

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LAÏCITÉS NARRATIVES ET PROJET DE LOI 60 (2013-2014)
ANALYSE D'UN DÉBAT SOUS L'AXE DES VALEURS

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
SOPHIE BENOIT

OCTOBRE 2018

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.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Micheline Milot pour son support et sa présence tout au long de mes études à la maîtrise. Je n'aurais pu rêver d'une directrice aussi attentionnée, dévouée et rassurante pour m'accompagner dans cette démarche de recherche. Merci pour toutes vos réponses rapides à mes courriels anxieux et pour ces multiples discussions qui m'ont permis d'affiner ma compréhension de cet objet complexe qu'est la diversité religieuse. Ce fut un honneur de travailler avec vous.

J'aimerais aussi remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada ainsi que le Fond de recherche québécois sur la société et la culture pour le financement qu'ils m'ont offert dans le cadre de ma maîtrise. Je tiens également à remercier mes collègues et amies Corynne Laurence-Ruel et Laurence Morin sans qui cette démarche de recherche n'aurait pas été aussi agréable. Nos journées d'études solidaires à la cartothèque de l'UQÀM resteront toujours gravées dans ma mémoire. Aussi, un immense merci à Karel pour sa présence, ses nombreux encouragements et sa joie de vivre contagieuse.

Enfin, je tiens à remercier Francis Boilard, mon premier professeur de sociologie au Cégep qui m'a fortement encouragée à poursuivre mes études universitaires dans cette belle discipline que je venais tout juste de découvrir. J'ai toujours gardé en tête la confiance que vous m'aviez démontrée alors que j'étais votre étudiante.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE.....	3
1.1 Problématique : les usages sociaux de la notion de laïcité (1990-2014)	3
1.1.1 Les années 1990 et la déconfessionnalisation du système scolaire québécois	4
1.1.2 Les débats publics entourant la « crise » des accommodements raisonnables	6
1.1.3 La mise sur pied de la Commission Bouchard-Taylor (2007-2008)	8
1.1.4 Le projet de loi 60 et la volonté de formalisation juridique (2013-2014)...	11
1.2 Questions de recherche et objectifs.....	14
CHAPITRE II	
PERSPECTIVES THÉORIQUES	15
2.1 La laïcité : une réalité sociologique	15
2.1.1 Analyser la laïcité	15
2.1.2 La laïcité et ses possibles instrumentalisation : le cas français.....	19
2.2 L'expression religieuse et l'appartenance citoyenne	22
2.2.1 Le républicanisme en tension.....	23
2.2.2 L'approche libérale.....	25
2.3 Processus constitutifs de frontières intergroupes et mise en altérité.....	27
2.3.1 L'analyse des frontières entre groupes	27
2.3.2 Le processus de mise en altérité	30

CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE.....	32
3.1 Matériaux et démarche d'échantillonnage	32
3.2 Méthode d'analyse	34
3.2.1 Remarques préliminaires concernant la présentation des résultats	36
CHAPITRE IV	
LA LAÏCITÉ NARRATIVE.....	38
4.1 La problématisation de la laïcité	38
4.1.1 La logique de menace aux acquis	39
4.1.2 La logique de solidarité.....	46
4.1.3 La position des grandes fédérations	52
4.2 La conceptualisation de la laïcité	54
4.2.1 L'emphase sur les moyens laïques	54
4.2.2 L'emphase sur les finalités laïques.....	60
CHAPITRE V	
LE CONTENU AXIOLOGIQUE ASSOCIÉ AUX SYMBOLES RELIGIEUX.....	68
5.1 Position contre les manifestations de l'appartenance religieuse	69
5.1.1 De la force symbolique des signes religieux.....	69
5.1.2 Le voile islamique et l'infériorisation de la femme	74
5.1.3 Le signe religieux comme instrument politique	76
5.2 Les positions favorables aux manifestations de l'appartenance religieuse.....	78
5.2.1 Le signe religieux et l'autodétermination du sens.....	78
5.2.2 Les apports bénéfiques de la pratique religieuse en société	81
5.3 Des positions féministes contrastées.....	82
5.3.1 L'analyse de la FFQ du lien entre religion et sexisme	82
5.3.2 L'égalité des sexes : une question de droit.....	83
5.3.3 L'évolution de la position du Conseil du Statut de la Femme.....	85
5.3.4 L'égalité entre les femmes : un angle mort du débat.....	87
5.4 Le crucifix à l'Assemblée nationale	87

