'elles soient de nature religieuse ou culturelle » (AFEAS, 2013).

4.4.3 Les autres considérations quant à la laïcité de l'État

Alors même qu'ils sont en faveur des projets de loi 60 et 21, les républicains civiques les considèrent insuffisants. Les organisations de ce groupe suggèrent que bien des éléments concernant la laïcité de l'État sont manquants dans les différents projets de loi. À ce titre, la plupart des républicains civiques recommandent de retirer le volet « culture religieuse » des cours d'ECR, si ce n'est de l'abolir complètement, de mettre fin au financement public des écoles privées confessionnelles et aux

exemptions fiscales à certains groupes religieux. Le fait que la plupart des républicains civiques abordent ces enjeux n'est pas anodin. Cela indique en quelque sorte que ces organisations n'envisagent pas seulement la laïcité comme étant la gestion des accommodements raisonnables et du port de signes religieux.

4.4.4 Le rapport à la religion au Québec

En ce qui concerne le rapport entre le Québec et la religion, nous avons gardé trois thèmes qui nous semblaient les plus pertinents pour recueillir les propos des mémoires. Il s'agit des thèmes de la Révolution tranquille, du patrimoine religieux et de la perception que la religion se doit d'être vécue de manière privée.

Comme l'ensemble des organisations dont nous étudions les mémoires se disent en faveur de la laïcité, il s'avère qu'elles considèrent presque tous leurs positionnements comme étant dans la continuité de l'esprit de la Révolution tranquille, y compris le COR, qui défend une position libérale. Or, si ce dernier évoque rapidement le processus de laïcisation à l'œuvre lors de la Révolution tranquille, la plupart des républicains civiques en traitent bien plus longuement, et souvent avec un vocabulaire qui évoque l'idée d'une lutte ou d'une libération, comme l'avait remarqué Foisy dans son analyse des mémoires pour le projet de loi 60. C'est ainsi que nous sommes passés d'une époque où « l'Église catholique dominait la société québécoise » (MLQ, 2013), ou encore d'un Québec « sous l'emprise du pouvoir religieux de l'Église » (PDF, 2019), à une société de plus en plus laïque. Or, ce serait au prix d'« affrontements féroces que l'Église a fini par abandonner ses privilèges » (RPL, 2019). On insiste sur le fait qu'au Québec,

c'est surtout face à l'Église catholique que les citoyens et les citoyennes ont mené la lutte – car ce fut une lutte - pour une plus grande sécularisation et un retrait de l'Église de la gestion des affaires publiques, incluant l'éducation et les soins médicaux (PDF, 2013).

Par rapport au port de signe religieux dans les institutions, on nous dit que

[c]’est au nom de la protection de cette liberté de conscience qu’au cours des années 1960 et 1970, les Québécois se sont battus pour que les soutanes des frères ainsi que les coiffes et les robes des sœurs catholiques sortent des écoles. Pourquoi agirait-on différemment avec le voile islamique, le turban sikh ou la kippa ? Un tel retour en arrière est injustifiable (RPL, 2016).

On réfère aussi parfois à la Révolution tranquille comme étant un moment marquant quant à la progression de l’égalité entre les femmes et les hommes :

À compter de 1960, le Québec change, et ce, de façon drastique. La séparation entre l’Église et l’État est un élément très important de la Révolution tranquille. Le Québec se transforme en une société où l’égalité entre les personnes, la non discrimination et l’équité dans les programmes jouent un rôle majeur. Cette laïcité permet aux droits des femmes de faire de grandes avancées (AFEAS, 2013).

On voit bien que les républicains civiques ont ici une interprétation de la Révolution tranquille comme d’un moment marqué par une grande opposition entre les partisans d’une laïcisation et les forces de l’Église catholique.

Lorsqu’il est question du patrimoine, les propos recueillis dans notre corpus se limitent à seulement deux enjeux. Celui du crucifix à l’Assemblée nationale et celui sur le maintien des « éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec » et qui « témoignent de son parcours historique », formulations qui se retrouvent à l’identique dans les trois projets de loi. Fait intéressant, les avis sur ces questions semblent faire l’unanimité parmi les positions exprimées dans notre corpus. L’ensemble des organisations qui ont abordé ces questions dans leurs mémoires sont pour le retrait du crucifix du salon bleu de l’Assemblée nationale, soulignant chaque fois qu’il rappelle « l’alliance entre le pouvoir politique et la

religion catholique » (RPL, 2019). Rappelons seulement que le retrait du crucifix de l'Assemblée nationale ne figurait dans aucun des projets de loi, mais l'annonce de son retrait a été faite en même temps que le dépôt du projet de loi 21. En ce sens, les prises de position antérieures suggèrent son retrait, tandis que les positions dans les mémoires concernant le projet de loi 21 saluent l'initiative du gouvernement en la matière.

De la même manière, chaque organisation qui se prononce sur les articles qui protègent les « éléments emblématiques et toponymiques du patrimoine culturel du Québec » y est favorable, autant du côté des républicains civiques que des libéraux. Une seule critique est formulée à l'endroit de cette idée, et elle concerne uniquement la formulation, tout en étant clairement favorable à l'idée générale (AHQ, 2013).

