

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE TOURNANT CONSERVATEUR DU NATIONALISME QUÉBÉCOIS :  
LAÏCITÉ IDENTITAIRE, POPULISME ET CONSTRUCTION D'UNE MAJORITÉ  
« CATHO-LAÏQUE »

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

OLIVIER AUDET

AOÛT 2023

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.04-2020). 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.»

## TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES .....	ii
REMERCIEMENTS.....	iv
LISTE DES ABBRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES .....	v
LISTE DES FIGURES .....	vi
RÉSUMÉ .....	vii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1 Problématique et enjeux théoriques .....	9
1.1 Problématique et question de recherche.....	9
1.2 Définitions et éléments théoriques .....	15
1.2.1 Catho-laïcité et catholicisme culturel .....	15
1.2.2 Islamophobie et sentiment antireligieux .....	18
1.2.3 Typologie de la laïcité.....	23
1.2.4 La laïcité séparatiste.....	25
1.2.5 La laïcité autoritaire.....	26
1.2.6 La laïcité anticléricale.....	27
1.2.7 La laïcité de foi civique .....	28
1.2.8 La laïcité de reconnaissance .....	30
1.2.9 La laïcité de collaboration.....	34
1.2.10 « Droite radicale », populisme et nationalisme.....	40
1.2.11 Démocratie libérale, populisme et « démocratie illibérale » .....	41
1.2.12 <i>Mainstreaming</i> populiste .....	45
1.3 Conclusion.....	47
CHAPITRE 2 Laïcisation et Révolution tranquille : « Feu l’unanimité » (1960-2007).....	49
2.1 Avant la Révolution tranquille : une laïcité de collaboration « silencieuse »? .....	49
2.2 La laïcisation dans la Révolution tranquille .....	53
2.2.1 La diversification du paysage religieux québécois .....	55
2.2.2 Le mouvement laïciste québécois et ses mutations .....	59
2.3 De majorité chrétienne à majorité laïque?.....	63
2.3.1 Culturalisation de la religion et construction d’une majorité « catho-laïque ».....	65
2.4 Conclusion.....	75
CHAPITRE 3 « Nationalisation » de la laïcité : Le retour de l’unanimité? .....	80
3.1 Introduction .....	80

3.2 Le renouveau du nationalisme conservateur .....	83
3.3 CAQ, populisme et majoritarisme.....	89
3.3.1 Conditions d'émergence des partis populistes et de la CAQ.....	90
3.4 Du pluralisme au majoritarisme : un changement de paradigme .....	96
3.5 Loi 21, « catho-laïcité » et nationalisme conservateur .....	101
CONCLUSION.....	106
BIBLIOGRAPHIE.....	110

## REMERCIEMENTS

Le présent mémoire n'aurait évidemment jamais pu voir le jour sans mon directeur Frédéric Guillaume Dufour. Je lui suis énormément reconnaissant tant pour le soutien, les discussions et les conseils que pour les nombreuses opportunités auxquelles il m'a permis d'accéder. Mon parcours à la maîtrise aura été plus long que prévu, mais il en aura aussi été plus intéressant et plus fructueux.

Je tiens également à remercier Vissého Adjivanou, co-directeur de ce mémoire. L'orientation de mon travail a changé en cours de route, à tel point qu'on y retrouve finalement peu de traces de son apport, ce qui est extrêmement dommage. La sociologie ne peut pas se passer d'une bonne connaissance des méthodes statistiques ni de l'utilisation des outils les plus récents pour avoir accès aux données qui foisonnent aujourd'hui à la faveur des nouvelles technologies. Les connaissances et les compétences acquises dans ses cours m'ont déjà été, et continueront d'être, d'une grande valeur. Mon plus grand regret quant à ce mémoire est finalement de ne pas avoir pu mettre tout cela en pratique ici.

Merci également aux collègues travaillant sur des sujets connexes, avec qui les discussions (sur Zoom, sur les réseaux sociaux et, trop rarement, autour d'un verre) ont été très utiles à beaucoup d'égards, dont François Tanguay, Djamila Mones, et Laurent Hotte. Le simple fait de partager, très occasionnellement, la condition un peu bizarre entourant la rédaction d'un mémoire ou d'une thèse m'a certainement beaucoup aidé.

Merci évidemment à mes parents, Alain et Marie-France, dont le soutien et l'aide ont été indispensables. Le choix de me pencher sur la question de la laïcité et de la religion au Québec n'est d'ailleurs pas sans lien avec certaines histoires de famille, sans parler des discussions de soupers de famille.

Merci à Marie, dont l'amour et la présence sont indispensables à bien plus que ce mémoire.

Finalement, merci aux amis que je ne peux pas tous nommer ici et qui ne liront sans doute jamais ce mémoire. Nos rencontres m'ont sans doute permis de rester sain d'esprit au courant de cette trop longue pandémie.

## **LISTE DES ABBRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES**

ADQ	Action démocratique du Québec
CAQ	Coalition Avenir Québec
HEC	Histoire et éducation à la citoyenneté (cours donné au secondaire)
MLF	Mouvement laïque de langue française
MLQ	Mouvement laïque québécois
PLQ	Parti libéral du Québec
PQ	Parti québécois
QS	Québec Solidaire

## LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 : Les écarts dans les perceptions négatives entre partisan.e.s convaincus et opposant.e.s convaincus de la loi 21 (tiré de Taylor, 2022, p.18 ).....	21
---	----

## RÉSUMÉ

Ce mémoire cherche à s'inscrire, à travers un examen du cas québécois, dans la continuité des études sur le nationalisme contemporain et en particulier sur les rapports entre nationalisme, populisme, religion et laïcité. Nous mobilisons la notion de *mainstreaming* du populisme pour examiner comment des discours gouvernementaux et médiatiques à tendance nationaliste prennent une tournure populiste malgré l'absence de partis ou de mouvements clairement national-populistes.

En examinant les processus de laïcisation et de sécularisation au Québec, nous soulignons que les discours en matière de laïcité prennent un tournant marqué à partir de 2007. Non seulement ces discours ont fréquemment des accents majoritaristes et anti-pluralistes, mais nous avançons que les discours en faveur des politiques de laïcité entre 1960 et 2000, qui étaient issus à la fois de catholiques réformistes et de laïcistes, se sont construits précisément sur des arguments pluralistes et contre la notion de droits particuliers accordés aux majorités; le majoritarisme était plutôt mobilisé par les partisans d'une société confessionnelle. Si les débats passés sur la laïcité mettaient en évidence les clivages au sein de la population québécoise et la nécessité d'aménagements, les discours contemporains passent ces clivages sous silence pour mettre en scène une majorité québécoise hégémonique « laïque », souvent face à des minorités étrangères suspectées de vouloir imposer leur religion.

Nous mobilisons la notion de « culturalisation de la religion » du sociologue Rogers Brubaker pour expliquer la construction de cette nouvelle majorité. Au contraire d'explications qui tendent à imputer un seul rapport ambivalent à la religion (« catholique culturel » ou « catho-laïque ») aux partisans des récentes lois sur la laïcité, nous proposons de distinguer les catholiques des laïcistes. L'appui de ces deux groupes, en apparence opposés, est obtenu par des discours qui mobilisent la religion de façon occasionnelle, comme « fait historique » ou comme « patrimoine ». À la façon d'un *dog whistle*, ces références sont reçues différemment par les deux publics. Cela permet également de replacer l'évolution historique des politiques de laïcité au Québec dans le contexte d'un rapport de force changeant entre catholiques (de différentes tendances) et laïcistes.

Mots clés : nationalisme québécois, sociologie de la laïcité, laïcisation, catho-laïcité, populisme, frontières sociales



## INTRODUCTION

Si l'étude de l'ethnicité et du nationalisme est liée à des enjeux historiques et théoriques majeurs de la sociologie (la formation étatique et l'avènement de la modernité, notamment), c'est souvent l'actualité qui entraîne un regain d'intérêt ou qui « dirige » en quelque sorte la recherche vers ce domaine. Au début du 20<sup>e</sup> siècle, Max Weber s'intéresse à l'ethnicité dans un contexte marqué par l'institutionnalisation de la citoyenneté et de catégories nationales, raciales et antisémites, ainsi que d'une intensification de la colonisation et des rivalités nationales et impériales (Dufour, 2019, p. 65-68). Otto Bauer s'intéresse à la notion de nation au tout début du 20<sup>e</sup> siècle, alors qu'une réforme de l'empire austro-hongrois apparaît inévitable, et que les frontières et les revendications des nations au sein de cet empire ne sont pas toujours évidentes (Juteau, 2015, p. 17-18). Benedict Anderson attribue dans *Imagined Communities* son intérêt pour le nationalisme aux tensions, en Asie du Sud-Est, entre des États adhérant en principe à l'internationalisme marxiste-léniniste (Anderson, 2016, p. xi).

Plus près de nous, de nombreuses analyses cherchent depuis au moins le début des années 2010 à expliquer les succès électoraux de partis européens associés de près ou de loin à l'extrême droite, phénomène qui connaît un renouveau depuis la victoire de Donald Trump aux élections présidentielles américaines de novembre 2016. Le champ des études concernant l'extrême droite, le populisme et le nationalisme prend énormément d'expansion et une foule de travaux avancent et approfondissent différentes typologies du « populisme de droite » ou des « droites extrêmes », et se penchent sur les particularités ou les points communs de différents cas. Parmi les périodiques indexés dans les 8 bases de données du site *Thompson's Web of Science*, plus de 60 % de toutes les publications portant sur le populisme depuis l'an 2000 ont été publiés entre 2017 et 2020. Pour les publications portant sur le nationalisme,

sujet plus vaste, c'est près du tiers des publications depuis 2000 qui datent des 3 dernières années<sup>1</sup>.

Les études portant sur le nationalisme et le populisme, au-delà de leur intérêt au regard de l'actualité, soulèvent des enjeux présents de longue date en sciences sociales, entre autres autour du concept de nation, de l'origine et du développement de nations et d'états, et de différentes formes d'exclusion sociale. On observe aujourd'hui une tendance qui conçoit nationalité, race et ethnicité comme interreliées, ou comme relevant essentiellement de mécanismes du même type et pouvant (ou devant) donc faire appel à des cadres théoriques communs (notamment Brubaker, 2002). La religion ne relève pas forcément, a priori, de ces mêmes mécanismes; or, le rôle majeur joué par l'islamophobie (que Hafez [2014] identifie comme « terrain d'entente » d'une certaine unité de la droite européenne) dans le discours nationaliste et populiste rend pertinent de se pencher sur les différents liens et interactions entre race/ethnicité/nationalité et religion.

Si les discours nationalistes font souvent appel à la religion nationale, plusieurs pays occidentaux font face à un déclin de la pratique religieuse qui persiste depuis plusieurs décennies. Dans ce contexte, et particulièrement face à l'immigration musulmane, la laïcité ou la neutralité religieuse est parfois élevée au rang de valeur nationale. À l'instar de la religion nationale ou majoritaire, la laïcité ou la neutralité correspondent à l'attitude religieuse des « bons citoyens », des nationaux par opposition aux « étrangers ».

Cette tendance au sein de la droite populiste donne parfois lieu à des ambiguïtés ou à des paradoxes : des partis qui mobilisaient historiquement un électorat et des symboles religieux se font aujourd'hui défenseurs de la laïcité, sans nécessairement éliminer la symbolique religieuse ni perdre cet électorat. Et au contraire, certains partis nationalistes historiquement

---

<sup>1</sup> D'après une recherche effectuée sur [webofknowledge.com](http://webofknowledge.com) le 13 avril 2020.

anticléricaux mobilisent plus qu'avant des références aux « racines » chrétiennes ou judéo-chrétiennes de la nation, par opposition aux immigrants qui ne partageraient pas ces racines.

Ce mémoire s'inscrit donc dans la continuité des études sur le nationalisme contemporain, et en particulier sur les rapports entre nationalisme, populisme, religion ou laïcité. Ayant en tête l'actualité québécoise des dernières années (du moins, avant la pandémie de COVID-19<sup>2</sup>), nous y voyons immédiatement des similarités ainsi que des différences, et des paradoxes au moins aussi intéressants que ceux relevés en Europe : Le Québec ne compte pas de parti populiste comparable au Rassemblement National en France, par exemple. Or, lorsque la question de l'immigration musulmane est devenue un enjeu politique notable, la laïcité a rapidement cessé d'être un enjeu parmi d'autres (liée jusqu'alors surtout aux réformes du système d'éducation confessionnelle et du droit) pour devenir une valeur nationale et un enjeu identitaire. Le projet de Charte des valeurs du PQ, le projet de loi 62 sur la réception de services publics « à visage découvert », puis la loi 21 de la CAQ ont été taxés chacun à leur tour de « catho-laïque » pour différents motifs. Pourtant, il est loin d'aller de soi que la laïcité souhaitée par nombre de québécois « cache » quelque chose de catholique.

Sans surprise, ces lois sont sujettes à controverse, y compris parmi les juristes et sociologues. Nombre de chercheurs s'entendent cependant sur le fait que ces lois peuvent avoir des effets discriminatoires et susciter des discours xénophobes, voire haineux (Celis *et al.*, 2020 ; Nadeau et Helly, 2016 ; Potvin, 2017 ; Taylor, 2022). Ce mémoire s'inscrit dans la continuité de la littérature sur les évolutions contemporaines du nationalisme, sur les évolutions du nationalisme québécois en particulier, et sur les causes et les effets de la loi 21.

---

<sup>2</sup> Ce mémoire ayant été commencé avant la pandémie, nous n'abordons pas son impact sur la politique québécoise et les manifestations du populisme. Cet impact pourrait facilement faire l'objet de nombreux mémoires ou thèses, et nous ne saurions pas en donner une bonne impression dans le cadre d'un travail qui porte d'abord sur les liens entre populisme et laïcité, ce sur quoi la pandémie ne nous semble pas avoir eu d'effet majeur.

Nous cherchons à développer quelques pistes de réflexion quant à cette conjoncture particulière : quels liens entre la montée de la droite populiste, les mutations contemporaines du nationalisme québécois, et les politiques de laïcité? Quels liens également entre ces politiques de laïcité et le catholicisme? La notion de « catho-laïcité » nous sert ici de point de départ, mais nous cherchons également à éviter les simplifications à outrance ou les méprises qui pourraient résulter de l'utilisation de ce terme, ainsi que de termes connexes comme celui de « catholicisme culturel ».

Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous définissons les différents concepts dont nous ferons usage, en commençant justement par la notion floue de catho-laïcité et celle, mieux définie, de catholicisme culturel. Nous proposons que la notion de « catho-laïcité » apparaisse plus pertinente lorsqu'elle désigne une alliance objective ou une conjonction d'intérêts, plutôt qu'une seule politique ou position qui serait à la fois catholique et laïciste, ou faussement laïciste. Nous voyons également au Québec, comme plusieurs chercheurs l'observent en Europe de l'Ouest, une « culturalisation de la religion », sous la forme d'injonctions à reconnaître la religion catholique non pas comme pratique, mais comme élément historique ou comme patrimoine. Si ces références à une religion « historique » ont pu être assez visibles à certains moments précis (comme lors des débats concernant le retrait du crucifix à l'Assemblée nationale), elles sont généralement plutôt discrètes dans le contexte québécois. On les retrouve cependant assez clairement lorsque l'on se penche sur certains amendements apportés au projet de loi 21, et sur le discours de certains intellectuels conservateurs influents dans les milieux nationalistes. Nous attirons l'attention sur un aspect important de ces références à la religion culturalisée dans le contexte d'un rapport de force entre catholiques (culturels) et laïcistes : la capacité d'agir comme un « *dog whistle* », c'est-à-dire d'être interprétés différemment par des publics différents. L'évolution des différentes politiques de laïcité nous apparaît correspondre en partie à une calibration des références au patrimoine catholique, jusqu'à pouvoir obtenir un appui suffisant auprès de la population.

Quant aux liens avec le populisme, il est évident que le Québec ne compte pas, au contraire de la plupart des pays d'Europe de l'Ouest, de parti national-populiste ou d'extrême droite

disposant d'une représentation politique. Plusieurs approches conçoivent néanmoins les éléments de discours populistes comme constituant une « boîte à outils » à la disposition de l'ensemble des partis, plutôt que comme une idéologie qui serait l'apanage d'un type de parti précis (Mudde, 2019 ; Roberts, 2017 ; Rovira Kaltwasser *et al.*, 2017). Plusieurs chercheurs ont analysé notamment la façon dont les partis *mainstream* adoptent des discours et même des politiques issues de partis populistes (Mondon, 2013a, 2013b ; Mondon et Winter, 2017). L'impact du populisme ne se mesure alors pas seulement par l'ampleur de victoires électorales populistes, mais par l'impact du populisme sur l'ensemble de la politique électorale, et particulièrement par le caractère flou de la frontière entre politique *mainstream* et politique populiste ou d'extrême droite (Brown et Mondon, 2022 ; Mudde, 2019). Nous attirons l'attention sur un élément spécifique de la boîte à outils populiste : le majoritarisme, qui consiste à élever le principe de majorité au-dessus des autres principes démocratiques tels que le pluralisme politique et le respect des droits (Müller, 2016, 2017 ; Urbinati, 2017).

Dans le second chapitre, nous entendons montrer à partir de travaux historiques et sociologiques sur la laïcisation et la sécularisation (Baubérot et Milot, 2011 ; Lamonde, 2010, 2016 ; Laniel, 2018 ; Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 ; Milot, 2002, 2009a) que les politiques de laïcisation issues de la Révolution tranquille ont toujours été le reflet d'un rapport de force entre laïcistes et catholiques réformistes, tous deux opposés aux catholiques plus conservateurs et cléricaux. Ainsi, la « catho-laïcité » aujourd'hui désignerait plutôt l'évolution de ce rapport de forces, qui renvoie à une pluralité de positions et d'opinions au sein de la société québécoise. Certaines de ces positions accorderaient une place importante (fût-elle uniquement historique et culturelle) au catholicisme alors que d'autres seraient plus résolument laïcistes. Ainsi, s'il peut exister des positions mitoyennes ou plus complexes, nous évitons d'imputer trop facilement une seule position ou un seul raisonnement à tout un pan, majoritaire, de la population.

De plus, tant les catholiques réformistes que les laïcistes concevaient les nécessaires politiques de laïcisation dans une optique résolument pluraliste. C'était précisément la « fin de l'unanimité » que représentait la Révolution tranquille pour plusieurs de ses acteurs clés,

tant laïcistes que chrétiens. Au contraire, c'est chez les partisans du duplessisme et d'une société confessionnelle que l'on trouve un discours s'appuyant sur les droits de la majorité et accusant les minorités non catholiques de chercher à exercer un poids politique disproportionné. Même lorsque le laïcisme gagne en importance à partir des années 80, le Mouvement laïque québécois continue de s'appuyer essentiellement sur une rhétorique pluraliste, et c'est l'usage des chartes de droits et libertés qui impulse les nouvelles politiques de laïcisation. Bien que la société québécoise se sécularise fortement et que la notion d'un Québec catholique apparaisse de moins en moins d'actualité, c'est toujours l'Assemblée des évêques qui mobilise le plus activement un discours centré sur les droits de la majorité lors de la déconfessionnalisation complète du système d'éducation québécois au début des années 2000, en s'appuyant sur la fréquentation, toujours majoritaire, des cours d'éducation religieuse plutôt que l'alternative non confessionnelle. C'est d'ailleurs à partir du travail de Micheline Milot (1991) sur le choix des parents d'inscrire leurs enfants au cours d'éducation religieuse, ainsi que sur les travaux d'E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme (2011) sur l'évolution des régimes de pratique religieuse au Québec et au Canada, que nous tentons de décrire plus en détail ce qu'est (et ce que n'est pas) l'élément catholique de la « catho-laïcité » aujourd'hui.

Dans le troisième et dernier chapitre, nous tenterons de montrer que les discours gouvernementaux justifiant la loi 21, ainsi que les discours de plusieurs intervenants médiatiques en faveur de la loi, mobilisent activement des éléments de discours populistes, et en particulier le majoritarisme. Dans cette perspective, plusieurs chercheurs estiment que la CAQ et le PQ ont mobilisé différents éléments de discours populiste, autour précisément des enjeux d'identité, de laïcité et d'immigration (Dufour et Tanguay, 2021). Le principe de majorité est certainement un élément nécessaire à la démocratie, et le majoritarisme n'est pas l'élément le plus ouvertement autoritaire de la « boîte à outils » populiste; c'est peut-être même ce qui rend son utilisation par un parti de la droite *mainstream* plus facilement acceptable. Il demeure cependant que le discours majoritariste et l'anti-pluralisme marqué qui l'accompagne sont généralement identifiés comme étant l'un des éléments importants du discours populiste, et comme un danger possible pour la démocratie (Müller, 2016, 2017 ;

Urbinati, 2017). Le gouvernement de la CAQ met surtout de l'avant le caractère laïque de la loi 21 et évoque assez rarement la place du catholicisme au Québec, donnant souvent l'impression d'un laïcisme intransigeant. La première mouture de la loi 21 contenait néanmoins une exemption explicite pour « le patrimoine historique religieux », dont la formulation semble héritée de la « charte des valeurs » du PQ. Nous tenterons de montrer que la lecture du Journal des débats de l'Assemblée nationale (Québec. Comité des institutions, 2019a, 2019b) indique clairement que la CAQ avait l'intention d'exempter de la loi certains signes religieux, et non seulement certaines œuvres ayant un caractère historique ou patrimonial. Le caractère exact de ces exemptions n'a jamais été abordé en détail, la loi ayant été adoptée sous le bâillon. La loi telle qu'adoptée omet toute mention du « patrimoine historique religieux », mais va plus loin en stipulant que le gouvernement n'a l'obligation de retirer aucun signe religieux, bien qu'il puisse choisir de le faire.

Ce mémoire s'inscrit donc dans plusieurs contextes, distincts, mais reliés. Nous nous intéressons à l'utilisation de la notion de laïcité dans le contexte des études sur le populisme, pour lesquelles le cas québécois peut se révéler intéressant. Ce volet de notre travail s'inscrit aussi dans le contexte de la sociologie et de l'histoire du Québec (en particulier l'histoire des processus de sécularisation et de laïcisation). Lorsque nous analysons la façon dont des éléments mémoriels comme la Révolution tranquille et la figure de Maurice Duplessis sont mobilisés de façon ambiguë ou contradictoire dans le cadre de discours populistes, nous nous situons en quelque sorte à la croisée de ces différentes approches.

Notre ambition était au départ de récolter des données issues des réseaux sociaux (propos tenus sur trois groupes Facebook publics portant sur différents sujets : nationalisme québécois, prolaïcité, et explicitement islamophobe). Pour des raisons principalement techniques, nous n'avons pas pu obtenir les données escomptées. Paradoxalement, il aurait été plus facile d'avoir accès à ces données à des fins publicitaires que scientifiques. Notre projet se serait alors inscrit plus clairement dans le cadre d'une approche en termes de frontières sociales, que l'on appelle parfois par le terme anglais « *boundary-making* » (Juteau, 2015 ; Wimmer, 2008, 2013). Compte tenu des problèmes rencontrés, nous nous sommes

concentrés sur les volets portant sur les politiques gouvernementales et les discours gouvernementaux et médiatiques, qui constituent une partie.

Cette analyse des discours nationalistes québécois et laïcistes sur les réseaux sociaux aurait permis de répondre à des questions un peu différentes : quels sont les marqueurs mobilisés dans les discours nationalistes, anti-immigration et islamophobes au Québec, qui façonnent les clôtures sociales entre les inclus et les exclus ? Et plus précisément, quels sont les liens entre marqueurs religieux, culturels et « ethno-raciaux » dans l'établissement de ces clôtures sociales ? Pour le dire autrement, quelles sont les conditions d'accès au plein statut de « Québécois » dans les discours nationalistes et anti-immigration aujourd'hui tels qu'ils s'incarnent et se reproduisent dans des interactions sociales journalières ? Dans quelle mesure ces conditions d'accès à la citoyenneté sont-elles purement culturelles, et dans quelle mesure ont-elles un caractère plutôt ethnique ou racial ? Quels rôles y jouent différentes appartenances religieuses, ou la notion de laïcité ?

Dans le cadre d'une telle approche, les pratiques d'inclusion et d'exclusion, les frontières « nous-eux » et autres dynamiques de groupe se reproduisent à travers de nombreuses interactions « ordinaires » au jour le jour. Des facteurs institutionnels structurent néanmoins ces interactions. Les politiques gouvernementales, les discours officiels, les lectures courantes de l'histoire nationale sont autant de facteurs qui motivent les choix et les jugements qui reproduisent, ou au contraire refaçonnent et déplacent, les frontières de la nation, frontières qui déterminent qui est traité comme citoyen à part entière ou comme étranger. Bien que l'influence des approches en termes de frontières sociales ne soit pas aussi évidente que prévu, c'est toujours dans cette perspective qu'il faut comprendre notre choix d'examiner les discours médiatiques, intellectuels et gouvernementaux.



## CHAPITRE 1

### Problématique et enjeux théoriques

#### 1.1 Problématique et question de recherche

L'étude du nationalisme et du populisme contemporains au Québec est intéressante à plusieurs égards. Aucun parti politique que l'on puisse clairement associer au populisme de droite ne bénéficie de sièges à l'Assemblée nationale, mais il est tout de même question dans les médias d'une montée des discours populistes (Bouchard, 2019 ; Cardinal, 2019 ; Dubuc, 2016 ; Tanguay et Dufour, 2022 ; Tarussio, 2012) et d'un sentiment nationaliste ethnique (Croteau, 2013, 2015 ; Meagher, 2018 ; Micone, 2019 ; Rafik Bentabbel et Guay, 2017). Les mouvements populistes non électoraux ne semblent pas non plus obtenir de grands succès : bien que des groupes comme La Meute, PEGIDA-Québec ou même le groupe ouvertement fasciste Atalante puisse occasionnellement faire parler d'eux dans les médias, la plus grande manifestation conjointe de ces organisations n'a réuni que quelques centaines de personnes (Béland, 2017).

La situation est semblable ailleurs au Canada, où les partis et groupes populistes sont parfois présents localement (parti Wildrose puis Parti conservateur uni en Alberta, gilets jaunes et mouvements liés au « Wexit »), mais obtiennent rarement des succès politiques (échec du Parti Populaire de Maxime Bernier, par exemple). Cette perception d'une « exception canadienne » s'effrite quelque peu avec l'avènement de Pierre Poilievre à la chefferie du Parti conservateur fédéral ainsi que la performance du Parti conservateur du Québec d'Éric Duhaime, qui obtenait 12,9% des suffrages (mais aucun siège) en octobre 2022 (Élections Québec, 2022), le plaçant à moins de 2% d'écart des trois autres partis d'opposition. Dans l'ensemble, il demeure que le Canada comme le Québec se démarquent, pour l'instant, par le fait que les partis populistes n'y rencontrent pas de grands succès électoraux.

Au-delà de la question, largement débattue, des conditions de succès ou d'insuccès des partis et organisations populistes de droite, le cas québécois met aussi en évidence une autre question : comment le populisme se développe-t-il et fait-il sentir son influence dans ce

contexte d'insuccès apparent des partis politiques et autres organisations de la droite populiste ?

La place prépondérante de discours nationalistes dans la politique québécoise (qu'ils prennent la forme d'une posture souverainiste, autonomiste, ou simplement d'une défense d'un particularisme québécois face au gouvernement fédéral et aux autres provinces canadiennes) ainsi que dans les discours populistes fournit une ligne directrice prometteuse pour comprendre les mécanismes par lesquels le populisme de droite et l'opposition à l'immigration en sont venus à exercer une certaine influence au Québec.

Plus largement, le nationalisme semble à peu près universellement reconnu comme un élément central du populisme de droite contemporain, et si l'étude de cette mouvance politique particulière semble constituer à certains égards son propre domaine de recherche, on ne peut l'isoler vraiment des études portant plus largement sur le nationalisme et l'ethnicité, surtout dans une perspective historique.

L'une des particularités du nationalisme québécois, partagée notamment avec la France et les Pays-Bas, est celle du rapport à la religion: les mouvements nationalistes contemporains de ces pays se réclament généralement plutôt défenseurs de la laïcité ou de la neutralité religieuse que de la religion nationale. Cela ne signifie évidemment pas qu'il s'agisse du seul type de discours nationaliste présent ou même influent dans ces pays : au contraire, dans le cas de la France, certains ont souligné l'apparente contradiction du Rassemblement National, qui peut se présenter en même temps comme défenseur de la laïcité et comme parti des catholiques de France (notamment dans leur opposition à l'avortement et au mariage homosexuel).

Au-delà de l'exemple français, on aperçoit à priori une tension entre nationalisme laïc et nationalisme religieux, dont les modalités ne sont sans doute pas les mêmes d'un cas à l'autre. La laïcité est sans doute liée à une conception plus large de l'Occident comme berceau de la civilisation, du pluralisme et du progrès dont il détient plus ou moins le monopole (Goody,

2006). Cette conception de l'Occident est souvent mise en opposition dans le contexte contemporain avec le monde arabe et/ou musulman, monde qualifié de barbare, rétrograde, cherchant à imposer sa religion. Si l'utilisation du concept de laïcité n'est pas unique à la France et au Québec, son élévation au niveau de valeur nationale explicite et largement mobilisée est généralement considérée comme une caractéristique particulière du cas français. Il semble donc pertinent de souligner son usage au Québec, qui se démarque, pour des raisons historiques, de la situation française.

Ce mémoire se penchera sur les évolutions, au sein du nationalisme québécois dans ses différentes formes, qui ont fait en sorte que la rhétorique populiste de droite, anti-immigration et antireligieuse (notamment, mais pas seulement, islamophobe) puisse y jouer un rôle important. Le rôle de la notion de laïcité et de ses utilisations est d'un intérêt particulier, bien qu'elle ne relève pas intrinsèquement d'un discours nationaliste, populiste ou islamophobe.

Au regard de l'actualité politique québécoise des deux dernières décennies, il apparaît a priori quelques événements clés :

1. La « crise des accommodements raisonnables », qui débute en 2006 avec deux controverses : un centre YMCA place des vitres givrées à sa salle d'entraînement à la demande d'une communauté juive hassidique (communauté qui paye pour l'installation des vitres), et la Cour Suprême du Canada permet à un élève sikh de porter le kirpan à l'école;
2. La *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (souvent appelée « Commission Bouchard-Taylor » du nom des deux commissaires) de 2007 à 2008, qui émet des propositions dans la foulée de la précédente controverse ;
3. Le projet de loi 60 (« Charte des valeurs québécoises ») proposé par le Parti Québécois en 2013, mais jamais adopté, qui se justifie entre autres par les

recommandations du rapport Bouchard-Taylor tout en prenant des mesures supplémentaires ;

4. 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*, ou loi 62, adoptée par le gouvernement du Parti libéral en juin 2015, qui vise notamment à encadrer les demandes d'accommodement religieux et instaure une obligation de recevoir les services publics « à visage découvert ». Le sens et la portée de la loi ont été longuement débattus, mais certaines dispositions de la loi ont été suspendues par la Cour supérieure (Larin, 2017), et la loi dans son ensemble n'a pour l'essentiel jamais été appliquée.
5. La *Loi sur la laïcité de l'État*, ou loi 21, adoptée par le gouvernement de la CAQ en juin 2019, qui se justifiait par la volonté de « mettre fin au débat » sur la question en adoptant des mesures moins poussées que celles proposées par le PQ, mais demeurant plus restrictives que les propositions de Bouchard et Taylor.

Ces quatre événements ont chacun généré une couverture médiatique et des débats publics considérables. S'échelonnant sur 13 ans, ces événements ne sont que les plus importants parmi un ensemble de développements ; chacun des partis représentés à l'Assemblée nationale a eu l'occasion de prendre différentes positions (concernant la laïcité, l'intégration des immigrants et les « valeurs nationales »), de proposer différents projets de loi à l'impact plus restreint, de sorte que les enjeux concernés, s'ils n'ont pas été à chaque instant au centre de l'actualité, sont néanmoins demeurés parmi les plus discutés au cours de toutes ces années.

Le langage des différents projets de loi, qui portent sur les « signes religieux » au sens large (il est parfois question de signes religieux « ostentatoires ») ou sur le fait de se couvrir le visage, laisse place à une autre accusation de « catho-laïcité » : malgré ce langage neutre, les différents projets de loi viseraient avant tout à interdire certaines manifestations des religions minoritaires (Islam, sikhisme, judaïsme) alors que les dénominations chrétiennes, qui

n'exigent généralement le port d'aucun vêtement particulier à leurs fidèles, ne seraient pas visées, ou seraient moindrement visées.