CHAPITRE VI	
LES MODALITÉS DE L'INTÉGRATION	90
6.1 La logique d'assimilation ou de neutralisation de la différence	90
6.1.1 Fondement du lien social et rôle de l'État	90
6.1.2 L'impératif d'effacement de la différence.....	92
6.1.3 Les droits de la majorité.....	93
6.2 Logique pluraliste ou de reconnaissance de la diversité	95
6.2.1 Fondement du lien social et rôle de l'État	95
6.2.2 Une citoyenneté pleine et active passe par un renforcement des droits	96
6.2.3 Logique de co-construction de la société et dialogue interculturel.....	99
6.2.4 La diversité est constitutive de la société québécoise.....	100
CONCLUSION	102
Les stratégies qui atténuent les rapports de domination	102
Les stratégies qui renforcent les rapports de domination.....	105
Une sécularisation forcée	110
ANNEXE A	
PRÉSENTATION DES GROUPES CONSTITUANT L'ÉCHANTILLON	113
BIBLIOGRAPHIE	118

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur la mobilisation de la notion de laïcité dans le cadre des débats sur le projet de loi 60 (2013-2014). Il s'intéresse à l'émergence de différentes formes de laïcités narratives, comprises comme des discours sur la laïcité qui se distinguent de la laïcité juridiquement définie (Ferrari, 2009). La particularité de ce projet de loi, aussi connu sous le nom de *Charte des valeurs québécoises*, était d'associer la laïcité à une valeur fondamentale de la société québécoise. L'association de plus en plus marquée entre laïcité et identité incite à approfondir les conséquences de ces débats sur les rapports de domination entre la majorité et les minorités religieuses (Guillaumin, 1972). Cette recherche s'inscrit dans un contexte sociologique où la référence sociale et politique à la laïcité s'est accentuée face à l'expression visible du religieux minoritaire. L'analyse de discours thématique porte sur une sélection de 18 mémoires présentés lors des travaux parlementaires de la Commission des institutions concernant ce projet de loi.

Trois thèmes principaux composent mon étude. D'abord, j'analyse la laïcité narrative sous deux volets : le cadrage des débats actuels (volet problématisation) et l'articulation des principes laïques fondamentaux (volet conceptualisation). Puis, j'examine le contenu axiologique associé aux religions et aux symboles religieux. Finalement, je m'intéresse aux différentes modalités d'intégration au *nous* proposées par les groupes puisque laïcité et immigration sont des enjeux qui ont été traités conjointement dans le cadre de ces débats. Au fil de cette analyse, j'ai tenté de cerner par quels mécanismes discursifs se renforcent ou encore s'atténuent les rapports de domination entre la majorité et les minorités religieuses. Les principaux résultats révèlent que certains types de discours participent à atténuer la domination intergroupe. Ils incluent l'altérité dans le récit historique et postulent que la diversité est une composante fondamentale de la société québécoise. Ils valorisent un modèle de laïcité de reconnaissance qui fait porter le poids de la laïcité sur l'État. Leur postulat de base concernant les symboles religieux en est un d'autodétermination du sens par les croyants. Finalement, ils prônent une intégration par le renforcement des droits de tous. Au contraire, d'autres types de discours cristallisent la domination entre les groupes. Ils n'incluent l'altérité dans le récit national qu'en tant que menace à la sécularisation de la majorité. Leur argumentaire sur la laïcité se résume à une neutralité apparente imposée aux individus. Une conception antireligieuse sous-tend l'ensemble de cette configuration discursive et participe à mettre en opposition l'appartenance religieuse et l'appartenance citoyenne. Leur conception de l'intégration correspond à une assimilation visant à effacer la différence d'autrui.