En ce qui concerne l'idée que la religion est une affaire strictement privée, plusieurs éléments de notre corpus semblent aller dans la même direction que les observations qu'avait faites Foisy dans sa propre analyse. Or, quand on regarde la provenance des éléments que nous avons recueillis, ils viennent essentiellement des mémoires déposés pour le projet de loi 60, donc des mêmes sources qu'étudiait Foisy. En ce sens, il nous apparaît impossible d'étendre cette conclusion à l'ensemble de notre corpus. Néanmoins, il est évident que cette vision est partagée par les républicains civiques de notre analyse. Pour eux, « l'appartenance religieuse relève du domaine personnel, privé » (PDF, 2013), et elle « n'est pas de l'ordre du paraître, mais de l'être » (MLQ, 2013). Dès lors, permettre le port de signes et de symboles religieux « privilégie certaines religions au détriment d'autres religions et d'autres convictions faisant preuve de réserve » (AHQ, 2013). C'est aussi en fonction de cette norme que l'on justifie certaines tensions sous-jacentes aux débats sur la laïcité :

Maintenant que les chrétiens se sont départis de leurs signes religieux, peut-on vraiment croire que laisser prospérer les signes religieux des autres confessions pourra favoriser la bonne entente entre les différentes communautés ? Encourager les demandes d'accommodements religieux et le port de signes religieux là où l'histoire du Québec les avait retirés des institutions publiques ne peut que favoriser la crispation identitaire (RPL, 2013).

C'est donc une forme spécifique de religiosité qui est ici mise de l'avant comme étant la référence en la matière.

4.4.5 La nation québécoise dans les mémoires

Deux thèmes nous ont paru essentiels pour analyser le rapport à la nation et au nationalisme dans les mémoires de notre corpus. D'abord, celui de « socle commun », catégorie qui regroupe les propos qui suggèrent une base commune et partagée dans l'ensemble de la population du Québec. Ensuite, les propos qui mettent en opposition le Québec au Canada quant à la gestion de la diversité culturelle et religieuse.

En ce qui concerne l'idée de socle commun, un fort consensus semble se dégager de notre corpus. Alors que quatre mémoires rappellent les propos de Jean Charest lors de la création de la Commission Bouchard-Taylor à l'effet que « [l']égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français et la séparation entre l'État et la religion constituent des valeurs fondamentales. Elles ne peuvent faire l'objet d'aucun accommodement. Elles ne peuvent être subordonnées à aucun autre principe. », sept autres mémoires affirment exactement les mêmes principes, dont certains du côté des libéraux (COR, 2013, 2019).

Les différentes mises en opposition entre le Québec et le Canada, dans notre corpus, concernent toutes le multiculturalisme, abordé de différentes manières, mais chaque fois de façon critique. Premièrement, on affirme à plusieurs reprises que le

multiculturalisme a donné lieu à la « sacralisation de la différence » (PDF, 2013), ce qui mènerait nécessairement au « communautarisme et à la ghettoïsation » (AQNAL, 2013). Deuxièmement, on affirme que le multiculturalisme justifie « l'obligation de respecter les choix personnels des individus en matière de signes et de pratiques religieuses, ce qui confirme la préséance des droits individuels sur les droits collectifs » (RPL, 2013), mais aussi de faire passer les libertés religieuses devant les autres droits prévus par les Chartes (RPL, 2019). Troisièmement, le multiculturalisme ferait en sorte que la Cour suprême du Canada aurait une « interprétation absolutiste » de la liberté de religion (AHQ, 2013), qu'elle place « le droit à la religion au-dessus des autres droits, en dépit du discours habituel qui proclame la non-hiérarchie des droits » (MLQ, 2013), et qu'elle utilise une « définition très large des convictions religieuses et fondée sur des critères purement subjectifs » (RPL, 2013). De plus, si la Cour suprême du Canada est considérée comment étant opposée au Québec, c'est parce qu'elle représente « ce qu'on appelle le gouvernement des juges, expression qui fait référence au pouvoir dévolu aux juges d'invalider une loi par ailleurs désirée par la majorité de la population, comme l'a fait à plusieurs reprises la Cour Suprême » (*Ibid.*).

4.4.6 Le racisme et l'islamophobie dans les mémoires

Dans notre troisième chapitre, nous avons proposé de nombreux outils d'analyse pour être en mesure de saisir toutes les subtilités et les nuances qui peuvent caractériser un discours ayant une portée raciste ou islamophobe. Or, il semble que ces catégories, qui devaient servir à l'analyse des propos de notre corpus, soient parfois trop précises, ou sinon qu'elles servent à analyser des discours explicitement racistes. À ce titre, très peu d'éléments que nous avons recueillis permettent de conclure à une forme ou une autre de racisme, à une des expressions du racisme, ou encore aux différents

mécanismes discursifs du racisme. Nous traiterons tout de même ici des éléments du corpus qui se rapprochent d'une manière ou d'une autre de nos catégories.

D'abord, compte tenu de l'importance de l'enjeu du port des signes religieux dans les projets de loi et dans les mémoires, on constate une attention particulière portée aux confessions juives, sikhes et musulmanes, sans doute en raison de la kippa, du turban et des différentes sortes de voiles. Toutefois, en effectuant une recherche textuelle dans l'ensemble de notre corpus, on observe rapidement une occurrence bien plus grande des termes reliés à l'islam (plus de 200) que ceux reliés aux autres religions, y compris au christianisme et au catholicisme (chaque fois, moins que 60)¹⁶. C'est donc dire que l'islam est la religion dont on discute le plus dans notre corpus, et de loin. Il ne s'agit par ailleurs pas d'une preuve, en soi, de la présence d'islamophobie, mais cela soulève tout de même des questions quant aux raisons d'une aussi grande occurrence.