Malgré le fait que les lois portent sur les « signes religieux » de façon indifférenciée, il est indéniable que les débats qui en ont résulté ont alimenté énormément de discussions portant sur les religions en tant que telles (notamment, mais pas uniquement, sur l'Islam). Certaines critiques portent aussi sur le fait que ces projets de loi et discours, même s'ils portent en principe sur le port de signes religieux dans certains contextes précis, peuvent alimenter la discrimination à l'encontre de tous ceux perçus comme musulmans (indépendamment du port de signe religieux ou du fait de se conformer aux lois), ou même arabes ou étrangers<sup>3</sup>. Ces critiques posent en quelque sorte la question des conditions d'accession au statut de Québécois « à part entière » : s'agit-il uniquement de critères culturels (l'usage de la langue française, la conformité aux lois, l'acceptation de ne pas porter de signes religieux en certaines circonstances), ou bien ces critères sont-ils aussi ethniques, ou proprement religieux? Et quels rapports existe-t-il entre ces différents types de critères?

Tout en tenant compte de l'influence des grands acteurs politiques et médiatiques, on ne peut pour autant se passer d'une compréhension des interactions à travers lesquelles les individus marquent les distinctions entre groupes sociaux (processus de catégorisation, d'identification et de localisation sociale). Si l'État a certainement un impact majeur sur beaucoup de ces interactions (notamment en mobilisant ses ressources et ses employés pour faire respecter les lois en vigueur), la seule compréhension des politiques publiques et des discours politiques ne permet pas nécessairement de saisir la teneur de la grande majorité des interactions sociales quotidiennes. Notamment, toutes les formes de discrimination qui ne sont pas soutenues par la loi sont souvent passées sous silence par une analyse qui s'en tient aux politiques et aux discours officiels. Ce serait aussi le cas de solidarités qui se tissent ou se

---

<sup>3</sup> Soulignons par exemple des agressions physiques ou verbales à l'encontre de sikhs (Côté, 2016), d'une femme ne portant aucun signe religieux et parlant l'arabe (Talbot, 2019) et d'un homme musulman ne portant lui non plus aucun signe religieux (Cloutier, 2019).

maintiennent malgré des politiques publiques et discours officiels qui instituent des distinctions entre des catégories de citoyens.

Le fait que les débats concernant la laïcité au Québec aient souvent porté sur les « signes religieux », « ostentatoires » ou non, semble offrir une piste de réflexion intéressante quant aux interactions quotidiennes : l'individu, au même titre que l'État, doit disposer de critères pour opérer des distinctions entre des catégories d'individus.

Contrairement à celles de l'État, les catégories cognitives de l'individu ne sont pas forcément stables et clairement établies, et les modalités de leur changement et de leur application ne sont pas toujours claires, même en théorie. Par ailleurs, elles ne sont évidemment pas disponibles aux chercheurs comme le seraient les textes de loi d'un État ou même l'historique et les pratiques d'une organisation, qui se vérifient empiriquement.

Par contre, il est évident que ces critères doivent être perceptibles. Au même titre les gouvernements successifs ont souvent abordé la question des croyances religieuses à travers le port de certains vêtements, les individus, lorsqu'ils effectuent un jugement ou un classement concernant l'appartenance religieuse d'un étranger, doivent se fier à des marqueurs auxquels ils ont accès. Cela peut évidemment inclure le fait d'engager une conversation avec l'autre et d'obtenir à son égard toutes sortes d'informations pertinentes, mais il apparaît aussi évident que ce genre de situation est relativement rare et que la majorité des classements se font selon des critères immédiatement perceptibles. Cela n'implique pas pour autant que les seuls critères disponibles puissent être qualifiés d'« ethno-raciaux »; les vêtements, certains gestes ou certaines façons de se comporter, la langue parlée et l'accent sont des exemples de caractéristiques qui peuvent être immédiatement perceptibles et qui n'ont rien d'inné.

C'est entre autres cette réflexion à partir de la notion de « signe religieux » dans le débat politique québécois qui nous pousse à adopter une approche en termes de frontières sociales

(ou « clôtures sociales »), que nous décrivons en détail plus loin, et qui s’articule justement autour de la notion de marqueurs.

Nous avons déjà mentionné à la fois l’importance et le caractère difficilement accessible des schèmes de catégorisation utilisés par les individus. Si des entretiens approfondis peuvent sans doute révéler bien des choses, les questions portant sur les minorités religieuses ou ethniques sont médiatisées et controversées. S’il est certainement possible de mener des entretiens sur un sujet difficile<sup>4</sup>, cela reste un travail très difficile qu’on ne peut pas prendre à la légère.

## 1.2 Définitions et éléments théoriques

### 1.2.1 Catho-laïcité et catholicisme culturel

Ce mémoire naît en partie d’une volonté d’examiner et de clarifier la notion de catho-laïcité, utilisée pour critiquer les politiques en matière de laïcité. La notion de « catholicisme culturel » (ou de « catholiques culturels » pour désigner une partie de la population du Québec) est parfois utilisée pour expliquer l’appui que suscitent ces politiques « catho-laïques » dans le contexte d’une province historiquement catholique, mais dont la population est aujourd’hui largement non-pratiquante et souvent méfiante à l’égard des religions (Giroux, 2020 ; Laniel, 2018 ; Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011).

L’expression de « catho-laïcité » est apparue dans le discours public lors des débats entourant la « charte des valeurs » et a servi par la suite à critiquer certaines politiques publiques en matière de laïcité, notamment les projets de loi de la CAQ et du PQ (par exemple : Crête, 2019 ; Elkouri, 2019 ; Lagacé, 2013 ; Maclure, 2014), bien que cette expression n’ait jamais fait l’objet d’une définition très précise. La politique qui consiste à donner à certains signes

---

<sup>4</sup> On peut penser à l’ouvrage de Michèle Lamont, « La dignité des travailleurs » (2002), qui réussit à produire une étude sur le racisme essentiellement à partir d’entrevues avec les principaux intéressés. Ce type d’enquête est évidemment au-delà de nos moyens.

catholiques un statut patrimonial ou historique les exemptant du statut de signe religieux, qui aurait exigé leur retrait, a souvent été qualifiée de « catho-laïque ».

Ces deux notions peuvent avoir leur utilité : en particulier, celle de catholicisme culturel n'est certainement pas inutile pour expliquer le fait que les pratiques religieuses perçues comme étrangère suscitent une hostilité particulière, même auprès des laïcistes qui n'adhèrent pourtant pas plus au catholicisme qu'à l'Islam. Il est clair que dans la mesure où il existe une « façon normale » d'être religieux dans l'espace public au Québec, celle-ci est déterminée en grande partie par la religion historiquement majoritaire et par l'évolution de ses pratiques.

Notamment, si le catholicisme a généralement promu des mœurs sociales conservatrices, y compris en matière d'habillement, il n'impose pas de vêtement ou de signe distinctifs aux croyants, ceux-ci étant plutôt l'apanage du clergé. Le port de signes religieux reconnaissables par des croyants qui n'occupent aucun rôle clérical (kipa juive, turban ou kirpan sikh, et foulard musulman) apparaît donc comme une manifestation inhabituelle de la religion dans l'espace public.

Il apparaît par ailleurs vraisemblable qu'au regard de cette norme, le port de signes religieux par de « simples croyants » soit perçu par beaucoup de Québécois comme le serait le port de signes religieux par un membre du clergé. Bien qu'il n'existe à notre connaissance aucune donnée probante à ce sujet, il nous semble à tout le moins plausible qu'une telle perception mène à une impression exacerbée de présence religieuse et de pouvoir religieux dans l'espace public.

E.-Martin Meunier mobilise les notions de « régime de religiosité » et de « régime de religion culturelle » pour décrire une situation où, malgré une baisse importante de plusieurs indicateurs de pratique religieuse, l'identification à la religion majoritaire (catholique au Québec) demeure hégémonique, et certaines pratiques moins contraignantes (baptême, notamment) demeurent fortement majoritaires. Le rapport à la religion semble alors beaucoup plus distant, moins intense, mais il demeure une association forte entre un groupe



culturel ou ethnique et une certaine adhésion à une religion (Meunier *et al.*, 2013 ; Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Nous revenons au chapitre 3 sur la notion de régime de religiosité et son évolution au Québec depuis les années 1960.

Les notions de catho-laïcité et de catholicisme culturel nous semblent cependant poser potentiellement problème lorsqu'elles peuvent laisser entendre que la posture laïciste de plusieurs acteurs « cache » un attachement au catholicisme. Bien que de tels « catho-laïcs » puissent certainement exister, cela s'apparente à une accusation difficile à prouver et probablement peu convaincante. Mais surtout, sur le plan factuel, cette explication nous semble passer sous silence des divisions réelles au sein de la société québécoise quant à la relation au catholicisme. Autrement dit, nous estimons que l'on pourrait mieux comprendre la « catho-laïcité » en distinguant les « cathos » des « laïcs ».

Une partie importante du mouvement laïciste québécois s'est construit, sur un rejet clair de tout statut particulier ou majoritaire pour la religion catholique, si ce n'est sur une hostilité envers cette religion. Des organisations laïcistes ont d'ailleurs critiqué certains aspects « catho-laïcs » de la loi 21, tout en soutenant la loi par ailleurs (Crête, 2019). La question qui se pose est alors un peu différente : pourquoi des laïcistes appuient-ils malgré tout des mesures au caractère objectivement « catho-laïque »?

D'une part, nous soutenons que les différentes politiques en matière de laïcité au Québec ont toujours été le fruit de compromis entre plusieurs postures divergentes, reflétant un rapport de force au sein duquel la posture laïciste ne représente que l'une des forces en présence.

Pour donner plus de profondeur à la notion de catholicisme culturel, et à la partie catholique de l'alliance catho-laïque dont nous postulons l'existence, nous ferons appel au travail de Micheline Milot sur le choix de parents québécois, à la fin des années 80, d'envoyer majoritairement leurs enfants au cours de « catéchèse » (éducation morale et religieuse catholique) plutôt qu'au cours de « morale » non confessionnel. Ces données, bien que datées, nous apparaissent intéressantes, car elles portent sur un choix fait par une majorité

considérable des parents québécois à l'époque. Ainsi, au contraire de la plupart des études que l'on trouve sur le catholicisme contemporain au Québec, on s'intéresse à une pratique majoritaire et non au sous-groupe des « parents religieux » ou des « québécois catholiques », et l'on tente de faire ressortir dans quelle mesure et de quelles façons ce choix relève (ou non) de croyances religieuses.

### 1.2.2 Islamophobie et sentiment antireligieux

Or, les débats fort médiatisés concernant les signes religieux en général, et les signes religieux musulmans en particulier, font aussi en sorte que tous savent que la majorité des musulmans ne portent pas de tels signes. Dans la mesure où la présence musulmane est fréquemment présentée comme « envahissante », il semble peu crédible que cette impression d'envahissement se fonde uniquement sur la minorité parmi les musulmans qui porte ces signes religieux. La définition de la racisation comme un processus par lequel on attribue « un sens à des caractéristiques somatiques » (Robert Miles, cité dans Meer, 2013, p. 390) permet de comprendre qu'un marqueur qui n'a objectivement rien de religieux puisse être pris, plus ou moins consciemment, comme le signe d'une appartenance religieuse.

À titre d'exemple, une étude ethnographique de Paul Mepschen (2016) donne quelques cas où l'association entre une population (les « marocains » et « musulmans » d'Amsterdam, même si ces deux descripteurs désignent en fait des populations plus larges et moins bien définies) et certaines croyances et attitudes se fait essentiellement sur la base de connaissances « déjà acquises » par le discours ambiant et les représentations médiatiques. Des marqueurs culturels ou des attitudes assez vagues (la façon dont les enfants jouent, le fait de parler fort) sont pris explicitement comme des signes d'un conservatisme religieux et d'une volonté d'imposer des croyances ou des comportements. On comprend donc que l'usage d'une langue comme l'arabe (ou la présence d'un accent chez quelqu'un qui parle par ailleurs un français correct), la présence d'écriture arabe dans l'espace public, ou la présence de certains traits culturels (mais aussi potentiellement phénotypiques), peuvent être interprétés, consciemment ou non, comme ayant un sens religieux. De façon plus large, cela rappelle que le sens attribué au marqueur par l'observateur (celui qui catégorise ou qui racise)

n'est pas nécessairement le même que celui attribué par celui qui « porte » le marqueur ni celui attribué par le chercheur.

Plus largement, la perspective de Brubaker ne donne pas de statut spécial à la race, comme en témoigne sa façon de traiter « la race, l'ethnicité et le nationalisme » comme relevant d'un seul champ de recherche (Brubaker, 2009). Rien n'empêche dans cette perspective qu'un groupe soit défini à la fois selon sa religion, sa culture et son phénotype ni que la perception de ceux-ci puisse s'entremêler.

Le glissement entre « musulman » et « arabe », entre une identification religieuse et ethnique ou raciale, n'est pas nouveau : dans un chapitre de son ouvrage portant sur la situation des Américains d'origine arabe après le 11 septembre 2001, la sociologue Louise Cainkar établit un bref historique de la façon dont le discours concernant les musulmans et celui concernant les Arabes se sont confondus, alors qu'ils étaient à certaines époques clairement séparés. Pour Cainkar, ce changement s'explique notamment par le fait que, vers la fin du 20<sup>e</sup> siècle, l'immigration arabe en Amérique augmente et passe d'une majorité de chrétiens à une majorité de musulmans (Cainkar, 2009, p. 102-103), ainsi que par la « renaissance islamique » qui donne lieu à une augmentation de la pratique religieuse chez les musulmans américains, mais aussi à la montée de mouvements islamistes porteurs d'une politique répressive, de plus en plus opposés à la politique étrangère américaine et aux mouvements laïques. Cela fait de la figure du musulman fanatique, par ailleurs arabe, une sorte d'ennemi public (*Ibid.*, p. 104-108).

Reza Zia-Ebrahimi fait remonter beaucoup plus loin ce glissement entre musulman et Arabe en soulignant que les orientalistes du 19<sup>e</sup> siècle (en prenant l'exemple d'Ernest Renan) mêlent souvent attributs raciaux et religieux, présentant notamment la « race sémitique » (arabes et juifs) comme celle qui a « inventé la religion » (Zia-Ebrahimi, 2018, p. 316-317). En soulignant l'aspect récent et incomplet de la séparation entre la notion de race et la religion, et en attirant l'attention sur l'étude de l'antisémitisme comme racisme, le chercheur souligne que la religion peut jouer le rôle d'un marqueur racial (*Ibid.*).

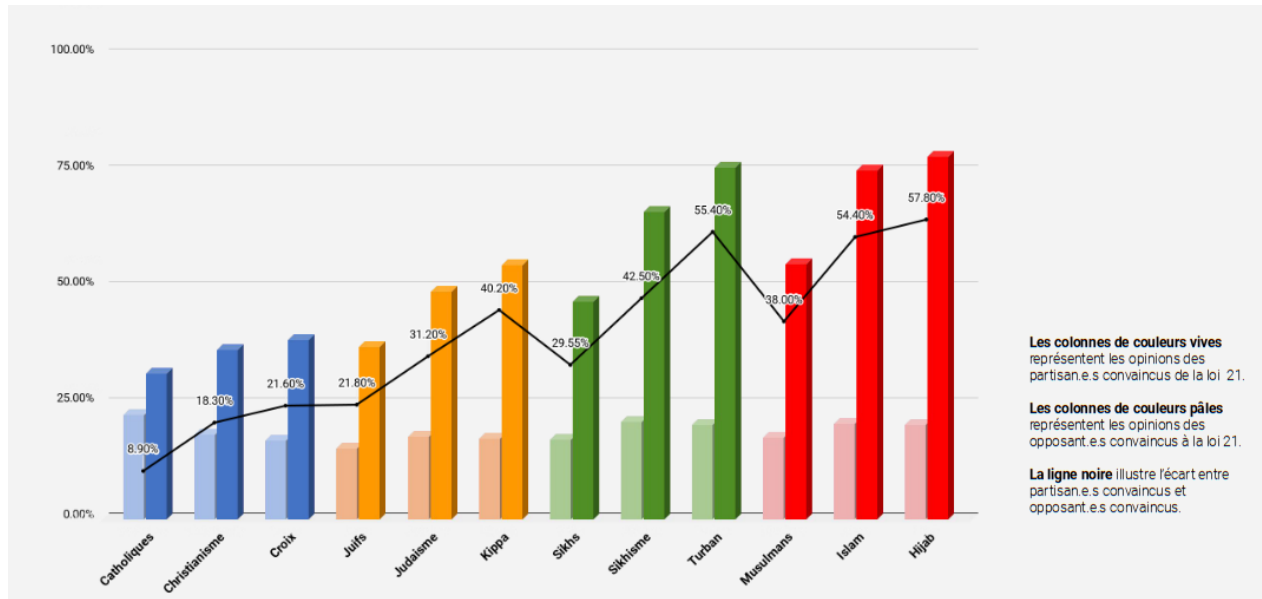
Les attitudes négatives à l'égard des religions, y compris du catholicisme, sont relativement répandues au Québec. Une étude portant sur les discours et impacts liés à la loi 21 montre une « hiérarchie de [la] négativité » à l'égard des religions et signes religieux (Taylor, 2022, p. 11). Un peu plus d'un quart des répondants (27,8%) disent avoir une opinion négative de la religion chrétienne<sup>5</sup>; cette proportion va en augmentant pour le judaïsme (35,5%), le sikhisme (48,6%) et l'Islam (54,1%). Les personnes pratiquantes (catholiques, juifs, sikhs, musulmans) sont significativement mieux perçues que les religions elles-mêmes, alors que les signes religieux (croix, kippa, turban, hidjab) sont quelque peu moins bien perçus (*Ibid.*, pp. 16-18). Cette gradation de la perception négative des religions est plus marquée chez ceux qui se disent « tout à fait en accord » avec la loi 21, et n'apparaît pas du tout chez les opposants convaincus de la loi : chez ces derniers, la proportion ayant une opinion négative des religions va de 17,8% pour le judaïsme à 20,9% pour le sikhisme (*Ibid.*, p. 17).

Les partisans convaincus de la loi 21 sont proportionnellement significativement plus nombreux que l'ensemble de la population à avoir une opinion négative de toutes les religions, y compris du catholicisme. Cependant, cette différence est beaucoup plus marquée dans le cas des religions minoritaires. 18,2% des opposants convaincus ont une opinion négative de la religion chrétienne : ce taux passe à 27,8% pour l'ensemble de la population et à 36,5% pour les partisans convaincus de la loi. Pour l'Islam, le taux passe de 20,6% chez les opposants convaincus à 54,1% pour l'ensemble de la population, puis 75% pour les partisans convaincus de la loi. Comparant ces différents taux (voir fig. 1), l'auteure raisonne que les enjeux sur lesquels les différences d'opinion entre partisans et opposants sont les plus fortes sont ceux qui motivent le plus l'appui à la loi; en l'occurrence, l'attitude envers les religions minoritaires semble jouer un rôle considérablement plus important que l'attitude envers le catholicisme.

---

<sup>5</sup> Le sondage semble avoir utilisé le terme « christianisme » dans la question se rapportant à l'opinion sur la religion, mais « catholique » lorsqu'il est question de l'opinion sur les croyants.

Figure 1.1 : Les écarts dans les perceptions négatives entre partisan.e.s convaincus et opposant.e.s convaincus de la loi 21 (tiré de Taylor, 2022, p.18 )



Ces données permettent de clarifier certains enjeux en distinguant les attitudes négatives envers différentes religions. Il serait abusif de présenter l'appui à la loi 21 comme reflétant simplement un rejet des groupes minoritaires : les attitudes négatives envers la religion majoritaire sont courantes et sont plus marquées chez les partisans de la loi. Il ne s'agit pourtant pas non plus du reflet d'une attitude de méfiance *égale* à l'égard de toute religion. Les religions minoritaires sont perçues plus négativement que le catholicisme, et cette différence est plus marquée chez les partisans de la loi. La même étude souligne également que l'appui à la loi 21 semble légèrement plus élevé chez les catholiques (70,3%) que chez les athées (65,3%). Bien qu'il ne s'agisse pas d'une différence majeure (il faudrait également bien cerner ce que signifie, ou non, l'identification au catholicisme dans le contexte du Québec contemporain), cela demeure inusité pour une loi identifiée comme relevant du renforcement de la laïcité.

La gradation des perceptions négatives à l'égard des différentes religions illustre bien la prégnance de l'islamophobie, mais montre aussi que l'antisémitisme n'est pas pour autant chose du passé. Cela semble cohérent avec les observations de plusieurs chercheurs qui examinent la notion d'un « passage de l'antisémitisme à l'islamophobie ». En effet, si on

observe effectivement une montée de l'islamophobie et une baisse de l'antisémitisme, l'antisémitisme n'est pas pour autant négligeable. L'extrême droite demeure par ailleurs un vecteur important de discours islamophobes *et* antisémites (Klug, 2014 ; Meer, 2013 ; Zia-Ebrahimi, 2018). Du point de vue de l'impact de la loi 21, bien que le sikhisme soit perçu presque aussi négativement que l'Islam, la population sikhe au Québec est minime (23,345 personnes en 2021, ou 0,28% de la population). Les minorités musulmanes (5%) et juives (1%) représentent des populations plus importantes (Statistique Canada, 2022).

Soulignons également que la relation entre l'attitude négative à l'égard de différentes religions et la loi 21 n'est pas unidirectionnelle : l'appui à la loi s'explique sans doute en partie par le fait qu'elle reflète des normes informelles, des attitudes et des perceptions déjà présentes auparavant, mais l'adoption de la loi influe aussi sur les ces dernières, y compris celles de la majorité. Par exemple, en dehors du contexte de la loi 21, il est difficile d'expliquer que les signes religieux soient systématiquement moins bien perçus que la religion à laquelle ils se rattachent. Il n'existe pas, à notre connaissance, de données sur la perception de ces signes avant le projet de Charte des valeurs, mais il nous semble probable que cette attitude particulière envers les signes soit attribuable, au moins en partie, à la loi elle-même. On peut se demander également si des signes religieux qui n'étaient pas perçus comme problématiques peuvent le devenir par le fait d'être touchés par une loi.

Bien que nous ne disposions pas de données à ce sujet, il ne nous semble pas que la population juive portant la kippa (à l'exception des communautés hassidiques) ait été présentée, immédiatement avant le projet de Charte des valeurs et la loi 21, comme problématique ou comme enfreignant quelque règle ou norme. Cela constitue d'ailleurs une évolution importante compte tenu de l'histoire de l'antisémitisme au Québec. Sans prétendre à la légère que la loi 21 mène vers une recrudescence de l'antisémitisme au Québec, on peut se demander si l'adoption de la loi 21 peut « reproblématiser » une communauté qui était par ailleurs considérée comme bien intégrée.

### 1.2.3 Typologie de la laïcité

La sociologue Micheline Milot propose une sociologie historique de la laïcité et met en place plusieurs distinctions qui permettent d'éviter certaines ambiguïtés ou certains flous conceptuels associés au mot « laïcité ». D'une part, elle distingue la « laïcisation » de la « sécularisation ». Si la sécularisation a trait aux mœurs d'une société et à la place qu'occupe (ou non) la religion dans la vie des individus et des collectivités, la « laïcisation » renvoie à l'évolution des institutions et des lois qui régissent les relations entre État et religions.

Cette laïcisation s'opère différemment selon les contextes historiques et nationaux, et c'est par une construction idéal-typique qu'elle arrive à une définition générale de la laïcité (qui sera doublée, comme nous le verrons plus loin, d'une typologie plus détaillée de différents idéaux-types de laïcité). Ainsi, indépendamment des différentes trajectoires historiques et institutionnelles que peut prendre la laïcisation, elle vise globalement :

un aménagement (progressif) du politique où la liberté de conscience se trouve, conformément à une volonté d'égalité pour tous, garantie juridiquement par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société (Milot, 2002, p. 34).

Ainsi, pour Milot, la laïcité vise essentiellement deux buts : la liberté de conscience et l'égalité des citoyens. Ces deux buts sont assurés principalement par deux moyens : la séparation du politique et du religieux, et la neutralité de l'État à l'égard des divers « groupes convictionnels » (incluant donc les non-croyants, ainsi que la diversité de points de vue au sein de différentes congrégations religieuses).

Cette double distinction, entre d'une part sécularisation et laïcisation, et d'autre part entre les moyens et les fins de la laïcisation, permet de clarifier plusieurs malentendus potentiels. Une société où la laïcité est clairement instituée dans la loi peut être peu sécularisée : on peut penser ici aux États-Unis, où la religion chrétienne joue un rôle très fort dans la vie publique, alors que le premier amendement de la Constitution américaine institue la séparation de l'Église et de l'État depuis 1791 et que le 14<sup>e</sup> amendement garantit en 1868 qu'aucun État ne

promulguera de loi à l'encontre du libre exercice de la religion d'un citoyen. (Milot, 2002, p. 24) À l'inverse, une société très sécularisée peut conserver une religion d'État ou un traitement différencié des citoyens selon leurs croyances.

Cette distinction entre les moyens et les fins évite selon Milot une erreur conceptuelle importante : les fins (la liberté et l'égalité) sont des principes moraux ou éthiques généralement tenus pour désirables en eux-mêmes; les moyens (la séparation et la neutralité) sont des types d'arrangements institutionnels qui n'ont pas de valeur en soi. De ce point de vue, il est contre-productif de mettre en compétition le principe de séparation et celui de liberté ou d'égalité; la séparation du politique et du religieux est importante, *car* (et *si*) elle peut assurer la liberté et l'égalité des citoyens.

Si cette dimension normative mène Milot à critiquer plusieurs conceptions de la laïcité, il demeure que ni les moyens ni les fins de la laïcité ne sont univoques; elle établit à partir de différents cas historiques (principalement, mais pas seulement, occidentaux) différents idéaux-types, correspondants à différentes politiques concrètes en matière de laïcité (Baubérot et Milot, 2011). Ces idéaux-types sont généralement associés à certains parcours historiques particuliers.

Milot établit six idéaux-types. Comme tous les idéaux-types, ceux-ci ne se retrouvent pas « tels quels » dans la pratique; si un type de laïcité joue souvent un rôle institutionnel dominant dans un pays donné, on retrouve à peu près toujours des éléments de différents types. En témoigne le cas de la France, bien connue pour incarner généralement une laïcité de séparation stricte : la loi de 1905 (souvent citée comme instituant la laïcité française) ne correspond pourtant pas vraiment à cet idéal-type de laïcité, et il persiste en Alsace et en Moselle des politiques liées au Concordat de 1801 entre la France et le Vatican (Baubérot, 2017). Il faut aussi noter que ces idéaux-types ne visent pas seulement à faciliter des comparaisons synchroniques (à comparer différentes manifestations de la laïcité aujourd'hui), mais aussi diachroniques, permettant de mieux comprendre les processus historiques à long terme de la laïcisation.



#### 1.2.4 La laïcité séparatiste

La laïcité séparatiste met l'accent sur la stricte séparation entre les religions et l'État. Selon cette conception, la protection des droits individuels en matière de religion suppose néanmoins l'exclusion de la religion de pans importants de la vie publique.

Par exemple, la liberté de conscience peut être proclamée formellement par l'État, mais son exercice être limité à la sphère privée, entendue comme le for intérieur ou, tout au plus, le domaine de l'intimité, du foyer et du lieu de culte. (Baubérot et Milot, 2011, paragr. 10.10)

Ce n'est pas la laïcité française de 1905 qui sert d'exemple de cet idéal-type, mais différentes politiques menées immédiatement après la Révolution française, entre 1795 et 1801. Toute manifestation religieuse, incluant les costumes, sont alors interdits en dehors des rites religieux, c'est-à-dire généralement hors des lieux de culte. La loi de 1905 choisit délibérément une autre voie en étendant la liberté de religion à la place publique, puisqu'il existait à l'époque des propositions tout aussi restrictives (*Ibid.*, paragr. 10.12). Cette conception de la laïcité est néanmoins courante dans le discours public français contemporain, et sert de motif à des lois comme celles concernant le port du voile à l'école ou la burqa sur la place publique, alors même que ces lois se réclament généralement de la continuité de celle de 1905 (*Ibid.*, paragr. 10.13).

Cette conception restrictive de la laïcité trouve aussi des appuis, même là où elle n'a pas historiquement été très présente, dans les pays de forte immigration (c'est d'ailleurs aussi le contexte dans lequel elle reprend de l'importance en France à partir de 1989). Elle vise alors généralement les manifestations religieuses minoritaires plutôt que celles de la majorité historique, partiellement laïcisées et souvent considérées comme ayant un caractère culturel ou patrimonial plus que religieux (*Ibid.*, paragr. 10.14-10.17).

Selon Milot, cette conception de la laïcité telle qu'elle se manifeste aujourd'hui pose un problème d'ordre normatif : elle dévalorise trois des quatre principes de la laïcité au profit d'un seul, la séparation. On le constate notamment par la tendance à limiter la liberté de

conscience à la sphère intime ou même au for intérieur. Lorsque se manifeste la tendance à considérer comme patrimoniaux les signes religieux de la majorité, l'égalité risque aussi d'être compromise, en défaveur non seulement des religions minoritaires, mais aussi de ceux qui ne s'identifient pas à l'héritage religieux laïcisé, culturalisé ou « patrimonialisé » .

#### 1.2.5 La laïcité autoritaire

Alors que la séparation du politique et du religieux implique généralement que l'État s'abstienne de s'ingérer dans les affaires religieuses ou d'accorder un statut particulier à certaines organisations religieuses plus que d'autres, la laïcité autoritaire est présente lorsque l'État s'octroie ce droit au nom des finalités de la laïcité. Ce type de laïcité se présente généralement lorsque la religion joue un rôle social très fort et que l'État souhaite, au contraire, affirmer fortement et rapidement sa primauté en la matière. La laïcité mise en place en Turquie à partir de 1935 est le principal exemple historique de ce type de laïcité, alors que l'État turc délimite strictement le rôle social de l'Islam et prend certaines mesures visant clairement à restreindre certaines manifestations publiques de la religion :

Le mariage civil fut rendu obligatoire. Les hommes se virent interdire le port du fez au profit du chapeau ; le voile des femmes fut proscrit dans toutes les institutions publiques. Aujourd'hui encore, les prêches des imams, qui relèvent de l'exercice du culte au sein de la société civile, doivent être soumis pour approbation à des représentants de l'État. (*Ibid.*)

En s'ingérant ainsi dans les pratiques internes des organisations religieuses et en subordonnant clairement la religion aux intérêts de l'État, la laïcité autoritaire va plus loin que la laïcité de séparation; l'État est indépendant de la religion, mais pas l'inverse. En plus de l'entorse évidente au principe de séparation, cela peut aussi entraîner le même problème du point de vue de la neutralité : lorsque certaines manifestations de la religion sont considérées comme partiellement laïcisées et moins opposées aux intérêts de l'État, celles-ci ne sont pas forcément traitées de la même façon. Et lorsque l'égalité est respectée, c'est généralement « par une uniformisation des pratiques sociales et une conformité obligatoire à celles-ci. » (*Ibid.*, paragr. 10.26). Ainsi, il s'agit généralement d'une limitation des libertés plutôt que de leur garantie. Dans des cas comme ceux de la Turquie post-ottomane et de la

France napoléonienne, elle a permis d'imposer des arrangements laïques en présence d'organisations religieuses puissantes qui ne l'auraient jamais accepté.

#### 1.2.6 La laïcité anticléricale

La laïcité anticléricale cherche avant tout à restreindre le pouvoir du clergé. Historiquement, Milot souligne que la lutte anticléricale a été la plus forte là où une seule religion a longtemps dominé; c'est le cas par exemple de la France, par opposition aux principautés allemandes qui, à partir de 1648, développent une certaine forme de tolérance religieuse, notamment là où le souverain se convertit à une religion minoritaire, défendant ainsi les droits du groupe religieux auquel il appartient sans pour autant avoir les moyens d'imposer sa foi à la majorité (Ibid., paragr. 10.33).

Bien que plusieurs définitions de la notion de clergé supposent une église et un dogme centralisés, Milot souligne, suivant d'autres auteurs, que la lutte anticléricale est susceptible de se produire partout où des décideurs religieux exercent un pouvoir social et politique notable, y compris dans les sociétés à majorité musulmane ou bouddhiste (Ibid., paragr. 10.36-10.37). Comme nous le verrons, la laïcité anticléricale, plus que la laïcité de séparation, est une composante majeure de ce qu'on a appelé la Révolution tranquille au Québec.