Mots clés : laïcité, identité nationale, projet de loi no 60, valeurs, religion, minorité

INTRODUCTION

Au moment de rédiger ce mémoire au printemps 2018, une controverse sur le port de signes religieux refait surface au Québec alors qu'une jeune étudiante en technique policière du Collège Ahuntsic réclame le droit de porter son hijab dans le cadre de ses futures fonctions au service de l'État (Radio-Canada, 2018). Cette histoire a été amplement reprise par les médias et les acteurs politiques québécois, mettant ainsi en relief une forte polarisation sociale sur les enjeux entourant la diversité religieuse et sa manifestation. Si les questions concernant la laïcité, la neutralité de l'État et le port de signes religieux abondent le récit collectif depuis la « crise » des accommodements raisonnables (2006-2008), force est de constater qu'aucune réponse claire n'a été offerte sur ces enjeux. Face à cette nouvelle controverse, les débats se sont une fois de plus enflammés.

La recherche que j'ai entreprise dans le cadre de ma maîtrise en sociologie vise à affiner la compréhension des débats qui ont entouré le dépôt du projet de loi 60¹ par le gouvernement du Parti Québécois en 2013. Il me semble nécessaire d'effectuer un retour réflexif sur cet épisode de débat afin de mieux comprendre les enjeux de l'actualité récente et d'intervenir de manière adéquate dans le futur. Ma recherche traite de la mobilisation de la notion de laïcité par différents groupes de la société civile et vise à saisir les conséquences sociologiques de ces débats dont la particularité est de se situer sur l'axe des valeurs et de l'identité propre à la société québécoise. Ainsi, le projet de loi 60, aussi connu sous le nom de *Charte des valeurs québécoises*, établit pour la première fois le principe de laïcité comme une valeur fondamentale de la nation

¹ *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements*, septembre 2013.

et propose de formaliser cette association dans le droit. Il me semble fondamental d'analyser plus en profondeur l'émergence d'une narration sur la laïcité associée à l'univers axiologique et de mettre en relief ses conséquences possibles sur les rapports de domination entre la majorité et les diverses minorités religieuses. Pour se faire, j'ai entrepris une démarche de recherche qualitative où j'ai analysé une sélection de mémoires remis par des groupes organisés dans le cadre des débats parlementaires sur ce projet de loi controversé. Ces mémoires représentent des traces tangibles des discours tenus lors de cet épisode de débat.

Dans ma problématique, j'effectue un retour historique sur la mobilisation de la notion de laïcité lors de quatre moments clés de l'histoire récente du Québec. Cette mise en contexte permet de saisir les continuités et les ruptures dans la mobilisation de cette notion et de saisir avec plus de finesse les particularités des débats induits par le projet de loi 60. Ensuite, je présente la question générale à laquelle ma recherche vise à répondre ainsi que les objectifs que je me suis posés. Puis, je présente les orientations théoriques me permettant de réfléchir et d'analyser mon objet d'étude. Dans le chapitre méthodologique, j'aborde le choix des matériaux, la démarche d'échantillonnage ainsi que la méthode d'analyse que j'ai privilégié dans le cadre de ce travail. Finalement, trois chapitres sont consacrés à la présentation et à la discussion des résultats d'analyse. Il y sera question des narrations entourant la laïcité, les symboles religieux ainsi que l'intégration au *nous*. Finalement, je propose une conclusion qui effectue un retour sur ma démarche et qui offre des pistes de réponse aux questions qui ont orienté l'ensemble de mon processus de recherche.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE

1.1 Problématique : les usages sociaux de la notion de laïcité (1990-2014)

« L'usage d'une notion n'est jamais fortuit, surtout lorsqu'il s'agit d'un terme qui recèle une portée normative pour l'aménagement du vivre-ensemble² »

Historiquement, au Québec et au Canada, la notion de laïcité n'a pas fait partie du droit. La Cour Suprême du Canada a cependant reconnu ce qu'on peut désigner comme une laïcité *de fait*, affirmant dans divers jugements qu'il n'y avait pas de religion d'État et que l'État était tenu à une attitude de neutralité, deux caractéristiques inhérentes à la constitution d'un État laïque³ (Woehrling, 2008 ; Milot, 2009 ; Barreau du Québec, 2013 ; Bosset, 2014). D'ailleurs, jusqu'aux années 1990, le terme en soi n'était que très peu ou pas du tout utilisé au Québec, si ce n'est que par certains groupes militants, en dépit du processus de sécularisation qui était bien en cours dans la province (Milot, 2009). Cela dit, la notion de laïcité a fait l'objet de vifs débats dans la province en ce début de 21^e siècle, certains auteurs la considérant même comme « la controverse politique de la décennie » (Lamy, 2015 : 23).