D'abord, précisons que les résultats de la recherche textuelle comprennent nécessairement les propos, relativement nombreux, qui dénoncent l'islamophobie et ses différentes manifestations. Fait intéressant concernant ces dénonciations, c'est qu'elles accusent parfois les projets de loi de mettre en place un système de discrimination, alors que d'autres considèrent que c'est le statu quo qui est source de discrimination. Par exemple, pour le COR,

[l]e message inévitablement reçu par les musulmans, hommes ou femmes, pratiquants ou non, femmes portant le hidjab ou non, c'est qu'ils ne sont pas les bienvenus au Québec. Or, nous ne pouvons pas croire que le

¹⁶ Recherche effectuée chaque fois avec les termes islam et musulmans, judaïsme et juifs, catholicisme et catholique, etc.

message que ce gouvernement désire envoyer, ce soit que les musulmans sont désormais refusés au Québec (COR, 2019).

À l'inverse, d'autres croient que

[c]ontrairement à ce que laissent planer ces accusations, les vraies victimes de ces accommodements religieux sont les citoyens québécois issus du Maghreb ou du Moyen-Orient, peu importe qu'ils soient pratiquants ou non. En fait, c'est l'ensemble de la communauté maghrébine qui souffre du profilage ethnico-religieux qui est la conséquence de la surenchère d'accommodements religieux demandés par une très petite minorité de partisans d'un islam politique intégriste. En effet, beaucoup d'employeurs hésitent à recruter du personnel dans notre communauté par peur des demandes d'accommodements religieux qui pourraient suivre (AQNAL, 2013).

Dans un autre ordre d'idées, plusieurs propos concernant l'islam traitent spécifiquement de l'intégrisme islamique, ce qui, encore une fois, n'est pas en soi une démonstration d'islamophobie. À titre d'exemple :

Il ne s'agit pas d'être alarmiste, mais de prendre en compte les données géopolitiques qui montrent la montée de l'intégrisme religieux et de comprendre que la menace est plus insidieuse dans tous les pays européens et nord américains. Il n'y a donc pas que le Québec qui soit le terrain fertile de l'expansion de cette idéologie qui ne partage pas notre idéal démocratique. En fait, pour ces intégristes, la seule patrie c'est la communauté des croyants, l'Oumma (RPL, 2013).

On comprend ici, par l'utilisation de l'« Oumma », que l'on traite spécifiquement de l'intégrisme islamique.

Or, au-delà des dénonciations de discriminations et des inquiétudes face à l'intégrisme islamique, il semble qu'une majorité des propos qui traitent de l'islam et des musulmans concernent le port du voile, essentiellement dans une perspective critique, le considérant comme une source d'inégalité entre les femmes et les hommes.

Particulièrement chez les républicains civiques, on s'inquiète du risque de « banaliser des signes sexistes comme le hidjab » (RPL, 2013), que l'on considère comme un symbole de « ségrégation sexuelle » (RPL, 2016), comme un « marquage des femmes » (PDF, 2013) et comme « un signe d'asservissement et de discrimination de la femme » (AQNAL, 2013). On considère par ailleurs qu'il s'agit « non pas d'une pratique religieuse, mais bien d'idéologies islamistes oppressives, notamment à l'endroit des femmes » (RPL, 2016), qu'il « fait partie du projet de l'islam politique » (AQNAL, 2013), et qu'il érige une « barrière contre l'émancipation des femmes de culture musulmane » (AQNAL, 2016). Les propos sur le voile sont nombreux et, comme nous l'avons vu plus haut, peuvent porter sur la neutralité de l'État. Or, dans la majorité des cas, c'est dans la perspective de l'égalité entre les femmes et les hommes qu'il est abordé. Si cela peut paraître une évidence, il est d'autant plus intéressant de constater que l'enjeu de l'égalité entre les hommes et les femmes en est un des plus récurrents dans les mémoires, et pas seulement pour traiter du voile et de l'islam.

4.5 Notre question de recherche au regard de l'étude de cas

Partant de notre question de recherche, laquelle était : dans quelle mesure le contexte national du Québec explique-t-il la place qu'occupent l'islam et les musulmans dans les débats sur la laïcité, plusieurs éléments de notre analyse méritent une attention particulière.

D'abord, nous avons effectivement observé une prépondérance des propos qui concernaient l'islam et les musulmans dans notre corpus par rapport aux autres religions, le tout appuyé par une recherche des occurrences qui apparaît sans équivoque. Or, nous avons aussi vu que ces occurrences n'impliquent pas nécessairement une critique ou une peur de l'islam, comme le montrent les propos qui

traitent de l'islam pour dénoncer les possibles dérives racistes et islamophobes. Quant au racisme et à l'islamophobie, que nous comptons observer directement ou indirectement dans notre corpus, le constat reste incertain.

La plupart des outils théoriques que nous avons suggérés pour mieux saisir le racisme et l'islamophobie se sont avérés moins utiles que prévu. Néanmoins, on remarque une forte insistance sur le voile porté par certaines femmes musulmanes. Plusieurs propos de notre corpus insistent sur le caractère sexiste de tels signes religieux. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, l'égalité entre les hommes et les femmes est devenue, depuis les débuts des débats sur la laïcité au Québec, une « valeur nationale », triomphant même sur le « socle commun » de la nation québécoise aux côtés de la laïcité et de la langue française. Dès lors, si l'on considère l'égalité entre les sexes comme une valeur nationale et le voile comme un symbole intrinsèquement sexiste, il se dessine une forme de différenciation fondamentale, voire incompatible, qui s'articule à un symbole culturel (le voile) partagé par un certain nombre de femmes d'un groupe religieux en particulier. Cela s'apparente bien sûr à une forme de racisme culturel, tel que nous l'avons défini dans le troisième chapitre. Cette forme de racisme et l'argumentaire spécifique qu'il mobilise ici rappellent grandement les situations qu'avaient observées Paul Eid (2016) et Leïla Benhadjoudja (2017) quant au déplacement des « frontières symboliques » de la nation en fonction des rapports à la laïcité et à l'égalité entre les femmes et les hommes. Ces deux auteurs dénonçaient également le caractère raciste, voire islamophobe, d'un tel déplacement, puisqu'il fait du voile un stigmaté racisant. Or, comme l'insistance sur le voile des femmes musulmanes semble être au cœur de nombreux débats de société à travers le monde (Benhadjoudja, 2014), il semble assez incertain que le contexte spécifique du Québec renferme en lui-même une explication à ce phénomène, ou alors, seulement de manière très limitée.