Dans la mesure où l'on distingue bien le cléricisme (c'est-à-dire les privilèges et l'ingérence politique du clergé) de la croyance religieuse en tant que telle, la laïcité anticléricale ne pose nécessairement problème du point de vue des moyens ou des fins de la laïcité. Cependant, le glissement est facile d'une posture anticléricale à une posture antireligieuse. Cela est vrai dans les sociétés contemporaines où les luttes anticléricales ont porté fruit et jouent un rôle mémoriel important, mais pas seulement. Milot (*Ibid.*, paragr. 10.39) cite le directeur des *Annales de la Jeunesse laïque* en 1902, dans la foulée de l'affaire Dreyfus et avant la loi de 1905:

À un laïque historique, Goblet, qui lui conseillait de triompher du cléricisme seulement par la liberté, il rétorqua : « La liberté ! Il n'y a pas de liberté. Quand on rencontre un chien enragé, on le tue, voilà tout », et il précise qu'à la « liberté

de l'enseignement » il veut substituer « l'enseignement de la liberté » (cité par Capéran, 1935, p. 150, 153 *sq.*).

Si cette rhétorique antireligieuse se développe en présence d'un pouvoir clérical écrasant et oppressif, elle est facilement récupérée des décennies plus tard, et employée à l'encontre de groupes religieux minoritaires dont le pouvoir politique et social est bien moindre. Dans une société hautement sécularisée, l'empathie est facile avec les laïcistes les plus radicaux, puisque ce qu'ils souhaitent semble en partie déjà accompli par d'autres moyens. Or, la mise en pratique réelle de mesures foncièrement antireligieuses peut parfois impliquer une violence considérable, comme en témoigne la citation ci-dessus.

Malgré que la loi française de 1905 évite justement ce glissement d'une posture anticléricale à une posture antireligieuse, Milot souligne que les tenants historique de la laïcité « intégrale » sont aujourd'hui souvent abordés *comme si* c'était leur politique qu'on retrouvait dans cette loi de 1905 (Ibid., paragr. 10.40), ce qui mène non seulement à mal comprendre le développement historique de la laïcité française (lui donnant une réputation « intolérante » qui n'est pas forcément méritée), mais aussi à justifier aujourd'hui des lois beaucoup plus restrictives, sous prétexte que cela découlerait d'une tradition dans le droit ou la politique française.

### 1.2.7 La laïcité de foi civique

La laïcité de foi civique met plutôt l'accent sur l'allégeance à des valeurs communes, et de loyauté. Sans être nécessairement antireligieuse, cette forme de laïcité justifie des restrictions aux droits d'expression religieuse par la nécessité de sauvegarder la cohésion sociale. En principe, les valeurs ou les institutions auxquelles on exige loyauté s'imposent également à tous les citoyens; la laïcité de foi civique est soucieuse de l'indépendance du politique face au religieux. Cependant, compte tenu du poids de l'histoire, les membres du groupe majoritaire sont généralement considérés comme adhérant « par défaut » à ces valeurs jusqu'à preuve du contraire. La culturalisation ou la patrimonialisation de signes religieux majoritaires peut ici aussi mener à un traitement très inégal. À l'inverse, on suspecte généralement les groupes convictionnels minoritaires de ne pas partager les valeurs

communes, et c'est donc eux que cette forme de laïcité a tendance à contraindre (*Ibid.*, paragr. 10.48, 10.52).

Historiquement, le Serment du Test est un exemple de politique relevant de la logique de foi publique : pour accéder à la fonction publique britannique (et celle de ses colonies), un candidat devait renier un certain nombre de principes contraires à la religion d'État, principes associés en particulier au catholicisme (*Ibid.*, paragr. 10.50). Il s'agit évidemment d'une politique d'exclusion, or les catholiques sont, en principe, libres de participer à l'administration *si* ils signent ce serment et abjurent leur religion; le maintien des valeurs majoritaires est placé bien au-dessus de l'égalité des citoyens. Lorsque, en 1774, ce serment est remplacé au Canada par un serment de fidélité à la couronne britannique, on passe à une forme plus proche de la laïcité de foi publique comme on l'entend généralement aujourd'hui : l'égalité des citoyens est mieux considérée. Un « test des valeurs » aujourd'hui administré aux immigrants relève de la même logique.

Malgré l'importance accrue du principe d'égalité, il demeure que de tels tests et serments sont mis en place parce que certains groupes particuliers sont suspectés, implicitement ou explicitement, de ne pas adhérer aux valeurs communes : ils sont généralement conçus pour poser problème à certains groupes plus qu'à d'autres.

Le problème est amplifié lorsque l'identité et les valeurs des personnes sont réduites à leur seule composante religieuse :

La religion, que certains ont vécue comme totalisante dans leur vie ou dont ils présument qu'elle a été globalisante dans la vie sociale, devient chez autrui le signe d'une aliénation et d'une menace. Une aliénation, parce qu'elle suppose la soumission à une autorité externe et donc l'incapacité de participer à la vie publique selon un idéal d'autonomie rationnelle. Une menace, parce qu'elle ferait concurrence à l'appartenance politique et à la participation citoyenne. À la limite, l'hérésie dans une laïcité de foi civique réside en un trop-plein de religion et de sa capacité d'expression dans la vie sociale. (*Ibid.*, paragr. 10.51)

La présence d'un certain degré de laïcité de foi civique est sans doute incontournable, puisque l'État doit au minimum légitimer son propre rôle d'arbitre en matière de laïcité. En effet, si les fins de la laïcité sont l'égalité et la liberté de conscience, l'État doit au minimum reconnaître que ces droits ne sont pas négociables, ou à tout le moins établir les limites à l'intérieur desquelles ces droits sont négociés. Cependant, la laïcité de foi civique, en prenant généralement clairement parti pour les valeurs de la majorité, déconsidère souvent le principe de neutralité, ou soutient que l'égalité n'est réellement possible que dans le contexte d'une pleine adhésion à la communauté politique de l'État, incompatible avec l'appartenance (trop) marquée à une communauté religieuse.. La liberté de conscience est également limitée par la tendance à exiger que des manifestations de foi religieuse soient « compensées » par des manifestations de foi envers l'ordre politique ou les valeurs majoritaires (*Ibid.*, paragr. 10.55).

#### 1.2.8 La laïcité de reconnaissance

La laïcité de reconnaissance est héritière des droits de l'homme, en particulier dans ses formes contemporaines : les principaux philosophes de la reconnaissance évoqués par Milot ont tous écrit à partir des années 1970 au plus tôt (John Rawls, Nancy Fraser, Axel Honneth et, au Québec, Michel Seymour). Elle fait cependant remonter cette pensée plus loin, jusqu'au philosophe et sceptique français Pierre Bayle, réfugié en Hollande au 17<sup>e</sup> siècle en raison de son protestantisme. Pour Bayle, nul ne peut être certain de la vérité sur les questions religieuses, morales et éthiques. La meilleure politique n'est donc pas celle qui défend la « bonne » vision de la morale (puisque l'on ne peut pas savoir de laquelle il s'agit), mais celle qui permet au maximum à chacun d'arriver à leurs propres conclusions en la matière et de vivre en conséquence. Dans une Europe où la religion d'État et les persécutions religieuses (y compris envers les incroyants) sont la norme, cela ne consiste pas à donner plus de pouvoir politique aux hiérarchies religieuses, mais à leur en enlever. Fait remarquable, la tolérance de Bayle s'étend aux athées alors que même la plupart des plaidoyers de l'époque en faveur de la tolérance religieuse supposent néanmoins que la croyance au divin constitue la base de toute morale, et que les incroyants représentent donc un danger (*Ibid.*, paragr. 10.57-10.60). Très important contraste avec la Lettre sur la tolérance de Locke.

La laïcité de reconnaissance se fonde essentiellement sur les droits de l'homme, et en particulier la « reconnaissance » du droit à l'autonomie morale et à la dignité. Ainsi, la justice sociale, la liberté et l'égalité sont primordiales et déterminent les obligations de l'État à l'égard des citoyens. Il est important de souligner ici qu'il s'agit de la liberté et des droits des *individus* et non des groupes convictionnels, qui ne bénéficient pas d'une reconnaissance particulière et n'ont donc aucun droit particulier d'imposer des croyances ou des pratiques aux individus. Cette conception suppose donc une grande liberté religieuse individuelle, mais la primauté des droits fixe également des limites fermes à la liberté religieuse, puisqu'il est tout aussi primordial que les droits individuels ne soient pas brimés pour des raisons religieuses.

Si Milot formule ces idéaux-types principalement dans un but descriptif et comparatif, on peut dire qu'elle défend, sur le plan normatif, la pertinence de la laïcité de reconnaissance aujourd'hui, puisque celle-ci donne priorité à la liberté de conscience et l'égalité, principes qu'elle considère comme les fondements de la laïcité.

La laïcité de reconnaissance suppose que l'État renonce à défendre une conception spécifique de la « vie bonne » plutôt qu'une autre, se positionnant plutôt comme garant des droits et libertés (incluant « l'autonomie morale » des individus de décider pour eux-mêmes leurs croyances et leur conduite de vie) et arbitre des conflits entre ces valeurs et ces droits. « *[T]outes* les conceptions de la vie (hormis celles qui briment les droits d'autrui) méritent la même protection de la part de l'État » (*Ibid.*, paragr. 10.59). Dans la mesure où l'État doit alors arbitrer ces conflits au cas par cas pour déterminer quels arrangements préservent le mieux les droits et l'autonomie morale des individus, la laïcité de reconnaissance rend évidents les conflits, et peut même donner l'impression d'une société où les conflits sont plus fréquents et exacerbés, en particulier entre majorité et minorités (*Ibid.*, paragr. 10.62). Or, du point de vue de la laïcité de reconnaissance, il n'y a pas nécessairement plus de conflits; c'est simplement qu'ils ne sont pas « décidés d'avance » en faveur d'un groupe convictionnel particulier ou d'une conception particulière de la vie bonne.

Pour illustrer la laïcité de reconnaissance, Milot souligne que la loi Veil (qui légalise l'avortement en France en 1975) comporte une « clause de conscience » qui permet au personnel soignant et aux organismes privés de choisir de ne pas pratiquer d'avortement « si d'autres établissements sont en mesure de répondre aux besoins locaux » (*Ibid.*, paragr. 10.61), autrement dit *si* ce choix est possible sans que cela porte atteinte aux droits d'autrui. Cela rappelle aussi que ces idéaux-types de laïcité se côtoient dans la réalité alors que différentes lois, institutions ou pratiques s'inspirent de conceptions parfois différentes de la laïcité, ou que les circonstances forcent des arrangements différents.

Milot souligne que cette forme de neutralité de l'État ne relève pas forcément du relativisme selon lequel « toutes les croyances se valent » :

[La laïcité de reconnaissance] n'est nullement relativiste : chez Bayle, commente Bost (1994, p. 58), « faire preuve de tolérance ne revient pas à juger équivalents tous les systèmes de valeurs ; c'est admettre que quelqu'un ne change pas d'idée s'il est persuadé de la vérité de ce qu'il croit ». Enfin, en conséquence, Bayle ne se situe pas dans le combat du « bien » contre le « mal », mais (comme il l'écrit) dans l'optique du « moindre mal ».

Autrement dit, cette attitude de neutralité naît en définitive de la nécessité pratique du vivre-ensemble et de la reconnaissance des conséquences néfastes de l'imposition par la force d'un système de valeurs, et non simplement d'une abdication morale. Comme le démontrent bien les critiques de Milot à l'égard de la laïcité de collaboration, la laïcité de reconnaissance suppose bel et bien que l'État prenne position contre l'ingérence politique des groupes religieux, et contre les tentatives des groupes religieux d'exercer un contrôle sur les individus. Si les groupes religieux sont peut-être plus susceptibles que d'autres groupes de chercher à exercer ce genre de contrôle, ce n'est pas leur caractère religieux en soi qui pose problème.

L'exemple de la « clause de conscience » démontre néanmoins que la reconnaissance au cœur de cette conception de la laïcité demeure un enjeu politique qui peut faire l'objet de négociations et de contestations importantes. Dans quelles conditions est-il possible de reconnaître le droit des médecins de ne pas pratiquer d'avortement (ou éventuellement



d'autres procédures; certaines dénominations interdisent par exemple la transfusion de sang) sans porter atteinte au droit d'accès à ces soins? On pourrait facilement arguer que le fait qu'une telle pratique affecte nécessairement l'accès à certains soins (au minimum les délais, les horaires, les lieux en lesquels ces soins sont accessibles) constitue en soi une atteinte aux droits.

La laïcité de reconnaissance reconnaît sans doute que le refus, pour des raisons religieuses, d'exécuter les tâches principales ou nécessaires d'un emploi constitue un motif valable de renvoi. Autrement dit, il revient à l'individu de pratiquer un emploi qui n'implique pas de violer ses principes ou ses tabous religieux. La question est alors de déterminer quelles tâches les médecins (ou toute autre catégorie professionnelle) sont raisonnablement tenus d'accepter. Il semble alors difficile de départager clairement ce qui relève de la reconnaissance des droits et libertés, plutôt que d'un compromis quant aux principes fondamentaux de la laïcité.

Certains débats entourant la loi 21 relèvent sans doute du même cas de figure : on peut soutenir que la neutralité et l'absence de prosélytisme exigée de la part des enseignants et des autres employés de l'État sont des éléments essentiels de leur travail et que cela exige le retrait de tout signe religieux. C'est essentiellement l'argument du sociologue Guy Rocher (Bélair-Cirino, 2019). Tout en reconnaissant qu'aucune étude ne démontre clairement que le port de signe religieux ait en lui-même l'effet du prosélytisme, Rocher préconise l'application du principe de précaution; en attendant de savoir si le port de signe religieux dans la fonction publique (et notamment chez les enseignants) a des effets néfastes, il serait préférable de l'interdire. On pourrait cependant objecter qu'à moins d'un risque imminent, le principe de précaution est habituellement mobilisé en sens inverse, pour restreindre l'action de l'État qui risque de porter atteinte aux droits. La « reconversionnalisation de l'éducation » (*Ibid.*) appréhendée par Rocher pourrait constituer un tel risque imminent, si elle était avérée.

Dans tous les cas, il est évident que l'application des principes de la laïcité de reconnaissance est loin d'épuiser les débats entourant la laïcité. D'une certaine façon, les débats qui pourraient porter sur le type de laïcité à adopter se déplacent, dans le contexte de la laïcité de

reconnaissance, pour porter plutôt sur ce qui constitue ou non la reconnaissance appropriée des droits et libertés de chacun. L'adoption de ce vocabulaire fondé sur les droits et l'accommodement oriente néanmoins les débats en donnant une place centrale aux notions que Milot considère comme les plus essentielles. Le compromis devrait alors se réaliser autant que possible sur une conception débattue des droits et libertés de chacun plutôt que de naître simplement de la *realpolitik* fondée sur un rapport de pouvoir entre majorité et minorités.

### 1.2.9 La laïcité de collaboration

On retrouve la laïcité de collaboration lorsque l'État, sans forcément déclarer de religion d'État ou prendre formellement parti pour une religion en particulier, sollicite la collaboration ou la participation d'organisations religieuses. Au contraire de la laïcité de reconnaissance qui affirme avant tout les droits religieux individuels, la laïcité de collaboration reconnaît généralement des organismes religieux, qu'il s'agisse de représentants officiels d'une église organisée (comme ça peut être le cas pour les Églises orthodoxes ou catholiques) ou qu'ils soient sélectionnés par l'État pour représenter des religions qui n'ont pas de hiérarchie unique ou officielle (comme dans l'Islam ou le protestantisme).

Si le but de la laïcité de collaboration reste la conciliation de l'État et de différentes religions (reconnaître une place précise et limitée aux groupes religieux signifie, en principe, que l'État s'en distingue et s'en distancie par ailleurs), cette distinction entre droits individuels et droits des organisations religieuses est importante, puisqu'elle est à la base de la critique que Milot fait de la laïcité de collaboration. En effet, bien que la laïcité de collaboration suppose généralement que l'État reconnaisse diverses postures et croyances religieuses (comme c'est le cas dans le système d'éducation belge, ou le système d'éducation québécois jusqu'en 2008), il demeure inévitablement que certaines croyances ne sont pas reconnues, en plus de la diversité religieuse à l'intérieur de chaque dénomination, qui ne jouit pas non plus de la même représentation. Ce rôle d'interlocuteur privilégié accordé à des groupes religieux par l'État, même s'il est encadré, représente également une avenue par laquelle la neutralité et la séparation peuvent éventuellement être compromises.

Si Milot critique les formes les plus intransigeantes de laïcité, elle consacre aussi un chapitre à défendre la laïcité face à certaines critiques qui considèrent qu'elle constitue fondamentalement une restriction injuste des droits individuels, et qui défendent une place accrue de la religion dans la délibération politique; dans l'approche de Milot, cela correspond à peu près au renforcement de la laïcité de collaboration aux dépens des autres conceptions de la laïcité.

D'un point de vue factuel, ces positions font l'erreur de réduire la laïcité à la stricte séparation de l'Église et de l'État, et même à ses variantes les plus antireligieuses. Ainsi, ces auteurs passent sous silence les libertés considérables dont jouissent réellement la plupart des pratiquants et des organisations religieuses dans les différents régimes de laïcité (incluant la possibilité pour les croyants de participer au processus politique à titre de citoyen, donnant un poids politique à leurs convictions religieuses).

De façon connexe, ces auteurs ne tiennent pas compte de la façon dont les différents régimes de laïcité énumérés ici se croisent et se combinent dans les cas concrets. Nous avons évoqué plus haut que la France, malgré sa réputation d'une laïcité très stricte, comporte en réalité certaines lois qui relèvent plutôt d'une laïcité de reconnaissance, axée sur les droits des individus; l'État paie certains coûts liés aux lieux de cultes; en Alsace et en Moselle, les cultes catholiques et protestants sont reconnus et salariés par l'État et l'éducation religieuse existe toujours; au niveau européen comme au niveau français, des comités consultatifs existent en matière d'éthique ou de droits, où sont représentés notamment différents courants philosophiques et religieux. Tout cela contredit la prémisse d'une mise à l'écart radicale des sensibilités religieuses par rapport à la politique, qu'il faudrait corriger. (c'est juste, mais je ne suis pas certain que cela soit un argument décisif pour les défenseurs d'une laïcité plus stricte)

D'autre part, les partisans d'un rôle accru de la religion dans la délibération politique et la sphère publique sous-estiment le potentiel de discrimination et de violence associée à la religion, et banalisent en conséquence les impacts négatifs d'un affaiblissement de la

séparation et de la neutralité. Au contraire des tenants d'une laïcité radicale qui surestiment les moyens de la laïcité (la séparation en particulier) aux dépens de ses finalités (liberté de conscience et égalité), ces critiques de la laïcité oublient que la liberté et l'égalité sont impossibles sans un degré important de séparation.

L'approche de Milot à la laïcité, bien qu'attachée aux contextes et parcours historiques nationaux, comporte paradoxalement un fort élément universaliste, puisque la laïcité y est définie au final comme relevant de quelques valeurs universellement applicables. Si les différents types de laïcité renvoient à différentes conceptions de ces droits dans l'espace et dans le temps, il demeure qu'il s'en dégage une idée de la « vraie » laïcité, la laïcité de reconnaissance, avec en son centre une certaine conception de la liberté de conscience et de l'égalité.

En contrepartie à l'approche très normative de Milot, Jean-François Laniel établit plutôt une typologie des positions défendues par différents acteurs quant à la forme que devraient prendre les politiques de laïcité (Laniel et Thériault, 2018, p. 86-104), et quant au lien entre culture et religion (Laniel, 2018). Il construit sa typologie en prenant pour objet des types de normes, là où Milot construit la sienne en considérant principalement la correspondance à *une* norme. La sociologie « internormative » de la laïcité de Laniel s'éloigne donc d'une sociologie « pour le droit », dont les catégories sont conçues pour favoriser l'application de certaines normes de droit, pour se rapprocher d'une véritable sociologie *du* droit (*Ibid.*, p.322).

Laniel prend comme exemple la question de la prière au conseil de ville de Saguenay pour illustrer la complexité de la distinction (ou non) entre religion et culture, y compris au sein du droit canadien. Le Tribunal des droits de la personne a d'abord reconnu que la prière contrevenait à la liberté de conscience d'un citoyen athée; la Cour d'appel du Québec a ensuite tranché que la prière était d'un caractère patrimonial et culturel, et que « les manifestations qui autrefois étaient intimement liées à des dogmes religieux ont été depuis laïcisées », d'autant plus que l'État québécois doit conjuguer les droits et libertés (ainsi que

l'évolution des mœurs et des pratiques) avec « son devoir relatif à la préservation de [l']histoire [nationale] » (*Ibid.*, pp. 325-236).

Si la Cour suprême du Canada retient le jugement selon lequel la prière est un rituel religieux qui contrevient à la neutralité de l'État et à la liberté de conscience, elle n'écarte pas tout caractère culturel aux éléments religieux. La Cour précise que « le devoir de neutralité de l'État ne l'oblige pas à s'interdire de célébrer et de préserver son patrimoine religieux », et ne se penche pas sur la présence d'un crucifix et d'une statue du Sacré-Cœur dans la salle du conseil. De plus, la jurisprudence de la Cour ne l'oblige de toute évidence pas à modifier l'hymne national ou la Constitution, qui comportent tous les deux des références explicites au Dieu chrétien. On peut y voir une contradiction, alors que la Cour considère que même une prière théiste au conseil de ville aurait constitué une entorse inacceptable à la liberté de conscience (*Ibid.*, pp. 236-237). Selon Laniel, c'est vraisemblablement la présence d'un maire « ouvertement en croisade » et l'avis d'un tribunal spécialisé dans les enjeux de discrimination qui ont poussé la cour à statuer en faveur d'une interdiction de la prière alors que l'inverse était loin d'être impossible à justifier. La question de l'articulation du culturel et du religieux n'est donc pas évidente, et elle n'est pas tranchée définitivement par ce jugement, pas plus que la question de savoir jusqu'à quel point le caractère historique et culturel d'une pratique religieuse peut justifier sa présence au sein de l'État.

Laniel distingue trois positions quant à l'articulation entre religion et culture, dans lesquelles on peut retrouver les différents acteurs de ces débats : une position de « culture dissociée de la religion », une autre de « culturalisation du religieux » (distincte de la « culturalisation de la religion » chez Brubaker) et une de « caractérisation religieuse de la culture ».

La « culture dissociée de la religion » renvoie à une position proche de celle des projets de loi 60 et 21 : une laïcité stricte qui exclut les manifestations considérées comme religieuses de la sphère publique, mais qui reconnaît néanmoins un « patrimoine culturel religieux » exempté de cette injonction. La « culturalisation du religieux », dans l'usage qu'en fait Laniel, renvoie au fait de considérer la religion comme un trait culturel, le plus souvent pour justifier

son acceptation dans la sphère publique au nom du multiculturalisme. La troisième position, celle d'une « caractérisation religieuse de la culture », serait la plus intransigeante et se retrouverait tant chez certains laïcistes que chez les partisans d'une culture commune confessionnelle : tout élément culturel ayant un caractère potentiellement religieux devrait alors être considéré comme religieux, et être soit défendu ou pourfendu à ce titre (*Ibid.*, pp. 332-333).

Laniel approfondit de façon significative la question de la frontière floue entre religion et culture, en montrant bien qu'il s'agit d'autre chose qu'un simple artifice rhétorique mobilisé par les discours populistes, comme pourrait le laisser entendre l'approche de Brubaker. En attirant l'attention sur le caractère normatif de l'approche de Milot et d'autres semblables, il s'éloigne effectivement d'une sociologie qui prendrait comme point de départ une certaine norme de droit.

Si son analyse n'est ni biaisée ni normative dans ses fondements, un parti pris de Laniel transparait néanmoins, ou du moins une conclusion selon laquelle la « culture dissociée de la religion » serait, parmi les types de normes recensés, le plus adapté au parcours historique québécois et à la relation de la majorité des Québécois à la religion.

Seulement, comme dans de nombreux pays catholiques, le Québec connaît un parti laïciste, tenant à la distinction entre le privé et le public, nourri d'une « colère anti-théologique », héritage du combat contre le cléricalisme de la chrétienté canadienne-française [...] D'où, plus généralement, un rapport québécois d'amour-haine face au catholicisme, favorable à la culture – son histoire, son identité, ses valeurs –, mais critique du religieux – ses prescriptions, ses proscriptions. Ce rapport amour-haine, qui informe le rapport à la religion, a l'occasion de s'exprimer nouvellement lorsque, avec la déconfessionnalisation terminale de l'école publique québécoise entre 2005 et 2008, qui coïncide avec la « crise des accommodements raisonnables », les termes du débat sur la laïcité sont reconfigurés : on passe d'une opposition entre laïcistes et confessionnalistes, à une opposition entre laïcistes victorieux, ouverts et stricts. (Laniel, 2018, pp. 331-332)

L'appui au projet de loi 60 est présenté plus loin comme une mesure de cette attitude « favorable à la culture catholique, mais critique de la religion ». Pourtant, l'appui à la charte

peut être l'objet d'un compromis, voire de perceptions et d'interprétations très différentes du même texte par des publics différents. Les références patrimoniales à la religion catholique peuvent faire l'objet d'un désaccord sérieux de la part de laïcistes qui considèrent néanmoins qu'il s'agit d'un compromis acceptable; même chose à l'inverse pour un public catholique qui estime que la société et l'État québécois devraient idéalement garder un caractère confessionnel, pour qui les références au patrimoine catholique tracent une limite à ne pas dépasser.

Si la notion d'un rapport « amour-haine » avec le catholicisme ne semble certainement pas sans fondement, il nous apparaît hasardeux d'appliquer à « la majorité des québécois » un jugement quant à leur rapport émotionnel à la religion, difficile à démontrer. Les régimes de pratique religieuse d'E.-Martin Meunier, sur lesquels s'appuie Laniel, portent sur des tendances statistiques concernant la pratique religieuse, et n'attribuent pas si facilement une seule rationalité à cette conduite, d'autant plus que les changements récents indiquent plutôt une pluralisation des rapports à la religion et des pratiques religieuses que la continuation d'un rapport univoque.

Par ailleurs, il reproche à l'approche « critique et déconstructiviste » de réduire trop facilement la question de la laïcité à une opposition entre « la “religion des majoritaires” [et] la “religion des minoritaires” », usant généralement des guillemets. Peut-être s'expose-t-on à la même critique en voyant dans cette référence au parcours d'une majorité, sans guillemets, la présence implicite d'une minorité qu'il nous semblerait étrange d'ignorer. Si tant est qu'on puisse effectivement attribuer à une majorité de Québécois ce rapport particulier à la religion catholique au Québec, à son histoire et sa culture, qu'en est-il d'une minorité substantielle qui n'y adhérerait pas?

Ces critiques n'invalident en rien la classification de Laniel, qui identifie un axe important des débats entourant la laïcité qui n'était pas explicité dans la classification de Milot ou dans le concept de « culturalisation de la religion » chez Brubaker.

### 1.2.10 « Droite radicale », populisme et nationalisme

Les débats sont nombreux concernant la terminologie et la catégorisation des phénomènes populistes de droite. Cet enjeu est rendu quelque peu plus complexe par des différences de langage : on retrouve en anglais les deux catégories « radical right » et « extreme right », que l'on réunit parfois sous l'étiquette englobante « far right », alors qu'en français, « far right » est habituellement traduit par « extrême-droite ». Il paraît alors assez maladroit de faire une distinction entre « droite extrême » et « extrême-droite », surtout si on considère le premier terme comme une sous-catégorie du second.

Si la plupart des chercheurs s'entendent à peu près sur la distinction entre « extreme right » et « radical right », c'est surtout l'utilisation du terme « far right » pour désigner en même temps ces deux catégories qui fait l'objet de débats. La distinction la plus courante entre la droite « radicale » (à laquelle est associée le populisme) et la droite « extrême » (incluant généralement les groupes néonazis, fascistes ou autrement violents) est celle faite par Cas Mudde, et repose sur le fait que le premier groupe accepte pour l'essentiel la démocratie représentative, alors que le second souhaite ouvertement un système autoritaire (Halikiopoulou, 2018 ; Mudde, 2019).

Ainsi, les groupes dits « populistes » usent rarement de la violence, du moins de façon organisée et officielle (bien qu'ils puissent banaliser les violences commises de façon indépendante par leurs propres supporters ou par l'extrême droite) et prennent souvent la forme de partis politiques ayant réellement l'ambition de remporter des élections et de conserver un mode de fonctionnement démocratique. Les groupes d'extrême droite, s'ils se dotent parfois de partis politiques (bénéficiant parfois de représentation parlementaire, comme Aube Dorée en Grèce), sont le plus souvent extra-parlementaires et usent de différentes formes de violence politique, ou du moins présentent ces violences comme légitimes. S'ils ont l'ambition de prendre le pouvoir ou d'influencer la politique, ce n'est généralement pas par la voie électorale.



L'approche « idéationnelle » définit le populisme comme « une idéologie selon laquelle la société est en définitive séparée en deux groupes antagonistes et homogènes, le « peuple pur » opposé à « l'élite corrompue », et qui soutient que la politique devrait être l'expression de la volonté générale du peuple » (Mudde et Rovira Kaltwasser, 2017, p. 6 ; Rovira Kaltwasser *et al.*, 2017, p. 23).

La frontière entre « le peuple pur » et « l'élite corrompue » est avant tout morale, plus qu'ethnique ou économique. Cependant, dans les faits, le populisme de droite s'accompagne généralement d'un nationalisme qui fait correspondre au moins en partie la pureté du peuple à l'adhésion à des « valeurs nationales », et la corruption de l'élite à l'abandon de ces valeurs et à une compromission avec l'étranger. Ainsi, une certaine élite libérale, une élite étrangère mondialisée, des immigrants ou des réfugiés marginalisés, et des minorités nationales suspectées de ne pas adhérer aux bonnes valeurs (minorités sexuelles, notamment) sont tous des groupes susceptibles d'être assimilés à « l'élite corrompue » pourfendue par les populistes. La notion de « national-populisme » est parfois déployée pour désigner spécifiquement un populisme aux forts accents nationalistes et xénophobes.

Mudde souligne avec raison que, si le national-populisme prend souvent pour cible les « étrangers », une part non négligeable (voire la majorité) des personnes visées sont en fait nées au pays (Mudde, 2019, Chapitre 2). En contexte francophone, l'utilisation de vocables comme « issus de l'immigration » permet de ranger dans la même catégorie des immigrants récents et des citoyens de seconde génération ou plus, nés au pays, mais dont les parents ou ancêtres sont nés ailleurs. Ainsi, si les populistes de droite déploient souvent le langage du nationalisme civique et souscrivent rarement à un racisme explicite, la frontière morale et civique entre « citoyens » et « étrangers » renvoie souvent, à des degrés divers, à l'origine ethnique et non simplement au statut de citoyenneté.

#### 1.2.11 Démocratie libérale, populisme et « démocratie illibérale »

Si la plupart des chercheurs s'entendent pour dire que le populisme pose un risque pour la démocratie, d'autres estiment que celui-ci peut constituer un correctif nécessaire, une façon

d'inclure des citoyens exclus par un système politique devenu trop élitiste ou détaché des valeurs communes. D'autres estiment qu'il peut être un danger ou un correctif selon les situations, ou les deux à la fois (Mudde et Rovira Kaltwasser, 2012). Indépendamment du positionnement normatif en faveur ou en défaveur du populisme, un système politique élitiste, technocratique ou laissant place à peu de participation citoyenne est souvent identifié comme une cause de l'essor du populisme.

Ainsi, pour Cas Mudde, on peut concevoir le populisme comme « une réponse démocratique illibérale à un libéralisme non-démocratique » (Mudde, 2021). Autrement dit, face à des « démocraties libérales » qui ne sont plus vraiment (ou suffisamment) démocratiques, on retrouverait dans le populisme une démocratie qui n'est plus vraiment (ou suffisamment) libérale.

Il faut donc décomposer ici les deux composantes de la démocratie libérale. Mudde et Kaltwasser (2012) fournissent une définition de la démocratie « sans adjectif » et de la démocratie libérale. La démocratie « sans adjectif » renverrait simplement aux deux notions de souveraineté populaire et du principe de gouvernement par la majorité, sans plus. Dans le cas de la démocratie représentative (acceptée en principe tout autant par les libéraux que par les populistes), on peut y ajouter la notion d'élection libre et équitable des représentants. La démocratie libérale comprendrait ces trois aspects, tout en y ajoutant un ensemble de garanties, correspondant en gros à une protection constitutionnelle des droits des minorités et de la séparation des pouvoirs (*Ibid.*, pp. 10-13).