Comme nous l'avons vu, pour bien comprendre le contexte québécois d'aujourd'hui, qu'on l'aborde par l'angle de la laïcisation, de la sécularisation ou encore du nationalisme, il faut absolument comprendre ce qui s'est passé lors de la Révolution tranquille, et notre corpus nous donne certains éléments intéressants à cet égard. En effet, dans notre corpus, on considère la Révolution tranquille comme étant simultanément à l'origine de la laïcisation des institutions, de la sécularisation de la société, de la naissance de l'identité et du nationalisme québécois, de l'avènement du principe d'égalité entre les hommes et les femmes ainsi que de l'ouverture du Québec sur le monde. Cette vision de la Révolution tranquille comme étant une rupture majeure entre le Québec traditionnel et le Québec moderne semble aussi principalement être envisagée selon le récit de la « lutte » et des « affrontements féroces » entre l'Église catholique et les tenants de la laïcisation. Plusieurs considèrent également le multiculturalisme comme étant un danger qui guette les « acquis » de la Révolution tranquille. Or, nous avons vu, dans les différents chapitres de ce mémoire, que la plupart des éléments associés à cette « rupture » se doivent d'être nuancés et, idéalement, abordés avec un regard sur le temps long.

Comme plusieurs observateurs des débats sur la laïcité l'ont remarqué, les différents éléments que nous venons de nommer et qui sont volontiers associés à la Révolution tranquille, lorsqu'ils sont mobilisés dans les débats qui concernent la diversité culturelle et religieuse du Québec, risquent de mener à certaines dichotomisations négatives persistantes. Zubrzycki constatait la mise en opposition entre un « Nous », de culture catholique, mais non religieux, et un « Autre » non catholique, mais religieux (Zubrzycki, 2016), Armony observait l'opposition entre un « Nous », moderne, libéral, égalitariste et sécularisé, et un « Autre » antimoderne (Armony, 2010) et Benhadjoudja craignait que ces oppositions ne s'incarnent finalement en un « Nous », sécularisé et égalitariste et un « Autre », musulman, sexiste et religieux

(Benhadjoudja, 2017). C'est peut-être finalement en ce sens que le contexte québécois, sans en être l'unique cause, participe à placer l'islam et les musulmans, telle une figure repoussoir, au centre des débats sur la laïcité.

Ceci étant dit, notre analyse nous renseigne aussi sur un aspect de ces débats qu'il ne faudrait pas passer sous silence, c'est que les débats sur la laïcité ne se limitent pas non plus à la peur des minorités religieuses en général, et à l'islam et aux musulmans en particulier. Rappelons que le groupe des républicains civiques suggérait aux différents gouvernements d'élargir la portée de leurs projets de loi respectifs afin d'y inclure d'autres éléments relatifs à leurs visions de la laïcité. Par exemple, l'abolition complète ou partielle du cours ECR, la fin du financement des écoles privées confessionnelles et des avantages fiscaux aux organisations religieuses et le retrait du crucifix à l'Assemblée nationale sont des exemples de modifications proposées qui ne concernent pas spécifiquement la présence et la visibilité des religions minoritaires dans l'espace public.

CONCLUSION

Les débats contemporains sur la laïcité apparaissent difficiles à appréhender comme un tout cohérent, tant il s'agit d'un objet à la fois polysémique dans les termes, et polymorphe dans les applications. Le cas du Québec, quant à ces débats, ne fait pas exception. Différentes conceptions de la laïcité s'opposent, ce qui entraîne différentes façons de concevoir son application en contexte québécois. Par ailleurs, dans de nombreux contextes où ces débats ont lieu, il semble fréquent de voir l'islam et les musulmans, sans doute malgré eux, retenir une part significative de l'attention. Dans certains de ces contextes, comme en France et au Québec, plusieurs s'inquiètent même de l'instrumentalisation des débats sur la laïcité afin de cibler spécifiquement les minorités musulmanes. C'était partant de ces observations que nous voulions interroger à notre tour les débats contemporains sur la laïcité au Québec. Or, il nous paraissait approprié d'aborder ces débats avec un cadre théorique, historique et interprétatif très large, c'est pourquoi les trois premiers chapitres servaient essentiellement à poser les bases à une interprétation que nous voulions la plus fine possible.

Le premier chapitre nous servait donc à traiter de la laïcité. Nous y avons abordé une série de repères conceptuels, que nous avons nommés « outils théoriques » qui nous permettaient, semble-t-il, d'interpréter aussi bien le parcours de la laïcisation au Québec, les débats contemporains sur la laïcité et les positions défendues par les différents intervenants. Ces outils devaient aussi nous servir à l'analyse de notre corpus dans le dernier chapitre. De plus, le recours à un survol historique du parcours de la laïcité au Québec devait également participer à une meilleure compréhension

des fondements des débats contemporains. Ce survol nous a d'ailleurs permis de montrer que la laïcisation des institutions québécoises s'est faite de manière progressive, sur le temps long, et généralement sans trop de heurts. Ce simple constat semble par ailleurs en opposition avec certains discours bien répandus qui voient dans la Révolution tranquille la seule origine de la laïcisation du Québec. Bien entendu, nous reconnaissons néanmoins que la Révolution tranquille a été un moment de changements majeurs de la société québécoise, et notamment quant à la déconfectionnalisation des institutions publiques.

Dans le deuxième chapitre, nous avons voulu aborder encore une fois, l'histoire du Québec, mais en suivant deux parcours différents, celui de la place de la religion catholique et celui du nationalisme. Nous avons d'abord traité succinctement de l'histoire de la religion catholique au Québec à partir de 1840. Ce parcours nous a permis de mettre en évidence le fait que le rapport des Québécois à la religion catholique a évolué dans le temps, tout comme la religion catholique elle-même. La nouvelle doctrine sociale de l'Église ayant ouvert le 20^e siècle, des transformations majeures étaient à prévoir, tant au Québec que dans l'institution catholique en général. En effet, par le double jeu de la doctrine sociale, qui a donné naissance aux syndicats catholiques puis aux groupes d'Action catholique spécialisée et à l'éthique personnaliste, qui renversait substantiellement le rapport du croyant catholique avec le monde, le 20^e siècle catholique a sans doute culminé avec le Concile Vatican II qui, pour une large part, consistait à prendre acte des transformations et des critiques récentes du catholicisme romain. Le 20^e siècle catholique que nous venons de décrire a aussi eu des effets marqués au Québec avec l'avènement de nombreux groupes d'Action catholique spécialisée, très mobilisés et qui avaient une volonté manifeste de changement. Cette volonté de changement laisse d'ailleurs penser que l'un des moteurs de la Révolution tranquille provient de milieux catholiques, ceux-ci confortés par le fait que l'Église elle-même est dans une période de remises en question. Encore

une fois, il semble que ces éléments ne trouvent pas leur place dans les discours les plus répandus de la Révolution tranquille, ceux-ci mettant plutôt en scène une lutte entre catholiques et progressistes, débouchant notamment sur une sécularisation tous azimuts de la société québécoise. Or, nous l'avons vu, la sécularisation est effectivement observable par l'impressionnante baisse des pratiques dominicales, mais est néanmoins à nuancer au regard des études qui montrent le maintien d'un attachement aux marqueurs d'appartenance au catholicisme.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, après avoir traité de certains repères conceptuels concernant la nation et le nationalisme, nous avons procédé à un survol historique de l'évolution du nationalisme au Québec. Nous y avons notamment vu que le nationalisme est passé d'une période de nationalisme traditionnel, canadien-français, articulé aux vecteurs identitaires culturels, tels le catholicisme et la langue française, à un nationalisme moderne et québécois. Ce nationalisme québécois, dont le dynamisme durant les décennies suivant la Révolution tranquille est manifeste, continue encore de marquer les débats sociaux et politiques d'aujourd'hui. Or, il s'avère aussi qu'à ce nationalisme s'est vu opposer le multiculturalisme, finalement devenu véritable trait caractéristique du Canada. Le multiculturalisme est encore perçu aujourd'hui comme un obstacle à la pleine reconnaissance de la nation québécoise, ce qui semble accentuer la crainte d'un effacement de celle-ci. Encore une fois, la Révolution tranquille agit comme un moment de rupture avec le passé et fondateur de la société québécoise contemporaine.

Dans le troisième chapitre, nous nous sommes intéressés aux concepts de racisme et d'islamophobie. Comme dans les chapitres précédents, nous avons débuté avec des repères théoriques et conceptuels de base, pour ensuite traiter des outils d'analyse pertinents pour notre corpus. Nous avons suggéré et défendu l'idée de voir l'islamophobie comme une forme spécifique de racisme culturel. Finalement, nous

avons procédé à une revue de la littérature des écrits académiques qui avaient déjà constaté la récurrence des propos sur l'islam et les musulmans dans les débats sur la laïcité au Québec. Au terme de ces trois chapitres, il semblait enfin possible de procéder à une étude de cas afin d'aborder empiriquement notre question de recherche. Nous avons mis de l'avant bon nombre d'outils permettant une analyse fine des propos de notre corpus, en plus d'avoir déployé des éléments contextuels qui nous paraissaient assez englobants.

Dans notre quatrième chapitre, nous avons finalement procédé à notre analyse. Notre corpus consistait en vingt-quatre mémoires déposés par huit organisations dans le cadre des consultations entourant l'adoption des projets de loi 60, 62 et 21. Les thèmes que nous avons sélectionnés pour recueillir les propos de notre corpus sont essentiellement ceux que nous avons développés dans chacun des chapitres précédents.

L'objectif était de répondre à la question dans quelle mesure le contexte national du Québec explique-t-il la place qu'occupent l'islam et les musulmans dans les débats sur la laïcité? Or, notre réponse ne peut qu'être partielle. En nous limitant à notre corpus, nous y avons vu que l'islam et les musulmans y occupent effectivement une place prépondérante. Toutefois, très peu des outils que nous avons déployés pour observer du racisme et de l'islamophobie de manière explicite se sont avérés utiles. Toutefois, d'autres éléments nous permettent d'observer une forme plus implicite, voire indirecte, d'islamophobie. En effet, nous avons constaté que les enjeux d'égalité entre les femmes et les hommes étaient largement discutés dans notre corpus. Plus encore, plusieurs mémoires du corpus suggéraient de considérer l'égalité entre les femmes et les hommes comme l'un des piliers de la nation québécoise, avec la langue française et la laïcité. Pour l'essentiel, les mêmes mémoires considéraient aussi toutes formes de voiles portés par des femmes musulmanes comme étant intrinsèquement

sexiste, et en opposition avec la laïcité lorsqu'ils sont portés par une employée de l'État en fonction. Nous avons donc suggéré que, dès lors que l'égalité entre les sexes et la laïcité sont considérées comme des valeurs nationales, et que les femmes musulmanes portant un voile sont identifiées comme étant incompatibles avec ces valeurs, on assiste à une forme de différenciation basée sur un élément culturel, désormais un stigmat qui justifie leur exclusion. On retrouve donc certains des éléments qui mènent à penser qu'il s'agit d'une forme de racisme culturel basé sur l'appartenance religieuse et donc, dans ce cas-ci, d'une manifestation d'islamophobie. Comme nous l'avons souligné dans le quatrième chapitre, cette réflexion est somme toute similaire à celles de Paul Eid (2016) et de Leila Benhadjoudja (2017) dans des textes relativement récents.