Ainsi, le populisme défend généralement une vision minimale de la démocratie, arguant souvent que les protections libérales accordées aux minorités constituent des limitations injustes à la volonté populaire. Mudde et Kaltwasser soulignent également que les minorités visées peuvent varier considérablement : c'est dans les pays hautement développés et relativement égalitaires que les cibles prises par les populistes sont le plus souvent des minorités ethniques. Dans les pays plus inégalitaires, les mouvements populistes mobilisent

plus souvent des populations marginalisées (sur le plan économique, ethnique ou religieux, par exemple) contre une élite économique (*Ibid.*, pp. 206-207).

Ce « populisme de gauche » correspond mieux à la notion selon laquelle le populisme pourrait servir de correctif en donnant une voix à des populations dont les doléances n'étaient pas prises en compte. Ces chefs populistes ont alors peu de raisons de remettre en question les droits accordés aux minorités ethniques ou aux immigrants; c'est parfois même le contraire alors que ces groupes peuvent représenter une base électorale considérable.

Cependant, cela ne signifie pas pour autant que les chefs populistes de gauche soient moins hostiles aux garanties constitutionnelles, et plus généralement aux limites placées sur le pouvoir du gouvernement, lorsque celles-ci représentent un obstacle. La liberté de la presse, les lois électorales et les mesures anticorruption peuvent être mises à mal par un chef populiste, que ce dernier définisse le « peuple » sur une base ethnique ou non. De façon générale, le schéma manichéen sur lequel repose le populisme laisse peu de place au pluralisme politique (*Ibid.*, p. 207).

Cette défense d'une démocratie « minimale », libérée des garanties et limites constitutionnelles et juridiques associées au libéralisme politique, est souvent décrite comme une « hostilité envers les institutions ». L'idéal-type du populiste chercherait ainsi le plus directement possible l'appui de la majorité, en démantelant préférablement toute institution ou cadre qui imposerait d'autres normes que le pouvoir du gouvernement élu par la majorité.

Or, Müller (2016) souligne que cette hostilité envers les institutions et cette adhésion claire au majoritarisme sont avant tout des stratégies déployées par les populistes lorsque ceux-ci sont dans l'opposition. Selon Müller, le populisme se définit avant tout par sa conception morale de la politique. Une fois au pouvoir, les populistes n'hésitent généralement pas à faire usage de toutes les institutions qui leur offrent un avantage pour mettre en place la politique qui leur apparaît moralement supérieure, même lorsque leur stratégie était auparavant de dénoncer ces institutions (*Ibid.*, p. 62-64). Ainsi, les populistes ne cherchent pas tant à

affaiblir ou à détruire l'ordre constitutionnel qu'à le remplacer par un autre ordre, non moins contraignant, correspondant à leur conception du « peuple moral » et, dans le cas du national-populisme, correspondant à leur vision de la nation.

Le gouvernement populiste hongrois dénonçait violemment les contraintes placées par une constitution libérale sur le parlement et la démocratie, mais une fois armé d'une majorité parlementaire aux deux tiers, il n'a pas hésité à proclamer une nouvelle constitution qui réforme notamment les tribunaux, de façon à y placer plus de leurs collaborateurs pour des mandats plus longs. Cette nouvelle constitution a été élaborée suite à une consultation populaire non contraignante; c'est donc la volonté du gouvernement populiste qui avait d'emblée primauté sur la volonté de la population consultée (Ibid., p. 65).

Non seulement cette constitution n'est pas moins contraignante que l'ancienne, mais elle est partisane, au sens où elle élève au niveau constitutionnel des éléments de la politique des populistes hongrois; ainsi, non seulement les partis d'opposition n'ont pas participé à écrire la constitution, mais celle-ci limite fortement leurs possibilités de mettre en place une politique différente, même s'ils arrivent au pouvoir. Et si les constitutions adoptées par les partis populistes de gauche en Amérique latine ont été rédigées par une assemblée constituante et validées par référendum, Müller souligne que les partis ont là aussi exercé un contrôle fort sur les conditions d'établissement de l'assemblée : le parti d'Hugo Chavez a obtenu 90% des sièges à l'assemblée constituante avec 60% des voix (Ibid., p. 66).

Müller souligne également que la majorité aux deux tiers de Fidesz a été obtenue avec les suffrages de 52% des votants, soit 2.7 millions de personnes sur 8 millions, environ un tiers des électeurs potentiels (Ibid., p. 64). Ainsi, bien que le succès des populistes soit généralement attribué en partie à une crise de la démocratie représentative, le gouvernement d'Orban n'a pas été plus sensible à ces enjeux que les partis traditionnels. Dans l'ensemble, sa politique une fois au pouvoir n'a pas été d'abolir ou même nécessairement d'affaiblir les contraintes institutionnelles auxquelles le populisme est réputé hostile, mais de les infléchir

aux intérêts du parti et à sa conception de la nation, de sorte qu'ils contraignent l'ensemble de la politique du pays.

#### 1.2.12 *Mainstreaming* populiste

Les précisions apportées par Müller le rapprochent des conceptions « stratégique » ou « discursives », qui conçoivent plutôt le populisme comme un ensemble d'outils, de stratégies et de discours qui ne sont pas strictement limités à l'usage de partis identifiés comme partageant une idéologie populiste. Müller considère néanmoins qu'on trouve au cœur de l'idéologie populiste une conception morale de la politique, en vue de laquelle ces stratégies sont déployées. Ainsi, les approches idéationnelles et stratégiques ne sont pas strictement exclusives.

Alors que l'approche idéationnelle décrit un idéal-type populiste, qui constituerait sa forme la plus complète ou la plus poussée, une approche stratégique élargit de façon plus évidente le champ de pertinence des études sur le populisme. Le populisme n'est pas alors conçu comme une idéologie (à laquelle un parti peut correspondre à divers degrés), mais plutôt comme une « boîte à outils » dans laquelle tout parti est susceptible de puiser, au moins ponctuellement.

Les relations entre partis populistes et partis traditionnels sont un autre élément permettant d'élargir considérablement le champ des études du populisme (Brown et Mondon, 2022 ; Mondon, 2013b, 2015 ; Mondon et Winter, 2017). En Europe de l'Ouest, la dynamique du *mainstreaming* d'éléments de discours populistes est bien documentée : suite aux succès relatifs d'un parti populiste, des partis traditionnels tentent souvent de reprendre à leur compte les éléments de discours populistes qui sont réputés avoir contribué à leur succès, ce qui a souvent l'effet pervers de légitimer graduellement ce type de discours et de mettre à l'avant-plan les enjeux chers aux populistes. Ainsi, même lorsque les succès des partis populistes demeurent limités, les stratégies et discours populistes ont tendance à prendre de plus en plus de place même dans la politique des partis traditionnels. Dans le cas des discours associés à la droite populiste en Europe, ce *mainstreaming* du discours populiste se manifeste

non seulement chez les partis de la droite traditionnelle (comme Les Républicains en France), mais aussi pour certains partis de centre-gauche (par exemple, lorsque le Parti social-démocrate danois reprend le discours du Parti populaire danois sur l'immigration).

La notion d'engouement (*hype*) populiste peut aussi expliquer l'influence disproportionnée du populisme sur le discours politique malgré des résultats électoraux souvent relativement modestes : pour diverses raisons, le populisme attire disproportionnellement l'attention médiatique. Dans certains cas, le succès électoral d'un parti populiste arrive à la suite d'un intérêt médiatique disproportionné, alors même que les médias justifient généralement leur couverture de ces partis par leur succès électoral ou par l'intérêt que leur porte la population, difficile à mesurer objectivement (Murphy et Devine, 2018). On ne peut donc pas supposer trop facilement que l'influence de partis d'extrême droite résulte directement d'une grande popularité auprès de l'ensemble de la population.

On ne peut pas non plus supposer le contraire, soit que l'insuccès électoral de partis d'extrême droite indique que l'extrême droite n'a pas d'impact sur la politique. Si la droite populiste bénéficie d'une réelle popularité, la droite institutionnelle peut l'emporter en adoptant certaines politiques populaires issues de l'extrême droite. Mais il suffit en fait que l'extrême droite soit *perçue* comme suffisamment populaire par des acteurs politiques et/ou médiatiques pour que leurs politiques soient récupérées (Mondon, 2013a). Des études récentes (Beckers *et al.*, 2019 ; Broockman et Skovron, 2018) tendent à montrer que les politiciens et journalistes politiques surestiment, pour différentes raisons, le conservatisme du reste de la population. Les résultats électoraux eux-mêmes peuvent participer à l'exagération de la popularité des partis populistes auprès de l'ensemble de la population (Mondon, 2017), puisque ces résultats ignorent la portion substantielle des électeurs qui ne votent pas à une élection donnée. Un parti d'extrême droite qui récolte 25% des suffrages dans une élection où le taux d'abstention est de 40% a en fait récolté l'adhésion de 15% des électeurs.

### 1.3 Conclusion

Nous proposons donc d'aborder la « catho-laïcité » non comme un type de politique ou un rapport individuel ou collectif à la religion (qui renverrait alors à une forme d'hypocrisie dont on peut difficilement faire la preuve), mais comme une alliance politique ou une conjonction d'intérêts. À la faveur de références à une religion culturalisée, Québécois « catholiques » comme « laïques » peuvent se reconnaître dans un appel à la « majorité » dans le contexte d'une loi sur la laïcité, et ce bien qu'ils entretiennent des rapports parfois très différents à des référents comme la religion catholique et la Révolution tranquille.

La « culturalisation de la religion » et le majoritarisme sont fortement associés aux partis populistes en Europe. Sans parti populiste représenté au niveau fédéral ou provincial, le populisme apparaît en contexte québécois plutôt comme un ensemble d'outils utilisés ponctuellement par des partis *mainstream*. Ainsi, si on ne peut pas voir dans la CAQ ou le PQ des partis national-populistes ou autoritaires, ces derniers mobilisent néanmoins des éléments de rhétorique populiste en période électorale, et plus largement lorsqu'il est question d'identité et de laïcité.

Ces discours majoritaristes reposant sur des référents historiques controversés : Rôle de la religion catholique, laïcité, Grande noirceur, Révolution tranquille, duplessisme. La place de ces référents dans l'histoire québécoise n'est pas sans équivoque, tout comme le succès relatif des discours majoritaristes mobilisant ces référents ne va pas de soi. Notre explication fondée sur les notions de culturalisation de la religion et de « dog-whistle » repose précisément sur la multiplicité des sens accordés à ces référents.

Ce sont principalement les différentes typologies de la laïcité, ainsi que les notions de catho-laïcité et de catholicisme culturel, qui nous seront utiles au prochain chapitre, dans lequel nous abordons les processus de laïcisation et de sécularisation dans l'histoire et l'historiographie québécoise. Les notions de culturalisation de la religion, ainsi que celles entourant les discours populistes, nous seront utiles au troisième chapitre : Nous nous

pencherons alors sur l'émergence d'un discours majoritariste fondé sur un rapport différent à la laïcité et la religion que celui ayant prévalu lors de la Révolution tranquille.



## CHAPITRE 2

### Laïcisation et Révolution tranquille : « Feu l'unanimité » (1960-2007)

#### 2.1 Avant la Révolution tranquille : une laïcité de collaboration « silencieuse »?

L'imaginaire populaire réduit souvent, non sans raison, le Québec d'avant 1960 à une « grande noirceur » marquée par l'obscurantisme religieux. Il est néanmoins simpliste de présenter la laïcisation au Québec comme un phénomène propre à la période post-révolution tranquille. Milot analyse la période de 1840 à 1960 comme étant marquée à la fois par une confessionnalisation, sous le contrôle des églises catholiques et protestantes, de certains secteurs (notamment la santé et l'éducation), mais aussi, sur le plan juridique, par l'affirmation d'une certaine forme de laïcité et de pluralisme.

Il est utile ici de rappeler la distinction de Milot entre laïcisation et sécularisation. En effet, la pratique religieuse ne diminue pas pendant la majorité de cette période, ni l'importance de la religion dans la vie publique. La religion catholique exerce certainement un contrôle social très fort, mobilise l'opinion publique et « réussit à freiner la sécularisation de la société et à mettre à l'abri de la laïcisation les institutions dont elle a la charge » (Milot, 2002, p. 110).

Cependant, sur le plan institutionnel et juridique, les arrangements qui se mettent en place à partir de la conquête anglaise correspondent à une certaine forme de laïcité, bien que limitée par le statut particulier accordé aux cultes protestant et catholique, en particulier en matière d'éducation. Il s'agit plutôt d'une laïcité qui assure la coexistence égale de deux religions au sein de l'État, plutôt qu'une politique de stricte séparation comme en France et aux États-Unis (*Ibid.*, p. 67). Cependant, les moyens choisis pour assurer cette coexistence impliquent une prise de distance de l'État par rapport à la religion.

Si la mise en place d'un ordre juridique laïc est généralement précédée d'un degré important de sécularisation, la situation canadienne fait exception :

Au Québec, au contraire, l'encadrement des fidèles catholiques par l'Église tend à s'accroître face à la double menace que constituent le protestantisme anglais et le libéralisme, au point que le catholicisme deviendra rapidement l'une des composantes de l'identité canadienne-française. Toutefois, si l'encadrement de l'Église s'exerce avec zèle et vigueur, l'aménagement politique qui se met en place ne se fait pas le relais des convictions ecclésiales des évêques. (*Ibid.*, p. 68)

Malgré l'influence culturelle et sociale très importante de la religion catholique, Milot souligne que les domaines sur lesquelles l'Église a eu mainmise (éducation, santé et assistance sociale) sont des domaines qui n'étaient pas, au départ, considérés comme relevant de l'État (y compris par l'État lui-même). Le principal succès de l'Église n'a donc pas été d'usurper le pouvoir de l'État dans ces domaines, mais de rendre la tâche de ce dernier beaucoup plus difficile lorsqu'il a ensuite voulu affirmer son autorité sur ces domaines.

Les revendications politiques canadiennes-françaises suite à l'Acte d'Union sont principalement formulées dans le contexte d'un libéralisme modéré qui privilégie la coopération entre Église et État, associé à Louis-Hippolyte Lafontaine et à Étienne Parent (*Ibid.*, p. 77). Alors qu'un mouvement libéral plus affirmé est en crise suite à l'échec des rébellions de 1837-38 et à l'exil de Papineau, l'Église catholique connaît une croissance importante de ses effectifs et s'affirme de plus en plus son caractère ultramontain (Lamonde, 2014, Chapitre 9). L'Église catholique jouit donc d'une position très favorable et tente d'infléchir les règles du jeu politique à son avantage. Le libéralisme de Papineau et de Louis-Antoine Dessaulles s'oppose ouvertement au caractère ultramontain du clergé, alors que Lafontaine, tout en se réclamant lui aussi des principes du libéralisme politique, est beaucoup plus conciliant (*Ibid.*). Milot maintient que si des membres du clergé ultramontain pourfendent la démocratie et tentent d'influencer la politique, l'État demeure laïc dans sa structure. Lorsque le clergé ultramontain a voulu étendre le pouvoir de l'Église à la sphère politique ou juridique, ces derniers ont protégé leur indépendance, de sorte que l'importance culturelle du catholicisme ultramontain ne s'est jamais reflétée dans la structure de l'État (Milot, 2002, p. 76). Milot distingue ainsi les « alliances objectives » entre le clergé ultramontain et des politiciens conservateurs, d'une « alliance structurelle » ou d'un contrôle de l'Église sur la politique (*Ibid.*, p. 79). Au-delà de la question de la structure de l'État,

cependant, Lamonde attire l'attention sur la participation très active du clergé dans les débats politiques; la marginalisation de Papineau et des journaux les plus libéraux à la fin des années 1840 est alimentée par une critique virulente et intransigeante de la part du clergé. Le *Moniteur canadien*, journal libéral, estime que le parti clérical est devenu depuis l'Union « une véritable Inquisition politique » et semble « prendre une part beaucoup plus active dans les affaires temporelles que dans celles d'en haut » (cité dans Lamonde, 2014, Chapitre 9). Si le clergé n'allait pas jusqu'à chercher à usurper le pouvoir de l'État, Lamonde démontre à quel point l'influence et l'ingérence ecclésiale dans le monde littéraire et intellectuel ont contribué à marginaliser ceux parmi les libéraux qui s'opposaient le plus frontalement au clergé ultramontain (*Ibid.*, Chapitre 10).

Lamonde et Milot s'accordent donc sur l'importance d'un libéralisme modéré dans la politique québécoise, mais Lamonde attire l'attention sur la façon dont ce « libéralisme électoral » est cloisonné et limité par l'influence politique et sociale de l'Église. Milot, s'intéressant surtout aux structures de l'État, souligne surtout les limites que l'ingérence religieuse ne dépasse pas.

L'État canadien-français se modernise graduellement en affirmant notamment, à travers les tribunaux, la primauté du droit civil en matière de mariage et de sépulture malgré les tentatives répétées de l'Église d'appliquer le droit religieux, non sans multiples appels et renversements (Lamonde, 2014, Chapitre 11 ; Milot, 2002, p. 86-88). Lorsque l'aile ultramontaine du parti conservateur lance un *Programme catholique* en 1871, une partie du clergé l'appuie activement et incite les électeurs à exiger des élus une soumission stricte à ce programme. Le clergé comme le parti sont cependant divisés quant à ce que beaucoup perçoivent comme une ingérence du religieux sur l'indépendance des élus. Un seul député adhérent au programme est finalement élu. Le zèle du clergé ultramontain dans la promotion de ses intérêts politiques (allant jusqu'à menacer de refuser les sacrements et la sépulture chrétienne à certains électeurs) pousse les gouvernements québécois et canadien, en 1875 et 1874 respectivement, à adopter des clauses qui punissent le recours à l'intimidation pour influencer le vote. Ces clauses seront utilisées par la suite pour invalider des élections dans

au moins deux circonscriptions, suite à l'ingérence de curés (*Ibid.*, p. 89-90). C'est néanmoins en 1875, en ce contexte de surenchère ultramontain, que le premier ministre conservateur Boucher de Boucherville abolira le ministère de l'Instruction publique pour le remplacer par deux comités confessionnels (Lamonde, 2014, Chapitre 11).

Dans le domaine de l'éducation, certains libéraux et réformistes veulent voir l'État jouer un plus grand rôle suite à l'Acte d'Union, à l'instar de nombreux autres gouvernements de l'époque. Il est intéressant de noter que la loi sur l'instruction publique de 1841 met en place une école commune et religieusement neutre, du moins en principe. Des mesures mises en place pour assurer les droits des catholiques et protestants en situation minoritaire mènent cependant rapidement à la création de réseaux d'écoles confessionnelles parallèles pour ces deux dénominations, qui supplantent les écoles « communes » (Milot, 2002, p. 95-96).

Si plusieurs tentatives libérales de création d'un système scolaire unifié (soit totalement neutre religieusement, soit comportant un contenu religieux qui serait acceptable à la fois aux catholiques et protestants) sont faites par la suite, aucune n'aboutit, et les réformistes modérés de Louis-Hippolyte Lafontaine acceptent de donner graduellement plus de pouvoir à l'Église dans l'organisation du système scolaire à partir de 1846 (*Ibid.*, p. 97). Cette confessionnalisation se confirmera avec la loi de 1875 qui remplace le ministère de l'Instruction publique par deux comités confessionnels ou les évêques sont à parité avec des représentants laïcs de leur religion. (*Ibid.*, p. 101)

Si la séparation entre Église et État n'est pas explicite comme en France ou aux États-Unis, Milot qualifie de « laïcité silencieuse » l'ordre qui se met en place au Canada et au Québec avant 1960. C'est le choix fait par l'État québécois, à partir de Lafontaine, de continuer à considérer l'éducation comme relevant de la sphère privée qui expliquerait la confessionnalisation. En effet, les églises n'usurpent pas un pouvoir public puisque l'État considère qu'il n'a pas à exercer de pouvoir public dans ce domaine, sauf un rôle de supervision qui consiste à chapeauter des comités confessionnels. En ce sens, le système d'éducation confessionnel canadien et québécois ne représente pas nécessairement une

entrave fondamentale à la laïcité, mais simplement une forme de laïcité de collaboration, avec les inégalités et les lacunes que cela implique.

Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce choix particulier de la part de l'État malgré la présence de solutions alternatives. Le peu de demande sociale pour un système d'éducation laïc n'est pas sans rapport avec l'influence culturelle et sociale importante de l'Église. Cette dernière, déjà habituée à gérer l'éducation, disposait également, à travers la province, de personnel peu coûteux et formé que l'État aurait eu la charge de remplacer (*Ibid.*, p. 110). Des raisons financières se font certainement sentir dans d'autres domaines où l'Église conserve son rôle : l'État affirme en 1884 et 1885 son droit de gérer les asiles, mais continue à faire appel aux communautés religieuses plutôt que d'en assumer les coûts (Lamonde, 2014, Chapitre 14).

L'association très proche entre langue française, catholicisme et identité canadienne-française n'est sans doute pas étrangère à ce choix de confessionnaliser l'éducation. En effet, la plupart des propositions libérales auraient institué un système d'écoles non seulement religieusement neutres, mais également bilingues, ce qui pouvait apparaître comme une menace identitaire sur deux fronts à la fois.

## 2.2 La laïcisation dans la Révolution tranquille

Suivant les définitions utilisées par Milot et Baubérot (2011), une part importante des changements associés à la Révolution tranquille relèvent de la sécularisation plutôt que de la laïcisation. Comme nous l'avons vu, l'ordre juridique et étatique canadien garantit déjà les droits associés à la laïcité, quoique de façon très imparfaite : Premièrement, les catholiques et protestants bénéficient de protections constitutionnelles particulières; deuxièmement, l'État québécois considère que l'éducation, la santé et les services sociaux ne relèvent pas pleinement de son domaine et les réserve donc de fait aux églises, ne s'octroyant qu'un rôle d'appoint ou de superviseur.

Ce dernier choix apparaît de plus en plus archaïque et inadapté aux réalités modernes, au même moment où l'influence culturelle et sociale de l'Église diminue et où les ultramontains sont de moins en moins dominants au sein de l'Église catholique. Milot énumère plusieurs facteurs en jeu dans le processus de laïcisation à partir de 1960 (*Ibid.*, pp. 113-127) :

1. La reconnaissance, à l'intérieur même de l'Église, de la nécessité d'une laïcisation, pour des raisons pratiques (manque de main-d'œuvre) ou idéologiques (montée d'un catholicisme plus libéral);
2. la diversification du paysage religieux (non seulement la plus grande présence de non-catholiques, mais surtout l'éclatement des pratiques religieuses même au sein de chaque dénomination);
3. l'action politique de mouvements laïcistes, minoritaires, mais très actifs dans le débat public;
4. l'adoption de chartes des droits et libertés de la personne (au niveau québécois en 1975 et fédéral en 1982);

Le premier point explique sans doute en bonne partie le caractère rapide, mais relativement peu conflictuel de la laïcisation à cette époque, puisqu'il apparaît comme nécessaire à beaucoup d'acteurs religieux de confier à l'État certaines responsabilités que l'Église n'aura plus les moyens d'assumer. Les laïcs représentent une part croissante des effectifs en éducation, alors que le système en place réserve toujours les postes importants au clergé et aux religieux, d'où l'impression assez répandue d'une nécessité de changement dans ce domaine, que même de nombreux membres du clergé finissent par reconnaître. D'autre part, l'étendue même des effectifs cléricaux et religieux, dont une part importante travaille à des tâches qui n'ont rien à voir avec l'aspect paroissial ou strictement religieux de l'Église, apparaît pour certains à la fois insoutenable et illégitime (Lamonde, 2016, Chapitre 14).

Au-delà de la question de la capacité de l'Église à assumer ces services, des figures à l'intérieur de l'Église préconisent depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle une plus grande séparation entre le politique et le religieux. Dès les années 1930, différents mouvements sociaux catholiques s'autonomisent par rapport au clergé; groupes d'étudiants, de travailleurs, syndicats, coopératives. Tout en continuant de s'identifier comme catholiques, ces organisations séparent leur tâche de celle du clergé et de son autorité. Certains syndicats et coopératives revendiquent le droit de représenter et d'intégrer des membres non catholiques. Ces changements sont perçus par le clergé comme une forme de laïcisation ou de déconfessionnalisation, non sans raison, et des débats intenses opposent notamment le père Georges-Henri Lévesque et l'abbé Lionel Groulx.

Ce n'est donc pas le choix de laïciser ou non différents domaines de la vie publique qui est l'objet de négociations et de rapports de pouvoirs entre Église et État, autant que la forme exacte de cette laïcisation et la nature du pouvoir laissé (ou non) à l'Église. Notons aussi que, du fait de l'omniprésence du catholicisme, les débats sur cette question n'opposent pas principalement croyants et incroyants, mais surtout catholiques réformateurs d'un côté, et catholiques conservateurs et cléricaux de l'autre.

### 2.2.1 La diversification du paysage religieux québécois

De façon générale, c'est surtout la fin de l'hégémonie du conservatisme clérical sur la pensée catholique qui marque la diversification du paysage religieux au tournant de la Révolution tranquille. Si le Québec compte de très longue date une diversité de religions, et que le pluralisme de la Révolution tranquille s'articule aussi autour de la reconnaissance de cette diversité, ce n'est pas l'arrivée ou l'affirmation d'immigrants non chrétiens qui anime principalement le débat à cette époque. Il s'agit surtout de la baisse de la pratique religieuse chez les chrétiens, et la prise de distance par rapport aux églises (particulièrement à l'Église catholique, les églises protestantes étant généralement réputées plus ouvertes au pluralisme).

Cette prise de distance face aux églises, accompagnée d'une baisse de la pratique religieuse (et particulièrement de l'assistance aux services et rituels religieux) s'inscrit dans une

trajectoire commune aux sociétés occidentales, quoique cette évolution semble s'être produit plus soudainement et rapidement au Québec qu'à beaucoup d'autres endroits.

Si la baisse de la pratique religieuse et de la stricte orthodoxie se font sentir dès la Révolution tranquille, le sociologue des religions Raymond Lemieux évoque d'autres changements dont l'impact survient surtout entre les années 70 et 90. Lemieux (1999) énumère trois formes de pluralisme, tous internes à la religion catholique, et dont le second seulement et clairement présent dès les années 1960 :

1. Le *pluralisme de la mémoire* renvoie à la façon dont le catholicisme acquiert des différences régionales et nationales selon les contextes, en particulier la façon dont l'apport de différentes communautés culturelles dotées de leurs propres traditions occupe une place de plus en plus grande au sein du catholicisme québécois.
2. Le *pluralisme de la distance* recoupe essentiellement la « prise de distance » dont nous avons déjà parlé : il s'agit de la distance entre la version « officielle » du culte, approuvée explicitement par le clergé, et la version vécue et pratiquée (ou non) par les croyants. La manifestation la plus spectaculaire de ce pluralisme de la distance est, selon Lemieux, la chute du taux de pratique religieuse.
3. Le *pluralisme des croyances* renvoie au foisonnement et à l'éclatement des croyances religieuses et spirituelles, qui découle certainement de la distance à l'orthodoxie, mais qui a pris du temps à s'opérer : si Weber usait de la notion de « biens de salut » et des analogies mercantiles notamment pour souligner les stratégies monopolistiques déployées par les groupes religieux, Lemieux utilise le même concept dans le contexte d'un « libre marché des croyances » religieuses et spirituelles. Dans ce contexte, non seulement le croyant n'adhère plus forcément à la version officielle du dogme prescrit par le clergé, mais il adopte parfois des pratiques ou des croyances issues de nouveaux mouvements religieux, de religions



non chrétiennes ou même non abrahamiques (pratiques méditatives, croyance en la réincarnation ou au karma, par exemple).

La seconde de ces trois formes de pluralisme est déjà bien visible au moment de la Révolution tranquille, mais les deux autres se confirmeront surtout par la suite. Comme nous le verrons, la prise de distance avec l'Église catholique joue un rôle important pour un grand nombre de ceux qui continuent à s'identifier comme catholiques.

À cette distance assumée entre le pratiquant catholique moyen et la hiérarchie de l'Église, on oppose souvent une vision de la religion telle que pratiquée par les membres d'autres groupes (musulmans ou sikhs notamment), que l'on présume orthodoxe ou intégriste. Cette opposition entre Québécois plus « laïcs » que les « étrangers » est sans doute l'un des éléments qui permettent aux politiques « catho-laïques » de trouver un public autant chez les laïcistes stricts que chez nombre de personnes s'identifiant toujours au catholicisme.

Nous avons mentionné au premier chapitre le fait que les signes religieux catholiques, portés essentiellement par le clergé, ont fortement participé à la construction des normes en matière de religion au Québec. La période de la Révolution tranquille coïncide avec une accélération de la laïcisation des habits du clergé catholique (Bernier, 2022). Des années 50 aux années 70, et particulièrement à partir du concile Vatican II (1962-1965), les prêtres sont nombreux à passer de la soutane au *clergyman*, simple complet noir accompagné d'une cravate. Cela va d'une coiffe simplifiée pour certaines sœurs (le but annoncé étant notamment de leur donner un meilleur champ de vision lorsqu'elles conduisent) à une tenue dont les éléments religieux peuvent passer inaperçus.

Si cette laïcisation se fait certainement sous l'effet de pressions sociales vécues par le clergé, elle se produit cependant sous l'impulsion des organisations religieuses elles-mêmes, et souvent suite à un vote des personnes concernées. Si les partisans de la modernisation des costumes religieux se disent parfois motivés par des enjeux plus personnels (désir de se déplacer librement sans se soucier du regard des gens, ou simplement de vêtements plus

confortables), les principales motivations sont de l'ordre du religieux. Bernier souligne en fait que les partisans de la modernisation des habits s'appuient sur la même motivation essentiellement prosélyte que leurs opposants, mais avec une logique différente.

Pour les partisans du costume traditionnel, l'habit religieux porte en lui-même un message, il est une « prédication muette » (*Ibid.*, p. 58). Le maintien d'une séparation entre le profane et le religieux, entre le monde spirituel et le monde matériel (et matérialiste) participe à ce que le clergé incarne réellement l'Église et le message catholique. En amincissant cette séparation entre l'habit profane et l'habit religieux, c'est le contenu même du message religieux porté par le clergé qui apparaît dilué à leurs yeux. Bernier fait un rapprochement entre les positions du camp « pro-costume » (traditionnel) et l'éthique de la conviction chez Weber : « il existe des valeurs fondamentales qu'il faut affirmer, peu importe les conséquences » (*Ibid.*, p.60).

Pour les partisans de la modernisation, en revanche, une approche trop traditionaliste risque de nuire à la prédication religieuse en aliénant une part grandissante de la population. Ils accordent donc de l'importance non seulement au message religieux lui-même, mais à ce que celui-ci soit compris et accepté (*Ibid.*). Plusieurs d'entre eux estiment par ailleurs que puisque le code vestimentaire relève du monde matériel, la réelle distinction entre le matériel et le spirituel, entre le laïc et le clergé, relève plutôt d'une conduite de vie qui ne se voit pas à l'œil nu. En résumé, « l'habit traditionnel est anachronique, empêche la communion avec les laïcs, catholiques ou non, tout en étant inutile pour définir ce qu'est le religieux, en plus de comporter des désavantages pratiques » (*Ibid.*, p. 56).

Il est intéressant de souligner qu'à l'époque, c'est le costume moderne qui est associé de plus près à la fonction prosélyte ou missionnaire du clergé catholique, dans les endroits où les catholiques sont en minorité (notamment, mais pas seulement, aux États-Unis). Un costume plus laïc apparaît alors comme une sorte de compromis consenti par le prêtre ou par l'Église, pour mieux accomplir sa fonction, notamment de missionnaire. Cet exemple souligne que le

lien entre signes religieux et prosélytisme n'est pas toujours univoque : on peut retirer un signe religieux à des fins prosélytes.

### 2.2.2 Le mouvement laïciste québécois et ses mutations

Le mouvement laïciste québécois est marqué par deux organisations distinctes : Le Mouvement laïque de langue française (MLF) de 1961 à 1968, et le Mouvement laïque québécois de 1981 à aujourd'hui. S'il existe d'emblée certaines différences d'orientations entre ces deux organismes, un changement plus important qui survient au début des années 2000 est d'ordre stratégique ou conjoncturel.

Le MLF est fondé en 1961, dans le contexte où s'imposent notamment les réformes de l'éducation, et fait la promotion d'un secteur non confessionnel parallèle aux secteurs catholiques et protestants :

Le Mouvement établit comme règle fondamentale de son action le respect de toutes les idéologies, doctrines et opinions et exclut formellement toute forme de discrimination ou d'intolérance.

Le Mouvement poursuit comme but essentiel de ses activités la reconnaissance et l'établissement de la laïcité, c'est-à-dire de la non-confessionnalité, dans les institutions politiques en respectant le fait religieux et les intérêts légitimes des groupes qui composent la société.

Le Mouvement poursuit également comme but essentiel de ses activités l'établissement d'un secteur scolaire laïque, c'est-à-dire non confessionnel, égal en droit et parallèle au secteur multiconfessionnel déjà existant. (Mackay, 1961, p. 20, cité dans Milot, 2002, p.117.)

Le choix de ne pas défendre la laïcisation complète de l'éducation, et la défaite d'une proposition « laïciste intégrale » au congrès de fondation du MLF témoigne sans doute de la place encore importante de la religion dans la vie publique, mais aussi de l'orientation du MLF : son congrès de fondation réunissant des catholiques, protestants, juifs, athées et

agnostiques, son aile majoritaire se place définitivement dans une posture pluraliste soucieuse de la liberté de conscience de tous les citoyens (Lamonde, 2016, Chapitre 14).

Milot souligne que le MLF défend deux conceptions complémentaires de la laïcité : la première s'apparente à la défense des intérêts des non-croyants et de ceux qui ne se retrouvent pas dans un système confessionnel catholique ou protestant, affirmant les mêmes droits que ces deux confessions. La seconde conception de la laïcité s'apparente à celle définie par Milot, soit : « la laïcité comme un cadre normatif rendant possible l'exercice plein et entier de la démocratie, ce qui exige que l'État puisse assurer l'égalité sociale de tous les citoyens » (Milot, 2002, p. 118). La seule défense des intérêts particuliers de la minorité non croyante aurait sans doute diminué la légitimité du MLF dans une société encore très religieuse, mais il est difficile de dire si cela a constitué un véritable motif pour l'adoption d'un programme plus large.

La position du MLF face à la confessionnalité se voit aussi par contraste avec la revue *Parti pris*, plus intransigente, qui envisage déjà la déconfessionnalisation complète de l'éducation. Le MLF se distancie de ce genre de position avec une clarté et une force qui peuvent surprendre :

Jacques Mackay rappelle que le MLF veut « une liberté qui est égale pour tous » et que tous les dogmatismes sont détestables. Préconiser la disparition des écoles confessionnelles, « c'est tomber aussi dans un nouveau genre de sectarisme »: «Cela fait penser à l'Église catholique qui réclame la liberté religieuse là où elle est en minorité et l'ostracisme là où elle en a le pouvoir.» Face à *Parti pris*, une divergence est nommée: « Une conception fermée et agressive de la laïcité nourrit la réaction intégriste tout comme l'intégrisme nourrit des positions antireligieuses agressives et sectaires.» (Lamonde, 2016, Chapitre 14). Malgré ces prises de positions modérées et cette distance assumée par rapport aux laïcistes plus intransigeants, le MLF s'expose à des critiques extrêmement virulentes de la part du clergé et d'une partie importante de la presse :

Au lendemain du lancement du MLF, le directeur du Devoir, Gérard Filion, estime que l'existence même du mouvement nuira au travail des « esprits lucides ». La Société Saint-Jean-Baptiste (SSJB) perçoit l'initiative comme une menace, voyant dans le MLF un mouvement antidémocratique dans la mesure où il est présenté comme favorable à « l'établissement progressif d'un système d'enseignement public neutre », comme l'action d'une minorité qui cherche à imposer ses valeurs à la majorité. Pour la SSJB, « seul un régime qu'inspire une idéologie totalitaire oserait procéder de cette façon » (*Ibid.*).

Plus apolitique que *Parti pris*, cherchant à jouer un rôle important dans le débat public entourant l'éducation, on peut supposer que le MLF était poussé par les circonstances à adopter un discours particulièrement pluraliste et conciliant.

Le MLQ est fondé en 1981 à partir de l'Association québécoise pour l'application du droit à l'exemption de l'enseignement religieux, un regroupement de parents (Milot, 2002, p. 119). Il défend la laïcisation complète du système d'éducation. La sécularisation rapide de la société québécoise s'étant poursuivie, cette proposition apparaît sûrement moins irréaliste qu'elle ne l'avait déjà été. Cependant, cette proposition reflète aussi une conception de la laïcité plus proche de la laïcité républicaine à la française, qui accorde une plus grande importance à la stricte séparation. Là où le MLF tolérait à tout le moins qu'un système laïc puisse coexister aux côtés d'un système confessionnel, le MLQ estime que « la liberté de religion ne peut véritablement s'exercer que dans un espace public laïque », c'est-à-dire non confessionnel (*Ibid.*, p. 119).

Le MLQ ne s'éloigne cependant pas beaucoup du pluralisme du MLF. Son attitude n'est pas fondamentalement différente face à la question des droits constitutionnels ou des tribunaux : il opère essentiellement en dénonçant des pratiques considérées discriminatoires ou contraires à la liberté de conscience et de religion telles que garanties par les chartes québécoise et canadienne (*Ibid.*, pp. 119-120). Notons cependant que le MLQ s'oppose en 2001 à une décision autorisant l'installation d'érouvs par la communauté juive hassidique d'Outremont.

Le MLQ ne se positionne pas forcément comme plus nationaliste. En effet, le MLF considérait déjà son combat pour la laïcité comme inséparable de la question nationale; il voit la création d'un réseau non confessionnel de langue française comme une façon de promouvoir le français auprès de groupes, notamment immigrants, qui se retrouvaient habituellement dans le système scolaire protestant anglophone, réputé plus ouvert et plus laïque. Le MLF refuse d'ailleurs de s'allier à des groupes anglophones qui préconisent pourtant la même solution d'un réseau scolaire non confessionnel (*Ibid.*, p. 117). La question de la laïcité côtoie donc de près la question de l'affirmation d'une nation québécoise francophone.

Si on peut supposer que les plus intransigeants sur la question de la laïcité (comme c'est le cas du MLQ) aient tendance à être plus intransigeants sur la question nationale également, cela ne va pas de soi. Dans tous les cas, le MLQ n'a pas hésité à avoir recours aux mêmes conceptions de liberté de conscience et de religion que le MLF, et de mobiliser les nouveaux outils que représentaient dans les années 1980 les chartes québécoise et canadienne des droits et libertés.

Les deux côtés du débat sur la déconfessionnalisation au début des années 2000 revendiquent l'appui d'une majorité de Québécois : la multiplicité des positions, et les points de vue variés et nuancés exprimés dans les sondages font en sorte qu'il n'apparaisse pas une seule et unique issue acceptable à ce débat, mais plusieurs compromis possibles.

Cependant, l'Assemblée des évêques (principal groupe catholique consulté lors des débats) évoque plus souvent et plus explicitement l'importance de respecter la volonté d'une « majorité chrétienne » (Dufour, 1999) alors que le MLQ et la Coalition pour la déconfessionnalisation du système scolaire (dont fait alors partie le MLQ) se réfèrent plus souvent aux rapports de spécialistes et d'organismes du milieu de l'éducation. François Legault (alors ministre de l'Éducation) préconisait dans un premier temps des réformes qui auraient conservé la confessionnalité et l'éducation religieuse, et n'excluait pas non plus de

continuer à utiliser les clauses dérogatoires pour éviter les contestations judiciaires. La présidente de la Coalition le critiquait en ces termes :

Manifestement, il ne tient pas compte du rapport Proulx [qui recommandait l'abandon des clauses dérogatoires et de l'enseignement religieux], soutient Mme Laurin. Il fait fi de ce que pensent les enseignants, les directions d'école et une bonne frange de la société civile. (*Ibid.*)

Daniel Baril, du MLQ, mentionne aussi l'appui populaire à la laïcisation, aux côtés d'autres facteurs et sans insister sur son caractère majoritaire : « Le ministre a reçu une série d'études pédagogiques et juridiques et l'opinion de la population, qui lui disent qu'il faut laïciser le système scolaire, et il ne retient rien » (*Ibid.*). La place plus importante de l'opinion populaire dans l'argumentaire du MLQ, comparativement à celui du MLF, reflète sans doute la sécularisation de la société québécoise au cours des 40 ans qui séparent la déconfessionnalisation de la dissolution du MLF. Il demeure cependant que le même argumentaire, fondé sur l'égalité des droits et le pluralisme, demeure le plus important.

### 2.3 De majorité chrétienne à majorité laïque?

Les circonstances d'émergence de la laïcité en tant qu'enjeu identitaire sont bien documentées: la controverse entourant deux cas particuliers d'accommodements raisonnables autour de 2006, la commission Bouchard-Taylor à partir de 2007, et le projet de Charte des Valeurs du Parti Québécois ont chacun suscité d'intenses débats et donné place à de nombreux discours anti-immigration et anti-pluralistes qui ont mêlé dans l'opinion publique les questions de laïcité, d'immigration et d'intégration (Eid, 2016 ; Milot, 2009b ; Nadeau et Helly, 2016).

Plusieurs travaux ont replacé avec raison ces événements dans la foulée de la déconfessionnalisation du système d'éducation (1999-2000) et du remplacement des cours d'éducation morale et religieuse par le cours d'éthique et culture religieuse (ECR, en 2008). Le passage d'une « laïcité ouverte » dans le rapport Proulx au rejet explicite de cette laïcité ouverte lors de la Charte des valeurs a également été souligné.

Si l'affirmation de la laïcité comme « valeur nationale » était présente dans une certaine mesure lors de la déconfessionnalisation du système d'éducation publique au tournant des années 2000, celle-ci se fait sous l'égide d'une « laïcité ouverte », prônée par le rapport du Groupe de travail sur la religion à l'école, dirigé par Jean-Pierre Proulx et mis en place par Pauline Marois, alors ministre de l'Éducation. La loi 118, qui déconfessionnalise le système scolaire, mais maintient les cours d'éducation religieuse, est adoptée en 2000 alors que François Legault a succédé à Marois en tant que ministre. Le remplacement des cours d'éducation morale et religieuse par le cours ECR se fait en 2008 sous un gouvernement libéral, mais correspond néanmoins essentiellement à l'une des recommandations du rapport Proulx. Or, dès la controverse autour des accommodements raisonnables et de la commission Bouchard-Taylor en 2007-2008, une part importante du discours public mobilise la notion de laïcité en la plaçant en tension avec le pluralisme en matière de culture et de religion (Mancilla, 2012, p. 806-807). C'est cette conception de la laïcité qui est mobilisée par la suite pour justifier les p.l. 60 du PQ et p.l. 21 de la CAQ (Benhadjoudja, 2017). Legault et Marois ont donc tous deux présidé à la mise en place de cette « laïcité ouverte » à laquelle ils s'opposeront environ une décennie plus tard, à la tête de deux partis différents.

Nous avons déjà souligné que le projet de loi 60 du PQ partageait une formulation « catho-laïque » semblable à l'article 16/17 de la loi 21, qui semble constituer un compromis tacite permettant d'arriver à une vision de la laïcité « stricte » qui ne froisse pas pour autant les tenants de la religion majoritaire, facilitant ainsi la construction d'une majorité politique. L'ambivalence quant au retrait du crucifix à l'Assemblée nationale semblait relever du même enjeu. Les débats entourant la déconfessionnalisation en 1999-2000 étaient pétris du même genre de compromis et d'hésitations, alors que François Legault était critiqué non seulement pour avoir conservé de façon inattendue les cours d'éducation religieuse à l'encontre de la recommandation du rapport Proulx, mais pour son discours généralement conciliant à l'égard de l'Assemblée des évêques, pour lequel des groupes en faveur de la laïcité l'accusent de « céder à l'Église », alors que les évêques estiment que la position du ministre est judicieuse compte tenu de la majorité de parents qui font le choix de l'éducation religieuse catholique pour leurs enfants (Dufour, 1999). Cependant, comme nous le verrons, ces compromis



relevaient d'une reconnaissance explicite de différences religieuses au sein de la société québécoise.

Ce passage d'une laïcité « ouverte » à une laïcité stricte ou « fermée » se manifeste aussi dans un rapport différent aux chartes des droits de la personne. Ce sont les chartes québécoises et canadiennes qui ont impulsé la déconfessionnalisation de l'éducation publique au Québec à partir des années 1980 jusqu'en 2008, et l'utilisation des clauses dérogatoires par les gouvernements successifs qui a permis de maintenir un système scolaire confessionnel jusqu'en 2000 et les cours d'éducation religieuse jusqu'en 2008. Par la suite, et de façon marquée à partir du projet de loi 60 du PQ, la nécessité et la légitimité de l'utilisation de la clause dérogatoire *au nom de la laïcité*, ainsi que la tension entre les droits individuels et le « droit collectif » auquel est identifié la laïcité, est pleinement assumée, sans pour autant que cela soit présenté comme un changement d'orientation.

Cependant, ce qui n'a pas, à notre connaissance, été souligné dans ce passage d'une vision de la laïcité à une autre, ce sont les effets inattendus de la déconfessionnalisation et de l'abolition des cours d'éducation religieuse. Le régime d'option obligeait les politiques publiques à tenir compte d'un Québec à majorité catholique et traversé de clivages religieux (catholique/protestant, croyant/non-croyant, pratiquant/non-pratiquant, catéchèse/morale), où les groupes minoritaires ne sont pas forcément étrangers, et ces constats se reflétaient dans le débat public sur la laïcité. Dès la déconfessionnalisation et la décision de l'abandon d'un régime d'option en faveur d'un cours unique non confessionnel (avant même l'entrée en vigueur du cours ECR), le discours sur la laïcité a changé du tout au tout, à tel point qu'on pourrait oublier que seulement six ans séparent la fin d'un système scolaire public catholique et la « crise » des accommodements raisonnables.

### 2.3.1 Culturalisation de la religion et construction d'une majorité « catho-laïque »

La notion de construction d'une majorité « catho-laïque » autour de lois sur la laïcité suppose évidemment qu'une partie non négligeable de la population québécoise attache réellement une importance substantielle à la religion catholique, au moins dans sa dimension

« patrimoniale et historique ». Bien qu'on puisse supposer que les références au « patrimoine historique religieux » sur lesquelles nous avons attiré l'attention ont été formulées en estimant qu'elles trouveraient un public réceptif, il ne va pas de soi que cela ait été efficace.

La question de l'adhésion au catholicisme et du *sens* donné à cette adhésion n'est pas évidente à trancher; l'Église catholique a longtemps été socialement et institutionnellement très puissante, et la sécularisation de la société québécoise particulièrement rapide. Le Québec se démarque au sein du Canada par sa combinaison d'un taux relativement élevé d'adhésion religieuse (c'est-à-dire qu'une grande part de la population se déclare comme étant catholique) et d'un taux très bas de pratique religieuse. Tout cela nous pousse à clarifier ce que nous entendons par « catho-laïcité » ou plus précisément ce qu'implique la partie « catholique » de la catho-laïcité.

Meunier et Wilkins-Laflamme (2011) se réfèrent à trois « régimes de religiosité » pour décrire le processus de sécularisation au Canada et au Québec :

On entend ici par régime de religiosité la configuration dominante du religieux et de l'exercice des religions instituées au sein d'un type de société donné et dans lequel pratiques et croyances se manifestent dans une distance plus ou moins accentuée avec l'État, avec les autres institutions de la société civile et avec les finalités de la société. (*Ibid.*, 2011, p. 687)

À l'aide de plusieurs indicateurs statistiques (identification religieuse au recensement, taux de baptême, participation à la première communion, taux de mariage religieux, taux de pratique religieuse mensuelle ou hebdomadaire), ils identifient les transitions entre régime ethnoreligieux, régime de religion culturelle et régime pluraliste.

Le Canada comme le Québec se caractérisent avant les années 1960 par un régime ethnoreligieux, où la pratique religieuse (catholique chez les Canadiens français de tout le Canada, protestante chez les anglophones d'ascendance britannique) est hégémonique. Tous les indicateurs de pratique religieuse sont alors relativement élevés, et l'identification religieuse est liée de près à l'identification ethnique (*Ibid.*, pp. 713-714).

La période de la Révolution tranquille au Québec correspond aussi, au Canada anglais, à celle où le gouvernement canadien encourage de plus en plus clairement et officiellement une identité proprement canadienne, séparée d'une allégeance à l'Empire britannique, et « sans trait d'union » c'est-à-dire transcendant les catégories « canadien-français » et « canadien-anglais ». Ce dépassement impliquait forcément que cette nouvelle identité prenne une certaine distance par rapport à l'appartenance religieuse, qui a longtemps été un aspect incontournable de la distinction entre Canadien français et Canadien anglais : prendre parti pour l'un aurait signifié exclure l'autre.

Les églises protestantes dites « *mainline* » ont également été des vecteurs importants d'adhésion à l'Empire par le sentiment l'appartenance à une « filiation de croyance ». On peut penser ici à l'importance qu'ont eue au Canada les clubs orangistes protestants, opposés aux revendications républicaines et catholiques irlandaises; il s'agit de l'extension en sol canadien d'une mémoire et d'un conflit qui ne peuvent être compris sans référence explicite à la religion et à l'Empire. Ainsi, la rupture avec l'Empire se répercute également sur l'attachement aux Églises qui y sont liées (Ibid., p. 698-699).

Cette période de sécularisation au Canada anglais se distingue cependant du Québec à plusieurs égards. Notamment, le multiculturalisme canadien valorise fortement, à partir des années 70, un pluralisme ethnique et religieux accompagné de la volonté d'accueillir un grand nombre d'immigrants. Le Québec voit se développer un régime de « religion culturelle » dans lequel, malgré le déclin très marqué des aspects jugés contraignants de la pratique religieuse (pratique hebdomadaire ou mensuelle, mariage religieux, première communion et confirmation), d'autres pratiques moins contraignantes (identification au catholicisme lors du recensement, baptême) demeurent très majoritaires au sein de la population francophone, elle-même fortement majoritaire.

L'Ontario et l'ouest du Canada se rapprochent plutôt d'un régime de religiosité pluraliste, où le portrait religieux se diversifie par une augmentation importante de la catégorie des « sans-religion », mais aussi du taux de novation religieuse, c'est-à-dire de la proportion de la

population qui appartient à une autre religion que celles de l'Église catholique ou des principales églises protestantes. La novation religieuse ne tient pas seulement à l'immigration de nouvelles populations, mais aussi au fait qu'une partie non négligeable de la population religieuse se détourne des églises historiquement dominantes pour s'affilier à d'autres groupes religieux, y compris chrétiens.

Au début des années 2000, la différence entre le régime de religion culturelle au Québec et le régime pluraliste ailleurs au Canada est frappante. En 2001, 91,9% des Québécois francophones s'identifient comme catholiques et plus de 70% des naissances sont baptisées. Même si la proportion de premières communions par rapport aux naissances correspondantes a diminué de façon plus substantielle, elle demeure également supérieure à 50% (*Ibid.*, Graphique 1 et Tableau 2). Les chiffres concernant la participation à ces rites catholiques sont relativement semblables chez les catholiques du reste du Canada, mais ces derniers représentent une part beaucoup moins importante du paysage religieux des autres provinces (*Ibid.*, pp. 703-707). Par ailleurs, seulement 5,7% des Québécois se déclarent « sans religion » contre 16,2% en Ontario et 27,6% dans l'Ouest (*Ibid.*, Graphique 5).

La forte sécularisation du Québec transparait cependant à travers d'autres indicateurs. Les Québécois catholiques sont proportionnellement moins nombreux que les catholiques d'autres provinces à accorder une grande importance à leurs convictions religieuses (*Ibid.*, Tableau 5), moins nombreux à assister à la messe sur une base mensuelle et plus nombreux à ne jamais y assister (*Ibid.*, Tableau 4).

Les cours d'éducation religieuse, présents dans le système scolaire public québécois jusqu'à sa déconfessionnalisation totale en 2008<sup>6</sup>, fournissent un autre indice important de la teneur de l'identification religieuse des Québécois au moment de la déconfessionnalisation de l'éducation: les catholiques non-pratiquants, s'ils ont souvent coupé les ponts avec l'Église,

---

<sup>6</sup> Le statut confessionnel des écoles est aboli à la suite de l'adoption de la loi 118 en 2000, mais la dernière cohorte reçoit les cours d'éducation morale et religieuse en 2008.

ont continué au moins jusqu'aux années 2000, à choisir massivement les cours d'éducation morale catholique pour leurs enfants plutôt qu'une alternative laïque. Les entretiens réalisés par Milot (1991) auprès de parents envoyant leurs enfants aux cours d'éducation religieuse à l'école primaire nous renseignent à la fois sur ce que cette identification au catholicisme peut signifier et sur ce qu'elle n'implique généralement pas.

On pourrait attribuer la persistance du choix majoritaire de l'éducation catholique à des facteurs extérieurs et circonstanciels (désir de faire plaisir aux grands-parents ou à d'autres membres de la famille plus soucieux de la religion; simple habitude ou « inertie » de l'institution de l'éducation religieuse; volonté d'éviter que son enfant soit mis en situation de minorité en l'envoyant aux cours non confessionnels, pour lesquels les enfants doivent généralement quitter leur classe habituelle), mais ces facteurs se sont révélés très rarement décisifs dans les entretiens.

Les parents interrogés estiment généralement que les cours d'éducation religieuse visent à donner une « base » religieuse dont au moins une partie irait au-delà de ce que pourrait donner un cours laïque. Au risque de schématiser à outrance l'analyse de Milot, on peut résumer les attentes et les motivations des parents face à l'éducation religieuse par les éléments suivants:

- L'éducation religieuse dispensée à l'école se démarque de la pratique religieuse à proprement parler et ne correspond pas (et ne doit pas correspondre, pour ces parents) au type d'enseignement religieux donné à l'Église;
- Corollairement, elle n'implique pas une intégration à l'institution religieuse, avec laquelle beaucoup de parents ont rompu, mais plutôt à des normes *familiales et culturelles* relevant d'un « allant-de-soi » auquel les parents ne voient pas de raison de déroger.
- Les parents reconnaissent une compétence aux enseignants qu'eux-mêmes n'ont pas et qui ferait défaut également au personnel religieux, mais ne se désengagent pas

pour autant de l'éducation religieuse puisqu'ils se réservent le droit de « corriger » s'ils n'aiment pas les enseignements dispensés;

- En plus d'éléments éthiques potentiellement compatibles avec un enseignement non religieux, l'éducation religieuse vise à inculquer certains éléments de nature proprement religieuse ou métaphysique considérés comme utiles, voire indispensables: principalement, la notion d'un « au-delà » et celui d'un amour ou d'un soutien éternel, inconditionnel.
- Ces différents éléments sont considérés comme étant ceux que l'enfant doit bien connaître avant (ou afin) de pouvoir faire ses propres choix, y compris celui de ne pas pratiquer ou de « renier » (dans les mots de plusieurs parents) la religion. En l'absence d'une éducation religieuse, plusieurs parents expriment une peur que l'enfant ne soit « pas bien équipé » pour faire des choix en matière de religion (chose que l'enfant pourrait, selon eux, leur reprocher plus tard), tout comme eux considèrent souvent qu'ils ont choisi de « garder ou jeter » différents éléments de la religion catholique.

Milot donne en partie raison aux arguments voulant que l'association entre école et religion se fasse par défaut ou « par inertie » (simplement à cause de la présence de longue date de l'éducation religieuse à l'école) et par économie (l'éducation religieuse faite à l'école dispensant le parent de la faire à la maison). Cependant, elle souligne que ces motivations ne suffisent pas non plus à expliquer le choix des parents, qui donnent à peu près toujours des raisons de nature religieuse pour ce choix, et ne considèrent pas non plus qu'ils se « débarrassent » de leur rôle dans l'éducation religieuse de leurs enfants.

En effet, les parents estimaient souvent que l'école n'avait qu'un rôle partiel dans l'éducation religieuse, que les parents devaient compléter ou corriger. Les enseignants auraient cependant des compétences dans l'enseignement de la religion qui ne seraient détenues ni par les parents ni par l'Église:

C'est plus complet à l'école, c'est plus poussé, et le milieu est propre à cela, l'enfant est dans un milieu d'apprentissage; le programme de la religion est tout détaillé, ils voient toutes les étapes. On est certain qu'ils ont tout vu à l'école. [...]

Les enseignants, ils ont fait des études pour cela, ils sont plus compétents que nous. [...]

C'est important d'avoir une régularité dans l'enseignement religieux et nous, parents, on n'aurait peut-être pas la force d'être aussi réguliers que cela. [...]

J'aime que cela reste à l'école, mais nous, comme parents, on se doit de compléter leur enseignement, de faire un suivi. [...]

Si les enseignants prennent une tangente que tu n'aimes pas, tu peux corriger. [...]

L'enseignante peut penser différemment de moi, pourvu qu'elle ne le bourre pas de mensonges comme nous on s'est fait bourrer (l'histoire d'Adam et Ève, le serpent, etc.)

Je ne veux pas que l'enseignante oblige mes enfants à aller à la messe et à pratiquer comme c'était le cas pour nous dans le temps [...]

Non, pas à l'église, parce qu'on ne nous a pas expliqué avant le sens de chaque chose, on ne comprend pas ce qui se passe à l'église. [...]

C'est mieux à l'école qu'à l'église, car l'Église a bloqué beaucoup de monde avec ses règles strictes et par certains curés.

Le curé n'enseigne pas la religion. Il va faire son sermon et lire la Bible. (Milot, 1991, p. 126-129)

La déconfessionnalisation complète du réseau d'éducation publique et l'abolition des cours d'éducation religieuse ne signifie pas la fin de cette identification au catholicisme. Au contraire, lors des débats entourant la déconfessionnalisation, à la toute fin des années 90 et au tournant des années 2000, l'existence d'une forte majorité catholique et la faible adhésion aux cours d'éducation morale non confessionnelle orientent le débat, et influencent notamment la forme que prendra le cours qui deviendra celui d'Éthique et culture religieuse (ECR), qui doit convenir aux exigences du pluralisme et en remplissant à la fois les attentes

minimales des parents catholiques et celles des parents non catholiques, notamment non religieux.

Ce cours suppléerait au cours d'enseignement moral en fournissant un « enseignement culturel des religions » non confessionnel (comblant une lacune de l'ancien cours non confessionnel qu'on accusait parfois de faire totalement l'impasse sur la question de la religion), tout en assurant aux parents religieux que leur enfant ne serait pas isolé de la « base » des enseignements religieux à laquelle ils sont toujours attachés.

Dans le rapport *Laïcité et religions: perspectives nouvelles pour l'école québécoise* rédigé par le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école (1999), les parents catholiques sondés sont divisés en 4 catégories selon leurs perspectives sur le rôle de la religion à l'école:

**Les catholiques « convaincus » pro- confessionnels (36,6 %).** Ils attachent de l'importance à ce que leurs valeurs et croyances inspirent le projet éducatif de l'école de leurs enfants et préfèrent une école qui s'inspire de ces mêmes valeurs.

**Les catholiques « convaincus » pro-laïques (24,1 %).** Ils attachent aussi de l'importance à ce que leurs valeurs et croyances catholiques inspirent le projet éducatif, mais préfèrent cependant une école dont le projet éducatif s'inspire des valeurs communes à tous les citoyens.

**Les catholiques « indifférents » pro- confessionnels (8,4 %).** Ils n'attachent pas d'importance à ce que les valeurs et les croyances de leur religion inspirent le projet éducatif de leur école, mais préfèrent tout de même une école qui s'inspire des valeurs catholiques.

**Les catholiques « indifférents » pro-laïques (28,3 %).** Ils n'attachent pas non plus d'importance à ce que les valeurs et les croyances de leur religion inspirent le projet éducatif de leur école et ils préfèrent une école inspirée des valeurs communes. (Ibid. p. 154)

Si les deux catégories « pro-laïques » forment ensemble une majorité, le groupe le plus important est celui des catholiques convaincus pro-confessionnels. 45% des parents catholiques demeurent donc « pro-confessionnels » au tournant des années 2000. Le portrait est semblable si l'on se penche spécifiquement sur l'enseignement religieux (*Ibid.* p.159):



une mince majorité (52,1%) de parents catholiques sont en faveur de l'option laïque *seulement si* on réunit ceux favorables à une éducation religieuse culturelle unique (44,2%) et à l'absence d'enseignement religieux (7,9%). Les parents catholiques sont par ailleurs le groupe le moins nombreux à préconiser l'absence d'enseignement religieux, et ce par une marge considérable (12,7% chez les protestants, 25,2% pour les autres religions, et 38% pour les personnes ne se déclarant d'aucune religion).

Il y a plusieurs constats à tirer. D'une part, ce que le catholicisme des parents québécois *n'était pas* ou n'était plus: il n'était pas forcément orthodoxe en termes de pratique ni de pensée (péché, absolution et salut ne jouent plus forcément un rôle important). Les parents préféraient généralement conserver une distance par rapport à l'église et, souvent, n'estimaient pas le personnel ecclésiastique compétent à éduquer leurs enfants en matière de religion.

Pourtant, ce catholicisme n'était pas pour autant purement « culturel » ou laïcisé, ni une tradition entretenue simplement pour faire plaisir aux grands-parents ou à d'autres membres de la famille, ou par inertie. Les parents estimaient que l'enseignement religieux fournissait aux enfants des éléments indispensables qu'un enseignement non confessionnel ne permettrait pas. Il ne s'agit pas uniquement de questions morales ou éthiques, qui pourraient avoir un équivalent non confessionnel: en l'absence de la notion de salut et de péché, la religion est estimée fournir un support émotionnel et des réponses d'ordre existentiel. L'existence d'un créateur, d'une source d'amour ou de soutien inconditionnel et perpétuel, d'une vie après la mort, sont estimés indispensables pour l'enfant. On voit à travers le discours des parents le rôle majeur de la religion dans la formation d'une « vision du monde »; plusieurs vont jusqu'à dire qu'ils privilégient l'enseignement religieux pour leurs enfants, car sans ces aspects, la vie ne vaudrait peut-être pas la peine d'être vécue.

Bien que le catholicisme au Québec s'exerce largement hors de l'Église et de l'orthodoxie religieuse, les acteurs de la déconfessionnalisation scolaire n'hésitaient pas à parler, chiffres à l'appui, d'une « majorité catholique », comme c'est le cas dans le rapport Proulx (Groupe

de travail sur la place de la religion à l'école, 1999). Cela avait notamment pour effet de placer logiquement les politiques de laïcité dans une perspective pluraliste; une politique fondée sur un droit particulier de la majorité aurait accordé un statut spécial au catholicisme.

La fin du régime d'option et son remplacement par un cours unique, en éliminant l'un des derniers éléments religieux relevant de la sphère de l'État, a peut-être simplement rendu la majorité catholique plus difficile à constater en éloignant sa présence et son évolution (y compris son éventuel déclin) des préoccupations de l'État: si les statistiques sur la fréquentation des cours de « morale » et de « catéchèse » n'ont plus de raison d'être, cela ne signifie pas forcément que la situation sous-jacente, et la nécessité du pluralisme qui en résulte, aient changé.

Les travaux de Meunier et Wilkins-Laflamme (Meunier *et al.*, 2013 ; Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011) fournissent un aperçu de l'évolution du régime de religiosité (ce qui correspond aussi, sous un cadrage différent, à l'évolution du processus de sécularisation) au Québec depuis la déconfessionnalisation. Ces chercheurs observent, à partir des années 90 ou 2000 selon les cas, des changements rapides pour plusieurs indicateurs comme le taux de baptême et l'identification au catholicisme. Ils n'en concluent pas à l'émergence d'un nouveau régime de religiosité où la religion serait radicalement moins présente que dans le reste du Canada, s'articulant autour d'une majorité non religieuse. Ils considèrent plutôt que ces changements soulèvent la possibilité d'une transition encore inachevée du régime de religion culturelle vers un régime pluraliste plus proche de celui du reste du Canada. Celui-ci demeurerait néanmoins sans doute distinct, comme peut l'être le régime pluraliste de l'Ouest, à dominante chrétienne, du régime pluraliste de l'Ontario, plus mondialisé (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011, p. 693-696).

La dernière décennie est marquée par une progression rapide de la non-affiliation religieuse au Canada et au Québec. Le taux de non-religiosité au Québec rejoint d'ailleurs en 2019 celui de l'Atlantique et se rapproche considérablement de celui de l'Ontario (Wilkins-Laflamme, 2022, Figure 2). Au sein des personnes de 18-35 ans « sans religion » au Canada, le Québec

compte la plus grande proportion d'athées déclarés (34%) et de personnes adhérant à une vision entièrement matérialiste et scientifique du monde (28%). Il faut cependant souligner que 26% des non-religieux déclarent que leurs croyances religieuses ou spirituelles jouent un rôle plutôt ou très important dans leur vie, un taux qui correspond à la moyenne canadienne (*Ibid.*, Tableau 2). Paradoxalement, le Québec se démarque aussi par le fait que les « non-religieux » y sont nombreux (42%) à déclarer avoir participé à au moins une activité « spirituelle » dans la dernière année (*Ibid.*, Tableau 2).