Finalement, quelle est donc la place du contexte national dans cette situation? Nous avons suggéré voir la réponse à cette question dans les récits dominants concernant la Révolution tranquille. Notre corpus semble avoir confirmé que la Révolution tranquille est considérée comme étant en quelque sorte le moment fondateur du Québec moderne, mais aussi de la laïcité, de la sécularisation et du principe d'égalité entre les sexes¹⁷. Le principal danger pour ces « acquis » résiderait d'ailleurs dans le principe de multiculturalisme canadien, celui-ci étant notamment considéré comme la cause des enjeux relatifs aux accommodements raisonnables. Or, comme nous l'avons vu dans les deux premiers chapitres, insister sur l'idée de rupture et de nouveauté semble occulter les éléments de continuité ainsi que les nuances

¹⁷ À ce titre, un chapitre retraçant l'évolution des idées féministes et de l'égalité des sexes au Québec, en passant par la Révolution tranquille jusqu'aux débats sur la laïcité, aurait sans doute contribué à renforcer ce propos.

historiques permettant de mieux situer les processus de laïcisation, de sécularisation et de quête de l'égalité entre les sexes.

Des limites à notre analyse

Notre analyse comporte certaines limites dont il faut maintenant rendre compte. Premièrement, la place qu'occupent l'islam et les musulmans dans les débats sur la laïcité ne s'arrête pas seulement aux enjeux du port du voile et de l'égalité entre les hommes et les femmes. Les théories complotistes quant à l'islamisation des sociétés occidentales en sont un exemple, tout comme les controverses relatives à la construction des lieux de cultes, aux pratiques rituelles de l'abatage et aux prières de rue (en France). Rappelons-le, l'islam et les musulmans sont placés au cœur de nombreux enjeux sociaux et politiques à travers le monde, ce qui limite significativement le rôle des discours sur la Révolution tranquille dans ce domaine.

Deuxièmement, notre corpus comporte aussi certaines limites. D'abord, par sa taille, il ne permet pas de formuler de généralisations ou de typographies intéressantes. Les propos que nous en avons retirés sont néanmoins pertinents, mais c'est seulement en les appuyant avec la littérature scientifique que nous avons pu formuler une réponse à notre question de recherche. De plus, les organisations dont les mémoires composaient notre corpus partageaient pour la plupart une conception « républicaine civique » de la laïcité. Si notre échantillon avait été composé de points de vue plus diversifiés quant aux familles de pensée des conceptions de la laïcité, peut-être aurions-nous observé de nouveaux éléments pertinents pour notre propos.

D'autres voies prometteuses

Si nous gardons certaines réserves quant à notre corpus, il nous semble néanmoins que le cadre interprétatif et les outils théoriques que nous avons déployés dans les trois premiers chapitres conservent leur pertinence. Afin d'observer d'autres facettes du même phénomène, il pourrait être intéressant d'appliquer ce regard à d'autres corpus, notamment en ligne et sur les réseaux sociaux. Les discours sur les réseaux sociaux peuvent être difficiles à appréhender dans le cadre d'une recherche scientifique, mais il faut néanmoins convenir que, pour le meilleur et pour le pire, les réseaux sociaux représentent probablement une des formes les plus démocratisées de débats publics.

Une autre voie que nous considérons encore plus pertinente, pour mieux comprendre la place de l'islam et des musulmans dans les débats publics sur la laïcité, serait d'aller à la rencontre d'hommes et de femmes musulmanes afin de sonder leurs perceptions. À l'heure où des parents se sentent légitimes de demander à ce que leurs enfants soient transférés de classe pour éviter qu'ils aient une enseignante portant le voile, il serait intéressant de connaître les perceptions des personnes visées elles-mêmes. Mieux connaître ces perceptions, mais aussi les moyens qu'utilisent ces personnes pour composer au quotidien avec ces débats permettrait sans doute d'ouvrir des horizons dans un domaine de recherche qui, par ailleurs, semble être quelque peu limité dans sa capacité à se renouveler.