Wilkins-Laflamme voit dans ce paradoxe une polarisation, particulièrement marquée au Québec, entre deux sous-groupes au sein des non-religieux. Un premier sous-groupe correspond à un point de vue matérialiste et séculier ou athée, alors que le second, légèrement plus nombreux, est attaché à des pratiques spirituelles distinctes des religions organisées, les Québécois étant particulièrement peu réceptifs à ces dernières (*Ibid.*, p. 20). Ainsi, tout comme l'étiquette majoritaire de « catholique » referme une pluralité de points de vue dont les poids relatifs évoluent, la croissance de la catégorie des « non-religieux » ne correspond pas à l'avènement d'une simple « majorité laïque » uniforme.

## 2.4 Conclusion

Ce chapitre nous a permis d'explorer différents débats traversant l'histoire du Québec et touchant aux enjeux de religion et de laïcité. Si les chercheurs s'entendent pour récuser les visions simplistes que l'on peut avoir d'une « Grande noirceur » profondément obscurantiste et antilibérale, et d'une « Révolution tranquille » représentant une rupture soudaine, profonde et sans appel, les avis demeurent assez profondément partagés sur la lecture qui s'en dégage.

Quant à la façon de caractériser la place de la religion avant le tournant des années 1960, le bilan est semblable : dans l'ensemble, Milot et Lamonde s'entendent sur les événements, mais diffèrent parfois quant à leur interprétation, et aux conclusions à en tirer. Pour Milot, la laïcité qui se met en place au Québec et au Canada est imparfaite, fondée notamment sur une collaboration qui rend difficile de respecter pleinement les principes de la laïcité, mais mérite néanmoins d'être soulignée. Malgré de nombreuses tentatives d'ingérence de la part de

l'Église, l'État continue en dernière instance d'affirmer et d'accroître, quoique lentement, sa primauté et son indépendance.

Pour Lamonde, l'accent est à mettre sur la mesure non négligeable dans laquelle l'Église réussit malgré tout à s'ingérer, et sur son pouvoir social énorme, même si celui-ci ne menace pas le pouvoir ou l'indépendance de l'État. Ainsi, on pourrait accuser Milot d'ignorer ou de minimiser les conséquences sociales néfastes du pouvoir religieux. Dans la mesure où le Québec d'avant la Révolution tranquille prend parfois, dans la culture populaire, des airs quasi théocratiques, il est utile de rappeler qu'il persistait une réelle volonté d'indépendance de l'État et du judiciaire face à l'Église catholique. Cela ne doit pas pour autant conduire à minimiser le contrôle social exercé par l'Église sur la culture et la politique par la mise à l'index de livres, l'utilisation de sermons et de tribunes publiques à des fins politiques, et en entretenant des liens très proches avec des politiciens conservateurs, notamment.

Au tournant de la Révolution tranquille, les débats opposent (au moins) trois groupes distincts : laïcistes et catholiques réformistes s'opposent aux catholiques traditionalistes. Les laïcistes comme les catholiques réformistes s'entendent sur le rôle primordial du pluralisme dans les politiques à mettre en place pour l'avenir du Québec. Le MLF tient d'ailleurs à se distancier d'une position laïciste intransigeante en mettant l'accent sur le respect des droits, y compris des droits des croyants. S'il existe depuis le début une frange laïciste plus radicale et moins conciliante, notamment autour de la revue *Parti Pris*, c'est dans l'ensemble une vision pluraliste qui domine. La place de la religion catholique à l'époque fait d'ailleurs qu'il serait difficile pour les mouvements laïcistes de se présenter autrement que comme minorité revendiquant des droits égaux.

Suivant la sécularisation grandissante de la société québécoise, les mouvements laïcistes s'accommodent de moins en moins des éléments confessionnels, qui demeurent malgré plusieurs réformes. Malgré une position qui peut sembler plus intransigeante, le MLQ, qui joue un rôle de premier plan dans les politiques de laïcisation à partir des années 80, continue de s'appuyer essentiellement sur un discours pluraliste fondé sur les droits, et ce au moins

jusqu'à la déconfessionnalisation totale du système d'éducation québécois au début des années 2000. C'est d'ailleurs le recours aux chartes des droits et libertés qui impulse généralement les changements.

La sécularisation qui se poursuit des années 1970 à nos jours est marquée par la baisse de nombreux indicateurs de pratique religieuse, mais certains demeurent surprenamment élevés jusqu'à très récemment : c'est ce régime particulier de pratique religieuse, ou plusieurs pratiques estimées contraignantes sont rejetées alors que d'autres, jugées moins contraignantes, demeurent fortement majoritaires et semblent vidées au moins partiellement de leur contenu religieux. C'est cette conjoncture particulière que Meunier et Wilkins-Laflamme nomment le régime de religion culturalisée.

Nous avons également souligné la place notable qu'a prise la question de la fréquentation des cours de « morale » et de « catéchèse » dans les débats entourant la déconfessionnalisation. Les enjeux entourant ces cours ont pu servir tant à qualifier l'attachement d'une partie de la population québécoise (Milot, 1991) qu'à estimer le soutien de la population à différentes alternatives à la confessionnalité scolaire (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999). L'existence de ce régime d'option rendait en tout cas inévitable de considérer les divisions au sein de la population québécoise, notamment entre ceux qui entretiennent une relation (qu'elle soit principalement culturelle ou autre) à la religion catholique et ceux qui s'en distancent plus complètement. La présence d'une « majorité catholique », quel que soit le contenu de son catholicisme, apparaissait alors difficilement contestable. Nous soulevons l'idée que l'abolition de ce régime d'option a eu comme effet secondaire imprévu et indésirable de retirer de la sphère publique une donnée qui rendait évident le pluralisme religieux québécois, particulièrement au sein de la population « de souche ».

La hausse rapide du taux de non-identification au catholicisme au cours des années 2000 confirme que la sécularisation de la société québécoise se poursuit de façon marquée. Des réglementations plus fortes en matière de laïcité apparaissent donc comme un reflet de ces changements sociaux. Cependant, comme nous l'avons mentionné au chapitre 1 au sujet de

la perception des signes religieux, la relation entre les causes de l'adhésion à des règles strictes en matière de laïcité et ses effets n'est pas toujours unidirectionnelle. La hausse particulièrement rapide du taux de « sans-religion » à partir d'environ 2010 pourrait s'expliquer en partie par le fait que la laïcité soit devenue dans cette période un enjeu politique saillant, présentée souvent comme une valeur nationale québécoise. Il apparaît du moins plausible que la fin de l'identification au catholicisme vienne résoudre, pour certaines personnes, la contradiction potentielle entre cette identité et l'adhésion à un laïcisme relativement strict.

La construction d'un discours majoritariste, opposant un peuple québécois quasi unanimement « laïc » à des minorités marginales et surtout étrangères, nous semble tributaire de ce développement. L'existence de divisions religieuses à l'intérieur de la majorité canadienne-française (tant les divisions entre catholiques et non-croyants que les différences d'attitudes et de pratiques religieuses entre catholiques) n'est plus aussi évidente et peut facilement être passée sous silence. Nous avons vu également que la catégorie des « non-religieux » est elle aussi traversée de divisions et ne représente pas un seul rapport au monde, à la religion ou à la spiritualité.

Le prochain chapitre se penche de plus près sur la montée du nationalisme conservateur contemporain : le rapport particulier à la religion catholique et à la Révolution tranquille qui se dégage des travaux de certains intellectuels conservateurs; les échos que trouvent ces conceptions conservatrices de l'histoire québécoise en politique (notamment, mais pas seulement, au sein de la CAQ) et la façon dont les discours populistes et majoritaristes s'en nourrissent.

Ces références particulièrement conservatrices sont néanmoins utilisées de façon sélective; au final, des politiques comme la loi 21 ou la « charte des valeurs » se sont appuyées *en même temps* sur une lecture conservatrice de l'histoire québécoise, critique envers la Révolution tranquille, et sur l'idée que ces politiques représentent l'aboutissement pleinement légitime et longtemps attendu de la même Révolution tranquille. La question est donc de savoir par

quels moyens ces deux types de discours sont réconciliés ou agencés, de façon à ce que la contradiction ne soit pas toujours évidente.

Sur la base des observations du présent chapitre, nous entendons aussi montrer que l'utilisation de ces discours populistes et majoritaristes représente un changement important par rapport aux discours laïcistes précédents. Malgré la persistance de certaines références au pluralisme, les discours contemporains sur la laïcité y entretiennent un rapport parfois diamétralement opposé : de la laïcité comme reconnaissance du pluralisme, on passe plutôt à une vision de la laïcité comme limite à un pluralisme exagéré. De la même façon, alors que les politiques précédentes de laïcité ont été impulsées notamment par les chartes de droits et libertés, dans l'optique où ces chartes obligeaient le gouvernement à cesser de privilégier indûment les religions majoritaires, ces mêmes chartes sont aujourd'hui présentées comme des obstacles aux politiques de laïcité. Ces politiques sont d'ailleurs parfois présentées comme (re)donnant à la majorité (non plus catholique ou protestante, mais « laïque ») la place prépondérante qui lui revient.

La laïcité est longtemps apparue comme une politique de vivre-ensemble naissant d'un pluralisme au sein de la société québécoise (y compris au sein du groupe majoritaire d'origine canadienne-française). En insistant sur la présence d'une écrasante majorité québécoise laïque, au caractère monolithique, et en élevant la laïcité au rang de « valeur québécoise », ces discours présentent plutôt la laïcité comme un enjeu opposant une majorité de Québécois à une minorité étrangère et/ou suspectée de ne pas adhérer aux valeurs nationales.

## CHAPITRE 3

### « Nationalisation » de la laïcité : Le retour de l'unanimité?

#### 3.1 Introduction

Le « parcours historique spécifique » auquel fait référence le premier « considérant »<sup>7</sup> du texte de la *Loi sur la laïcité de l'État* (loi 21), qui aurait amené la nation québécoise à avoir un attachement particulier à la laïcité de l'État, apparaît de prime abord comme une référence à la Révolution tranquille. Cette période ayant sans conteste connu une laïcisation rapide et profonde de la société québécoise, il peut sembler évident de situer ainsi la loi 21 (aux côtés du projet avorté de « Charte des valeurs » du PQ, qui visait aussi à inscrire quasi constitutionnellement la laïcité de l'État québécois) dans cette trajectoire historique. C'est en se référant à cette trajectoire que plusieurs appels à un renforcement de la laïcité ou à l'adoption d'une « charte de la laïcité » ont été lancés (par exemple, Baril et Lamonde, 2013).

Les chercheurs travaillant sur le nationalisme s'entendent généralement sur le rôle primordial de la « politique de la mémoire » dans les mobilisations nationalistes, et dans les mobilisations politiques en général (Malinova, 2021; Verovšek, 2016). Différents partis et groupes politiques, à différents moments, mettent l'accent dans leur discours sur différents éléments historiques, les réinterprètent, ou au contraire cessent d'insister sur des éléments autrefois incontournables (la politique de la mémoire est donc également, par nécessité, une politique de l'oubli). Diverses interprétations d'événements et de parcours historiques font l'objet de luttes visant à légitimer diverses politiques. L'appui qu'obtient un parti ou un groupe, et l'issue d'une lutte politique, peut alors dépendre du fait que la lecture de l'histoire

---

<sup>7</sup> « CONSIDÉRANT que la nation québécoise a des caractéristiques propres, dont sa tradition civiliste, des valeurs sociales distinctes et un parcours historique spécifique l'ayant amenée à développer un attachement particulier à la laïcité de l'État; » (*Loi sur la laïcité de l'État*, nous soulignons)



véhiculée dans leur discours et leurs politiques soit reçue comme consensuelle ou controversée.

Sur ce plan, tous les partis politiques actuellement représentés à l'Assemblée nationale (Parti libéral, Parti québécois, Coalition Avenir Québec, Québec solidaire) cherchent généralement à se placer d'une façon ou d'une autre dans la continuité de la Révolution tranquille. Si François Legault a occasionnellement mentionné Duplessis sous un angle positif, c'est principalement pour se défendre lorsque des opposants politiques l'ont comparé à Duplessis, et non sans souligner également que Duplessis « avait des défauts ». Cette façon particulière de se défendre, en soulignant le positif chez Duplessis plutôt qu'en répudiant tout héritage politique duplessiste, semble cependant singulière dans l'histoire récente de la politique québécoise. Cela nous semble découler d'un positionnement quelque peu différent par rapport à l'héritage de la Révolution tranquille.

Nous avançons ici que la continuité historique entre la loi 21 et le laïcisme de la Révolution tranquille n'est pas aussi évidente qu'elle le paraît, et passe sous silence un changement d'orientation majeur dans le discours qui sous-tend et justifie le principe de laïcité. En effet, le projet des laïcistes de la Révolution tranquille, incarné par le Mouvement laïc de langue française de 1961 à 1966, est fondamentalement pluraliste. Plus encore, ce pluralisme est partagé par les acteurs catholiques de la Révolution tranquille, malgré les différences de taille dans leur vision d'un Québec moderne. Pour Gérard Pelletier comme pour le premier président du MLF, Maurice Blain, l'élection de Jean Lesage et les débats sur la déconfessionnalisation scolaire inaugurent « la fin de l'unanimité », la fin du règne sans partage d'une majorité catholique et pratiquante.

Or, les discours portés par les défenseurs de la loi 21, et de la Charte des valeurs en 2013, sont tout à fait différents. Ces discours sont « majoritaristes » au sens où l'entendent les théoriciens du populisme de droite, c'est-à-dire qu'ils donnent primauté au principe de majorité aux dépens d'autres considérations démocratiques, telles que le pluralisme, la division des pouvoirs et les droits de la personne (Urbinati, 2017). Si pour Maurice Blain au

moment de la Révolution tranquille, la société québécoise « a perdu son double caractère d'unanimité doctrinale et de monolithisme sociologique » (Lamonde, 2010, Chapitre 4), c'est au contraire précisément au nom d'une vision sociologiquement monolithique du peuple québécois, imaginé comme étant quasi-unanime, que le premier ministre François Legault et le ministre Simon Jolin-Barrette défendent leur projet de loi. En cela, ces discours ont même une parenté avec celui des défenseurs duplessistes de la confessionnalité scolaire, pour qui il apparaissait inadmissible de faire des arrangements pour « 6000 athées et agnostiques au sein d'une population chrétienne de cinq millions », sorte d'accommodement déraisonnable.

Ce changement d'orientation dans le rapport contemporain entre nationalisme et laïcité se double d'une attitude ambiguë ou paradoxale face à la Révolution tranquille elle-même. La CAQ et le PQ sont aujourd'hui proches d'un courant conservateur au sein du nationalisme québécois qui cherche notamment à construire une histoire nationale « unifiée », minimisant la rupture entre le « vieux » nationalisme canadien-français catholique et le néonationalisme québécois post-Révolution tranquille, laïc. Ce même courant de pensée tend à réévaluer plutôt positivement le rôle historique de l'Église catholique au Québec, tout en attribuant certaines conséquences néfastes à la tournure libérale et pluraliste incarnée par la Révolution tranquille, et appelant à la nécessité de renforcer la nation québécoise face à un pluralisme exagéré (Belkhodja et Traisnel, 2012, p. 121-142).

Si cette lecture de l'histoire ne peut pas être considérée comme le signe du désir d'un retour à une société confessionnelle catholique, ni nécessairement comme une entrave à la laïcité en tant que telle, elle s'inscrit en porte-à-faux avec une partie du discours public du gouvernement sur la question. L'utilisation de l'héritage laïciste, pluraliste et progressiste de la Révolution tranquille apparaît alors surtout stratégique, permettant de s'assurer l'appui d'une partie de l'électorat laïciste particulièrement attaché à l'héritage de la Révolution tranquille, tout en continuant de cultiver par ailleurs un public plus franchement conservateur.

### 3.2 Le renouveau du nationalisme conservateur

Ce n'est pas par pur hasard que le majoritarisme des projets de loi contemporains sur la laïcité rompt avec le pluralisme de la Révolution tranquille : l'émergence de ces projets à partir d'environ 2006 coïncide avec la montée en influence d'une « nouvelle sensibilité conservatrice » portée par certains intellectuels nationalistes (Dupuis-Déri et Éthier, 2016, p. ; Létourneau, 2014 ; Piotte et Couture, 2012).

Ces intellectuels réévaluent l'apport de la Révolution tranquille, ce que Couture et Piotte ne contestent pas sur le fond à plusieurs égards. La place de la Révolution tranquille dans l'histoire du Québec, et par extension de la Grande Noirceur qui l'aurait précédé, relève certainement d'une conception mythifiée de l'histoire, dont le contenu peut être politique et idéologique autant que factuel. E.-Martin Meunier résume le rôle qu'a pu jouer, pour les intellectuels liés à la Révolution tranquille, la notion de Grande Noirceur ou d'ancien régime pour désigner la période duplessiste : « Ainsi changer d'époque et de régime exigeait-il de caricaturer le passé afin de provoquer le changement » (Meunier, 2016). Distinguer le mythe ou la caricature de la réalité fait alors partie du travail d'historien ou de sociologue.

Comme le souligne Meunier, ce sont souvent les travaux des historiens parfois dits « révisionnistes » des années 70 à 90 qui minent le diagnostic selon lequel la société québécoise aurait connu un retard important et ne serait entrée dans la modernité qu'avec la Révolution tranquille. C'est l'historien Ronald Rudin (1995) qui fait entrer le terme de « révisionnisme » dans l'historiographie québécoise, dans un texte publié en anglais en 1992 et traduit en français en 1995. Pour Rudin, les historiens dits révisionnistes privilégient une analyse structurelle et matérialiste, là où l'histoire du Québec mettait davantage l'accent sur la culture et les valeurs propre au Québec ou au Canada français, et plus globalement à la division ethnique entre canadiens français et britanniques.

Par exemple, les historiens révisionnistes ne font plus de la conquête britannique un événement déterminant dans l'évolution de la société québécoise (là où la Conquête constituait, dans les mots de Rudin, un « cataclysme » aux yeux des historiens francophones

antérieurs), car elle a peu modifié les institutions et les relations sociales en place (*Ibid.*, p. 11). En soulignant la présence d'anglophones pauvres au sein de la classe ouvrière, ils considèrent également que les inégalités économiques doivent être abordées sous l'angle des classes sociales. Autrement dit, il faut user du même cadre d'analyse que pour toute autre société capitaliste, et non celui de la domination d'une minorité d'anglophones sur une majorité francophone.

Si Rudin estime que cette perspective révisionniste corrige des lacunes très importantes des approches précédentes, il considère néanmoins qu'elle insiste sur les enjeux structurels et sur le caractère « normal » du déroulement de l'histoire du Québec au point de sous-évaluer les particularités de la société québécoise, notamment le rôle social de l'Église catholique, l'impact des différences culturelles entre catholiques et protestants, et le caractère au moins en partie ethnique des inégalités socio-économiques. Il plaide donc pour une approche « post-révisionniste » (*Ibid.*, p. qui sache faire la part des choses entre la singularité de la culture et des valeurs canadiennes-françaises d'un côté, et les facteurs structurels et matériels de l'autre<sup>8</sup>).

Meunier cite l'historien Jacques Rouillard pour résumer la position de ces historiens :

La Révolution tranquille ne représente donc pas la fin de la “Grande Noirceur” et l'entrée du Québec dans la modernité. [...] Le Québec s'industrialise et s'urbanise au rythme des autres sociétés nord-américaines depuis le début du 20e siècle. En outre, la société francophone comporte une structure sociale diversifiée et elle est traversée par un vigoureux courant libéral. Elle est donc sensible depuis longtemps aux forces issues du processus industriel et elle intègre les influences nord-américaines à son développement (Rouillard, cité dans Meunier, 2016, p. 55)

---

<sup>8</sup> Bien qu'un survol détaillé des débats entraînés par la notion de « révisionnisme » dépasse largement du cadre de ce travail, nous attirons l'attention sur la réponse de Gilles Bourque à Rudin, qui clarifie les points d'accord et de désaccord, ainsi que les objections apportées à Rudin (Bourque, 1995).

Pour certains historiens « révisionnistes », replacer le Québec de la « Grande Noirceur » au sein des sociétés nord-américaines modernes et dynamiques sert aussi, sur le plan politique ou rhétorique, à renforcer la notion d'un Québec contemporain lui-même moderne et pluraliste.

En soi, remettre en question la notion d'une « Grande Noirceur » avec laquelle romprait soudainement la Révolution tranquille ne représente donc pas une faute ou une erreur. Ce n'est d'ailleurs pas non plus l'apanage spécifique de la « nouvelle sensibilité conservatrice » que critiquent Couture et Piotte. Cependant, le travail de ces intellectuels conservateurs est beaucoup plus controversé lorsque certains d'entre eux s'éloignent des méthodes historiques ou sociologiques et se rapprochent plutôt de l'essai, appelant à se « réconcilier » avec le nationalisme canadien-français catholique. Cette réconciliation ne signifie pas pour ces intellectuels qu'on doive souhaiter le retour du catholicisme politique ou du duplessisme. Or, Piotte et Couture soulignent avec raison que le pouvoir de l'Église est lié de près à cette forme de nationalisme, encore plus lorsque ces penseurs font l'éloge du respect de « l'autorité », du « sacré » ou de la « transcendance » propres au nationalisme canadien-français (Piotte et Couture, 2012, Chapitre 3) et qui manqueraient au Québec contemporain.

Le réseau d'organismes et d'intellectuels identifié par Piotte et Couture est, à dessein, plutôt polémique puisqu'il inclut certaines figures qui ne se reconnaissent pas forcément dans l'étiquette conservatrice ou dans le rôle que leur imputent les auteurs au sein du nationalisme québécois. On y trouve cependant quelques organisations dont l'orientation idéologique et l'influence sont bien documentées: la revue *L'Action nationale* et la Fondation Lionel-Groulx partagent plusieurs administrateurs et contributeurs et contribuent à valoriser l'un des principaux penseurs du nationalisme catholique pré-Révolution tranquille. La *Coalition pour l'histoire*, si elle ne partage pas d'orientation politique aussi claire, implique plusieurs des mêmes intellectuels et intervient activement dans le débat sur l'enseignement de l'histoire nationale, orientant l'action du gouvernement dans ce domaine.

La revue *L'Action nationale* et la Fondation Lionel-Groulx sont deux organismes interreliés. Lionel Groulx, prêtre et historien, dirige plusieurs publications, politiques comme savantes. D'abord appelée *l'Action française*, la revue entretient des liens avec la revue française du même nom, dirigée par le nationaliste monarchiste et antisémite Charles Maurras. Suite notamment à la condamnation de Maurras et de l'Action française (en France) par le Vatican, la revue canadienne-française est relancée sous le nom « *L'Action nationale* ». Longtemps dirigée par le chanoine Lionel Groulx et d'orientation catholique, la revue demeure l'un des principaux organes du nationalisme québécois, et son orientation politique évolue en conséquence à partir de la mort de Groulx en 1967.

Alors que l'orientation politique de *L'Action nationale* change graduellement à partir des années 1950 et que la vision que défend Groulx de l'histoire canadienne-française est de plus en plus contestée au sein de la profession, la Fondation Lionel-Groulx est fondée en 1956 et visait, de l'avis de Groulx lui-même, à servir de « rempart contre une prise de contrôle de la *Revue [d'histoire de l'Amérique française]* par ses ennemis » au sein de la profession historique (Rudin, 2008, p. 217). Aujourd'hui, « la Fondation Lionel-Groulx est héritière de sa maison, de sa bibliothèque, de ses archives et de son œuvre intellectuelle et littéraire » et « se reconnaît un devoir de mémoire envers son fondateur » (Fondation Lionel-Groulx, 2022).

La Coalition pour l'histoire est formée principalement pour critiquer la réforme, autour de 2006, du cours *Histoire du Québec et du Canada* pour en cours d'*Histoire et éducation à la citoyenneté* (HEC). La Coalition considère que le cours HEC met de l'avant une « vision idéologique de l'histoire [...] consistant à faire la promotion du multiculturalisme aux dépens de l'étude de l'histoire de la nation québécoise. » (Coalition pour l'histoire, 2010.)

L'historien Jocelyn Létourneau retrace les interventions publiques de la Coalition pour l'histoire et de la Fondation Lionel-Groulx, notamment par de nombreuses interventions médiatiques (Létourneau, 2014). Il souligne que ces intellectuels ont joué un rôle à chaque étape du processus, de la création d'une impression de crise et d'urgence d'agir puis à la prise de contact avec le PQ dans l'opposition, jusqu'à la production d'ouvrages historiques grand

public hautement médiatisés (*l'Histoire du Québec pour les Nuls* et *Dix journées qui ont fait le Québec*) mettant de l'avant leur vision de l'histoire du Québec. Ils produisent également deux rapports qui orienteront la réponse gouvernementale à la « crise » sur laquelle ils ont attiré l'attention; ces rapports sont endossés non seulement par le PQ lors de sa victoire en 2012, mais également par le PLQ lorsque celui-ci reprend le pouvoir par la suite (*Ibid.*).

Différents intellectuels (Myriam D'Arcy, Mathieu Bock-Côté, Éric Bédard notamment) se côtoient au sein de la Fondation Lionel-Groulx et de la Coalition pour l'histoire, et multiplient les sorties médiatiques et les publications; on retrouve ici un réseau proche de celui analysé par Piotte et Couture. Létourneau étend par ailleurs ce réseau au-delà du monde intellectuel et universitaire dans le cas de la publication de *Dix journées qui ont fait le Québec* :

[L]'ouvrage est publié par les éditions VLB, société de Québecor Média dont l'actionnaire principal est Pierre-Karl Péladeau, élu député (péquiste) à l'Assemblée nationale du Québec en septembre 2012 et présentement en lice pour la chefferie du Parti Québécois. Au même titre que Pierre Graveline, directeur de VLB et responsable de l'ouvrage, Péladeau est administrateur de la Fondation Lionel-Groulx, qui parraine le livre et en fait la promotion dans (*sic*) son site Internet. Parmi les auteurs des textes composant l'ouvrage figurent d'ailleurs quatre administrateurs anciens ou nouveaux de la Fondation Lionel-Groulx : Denis Vaugeois, Béatrice Richard, Gilles Laporte et Éric Bédard. Proche de Péladeau, ce dernier, avec son collègue Laporte, compte aussi parmi les membres fondateurs de la Coalition pour l'histoire (Létourneau, 2014, p. 8).

Dans le cas de ce dernier ouvrage, le *Journal de Montréal* et le *Journal de Québec* consacrent également leur première page, pendant dix semaines consécutives, aux dix textes du livre.

L'exemple de la réforme du cours d'histoire nationale montre que le réseau nationaliste conservateur identifié par Piotte et Couture n'est pas cantonné au monde universitaire, et qu'il peut avoir des impacts réels sur les politiques menées par l'État. La période concernée, qui débute en 2006 lors de la mise en place du programme d'Histoire et éducation à la citoyenneté (HEC), correspond aussi en bonne partie à la fin de l'hégémonie du néonationalisme pluraliste au sein du PQ (que Piotte et Couture [2012] situent, comme Dufour et Tanguay [2021], autour de 2007) et implique plusieurs des mêmes acteurs : outre

ceux déjà mentionnés, le comité chargé d'élaborer le cours d'histoire nationale qui remplacera le cours HEC est notamment dirigé par Jacques Beauchemin (Létourneau, 2014, p. 5).

Il faut souligner également que les effets de cette mobilisation nationaliste dépassent les lignes de parti : le cours HEC est mis en place par le PLQ, et c'est d'abord le PQ qui porte le projet de réforme voulu par la Coalition pour l'histoire aux élections de 2012, mais le PLQ endosse lui-même les conclusions des rapports produits par les membres de la Coalition lorsqu'il est réélu en 2014.

Si Groulx constitue sans conteste une figure importante de l'histoire du nationalisme au Québec, il est avant tout emblématique du nationalisme catholique canadien-français, et le nationalisme québécois contemporain s'est construit notamment en prenant ses distances par rapport à ce qu'il représente. Ainsi, le rôle de la Fondation Lionel-Groulx et des intellectuels qui y sont liés est cohérent avec la volonté de promouvoir la vision d'une lutte nationale continue, minimisant la rupture entre identité canadienne-française catholique et identité québécoise. Il apparaît alors d'autant plus paradoxal que cela se produise alors même que la laïcité devient, sous une forme plus intransigente et dans la bouche de certains des mêmes acteurs, une valeur nationale primordiale aux côtés de la langue française.

La relation de ces penseurs à la religion catholique nous semble relever de la « culturalisation de la religion » remarquée par Brubaker. En valorisant la religion nationale non pas en tant que pratique religieuse, mais comme héritage historique, le discours nationaliste peut en quelque sorte « faire le pont » entre une conception laïque et moderne de la nation d'une part, et d'autre part un nationalisme plus traditionaliste (Brubaker, 2017), parfois même hostile à la modernité (comme c'est le cas à certains égards des penseurs néoconservateurs étudiés par Pottie, Couture, Dupuis-Déri et al), permettant aux politiciens nationalistes et populistes de ratisser plus large. Ainsi, ces nationalistes ne se présentent pas comme partisans d'un pouvoir religieux sur la société ni d'une pratique religieuse, mais exigent qu'on reconnaisse et qu'on



attire l'attention sur le « fait historique » religieux de la nation et de la civilisation occidentale, sans quoi on renierait non pas Dieu, mais la nation et son histoire.

Brubaker souligne que ce type de référence à la religion est de plus en plus commun en Europe de l'Ouest, alors que les partis populistes cherchent à se positionner en même temps comme défenseurs de valeurs nationales traditionnelles (religion, famille, patrie, traditions, homogénéité culturelle) face au libéralisme culturel et/ou à la gauche, *et* comme défenseurs de valeurs nationales modernes (égalité des genres, libertés individuelles, droits LGBT, laïcité) face à une immigration musulmane présentée comme rétrograde et réfractaire si ce n'est carrément barbare (Ibid., p. 1202-1205). Cette culturalisation de la religion permet d'ailleurs un grand écart en associant christianisme et laïcité, comme étant deux fondements ou deux éléments historiques incontournables de la nation (la laïcité étant même parfois présenté comme « enfant de la chrétienté »), ou de la civilisation occidentale dans son ensemble.

### 3.3 CAQ, populisme et majoritarisme

On ne peut certainement pas considérer le parti de François Legault comme « populiste de droite » ou « national-populiste », au même titre que l'aile trumpiste du Parti républicain, le Rassemblement national de Marine Le Pen, ou Fidesz en Hongrie. La CAQ est, pour l'essentiel, un parti de centre droit qui respecte les institutions démocratiques.

Cependant, comme de nombreux partis *mainstream* ou modérés qui constatent l'attrait qu'exercent les thèses populistes sur une partie de leur électorat (Kallis, 2018 ; Mondon, 2013a, 2013b ; Mondon et Winter, 2017), la CAQ manie parfois les stratégies et les styles populistes, flirtant avec un « national-populisme *light* », en particulier en période électorale et sur les questions identitaires (Dufour et Tanguay, 2021, p. 51-74). Le contexte pandémique peut nous faire oublier cet aspect, alors que la droite populiste participe largement au mouvement anti-mesures sanitaires, prenant donc Legault comme ennemi. Cependant, il faut se rappeler par exemple que Legault s'est déclaré « à l'aise » d'être comparé à Trump, choisissant plutôt de le voir comme un compliment, soulignant ce qu'il considère être les

qualités de Trump et s'attribuant ces qualités tout en signalant que Trump n'est « pas un modèle » pour lui:

Je suis à l'aise avec le fait que M. Trump s'est préoccupé de ce que souhaitent les citoyens, a déclaré M. Legault. Actuellement, les gens ne sont pas satisfaits de leur gouvernement, ils trouvent que leur gouvernement est loin du peuple. Moi, je pense que je suis quelqu'un qui est proche du peuple. (Croteau, 2016)

Dans leur analyse des types de nationalisme mobilisés par les différents partis politiques québécois, Dufour et Tanguay considèrent que le PQ (depuis 2007-2008) et la CAQ mobilisent notamment un nationalisme homogénéisant, visant « l'homogénéisation de la population vivant sur son territoire en imposant son récit national, ses institutions et ses symboles nationaux aux minorités ». La différence principale entre le PQ et la CAQ (du moins en ce qui concerne la forme de leur nationalisme) tiendrait donc au fait que la CAQ vise par ailleurs le renforcement de l'État québécois à l'intérieur de la fédération canadienne alors que le PQ vise toujours résolument (quoique dans un délai variable) la création d'une entité politique indépendante.