ANNEXE A

LISTE DES ORGANISATIONS AYANT DÉPOSÉ DES MÉMOIRES LORS DES TROIS CONSULTATIONS

Association féminine d'éducation et d'action sociale

Association humaniste du Québec

Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité

Fédération des commissions scolaires du Québec

Mouvement laïque québécois

Organisme pour la communication, l'ouverture et le rapprochement interculturel

Pour le droit des femmes

Rassemblement pour la laïcité

BIBLIOGRAPHIE

- Antonius, Rachad (2007). « Les représentations médiatiques des Arabes et des musulmans au Québec », *Annuaire du Québec 2007*.
- Antonius, Rachad (2008). « L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation ». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 46, pp. 11-28.
- Armony, Victor (2010). « Les rapports majorité/minorités au Québec : question culturelle ou enjeu de pouvoir? » dans B. Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal : Québec Amérique, pp. 77-92.
- Balthazar, Louis (2013). *Nouveau bilan du nationalisme au Québec*, Montréal : VLB éditeur, 317p.
- Baril, Daniel (2014). « La laïcité comme caractéristique distinctive du Québec » dans M. Labelle, R. Antonius et P. Toussaint (dir.), *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle*, Montréal : Éditions IEIM, pp. 125-135.
- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris : Seuil, 338p.
- Baubérot, Jean (2012). *La laïcité falsifiée*, Paris : La Découverte, 228p.
- Belkhodja, Chedly (2008). « Les discours de la « nouvelle sensibilité conservatrice » au Québec ». *Canadian Ethnic Studies*, vol. 40, no. 1, pp. 79-100.
- Benhadjoudja, Leïla (2014). « Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque? » dans S. Lévesque (dir.), *Penser la laïcité au québécois. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec : PUL. pp.109-127.
- Benhadjoudja, Leïla (2017). « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité ». *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 46, no. 2, pp. 272-291.

- Bernier, Gérald et Daniel Salée (2001). « Les Patriotes, la question nationale et les rébellions de 1837-1838 au Bas-Canada » dans M. Sarra-Bournet (dir.), *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*, Québec : PUL. pp. 25-36.
- Bienvenue, Louise (2003). *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Québec : Boréal, 291p.
- Bilge, Sirma (2013). « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality ». *Politikon*, vol. 40, no. 1, pp. 157-181.
- Bouchard, Gérard (2000). *Genèse des nations et cultures du Nouveau monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal : Boréal, 503p.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles*, Montréal, Archives nationales du Québec.
- Brodeur, Patrice (2008). « La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre « Québécois » et « musulmans » au Québec ». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 46, pp. 95-107.
- Courtois, Stéphane (2010). « Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme ». *Argument*, vol. 13, no. 1.
- Dalpe, Samuel et David Koussen (2016). « Les discours sur la laïcité pendant le débat sur la « Charte des valeurs de la laïcité ». Une analyse lexicométrique de la presse francophone québécoise ». *Recherches sociographiques*, vol. 57, no. 2-3, pp. 455-474.
- Eid, Paul (2016). « Les nouveaux habits du racisme au Québec : l'altérisation des arabo-musulmans et la (re) négociation du Nous national » dans D. Lamoureux et F. Dupuis-Déri (dir.), *Au nom de la sécurité! Criminalisation de la contestation et pathologisation des marges*, Gatineau : M éditeurs, pp.81-109.

- Ferrari, Alessandro (2009). « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie » dans B. Basdevant-Gaudemet et F. Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècle en Europe*, Leuven : Peeters, pp. 333-345.
- Ferretti, Lucia (1999). *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal : Boréal, 203p.
- Foisy, Catherine (2018). « Représentations du catholicisme et mémoire de la Révolution tranquille : le projet de loi 60 entre spectre et dialogue » dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec : PUL, pp. 293-310.
- Gagnon-Tessier, Louis-Charles (2015). « Le catholicisme archivo-spectral et la Commission Bouchard-Taylor » dans S. Lefebvre, C. Béraud et E-M. Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec : PUL, pp. 301-318.
- Gauvreau, Micheal (2008). *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal : Fides, 457p.
- Gauvreau, Micheal (2015). « Construire une « crise religieuse ». L'Action catholique, l'impact de nouvelles théologies internationales et les révolutions culturelles au Québec, 1950-1975 » dans S. Lefebvre, C. Béraud et E-M. Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec : PUL, pp. 191-211.
- Gilles, David (2014). « Les religions dans le Canada préconfédéral, 1760-1867 » dans V. Amiriaux et D. Koussens (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal : PUM, pp.21-35.
- Gouvernement du Québec. (2013). Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html?appelant=MC>
- Gouvernement du Québec. (2015). Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements

pour un motif religieux dans certains organismes. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-62-41-1.html?appelant=MC>

Gouvernement du Québec. (2019). Loi sur la laïcité de l'État. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-21-42-1.html?appelant=MC>

Hajjat, A et M.Mohammed (2013). Islamophobie: comment les élites françaises fabriquent le 'problème musulman', Paris: La Découverte, 302p.

Hentsch, Thierry (1988). *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris : Éditions de minuit, 290p.

Koussens, David (2010). « L'État français et l'expression des convictions religieuses : Entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle ». *Politique et société*, vol. 29, no. 3, pp. 39-60.

Koussens, David (2013). « Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques canadiens : éléments du débat québécois ». *Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 43, no. 1-2, pp. 183-204.

Koussens, David (2015). *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles : Bruylant, 211p.

Lamonde, Yvan (2000). *Histoire sociale des idées au Québec. 1760-1896*, Saint-Laurent : Fides, 572p.

Lamonde, Yvan (2011). *La modernité au Québec. Tome 1 : La Crise de l'homme et de l'esprit. 1929-1939*, Montréal : Fides, 323p.

Lamy, Guillaume (2015). *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*, Montréal : Québec Amérique, 213p.

Laperrière, Guy, (2013). *Histoire des communautés religieuses au Québec*, Montréal : VLB éditeur, 329p.