### 3.3.1 Conditions d'émergence des partis populistes et de la CAQ

Les conditions d'émergence de la CAQ en tant que parti et celles de sa victoire électorale ressemblent à plusieurs égards à celles associées aux partis populistes. Roberts (2017) résume plusieurs des conditions qui favorisent la montée des contestations populistes: la cartellisation, les contre-performances des partis traditionnels, et la convergence des programmes de ces partis. Chacun de ces trois éléments se retrouve au moins en partie lors de la montée en puissance de la CAQ.

La « cartélisation » désigne la tendance des partis politiques à privilégier l'exercice du pouvoir plutôt que la représentation de leurs électeurs. Les chercheurs soulignent que les partis continuent à exister même lorsque les différences entre leurs bases électorales s'estompent. Au fil des victoires électorales et de l'alternance au pouvoir, les partis politiques ont tendance à se professionnaliser et à dépendre plus des ressources de l'État que de leur

électorat. Des partis rivaux peuvent devenir des organisations de « partage du pouvoir » plus que de représentation de l'électorat. Dans le pire des cas, les partis peuvent devenir des « agences quasi-gouvernementales » dont l'organisation « soutient les *insiders* tout en excluant les *outsiders* » (*Ibid*).

Évaluer le degré de cartellisation du PQ et du PLQ demanderait un travail poussé auquel on ne se livrera pas ici. Cependant, il est clair que l'alternance entre Parti libéral et Parti québécois est bien ancrée depuis 1976, et a continué jusqu'à au moins 2007, lorsque l'Action démocratique du Québec dépasse le PQ dans les suffrages aux élections provinciales. L'enjeu du souverainisme ou du fédéralisme demeure également le principal élément qui distingue les deux partis, même lorsque l'enjeu de la souveraineté devient de moins en moins saillant après le référendum de 1995.

L'élection de 2007 représente également une contre-performance majeure de la part des deux partis traditionnels. Si le PLQ est élu, il perd néanmoins des sièges et forme le premier gouvernement minoritaire au Québec depuis 1878; le pourcentage de votes qui leur est accordé est le plus faible depuis la Confédération. Le PQ perd quant à lui son statut de première opposition au profit de l'Action démocratique du Québec (ADQ). Si cette percée est de courte durée, l'ADQ conserve 7 sièges aux élections de 2008, ce qui demeure supérieur aux élections antérieures à 2007. Québec Solidaire fait également son entrée à l'Assemblée nationale avec un seul siège, et augmentera peu à peu sa députation par la suite.

La brèche que constitue la contre-performance du PQ et du PLQ en 2007 a donc vraisemblablement constitué une opportunité du même type que celle qui ouvre souvent la porte aux partis populistes. La CAQ, à laquelle l'ADQ s'est fusionnée entre temps et à laquelle ont adhéré également quelques députés péquistes, obtiendra 19 sièges en 2012 et un pourcentage comparable des voix aux deux partis traditionnels: 27,05% (CAQ) contre 31,20% (PLQ) et 31,95% (PQ).

Cependant, le programme de la CAQ est beaucoup plus proche de la politique des partis qu'elle a éclipsés que des politiques associées aux partis populistes. La CAQ bénéficie peut-être du meilleur des deux mondes en incarnant à la fois certaines caractéristiques d'un parti populiste et d'un parti mainstream. Cela l'éloigne certainement du radicalisme des partis populistes dont l'appartenance à la droite radicale est beaucoup plus marquée, et du danger pour l'État de droit ou la démocratie que cela peut représenter. Or, la proximité même de la politique caquiste avec celle des « vieux partis » que sont le PLQ et le PQ soulève une question: qu'est-ce qui démarque la CAQ de ces partis si ce n'est son aspect populiste? La posture autonomiste de la CAQ a déjà été celle du Parti libéral, et se rapproche de la politique menée en pratique par le PQ hors des moments référendaires. Ainsi, si la CAQ n'est pas clairement un parti populiste appartenant à la droite radicale, un parti *mainstream* dont la marque de commerce et l'aspect distinctif reposent en grande partie sur son ouverture aux discours et aux politiques populistes peut poser le même genre de problème.

Malgré que la mobilisation du populisme par la CAQ soit ponctuelle et partielle, il nous semble qu'il y a un élément de discours populiste que Legault et la CAQ mobilisent systématiquement dans leur défense de la loi 21 : le majoritarisme. Comme nous le verrons plus loin, c'est notamment cette conception majoritariste de la démocratie qui place la laïcité incarnée par ce projet de loi en rupture avec le projet laïciste issu de la Révolution tranquille.

Lorsque Legault prétend que la cheffe libérale Dominique Anglade refuse de « défendre les valeurs québécoises » en n'appuyant pas l'utilisation du dispositif de dérogation (la « clause nonobstant ») pour protéger la loi 21 des contestations judiciaires, il le fait en mobilisant à répétition la figure de la majorité, et en présentant ses opposants comme illégitimes parce que minoritaires :

Il y a une grande majorité de Québécois qui sont d'accord avec la loi 21. Une grande majorité qui dit : les personnes en autorité ne devraient pas porter de signes religieux. [...] M<sup>me</sup> Anglade laisse tomber les Québécois, elle a peur de son caucus et, au lieu de défendre les Québécois et ce que souhaitent les Québécois, elle vient défendre une petite minorité dans son caucus (Sioui, 2021)

Pour les théoriciens du populisme, la notion de « majoritarisme » ne désigne pas simplement le principe de la prise de décision au vote majoritaire, propre à la plupart des formes de démocratie, mais plutôt une conception qui place le principe de majorité au-dessus d'autres considérations démocratiques, comme le pluralisme politique, les droits constitutionnels et la division des pouvoirs (Urbinati, 2017).

La philosophe politique Dominique Leydet (2020) souligne que le fait de désigner le parlement plutôt que les tribunaux comme forum approprié et légitime pour trancher des questions relatives aux droits n'est pas un problème en soi, et que cela peut, sous certaines conditions, tout à fait justifier l'usage de la clause dérogatoire. Elle attire cependant l'attention sur deux objections à la façon dont les choses se sont déroulées lors de l'adoption du projet de loi 21.

D'une part, la démocratie parlementaire telle qu'elle existe est assez loin de l'idéal de débat et de délibération recherché par la théorie politique libérale. L'issue des projets de lois est le plus souvent déterminé essentiellement à l'avance par le rapport de forces des partis représentés, et non par le contenu des débats ou la validité des arguments avancés. Leydet reprend ici la citation de Max Weber selon laquelle les prises de paroles lors de débats parlementaires constituent surtout « des déclarations officielles d'un parti, faites “par la fenêtre” en direction du pays », et ne servent donc pas à tester la validité ou le bien-fondé d'un projet de loi. Donner un rôle accru au parlement dans la détermination des droits exigerait donc idéalement qu'il se dote d'institutions et de « garde-fous » supplémentaires, que l'Assemblée nationale ne possède pas, comme une structure bicamérale ou un comité chargé d'examiner la compatibilité des projets de loi avec les droits fondamentaux.

D'autre part, même dans la mesure où l'Assemblée nationale pourrait assumer des responsabilités en matière de droits, Leydet estime que « loin de tirer parti des moyens institutionnels dont dispose l'Assemblée nationale pour remplir le rôle éminent qu'il prétend lui reconnaître, le gouvernement a plutôt choisi de court-circuiter les procédures parlementaires afin d'imposer au plus vite sa volonté » (*Ibid.*, p. 164). Cela se voit à la fois

par les mesures expéditives prises par le gouvernement (consultations particulières plutôt que consultations générales, imposition du bâillon) et par l'argumentaire mobilisé par les membres du gouvernement lorsqu'ils ont été appelés à justifier le projet de loi.

Tout projet de loi doit faire l'objet de consultations, qui peuvent être générales (tout citoyen ou organisme peut déposer un mémoire et participer aux audiences) ou particulières (les citoyens ou organismes participent sur invitation seulement). Dans le cas du projet de loi 21, et au contraire par exemple du projet de Charte des valeurs du PQ, le gouvernement a choisi de tenir des consultations particulières, qui ont été vivement critiquées pour avoir laissé peu de place aux témoignage d'individus ou de groupes concernés par l'interdiction de signes religieux (*Ibid.*, p. 168).

L'examen détaillé du projet de loi en comité constitue pour Leydet le travail parlementaire qui se rapproche le plus de son rôle « d'épreuve de la discussion publique ». Or, seul 6 des 36 articles du projet de loi ont pu être examinés par le Comité des institutions avant que le gouvernement n'adopte le projet de loi sous bâillon, et plusieurs amendements ont été déposés et adoptés par le gouvernement sans examen, après l'annonce du bâillon. Ainsi, le gouvernement de la CAQ se place dans une position paradoxale en donnant d'un côté à l'Assemblée nationale le rôle important de trancher les questions de droits fondamentaux, tout en coupant court au travail parlementaire que ce rôle implique. Pour Leydet, l'attitude du gouvernement ne constitue pas une défense du rôle primordial d'un parlement élu, mais plutôt « d'un pouvoir exécutif qui, fort de sa majorité, vassalise le Parlement et prétend écarter d'autorité les droits fondamentaux des citoyens et citoyennes » (*Ibid.*, p. 170-172).

Elle souligne également qu'en réponse aux questions de l'opposition, le gouvernement cherche très peu à expliquer en quoi les restrictions imposées par le projet de loi sont justes ou raisonnables au regard des objectifs de la loi et des droits fondamentaux. Leydet fait une comparaison avec les arguments déployés par le gouvernement lorsque la clause dérogatoire a été utilisée dans le cadre d'un projet de loi modifiant la Charte de la langue française (dite loi 101) en 1988, alors que la Cour suprême avait invalidé certaines dispositions de la Charte.

Bien que le gouvernement de l'époque ait également placé l'Assemblée nationale dans le rôle d'arbitre ultime quant aux droits fondamentaux en usant de la clause dérogatoire, ce choix était assorti d'un discours expliquant en quoi le projet de loi tel qu'adopté tentait de trouver le meilleur équilibre entre la liberté d'expression et la promotion du français. Autrement dit, l'Assemblée nationale fournissait sa propre analyse des questions de droit soulevées par le projet de loi et expliquait comment il estimait avoir atteint un résultat juste et respectueux des droits constitutionnels. La CAQ en 2019 semble au contraire estimer que la clause dérogatoire lui donne le droit de mettre à peu près entièrement de côté ces questions avec une justification minimale (*Ibid.*, p. 173-175).

Le refus de « laisser les tribunaux décider du sort de la loi » est par ailleurs commun dans le discours populiste. Considérant le « peuple » comme porteur d'une volonté unitaire, les populistes présentent les protections juridiques et constitutionnelles, qui protègent notamment les droits des minorités, comme des obstacles au plein achèvement de cette volonté populaire (Blokker, 2018). Le ministre Simon Jolin-Barrette mobilise clairement ce discours lorsqu'il réagit à un jugement qui suspend l'application de la loi 21 dans certains contextes (le juge Marc-André Blanchard souligne aussi que la loi contrevient à la charte des droits et libertés à d'autres égards, mais est protégée de telles contestations par la clause dérogatoire) :

Ce jugement remet en question le droit du Québec à sa spécificité et nos capacités de faire nos choix par nous-mêmes et pour nous-mêmes. Le Québec ne peut pas accepter une telle intervention du tribunal envers nos décisions collectives. [...]

Le Québec est une nation. Certains tentent de nous diviser, mais le Québec reste uni. Il est essentiel que les lois qui nous gouvernent soient en phase avec nos valeurs profondes[.] (Simon Jolin-Barrette, cité dans Pilon-Larose et Lauzon, 2021)

Cet appel à la majorité, voire à l'unanimité, qui passe sous silence ou tend à délégitimer l'opposition politique, tranche avec la posture laïciste développée par le Mouvement laïc de langue française (MLF) lors de la Révolution tranquille, résolument pluraliste et elle-même minoritaire. Pour Maurice Blain, intellectuel du MLF, tout comme pour plusieurs acteurs

catholiques progressistes de la Révolution tranquille, cette dernière représente avant tout « la fin de l'unanimité », et précisément l'avènement du pluralisme dont le nationalisme conservateur déplore aujourd'hui les excès.

#### 3.4 Du pluralisme au majoritarisme : un changement de paradigme

Laxer (2019), observe que les différents partis politiques québécois qui ont tenté de légiférer sur les signes religieux ont connu de nombreuses difficultés, au contraire de la France où le soutien à des politiques restrictives en matière de laïcité traverse le clivage gauche-droite. Pour Laxer, un facteur explicatif important se trouve dans la différence entre les clivages politiques dominant en France et au Québec.

La politique française est marquée par l'importance des enjeux de classe sociale et du clivage gauche-droite sur le plan économique. Les politiques de laïcité n'ont pas toujours fait consensus, comme en témoigne l'opposition d'une grande partie de la droite française (et du Vatican) à la loi de 1905 sur la séparation des églises et de l'État. Or, la droite modérée accepte graduellement la république laïque. Sur le plan de l'identité nationale, un « consensus républicain » s'est donc mis en place. Ce consensus unit gauche et droite modérée, contre une extrême droite qui était, jusqu'à relativement récemment, souvent explicitement antirépublicaine. Il est alors plus facile de faire adopter des projets de loi concernant les signes religieux, dès lors que ces derniers sont présentés comme une menace à l'ordre républicain.

Au Québec, par contraste, le principal clivage politique est celui qui oppose souveraineté et fédéralisme, qui correspondent à deux visions de la nation. La posture fédéraliste, représentée par le PLQ, tend logiquement à se rallier aux politiques canadiennes et au droit canadien qui adopte une conception forte de la liberté religieuse, bien que le désir d'une certaine autonomie québécoise au sein de la fédération pousse parfois à adopter des positions nuancées ou mitigées. La posture souverainiste est évidemment encline à contester le droit canadien et les politiques du gouvernement fédéral, mais nous avons déjà souligné que la conception souverainiste de la nation québécoise a elle aussi été marquée par le pluralisme.



Le projet de Charte des valeurs du PQ a divisé le mouvement souverainiste, malgré un taux d'approbation relativement élevé auprès des francophones :

La Charte a opposé des factions progressistes, « pro-diversité » du mouvement souverainiste, à ceux qui cherchaient à restreindre les critères d'accès à la sphère publique québécoise. Dans ses nombreuses apparitions médiatiques et contributions aux journaux, par exemple, le co-commissaire de la commission Bouchard-Taylor, Gérard Bouchard, a mis en garde que l'article 5 de la Charte, s'il était adopté, ferait dérailler le projet d'indépendance du Québec en ravivant des conceptions défensives et excluantes de l'idée de nation. D'éminentes personnalités politiques du mouvement souverainiste ont fait écho à ces préoccupations, incluant les anciens premiers ministres péquistes Bernard Landry, Lucien Bouchard et Jacques Parizeau, ainsi que l'ancien chef du Bloc Québécois Gilles Duceppe, qui s'opposaient tous à une interdiction des signes religieux pour les employés de la fonction *publique*. [Notre traduction] (Laxer, 2019, Chapitre 3)

Laxer souligne également que, malgré les divisions concernant la Charte, c'est l'évocation maladroite du Québec comme pays et de l'éventualité d'un référendum qui semble avoir contribué principalement à la défaite électorale du PQ suivant la formulation officielle du projet de charte (*Ibid.*). En jouant sur une posture autonomiste et sans s'encombrer de la question de l'indépendance, la CAQ a peut-être pu construire un consensus, ou du moins une majorité, là où le PQ avait buté sur la question nationale.

La Révolution tranquille inaugure incontestablement une période de laïcisation de la société québécoise. Il peut donc sembler plutôt anodin de présenter la Loi 21 comme la continuation d'un projet de longue haleine issu de cette période. Or, le lien entre laïcité (ou laïcisme) et Révolution tranquille est plus complexe que ne le laisse entrevoir cette lecture des événements.

D'une part, la posture laïciste est loin d'être dominante parmi les intellectuels ayant animé la Révolution tranquille dans les années 1960. L'apport de ceux que Lamonde nomme parfois « croyants anticléricaux », bien que l'historiographie leur accorde aujourd'hui une grande importance, échappe encore souvent à la mémoire collective (Lamonde, 2010, 2016). Des personnalités comme Claude Ryan et Gérard Pelletier militent activement contre le pouvoir

du clergé tout en situant clairement leur activité dans un horizon catholique. Pelletier, journaliste à La Presse, contributeur à *Cité Libre* et futur ministre libéral fédéral, représente bien cette posture pour laquelle le contrôle social extrêmement serré exercé par l'Église encourage une pratique religieuse conformiste, voire hypocrite:

Pelletier, qui a lu *Feu la chrétienté* de Mounier paru en 1950, publie « Feu l'unanimité » dans *Cité Libre*. Il dit voir se profiler une « rupture » irréversible et une croissance de l'agnosticisme dues à une « religion de somnambules, faite de rites mal éveillés et d'adhésions somnolentes à une foi sans vie », une foi devenue « une forme d'insignifiance chrétienne ». C'est un croyant, anticlérical, qui voit en 1960 le point d'avancement d'une crise de fond : « Qu'advient-il de notre société si personne ne prépare à l'avance, si personne n'amorce dès aujourd'hui (peut-être est-il déjà bien tard) un *modus vivendi* possible pour le jour J, quand la crise deviendra aiguë ? » (Lamonde, 2019, Chapitre 8)

Le projet d'un catholicisme moderne, humaniste et libéral vise donc pour Pelletier à préserver l'avenir catholique, car le statu quo est néfaste, et l'incroyance indésirable; l'augmentation du nombre d'agnostiques et d'athées constitue pour Pelletier une « tragédie ». Le frère mariste Jérôme Desbiens, sous le pseudonyme du Frère Untel, exprime le même sentiment dans un autre segment cité par Lamonde: « La religion dans notre milieu survivrait-elle à la disparition de l'appareil religieux? Autrement dit: sommes-nous individuellement debout sur le plan religieux ou sommes-nous tenus debout par les oreilles? » (*Ibid.*) Pour ces croyants anticléricaux, le problème n'est donc pas une religiosité excessive, mais une religiosité forcée, inauthentique, autoritaire. Les Québécois ne devraient être ni incroyants, ni « tenus debout par les oreilles » par l'autorité omniprésente du clergé, mais « individuellement debout sur le plan religieux ». L'issue souhaitée de la Révolution tranquille n'est donc pas alors, pour ces intellectuels, un Québec entièrement déconfessionnalisé, mais un Québec multiconfessionnel (ils pensent alors essentiellement aux catholiques, aux protestants, aux juifs et aux « incroyants ») au sein duquel un catholicisme humaniste et libéral occupe toujours une place importante.

Quant à la posture laïciste du MLF, Lamonde met bien en évidence le caractère fondamentalement pluraliste du projet, et ce dès la fondation de l'organisme (nous soulignons) :

Le congrès de fondation du MLF du 8 avril 1961 réunit des laïcs catholiques, des protestants et des juifs. Robert Élie, ex-rédacteur de *La Relève*, critique d'art, romancier et ami de Borduas, signe l'introduction de la publication des communications faites lors du congrès. Il observe ce qui deviendra un leitmotiv, à savoir que la société canadienne-française **est devenue pluraliste** et que la « volonté de rechercher ouvertement, publiquement, des solutions franches » est un réflexe nouveau, peu après l'élection de l'équipe libérale de Jean Lesage. Second message à se mettre en place, **l'affirmation audacieuse selon laquelle la majorité n'a pas plus de droits que les minorités**. (Lamonde, 2010, Chapitre 4, nous soulignons)

Les défenseurs du pouvoir clérical se servent d'ailleurs du statut minoritaire des incroyants pour ridiculiser le projet d'un système d'éducation et d'une société laïques; Lorenzo Paré, éditorialiste au journal catholique *l'Action*, parle d'un « tintamarre autour de 6000 athées et agnostiques au sein d'une population chrétienne de cinq millions » après que des statistiques en la matière aient été publiées. Or, pour Maurice Blain, le statut minoritaire des athées et agnostiques est sans rapport puisqu'un État laïc est avant tout le type d'État qui sied à une société pluraliste, à la « fin de l'unanimité » annoncée par Pelletier. Blain fait plusieurs fois référence au pluralisme, qui représente « le principe d'une mutation de nature » enclenchée par les événements de la Révolution tranquille.

Devant les « amendements des évêques » apportés au projet de loi 60, qui préservent le caractère entièrement confessionnel du système scolaire, Blain dénonce « l'idéologie dépassée » d'un « peuple catholique » ayant droit à un « État catholique » (*Ibid.*, chapitre 6). Alors que le MLF est taxé d'être un « mouvement pour agnostiques seulement », il réplique que celui-ci discute « de l'organisation d'une société selon les principes convenant à tous les citoyens ». Lorsque l'exécutif du MLF dénonce le rapport Parent comme insuffisamment laïc, car ne plaidant pas pour la déconfessionnalisation complète du système d'éducation, Blain prend ses distances : « Je tiens, pour ma part, l'essentiel de son esprit et de ses dispositions comme une synthèse, politique et religieuse, de laïcité scolaire en société pluraliste, en

avance sur les systèmes belges et hollandais, pourtant réputés des modèles en Occident ». En revanche, pour Blain, si le rapport Parent « oublie les principes qui l'avaient guidé jusque là » et ne va pas jusqu'à préconiser la déconfessionnalisation de l'enseignement, c'est parce qu'il est « obnubilé par le fait brut de la présence d'une majorité catholique » (*Ibid.*, chapitre 7).

Si la présence d'une tendance laïciste « radicale » au sein du MLQ et de la revue *Parti Pris* préfigure peut-être à certains égards la posture plus intransigeante qui domine aujourd'hui, il faut souligner qu'ils ne pouvaient pas s'appuyer sur un discours majoritariste, ayant bien conscience du statut minoritaire des laïcistes, parmi lesquels leur position ne fait pas alors l'unanimité. De plus, ceux-ci prônaient une rupture totale avec le nationalisme catholique canadien-français, au contraire (comme nous le verrons) du discours porté par la CAQ et le nationalisme conservateur contemporain.

S'ils divergent sur la question de la laïcité (sur laquelle les laïcistes sont en situation de minorité), c'est donc sur l'anticléricalisme et le pluralisme que les acteurs laïcistes et catholiques de la Révolution tranquille s'entendent. Ainsi, la progression soutenue du laïcisme depuis les années 60, aux dépens du catholicisme, n'a pas empêché que son horizon demeure pluraliste. C'est cette conception du pluralisme qui a donné le ton à la gestion québécoise des enjeux de la laïcité, y compris la déconfessionnalisation du système scolaire et l'abolition de l'enseignement de la religion, qui aboutissent dans les années 2000 (Jacquet, 2017 ; Milot, 2009b).

Or, c'est précisément contre la notion que « la majorité n'a pas plus de droits que les minorités », et en faveur du « fait brut de la présence d'une majorité », sécularisée et non plus catholique, que se positionnent non seulement la CAQ, mais aussi la « nouvelle sensibilité conservatrice » dans laquelle elle s'inscrit. Cette dernière tendance véhicule un rapport beaucoup plus ambivalent à la Révolution tranquille et à la « mutation de nature » qui en aurait résulté.

### 3.5 Loi 21, « catho-laïcité » et nationalisme conservateur

On retrouvait dans la première mouture de la loi 21 une volonté explicite de ne rien modifier au « patrimoine culturel religieux » du Québec (notamment, mais pas seulement, dans la toponymie) :

La présente loi ne peut être interprétée comme ayant un effet sur les éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec, notamment du patrimoine culturel religieux, qui témoignent de son parcours historique. (*Projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019)<sup>9</sup>

Le ministre Jolin-Barrette a été appelé lors des consultations à expliciter le caractère multiconfessionnel et non simplement chrétien ou catholique de cet héritage, et s'est déclaré ouvert à cette proposition (Québec. Comité des institutions, 2019a). Cependant, aucun des amendements déposés par la CAQ ne va finalement dans ce sens. Si la loi telle qu'adoptée ne contient pas cette exemption de nature religieuse, c'est qu'un autre type d'exemption, beaucoup plus large, se trouve finalement dans la loi telle qu'adoptée :

Les articles 1 à 3 ne peuvent être interprétés comme ayant pour effet d'exiger d'une institution visée à l'article 3 qu'elle retire ou modifie un immeuble ou un bien meuble qui orne un immeuble. Toutefois, une institution peut, de sa propre initiative, retirer ou modifier un immeuble ou un tel bien meuble. (*Loi sur la laïcité de l'État*, art. 17)

Il est difficile de déterminer la motivation exacte de ce changement, d'autant plus que l'adoption du projet de loi sous le bâillon a coupé court à l'examen détaillé avant que l'article 16/17 ne soit abordé de front. Cependant, la lecture du Journal des débats du Comité des

---

<sup>9</sup> Il s'agit du quatrième amendement parmi ceux adoptés. On retrouve une phrase presque identique dans un document gouvernemental produit par le PQ pour présenter le projet de Charte des valeurs : « la Charte doit prendre en compte l'existence des éléments emblématiques et toponymiques du patrimoine culturel du Québec, qui témoignent de son parcours historique » (Gouvernement du Québec, cité dans Zubrzycki, 2020, Chapitre 4). À noter que le texte de loi de la CAQ est légèrement plus explicite quant au patrimoine religieux que le texte produit par le PQ.

institutions lors de l'étude détaillée du projet de loi (Québec. Comité des institutions, 2019b) permet de constater que l'intention du ministre était bien d'exempter certains signes religieux et de laisser une certaine discrétion quant aux signes qui seraient retirés ou non. Celui-ci a généralement refusé de préciser les critères précis de ces exemptions lorsque le sujet a été abordé (bien que la question ait été soulevée à répétition), préférant remettre cette question à la discussion de l'article 16, qui n'a jamais eu lieu. Il est intéressant de noter qu'un argument soulevé (par la porte-parole libérale en matière de culture, Hélène David) a été celui de la définition du « patrimoine » qui, si on l'interprète selon la définition de la *Loi sur le patrimoine*, serait très restreinte et risquait de rendre les exemptions passablement plus difficiles qu'anticipées par le ministre (*Ibid*). Il semble donc que la déférence au patrimoine catholique, même si elle ne donne pas lieu à l'injonction de pratiquer le catholicisme, infléchit la forme que prend la laïcité incarnée par la Loi 21.

Si l'aspect « civilisationnel » et la référence au catholicisme comme fondement historique sont plus courants en Europe et assez rares au Québec, on les retrouve parfois dans le camp nationaliste, par exemple lorsque Joseph Facal fait l'éloge du « Choc des civilisations » de Samuel Huntington (Facal, 2017). Mathieu Bock-Côté préconisait en 2018 de conserver le crucifix à l'Assemblée nationale; son argumentation dans ce cadre déploie simultanément presque tous les éléments identifiés par Brubaker comme relevant du « christianisme identitaire » et ceux identifiés par Couture et Piotte chez les nationalistes néoconservateurs :

Et contrairement à ce que soutiennent ses détracteurs, [le crucifix alors accroché à l'Assemblée nationale] représente moins une alliance imaginaire entre l'État et l'Église qu'un simple rappel, au cœur de nos institutions, de notre vieux passé canadien-français qu'on a tendance à réduire à une grande noirceur. (Bock-Côté, 2018)

La présence continue du crucifix confirme l'absence de rupture (et même l'impossibilité d'une rupture) avec la tradition :

En fait, j'y vois un symbole de continuité historique. Il nous rappelle que le présent n'épuise jamais complètement notre réalité et que le passé nous habite encore d'une manière ou d'une autre. [...] Il n'y a pas d'incohérence collective

entre le maintien du crucifix là où il est et la promulgation d'une Charte de la laïcité. Car la laïcité n'a pas pour vocation d'abolir tout ce qui la précède et de javelliser notre univers identitaire.

En fait, nous mettrions simplement en place une laïcité cohérente avec notre histoire. Une identité collective s'alimente à plusieurs sources. D'ailleurs, la formule « catho-laïque » est moins injurieuse qu'on ne le croit. (*Ibid.*)

Il symbolise la civilisation occidentale, et sert de rappel aux immigrants (et aux « communautés issues de l'immigration », c'est-à-dire à une certaine catégorie de Québécois de naissance), qui n'y appartiennent pas et pourraient autrement se croire chez eux :

Il rappelle par ailleurs notre inscription dans l'histoire de la civilisation occidentale. Ce message est capital pour les communautés issues de l'immigration qui doivent savoir dans quel monde elles évolueront. (*Ibid.*)

Bock-Côté mobilise par ailleurs amplement le discours majoritariste dans le même article, en appelant maintes fois à « l'immense majorité » de Québécois qui appuieraient à la fois le projet d'une Charte de la laïcité et le maintien du crucifix, sans apporter de preuve de ces deux majorités ou de leur immensité, et passant simplement sous silence ceux qui n'en feraient pas partie<sup>10</sup>.

Soulignons par ailleurs que François Legault a affirmé à quelques occasions partager une vision de la Révolution tranquille exempte de « ruptures » notamment sur le plan religieux. C'est le cas en 1999, lorsqu'il exprime son accord avec l'Assemblée des évêques du Québec sur cette question :

Et vous nous disiez tantôt que les évolutions, au Québec, ont toujours été progressives. Je suis absolument d'accord avec vous. Il n'y a jamais eu de cassures

---

<sup>10</sup> Peu avant l'adoption de la loi 21, environ le deux-tiers des Québécois appuyaient celle-ci. Cependant, les opinions sont plus divisées lorsqu'on se penche sur l'attitude à adopter face aux contrevenants à la loi, ou sur l'attitude envers certains signes religieux en particulier. Par exemple, un peu plus de 50% des Québécois estimaient qu'un employé du secteur public devrait pouvoir porter une croix chrétienne ou une étoile de David, et plus de 40% la kippa ou le hidjab (Angus Reid, 2019).

et je pense que ça doit continuer d'être ainsi, et donc qu'il faut essayer de rechercher ensemble un consensus qui respecte, dans la mesure du possible, les citoyens de toutes les tendances et de toutes les allégeances<sup>11</sup>. (Québec. Commission de l'éducation, 1999)

En plus de commenter ses lectures des ouvrages de Bock-Côté où ce dernier expose sa vision du nationalisme, une recherche sur Twitter révèle aussi des échanges avec Bock-Côté, où Legault exprime généralement son accord avec ses positions, avec quelques nuances (notamment sur la place de l'économie et du monde des affaires), et affirme notamment qu'« [o]n s'entend aussi sur le nationalisme, même si on n'a pas la même définition » (François Legault, 2013).

Nous soulignons ici le décalage entre ces positions, nuancées voire mitigées quant aux effets de la Révolution tranquille, et celles mobilisées publiquement pour justifier les politiques identitaires et de laïcité, présentées souvent comme l'aboutissement pleinement justifié d'une rupture commencée lors de la Révolution tranquille.

Outre les discours majoritaristes de Legault et Jolin-Barrette cités plus haut, l'engagement nationaliste néoconservateur de la CAQ est relativement discret; le nationalisme de la CAQ est mobilisé de façon plus limitée et ponctuelle, là où le nationalisme du PQ sert de pierre angulaire de son programme. Or, il se manifeste notamment par l'appui public, mais relativement discret, à Mathieu Bock-Côté dont le premier ministre conseille les livres et partage parfois les articles, comme le révèle facilement une recherche sur les pages Twitter et Facebook de François Legault. Cet engagement est aussi en évidence par exemple lorsqu'en débat parlementaire, le premier ministre lance que « M. Duplessis avait peut-être

---

<sup>11</sup> Soulignons ici la référence au pluralisme et au respect des droits, qui occupe une place de premier plan dans les discours sur la laïcité en 1999-2000. Le vocabulaire du pluralisme et des droits n'est d'ailleurs pas disparu des textes entourant la Charte des valeurs et la loi 21, bien qu'il nous semble occuper une place bien moins importante servant surtout à se réclamer de l'esprit des politiques précédentes alors même qu'elles s'en démarquent par ailleurs.



beaucoup de défauts, mais au moins il défendait la nation québécoise » (« Conférence de presse de M. François Legault, premier ministre », 2021).

L'aspect potentiellement choquant d'une telle référence positive à Duplessis transparait dans la réaction de l'ancien chef du PQ Jean-François Lisée. Bien que ce dernier ait mobilisé plusieurs des mêmes types de nationalisme et de politiques identitaires que la CAQ, et ait été lié au même réseau intellectuel nationaliste et conservateur (Dufour et Tanguay, 2021), il s'insurge néanmoins contre toute tentative de « réhabiliter » Duplessis, qui représente pour Lisée tout ce que la Révolution tranquille a permis de surmonter (Lisée, 2021). François Legault avait aussi affirmé devant le joueur de hockey Serge Savard, qui mentionne que son père votait pour l'Union nationale de Maurice Duplessis : « [L'Union nationale], maintenant ça s'appelle la CAQ » (Larin, 2019). Il s'agit sans doute d'une boutade, qui ne signifie pas que Legault se considère pleinement et réellement comme héritier politique de Duplessis. L'article de Lisée illustre cependant bien à quel point une telle blague, qui ne fait sens que si l'association à Duplessis n'est pas trop négative, peut paraître inacceptable pour qui se réclame de l'héritage de la Révolution tranquille. Délestée des liens directs du PQ avec cet héritage, la CAQ est peut-être plus libre d'assumer une relation ambiguë au nationalisme duplessiste.