- Lapointe-Gagnon, Valérie, (2018). *Panser le Canada. Une histoire intellectuelle de la commission Laurendeau-Dunton*, Montréal : Boréal, 413p.
- Lefebvre, Solange (2014). « Neutralité, religion et éducation au Québec : les réactions des catholiques » dans V. Amiraux et D. Koussens (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal : PUM, pp. 85-99.
- Lefebvre, Solange (2015). « La puissance d'une religion historique dans la culture » dans S. Lefebvre, C. Béraud et E-M. Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec : PUL, pp. 69-90.
- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard (1989). *Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930*, Montréal : Boréal, 834p.
- Liogier, Raphaël (2012). *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris : Seuil, 213p.
- Lucier, Pierre (2010). « La Révolution tranquille : quelle sortie de la religion? Sortie de quelle religion? » dans R. Mager et S. Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?*, Québec : PUL, pp. 11-26.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal : Boréal, 164p.
- Manaï, Bochra (2018). *Les Maghrébins de Montréal*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 156p.
- Marquis, Dominique (2004). *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique, 1910-1940*, Montréal : Leméac, 220p.
- Mathelet, Siegfried (2017). *Dynamique d'une laïcité dévoyée et islamophobie. Une hypothèse générale et le débat sur la « Charte de la laïcité » au Québec (2013-2014)*, Québec : PUL, 88p.
- Mc Andrew, Marie (2010). *Les majorités fragiles et l'éducation*. Montréal : PUM, 289p.

- Memmi, Albert (1982). *Le racisme. Description, définition, traitement*, Paris : Gallimard, 220p.
- Meunier, E-Martin et Jean-Philippe Warren (2002). *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Québec : Septentrion, 214p.
- Meunier, E-Martin, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers (2010). « Permanence et recomposition de la « religion culturelle ». Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006) » dans R. Mager et S. Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?*, Québec : PUL, pp. 79-128.
- Meunier, E-Martin (2015). « L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive : une sociologie historique de l'exculturation » dans S. Lefebvre, C. Béraud et E-M. Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec : PUL, pp. 21-44.
- Milot, Micheline (2002). *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*. Turnhout : Brepols, 181p.
- Milot, Micheline (2009). « L'émergence de la notion de laïcité au Québec – Résistances, polysémie et instrumentalisation » dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec : PUL, pp. 29-73.
- Milot, Micheline (2013). « Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France » *The Tocqueville Review/ La Revue de Tocqueville*, vol. 34, no 1, pp.17-42.
- Nadeau, Frédérick et Denise Helly (2016). « Une extrême droite en émergence? Les pages Facebook pour la charte des valeurs québécoises ». *Recherches sociographiques*, vol. 57, no. 2-3, pp. 505-521.
- Paillé, Pierre et Alex Mucchielli (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, France : Armand Colin. 430p.

- Pena-Ruiz, Henri (2005). *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*, Paris : Presses universitaires de France, 384p.
- Piotte, Jean-Marc et Jean-Pierre Couture (dir.) (2012). *Les Nouveaux Visages du nationalisme conservateur au Québec*, Montréal : Québec Amérique, 170p.
- Potvin, Maryse (2008). *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?*, Montréal : Athéna Éditions. 277p.
- Potvin, Maryse, Geneviève Audet et Marie Mc Andrew (2008). « Les discours d'opinion à l'égard du jugement sur le port du kirpan à l'école dans la presse québécoise » dans M. McAndrew, M.Milot, J-S. Imbeault et P. Eid (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Québec : Fides. pp. 241-270.
- Rocher, Guy (2018). « Confessionnalité et laïcité dans la mire du rapport Parent » dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec : PUL, pp. 197-205.
- Routhier, Gilles (2009). « Le pari d'un catholicisme citoyen ». *Sciences Religieuses*, vol. 38, no. 1, pp. 113-134.
- Saïd, Edward (2005). *L'Orientalisme*, Paris : Seuil, 579p.
- Tremblay, Stéphanie (2009). « Religion et éducation scolaire au Québec : une cartographie des enjeux politiques et sociologiques » *Diversité urbaine*, vol. 9, no. 1, pp. 59-71.
- Wieviorka, Michel (1998). *Le racisme, une introduction*, Paris : La Découverte, 156p.
- Zubrzycki, Geneviève (2016). « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec ». *Recherches sociographiques*, vol. 57, no. 2-3, pp. 43-53.

Mémoires étudiés

- Association féminine d'éducation et d'action sociale (2013). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 22p.

Association féminine d'éducation et d'action sociale (2016). *Le projet de loi 62, quelles garanties pour la laïcité et l'égalité entre les femmes et les hommes?*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 12p.

Association féminine d'éducation et d'action sociale (2019). *La laïcité de l'État québécois, garante de l'égalité entre les femmes et les hommes*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 11p.

Association humaniste du Québec (2013). *Pour un État véritablement laïque*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 20p.

Association humaniste du Québec (2016). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 17p.

Association humaniste du Québec (2019). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 3p.

Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (2013). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 15p.

Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (2016). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 33p.

Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (2019). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 29p.

Fédération des commissions scolaires du Québec (2013). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 25p.

Fédération des commissions scolaires du Québec (2016). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 15p.

Fédération des commissions scolaires du Québec (2019). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 18p.

Mouvement laïque québécois (2013). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 24p.

Mouvement laïque québécois (2016). *La neutralité n'est pas la laïcité*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 11p.

Mouvement laïque québécois (2019). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 14p.

Organisme pour la communication, l'ouverture et le rapprochement interculturel (2013). *Exclure l'exclusion*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 23p.

Organisme pour la communication, l'ouverture et le rapprochement interculturel (2016). *La neutralité religieuse, condition du construire-ensemble*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 10p.

Organisme pour la communication, l'ouverture et le rapprochement interculturel (2019). *Non à une laïcité discriminatoire*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 22p.

Pour le droit des femmes (2013). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 19p.

Pour le droit des femmes (2016). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 36p.

Pour le droit des femmes (2019). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 26p.

Rassemblement pour la laïcité (2013). Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 40p.

Rassemblement pour la laïcité (2016). *La laïcité, seule garante de la neutralité de l'État*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 26p.

Rassemblement pour la laïcité (2019). *Le projet de loi 21 : une étape majeure dans la laïcisation du Québec*, Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, 40p.