## CONCLUSION

Notre travail porte sur plusieurs sujets connexes, mais distincts. Nous nous inscrivons dans la continuité des études sur le nationalisme et le populisme lorsque nous analysons la façon dont la culturalisation de la religion, observée notamment par Brubaker en Europe de l'Ouest, est mobilisée au Québec. Le Québec se démarque en ce que le nationalisme contemporain est fortement marqué par une prise de distance quant à la religion, et notamment par la méfiance d'une part importante de la population envers la religion. La réaction religieuse à cette prise de distance n'est pas d'une grande force et la sécularisation de la société québécoise se poursuit progressivement depuis l'émergence du nationalisme québécois moderne. Nous estimons que les références à la religion se font alors plutôt sur le modèle du « *dog whistle* » que par des références explicites au caractère culturellement ou historiquement chrétien de la nation ou de la civilisation occidentale. En tablant sur une protection discrète du « patrimoine historique religieux », parfois même sans le nommer explicitement, il est possible de fédérer des segments de la population dont le rapport à la religion est très différent : des laïcistes intransigeants peuvent y voir un fait historique plutôt objectif et banal, alors que d'autres peuvent y voir la nécessaire reconnaissance d'une place particulière à la religion (historiquement) nationale, laïcisée ou non. Bien que les références à la religion soient souvent plus explicites ailleurs dans le monde, nous ne voyons pas de raison que la notion de *dog whistle* soit utile uniquement au Québec; ainsi, nous espérons contribuer à approfondir la compréhension du fonctionnement des discours populistes en général.

Nous espérons également contribuer à l'étude du *mainstreaming* populiste. Parmi les éléments de la boîte à outils populiste, le majoritarisme nous semble particulièrement propice à être utilisé par des partis plus *mainstream*, essentiellement parce qu'il fait appel à un principe démocratique important : c'est surtout implicitement, et non explicitement, que le majoritarisme peut s'opposer au respect des droits individuels. De plus, les juges étant généralement non élus (notamment pour des raisons d'indépendance face au politique), les

limites judiciaires placées sur le pouvoir législatif peuvent facilement être présentées comme antidémocratiques<sup>12</sup>.

Une partie de notre travail suit également les auteurs québécois et canadiens qui ont tenté de caractériser les différentes politiques de laïcité des dernières décennies au Québec, de comprendre leurs causes et leurs effets. Si toute référence au pluralisme n'a pas disparu dans le discours gouvernemental sur la laïcité, nous avons montré à quel point les discours en appui à la loi 21 ont reposé sur un discours qui place la majorité au-dessus d'autres considérations démocratiques. Nous nous sommes penchés également sur les développements historiques qui ont pu permettre la justification de ces lois par des discours fortement majoritaristes, alors que la laïcité a généralement été défendue, jusqu'à très récemment, comme relevant du pluralisme; il ne s'agissait d'ailleurs pas seulement d'un pluralisme qui aurait résulté de l'immigration, mais aussi d'un pluralisme dans les rapports à la religion au sein même de la population d'origine canadienne-française.

Nous soulevons entre autres que la déconfessionnalisation totale de l'éducation a pu avoir comme effet secondaire inattendu de mettre fin à la collecte d'un certain nombre de statistiques qui mettaient en évidence une division religieuse au sein de la population québécoise : l'inscription à la « catéchèse » ou à la « morale ». Ces statistiques étaient inévitablement abordées lors des débats publics sur l'éducation et la laïcité, et obligeaient en quelque sorte à considérer les politiques de laïcité comme des aménagements entre une pluralité de positions, et non comme simple reflet des désirs d'une majorité monolithique et écrasante.

---

<sup>12</sup> Il aurait peut-être fallu aborder plus en détail le fait que l'exercice du pouvoir judiciaire peut effectivement avoir un caractère antidémocratique. Soulignons que dans le cas de l'abrogation récente de l'arrêt *Roe v. Wade* aux États-Unis (qui a parfois été présenté comme argument contre le « gouvernement des juges »), ce sont précisément les juges conservateurs de la Cour suprême américaine qui ont défendu une vision limitée du pouvoir judiciaire et des droits constitutionnels, refusant le « gouvernement des juges » et laissant la question de l'avortement aux élus des différents états. Il demeure que des décisions aux conséquences extrêmement importantes peuvent être à la merci d'une poignée de personnes non-élues et généralement nommées à vie.

Nous touchons également à l'histoire et l'historiographie du Québec, bien que sans avoir la formation d'un historien. Nous soulignons principalement que malgré le fait que les gouvernements du PQ et de la CAQ aient généralement placés la « charte des valeurs » et la loi 21 dans la continuité explicite de la Révolution tranquille, une partie du contenu de ces lois, et des discours mobilisés pour les justifiés, indique une certaine proximité avec une mouvance conservatrice dont le rapport à la Révolution tranquille (ainsi qu'au rôle historique du catholicisme) est beaucoup plus ambivalent. Nous ne cherchons pas ici à promouvoir une vision mythifiée de la Révolution tranquille, mais surtout à souligner la contradiction que renferme la mobilisation simultanée de deux conceptions passablement différentes de la même période historique et de ses effets. Cela nous semble un élément de plus indiquant que la loi 21 représente un compromis entre différentes positions plutôt que le reflet d'une seule position monolithique. On peut également y voir un autre élément capable de fonctionner comme « *dog whistle* » : un nationaliste ayant une vision de la Révolution tranquille comme triomphe de la modernité sur l'obscurantisme religieux pourra recevoir l'adoption de la loi 21 comme la poursuite de cette trajectoire, alors que celui dont le rapport à la Révolution tranquille est moins univoque (à l'instar des intellectuels de la « nouvelle sensibilité conservatrice ») pourra également l'accueillir favorablement suivant une lecture différente de son contenu et de ses justifications.

Nous avons l'intention au départ de doubler ce travail d'une analyse des propos tenus sur les réseaux sociaux en appui à la loi 21 au sein de différents groupes. Une réelle compréhension de l'évolution des dynamiques d'inclusion et d'exclusion au Québec ne peut se passer de telles données sur les discours et interactions quotidiennes qui participent fortement à structurer les frontières sociales. Armés de telles données, nous aurions pu nous inscrire plus clairement dans une approche en termes de frontières ou de clôtures sociales, et mettre en lumière la façon dont les politiques et les discours gouvernementaux se répercutent sur des interactions ordinaires, au jour le jour, qui déterminent l'évolution de ces clôtures sociales et dans leur reproduction.

Nous souhaitons néanmoins attirer l'attention sur les effets indirects des politiques gouvernementales au-delà de la simple application des textes de loi. Plusieurs études récentes se penchent sur les expériences néfastes vécues à la suite de l'adoption de la loi 21 ou des débats entourant le projet de « charte des valeurs ». Au contraire des objectifs souhaités par les défenseurs des lois strictes en matière de laïcité, ces études observent une augmentation des tensions et des divisions, du repli communautaire ainsi que de la méfiance à l'égard du gouvernement, plutôt qu'une meilleure intégration (Hassan *et al.*, 2019 ; Lavoie, 2018 ; Taylor, 2022 ; Tremblay *et al.*, 2018). Ce n'est sans doute pas le résultat souhaité par un gouvernement comme celui de la CAQ qui subit la « tentation populiste », pas plus qu'il ne souhaite miner les principes démocratiques. La rhétorique majoritariste est employée plutôt ponctuellement pour justifier d'adopter certaines lois de façon expéditive, asseoir sa légitimité et mobiliser l'opinion publique en sa faveur. Les potentiels dommages collatéraux d'une telle instrumentalisation des discours populistes sont cependant loin d'être négligeables.

## BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, B. R. (2016). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised edition). Verso.
- Angus Reid. (2019, 8 mai). Quebecers support religious symbols ban, but are divided on how – or even whether – to enforce it. *Angus Reid Institute*. <https://angusreid.org/quebec-bill-21-religious-symbols/>
- Baril, D. et Lamonde, Y. (dir.). (2013). *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec: enjeux philosophiques, politiques et juridiques*. Presses de l'université Laval.
- Baubérot, J. (2017). Septième type de laïcité : une laïcité « concordataire ». Dans *Les sept laïcités françaises : le modèle français de laïcité n'existe pas*. Les Éditions de la MSH.
- Baubérot, J. et Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Éditions du Seuil.  
<http://banq.pretnumerique.ca/accueil/isbn/9782021042436>
- Beckers, K., Walgrave, S., Wolf, H. V., Lamot, K. et Aelst, P. V. (2019). Right-wing Bias in Journalists' Perceptions of Public Opinion. *Journalism Practice*, 0(0), 1-16.  
<https://doi.org/10.1080/17512786.2019.1703788>
- Bélaïr-Cirino, M. (2019, 14 mai). Guy Rocher appréhende une reconfectionnalisation de l'école publique. *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/554337/projet-de-loi-21-guy-rocher-apprehende-une-reconfectionnalisation-de-l-ecole-publique>
- Béland, G. (2017, 26 novembre). Manifestation: la Meute revendique «un grand succès». *La Presse*. <https://www.lapresse.ca/actualites/201711/25/01-5144856-manifestation-la-meute-revendique-un-grand-succes.php>
- Belkhdja, C. et Traisnel, C. (2012). Une communauté nationale assiégée? Lectures critiques de la diversité et du pluralisme par les « nouveaux penseurs de sensibilité conservatrice » en France et au Québec. Dans J. Couture, M. Labelle et F. W. Remiggi (dir.), *La communauté politique en question: regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir* (p. 121-142). Presses de l'Université du Québec.
- Benhadjoudja, L. (2017). Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 46(2), 272-291. <https://doi.org/10.1177/0008429817697281>
- Bernier, E. (2022). « Mes habits laïcs font tomber une barrière » : costume religieux et sécularisation au Québec durant les années 1960 et 1970. *Études d'histoire religieuse*, 88(1-2), 39-61. <https://doi.org/10.7202/1092009ar>

- Blokker, P. (2018). Populist constitutionalism 16. Dans *Routledge Handbook of Global Populism*. Routledge.
- Bock-Côté, M. (2018, 24 octobre). Crucifix: évitons la division. *Le Journal de Montréal*. <https://www.journaldemontreal.com/2018/10/24/crucifix-evitons-la-division>
- Bourque, G. (1995) Du révisionnisme en histoire du Québec. *Bulletin d'histoire politique*, 4(2), 45–51. <https://doi.org/10.7202/1063529ar>.
- Bouchard, G. (2019, 31 mai). Un populisme québécois? *La Presse*, section Opinions. <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/201905/30/01-5228205-un-populisme-quebecois.php>
- Broockman, D. E. et Skovron, C. (2018). Bias in Perceptions of Public Opinion among Political Elites. *American Political Science Review*, 112(3), 542-563. <https://doi.org/10.1017/S0003055418000011>
- Brown, K. et Mondon, A. (2022). The role of the media in the mainstreaming of the far right. *IPPR Progressive Review*, 29(2), 147-153. <https://doi.org/10.1111/newe.12306>
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, 43(2), 163-189. <https://doi.org/10.1017/S0003975602001066>
- Brubaker, R. (2009). Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*, 35(1), 21-42. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115916>
- Brubaker, R. (2017). Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40(8), 1191-1226. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1294700>
- Cainkar, L. (2009). *Homeland Insecurity: The Arab American and Muslim American Experience After 9/11*. Russell Sage Foundation.
- Cardinal, F. (2019, 16 novembre). CAQ: la tentation populiste. *La Presse*, section Éditoriaux. <https://www.lapresse.ca/debats/editoriaux/201911/15/01-5249913-caq-la-tentation-populiste.php>
- Celis, L., Dabby, D., Leydet, D. et Romani, V. (dir.). (2020). *Modération ou extrémisme?: regards critiques sur la loi 21*. Presses de l'Université Laval.
- Cloutier, E. (2019, 23 juillet). *Agression dans Saint-Roch: «Je me suis fait agresser parce que je suis arabe»*. Le Journal de Québec. <https://www.journaldequebec.com/2019/07/23/agression-dans-saint-roch-je-me-suis-fait-agresser-parce-que-je-suis-arabe>

- Coalition pour l'histoire. (2010). *Plateforme*. <https://coalitionhistoire.org/plateforme>
- Côté, S. (2016, 1<sup>er</sup> avril). *Un Sikh de Toronto attaqué à Québec*. Le Journal de Québec. <https://www.journaldequebec.com/2016/04/01/un-sikh-de-toronto-attaque-a-quebec>
- Crête, M. (2019, 18 juillet). La «catholico-laïcité» de l'État. *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/558894/le-mouvement-laique-et-le>
- Croteau, M. (2013, 18 décembre). Maria Mourani: «Je ne suis plus indépendantiste». <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201312/18/01-4722132-maria-mourani-je-ne-suis-plus-independantiste.php>
- Croteau, M. (2015, 19 mars). Péladeau sur l'immigration: dérive vers le «nationalisme ethnique», selon Couillard. *La Presse*, section Politique. <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201503/19/01-4853668-peladeau-sur-limmigration-derive-vers-le-nationalisme-ethnique-selon-couillard.php>
- Croteau, M. (2016, 12 novembre). François Legault à l'aise d'être comparé à Trump. *La Presse*, section Politique. <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201611/12/01-5040632-francois-legault-a-laise-detre-compare-a-trump.php>
- Dubuc, A. (2016, 24 novembre). Le populisme, version québécoise. *La Presse*, section Débats. <https://www.lapresse.ca/debats/201611/22/01-5044017-le-populisme-version-quebecoise.php>
- Dufour, F. G. et Tanguay, F. (2021). Mobilisations nationalistes au Québec: la CAQ, QS et l'élection de 2018. *Zeitschrift für Kanadastudien*, (71), 51-74.
- Dufour, F.-G. (2019). *La sociologie du nationalisme: relations, cognition, comparaisons et processus*. Presses de l'Université du Québec.
- Dufour, V. (1999). Place de la religion à l'école: Legault est accusé de céder à l'Église. *Le Devoir*, A4.
- Dupuis-Déri, F. et Éthier, M.-A. (dir.). (2016). *La guerre culturelle des conservateurs québécois*. M Éditeur.
- Eid, P. (2016). Les nouveaux habits du racisme au Québec: l'altérisation des arabo-musulmans et la (re)négociation du Nous national. Dans F. Dupuis-Déri et D. Lamoureux, *Au nom de la sécurité ! Criminalisation de l'opposition, pathologisation des marges* (p. 81-109). M Éditeur.



- Élections Québec. (2022, 6 octobre). *Résultats des élections générales provinciales 2022*. Élections Québec. <https://www.electionsquebec.qc.ca/resultats-et-statistiques/resultats-elections-generales-provinciales-en-direct/>
- Elkouri, R. (2019, 21 mars). La pédagogie du crucifix. *La Presse*, section Débats. <https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/rima-elkouri/201903/20/01-5219031-la-pedagogie-du-crucifix.php>
- Facal, J. (2017, 3 octobre). *Et si Huntington avait raison ?* Le Journal de Montréal. <https://www.journaldemontreal.com/2017/10/03/et-si-huntington-avait-raison>
- Fondation Lionel-Groulx. (2022, 14 juin). *Mission et plan d'action*. <https://fondationlionelgroulx.org/fondation/mission>
- François Legault. (2013, 1er août). .@mbockcote On s'entend aussi sur le nationalisme, même si on n'a pas la même définition. [Tweet]. @francoislegault. <https://twitter.com/francoislegault/status/363070690590601218>
- Giroux, D. (2020). La question nationale et de la laïcité au Québec: Psychopolitique d'une intrication. Dans L. Celis, D. Dabby, D. Leydet et V. Romani (dir.), *Modération ou extrémisme?: regards critiques sur la loi 21* (p. 13-27). Presses de l'Université Laval.
- Goody, J. (2006). *The Theft of History*. Cambridge University Press.
- Groupe de travail sur la place de la religion à l'école. (1999). *Laïcité et religions: perspective nouvelle pour l'école québécoise*. Gouvernement du Québec, Ministère de l'éducation.
- Hafez, F. (2014). Shifting borders: Islamophobia as common ground for building pan-European right-wing unity. *Patterns of Prejudice*, 48(5), 479-499. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2014.965877>
- Halikiopoulou, D. (2018, 27 septembre). 'Far right' groups may be diverse – but here's what they all have in common. *The Conversation*. <http://theconversation.com/far-right-groups-may-be-diverse-but-heres-what-they-all-have-in-common-101919>
- Hassan, G., Mekki-Berrada, A., Rousseau, C., Lyonnais-Lafond, G., Jamil, U. et Cleveland, J. (2019). Impact of the Charter of Quebec Values on psychological well-being of francophone university students. *Transcultural Psychiatry*, 56(6), 1139-1154. <https://doi.org/10.1177/1363461516656972>
- Jacquet, C. (2017). *Représentations féministes de « la religion » et de « la laïcité » au Québec (1960-2013) : reproductions et contestations des frontières identitaires* [Thèse ou essai doctoral accepté, Université du Québec à Montréal]. <https://archipel.uqam.ca/9827/>

- Juteau, D. (2015). *L'ethnicité et ses frontières* (2e éd.). Presses de l'Université de Montréal.
- Kallis, A. (2018). The European Union and the Mainstreaming of the Radical Right. *Insight Turkey*, 20(3), 61-75. <http://dx.doi.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.25253/99.2018203.04>
- Klug, B. (2014). The limits of analogy: comparing Islamophobia and antisemitism. *Patterns of Prejudice*, 48(5), 442-459. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2014.964498>
- Lagacé, P. (2013, 26 septembre). *La catho-laïcité n'est pas la laïcité*. La Presse § Débats. <https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/patrick-lagace/201309/26/01-4693351-la-catho-laicite-nest-pas-la-laicite.php>
- Lamonde, Y. (2010). *L'heure de vérité : la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*. Del Busso.
- Lamonde, Y. (2014). *Histoire sociale des idées au Québec: 1760-1896*. Fides.
- Lamonde, Y. (2016). *La victoire différée du présent sur le passé (1939-1965)*. Fides.
- Lamonde, Y. (2019). *Brève histoire des idées au Québec, 1763-1965*. Boréal.
- Lamont, M. (2002). *La dignité des travailleurs. Exclusion, race, classe et immigration en France et aux États-Unis*. Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/la-dignite-des-travailleurs--9782724608747.htm>
- Laniel, J.-F. (2018). Le droit est-il transparent à lui-même? Pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture. Dans D. Koussens et C. Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité* (p. 311-344). Presses de l'Université Laval.
- Laniel, J.-F. et Thériault, J. (2018). Comment se débarrasser de la Grande Noirceur sans se débarrasser du passé québécois ? *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, 18(2), 67-107. <https://doi.org/10.7202/1066261ar>
- Larin, V. (2017, 1<sup>er</sup> décembre). Visage découvert : un juge suspend une partie de la loi sur la neutralité religieuse. *Le Journal de Montréal*. <https://www.journaldemontreal.com/2017/12/01/visage-decouvert--un-juge-suspend-une-partie-de-la-loi-sur-la-neutralite-religieuse>
- Larin, V. (2019, 10 octobre). François Legault veut plus de Québécois dans l'alignement du Canadien. *Le Journal de Québec*. <https://www.journaldequebec.com/2019/10/10/francois-legault-veut-plus-de-quebecois-dans-lalignement-du-ch>
- Lavoie, B. (2018). S'approprier la laïcité malgré la tourmente sociale: la présence d'une posture « optimiste critique » chez des femmes musulmanes portant le hijab au Québec.

*Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 47(1), 25-44.  
<https://doi.org/10.1177/0008429817720472>

- Laxer, E. (2019). *Unveiling the Nation: The Politics of Secularism in France and Quebec*. McGill-Queen's Press - MQUP.
- Lemieux, R. (1999, octobre). Le catholicisme québécois. *Relations*, 237 à 242, Collections de BAnQ.
- Létourneau, J. (2014). *La renationalisation de l'histoire québécoise. Récit d'une OPH (Opération Publique d'Histoire) de son initiation à sa consécration*.  
[https://www.academia.edu/12675237/La\\_renationalisation\\_de\\_lhistoire\\_qu%C3%A9bécoise\\_R%C3%A9cit\\_dune\\_OPH\\_Op%C3%A9ration\\_Publique\\_dHistoire\\_de\\_son\\_initiation\\_%C3%A0\\_sa\\_cons%C3%A9cration\\_Pr%C3%A9sentation\\_a\\_u\\_colloque\\_L\\_histoire\\_publicue\\_enjeux\\_pratiques\\_impacts\\_Coll%C3%A8ge\\_%C3%89rasme\\_Universit%C3%A9\\_Louvain\\_La\\_Neuve\\_7\\_8\\_mai\\_2014](https://www.academia.edu/12675237/La_renationalisation_de_lhistoire_qu%C3%A9bécoise_R%C3%A9cit_dune_OPH_Op%C3%A9ration_Publique_dHistoire_de_son_initiation_%C3%A0_sa_cons%C3%A9cration_Pr%C3%A9sentation_a_u_colloque_L_histoire_publicue_enjeux_pratiques_impacts_Coll%C3%A8ge_%C3%89rasme_Universit%C3%A9_Louvain_La_Neuve_7_8_mai_2014)
- Leydet, Dominique. (2020). La loi 21, les droits fondamentaux et la démocratie parlementaire. Dans L. Celis, D. Dabby, D. Leydet et V. Romani (dir.), *Modération ou extrémisme?: regards critiques sur la loi 21* (p. 163-178). Presses de l'Université Laval.
- Lisée, J.-F. (2021, 25 septembre). Pourquoi il faut «déréhabiliter» Duplessis. *Le Devoir*.  
<https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/635301/pourquoi-il-faut-derehabiliter-duplessis>
- Loi sur la laïcité de l'État*. LQ c. 12 (a. 19). <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/L-0.3>
- Maclure, J. (2014, 20 octobre). Prière à Saguenay : devons-nous choisir entre la catho-laïcité et la laïcité intransigeante ? *L'actualité*. <https://lactualite.com/politique/priere-a-saguenay-devons-nous-choisir-entre-la-catho-laicite-et-la-laicite-intransigeante/>
- Malinova, Olga. (2021). Politics of Memory and Nationalism. *Nationalities Papers*, 49(6), 997–1007.
- Mancilla, A. (2012). Religion dans l'espace public et régulation politique : le parcours de la notion de laïcité dans le discours étatique québécois. *Recherches sociographiques*, 52(3), 789-810. <https://doi.org/10.7202/1007658ar>
- Meagher, J. (2018, 14 mars). Quebec finance minister says CAQ preaches ethnic-based nationalism. *Montreal Gazette*. <https://montrealgazette.com/news/local-news/west-island-gazette/quebec-finance-minister-says-caq-preaches-ethnic-based-nationalism>
- Meer, N. (2013). Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia. *Ethnic and Racial Studies*, 36(3), 385-398.  
<https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734392>

- Mepschen, P. (2016). Sexual democracy, cultural alterity and the politics of everyday life in Amsterdam. *Patterns of Prejudice*, 50(2), 150-167.  
<https://doi.org/10.1080/0031322X.2016.1164426>
- Meunier, E.-M. (2016). La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 129(1), 43-59. <https://doi.org/10.3917/ving.129.0043>
- Meunier, É.-M. et Wilkins-Laflamme, S. (2011). Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007). *Recherches sociographiques*, 52(3), 683-729.  
<https://doi.org/10.7202/1007655ar>
- Meunier, E.-M., Wilkins-Laflamme, S. et Grenier, V. (2013). La langue gardienne de la religion / La religion gardienne de la langue ? Note sur la permanence et la recomposition du catholicisme au Québec et dans la francophonie canadienne. *Francophonies d'Amérique*, (36), 13-40. <https://doi.org/10.7202/1029375ar>
- Micone, M. (2019, 12 juin). Hier les italophones, aujourd'hui les musulmans. *Le Devoir*.  
<https://www.ledevoir.com/opinion/idees/556495/laicite-hier-les-italo-phones-aujourd-hui-les-musulmans>
- Milot, M. (1991). *Une religion à transmettre? les choix des parents: essai d'analyse culturelle*. Presses de l'Université Laval.
- Milot, M. (2002). *Laïcité dans le nouveau monde: le cas du Québec*. Brepols.
- Milot, M. (2009a). Laïcité au Canada: liberté de conscience et exigence d'égalité. *Archives de sciences sociales des religions*, 54(146), 61-80.
- Milot, M. (2009b). 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* (p. 23-73). Presses de l'Université Laval.
- Mondon, A. (2013a). Nicolas Sarkozy's legitimization of the Front National: background and perspectives. *Patterns of Prejudice*, 47(1), 22-40.  
<https://doi.org/10.1080/0031322X.2012.735128>
- Mondon, A. (2013b). *The mainstreaming of the extreme right in France and Australia: a populist hegemony?* Ashgate.
- Mondon, A. (2015). The French secular hypocrisy: the extreme right, the Republic and the battle for hegemony. *Patterns of Prejudice*, 49(4), 392-413.  
<https://doi.org/10.1080/0031322X.2015.1069063>

- Mondon, A. (2017). Limiting Democratic Horizons to a Nationalist Reaction: Populism, the Radical Right and the Working Class. *Javnost - The Public*, 24(4), 355-374. <https://doi.org/10.1080/13183222.2017.1330085>
- Mondon, A. et Winter, A. (2017). Articulations of Islamophobia: from the extreme to the mainstream? *Ethnic and Racial Studies*, 40(13), 2151-2179. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1312008>
- Mudde, C. (2019). *The far right today*. Polity.
- Mudde, C. (2021). Populism in Europe: An Illiberal Democratic Response to Undemocratic Liberalism (The *Government and Opposition* /Leonard Schapiro Lecture 2019). *Government and Opposition*, 56(4), 577-597. <https://doi.org/10.1017/gov.2021.15>
- Mudde, C. et Rovira Kaltwasser, C. (dir.). (2012). *Populism in Europe and the Americas: threat or corrective for democracy?* Cambridge University Press.
- Mudde, C. et Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: a very short introduction*. Oxford University Press.
- Müller, J.-W. (2016). *Qu'est-ce que le populisme ? définir enfin la menace* ( F. Joly, trad.). Premier parallèle.
- Müller, J.-W. (2017). Populism and the Constiutionalism. Dans C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P. O. Espejo et P. Ostiguy (dir.), *The Oxford Handbook of Populism* (vol. 1, p. 744-764). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803560.013.31>
- Murphy, J. et Devine, D. (2018). Does Media Coverage Drive Public Support for UKIP or Does Public Support for UKIP Drive Media Coverage? *British Journal of Political Science*, 1-18. <https://doi.org/10.1017/S0007123418000145>
- Nadeau, F. et Helly, D. (2016). Une extrême droite en émergence? Les pages Facebook pour la charte des valeurs québécoises. *Recherches sociographiques*, 57(2-3), 505-521. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.7202/1038437ar>
- Pilon-Larose, H. et Lauzon, V. (2021, 20 avril). Loi sur la laïcité de l'État: Québec fera appel du jugement. *La Presse*, section Politique. <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2021-04-20/loi-sur-la-laicite-de-l-etat/quebec-fera-appel-du-jugement.php>
- Piotte, J.-M. et Couture, J.-P. (2012). *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec*. Québec Amérique. <https://www.overdrive.com/search?q=1B315C00-B760-4A4C-B5B7-6B301F9F209B>

- Potvin, M. (2017). Discours racistes et propagande haineuse. Trois groupes populistes identitaires au Québec. *Diversité urbaine*, 17, 49-72. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.7202/1047977ar>
- Projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État*. (2019). c. 21 Assemblée Nationale. <http://assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-21-42-1.html>
- Québec. Comité des institutions. (2019a). Journal des débats de la Commission des institutions. *Journal des débats*, 45(45), 1<sup>ière</sup> sess., 42<sup>ième</sup> leg., Québec. <http://assnat.qc.ca/en/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190605.html>
- Québec. Comité des institutions. (2019b). Journal des débats de la Commission des institutions. *Journal des débats*, 45(33), 1<sup>ière</sup> sess., 42<sup>ième</sup> leg., Québec. <http://assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190507.html>
- Québec. Commission de l'éducation. (1999). Journal des débats de la Commission de l'éducation. *Journal des débats*, 36(17), 1<sup>ière</sup> sess., 36<sup>ième</sup> leg., Québec. <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ce-36-1/journal-debats/CE-991118.html>
- Rafik Bentabbel et Guay, E. (2017, 6 février). Derrière le peuple imaginé, l'intolérance réelle: réagir aux violences. *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/490933/derriere-le-peuple-imagine-l-intolerance-reelle-reagir-aux-violences>
- Roberts, K. M. (2017). Populism and Political Parties. Dans C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P. O. Espejo et P. Ostiguy (dir.), *The Oxford Handbook of Populism* (vol. 1). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803560.013.20>
- Rovira Kaltwasser, C., Taggart, P. A., Ochoa Espejo, P. et Ostiguy, P. (dir.). (2017). *The Oxford handbook of populism* (First edition). Oxford University Press.
- Rudin, R. (1995 [1992]) La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec. *Bulletin d'histoire politique*, 3(2), 9-42. <https://doi.org/10.7202/1063243ar>.
- Rudin, R. (2008). Regards sur l'IHAF et la RHAF à l'époque de Groulx. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 51(2), 201-221. <https://doi.org/10.7202/305646ar>
- Sioui, M.-M. (2021). Legault estime que l'opposition à la loi 21 va à l'encontre des «valeurs québécoises». *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/599321/laicite-legault-estime-que-l-opposition-a-la-loi-21-en-est-une-contre-les-valeurs-quebecoises>

- Statistique Canada. (2022). *Religion selon la minorité visible et le statut des générations : Canada, provinces et territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement y compris les parties*. Gouvernement du Canada. <https://doi.org/10.25318/9810034201-FRA>
- Talbot, D. (2019, 25 juillet). *Un homme attaque verbalement une femme d'origine algérienne et sa fille de 3 ans*. La Presse § Justice et faits divers. <https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-faits-divers/2019-07-25/un-homme-attaque-verbalement-une-femme-d-origine-algerienne-et-sa-fille-de-3-ans>
- Tanguay, F. et Dufour, F. G. (2022, 29 août). *Éric Duhaime et les contradictions du Parti conservateur du Québec sur l'échiquier nationaliste*. The Conversation. <http://theconversation.com/eric-duhaime-et-les-contradictions-du-parti-conservateur-du-quebec-sur-lechiquier-nationaliste-188785>
- Tarussio, M. (2012, 15 novembre). Coderre: le retour du populisme. *La Presse*, section Courrier des lecteurs. <https://www.lapresse.ca/debats/votre-opinion/201211/14/01-4593919-coderre-le-retour-du-populisme.php>
- Taylor, M. (2022, 10 août). La Loi 21 - Discours, Perceptions & Impacts. *Association d'études canadiennes*. <https://acs-metropolis.ca/fr/product/la-loi-21-discours-perceptions-impacts/>
- Tremblay, S., Magnan, M.-O. et Levasseur, C. (2018). Religion and the Negotiation of the Boundary between Majority and Minority in Québec: Discourses of Young Muslims in Montréal CÉGEPs. *Education Sciences*, 8, 1-23. <https://doi.org/10.3390/educsci8040183>
- Urbinati, N. (2017). Populism and the Principle of Majority. Dans C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P. O. Espejo et P. Ostiguy (dir.), *The Oxford Handbook of Populism* (vol. 1, p. 718-742). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803560.013.31>
- Verovšek, P. J. (2016). Collective memory, politics, and the influence of the past: the politics of memory as a research paradigm. *Politics, Groups, and Identities*, 4(3), 529–543.
- Wilkins-Laflamme, S. (2022). And Then There Were None: Regional Dynamics of Non-Religious Identities, Beliefs and Practices among Canadian Millennials. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. <https://doi.org/10.1177/00084298221102926>.
- Wimmer, A. (2008). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology*, 113(4), 970-1022. <https://doi.org/10.1086/522803>
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford University Press.

Zia-Ebrahimi, R. (2018). When the Elders of Zion relocated to Eurabia: conspiratorial racialization in antisemitism and Islamophobia. *Patterns of Prejudice*, 52(4), 314-337. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2018.1493876>

Zubrzycki, G. (2020). *Jean-Baptiste décapité: nationalisme, religion et sécularisme au Québec* (N. Calvé, trad.). Boréal.