² Dans Milot, 2009 : 71.

³ Se référer entre autres aux arrêts *Saumur v. City of Quebec*, [1953], 2 S.C.R. 299, *Chaput v. Romain* [1955], S.C.R. 834, *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295, *Syndicat Northcrest c. Amselem* [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47

Dans ma problématique, je reviendrai sur la mobilisation de cette notion durant quatre moments clés de l'histoire récente du Québec. En premier lieu, il sera question de comprendre son utilisation lors du contexte entourant la déconfessionnalisation du système scolaire (1997-2005), où la laïcité apparaît comme une composante institutionnelle nécessaire à l'accueil et à l'inclusion de la diversité grandissante dans la province (Milot, 2009 ; Mancilla, 2011). Puis, les débats publics dépasseront largement la sphère scolaire lors de l'épisode entourant la *crise* des accommodements raisonnables (2006-2008). Je reviendrai aussi sur la mise en place de la Commission Bouchard-Taylor⁴, ses recommandations et plus particulièrement sa réception. Finalement, je m'intéresserai aux débats entourant le dépôt du projet de loi 60 par le Parti Québécois (2013-2014), sur lequel portera principalement ma recherche. La particularité du dernier épisode à l'étude est la volonté du pouvoir politique de formaliser dans le droit la laïcité québécoise sous l'égide d'une *Charte des valeurs québécoises*. L'objectif de cette problématique est de mettre en lumière les déplacements sémantiques et les mutations interprétatives concernant la mobilisation de la notion de laïcité afin de mieux saisir l'émergence d'une nouvelle forme de laïcité narrative (Ferrari, 2009) au Québec, ses diverses composantes ainsi que ses conséquences sociologiques. De manière synthétique, la laïcité narrative peut se comprendre comme un récit social ou encore un discours *sur* la laïcité dont les composantes évoluent au gré des enjeux sociaux du moment, à la différence de la laïcité de droit qui définit juridiquement la laïcité (*Ibid.*).

1.1.1 Les années 1990 et la déconfessionnalisation du système scolaire québécois

Le premier grand chantier où fut débattue la laïcité québécoise est celui de l'éducation. Jusqu'en 2000, moment où la loi 118 vint déconfessionnaliser le système scolaire, les

⁴ Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles (CCPARDC).

écoles québécoises étaient régies par un système biconfessionnel catholique et protestant (Milot, 2001). Dans une société de plus en plus marquée par la diversité, le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école (1997) examina « tous les aspects de la religion à l'école » afin d'offrir des recommandations au gouvernement (*Ibid* : 97). Le fruit de leurs travaux constitue le rapport *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*⁵, paru en 1999. Il est intéressant de s'attarder à la manière dont la laïcité y fut abordée et les registres sur lesquels elle fut débattue, dans la mesure où ce rapport a posé les termes du débat public qui le suivit. D'abord, notons que les recommandations finales du rapport

[...] proposent que notre système éducatif soit, à l'avenir, fondé sans équivoque sur le respect de ces droits fondamentaux que sont l'égalité de tous et la liberté de conscience et de religion. [...] Pour assurer pleinement l'exercice de ces droits, nous en sommes venus à la conclusion qu'il fallait dorénavant compter sur un système scolaire public laïque en lieu et place du système confessionnel actuel, et, en conséquence, réaménager dans une nouvelle perspective la place de la religion à l'école. Cette perspective est celle de la laïcité ouverte (Gouvernement du Québec, 1999 : 98).

Le modèle de laïcité ouverte proposé vise donc l'inclusion et l'accueil de tous les citoyens du Québec, peu importe leur univers de croyance. Les auteur.es du rapport ont cru bon de qualifier ce modèle de laïcité par son ouverture, notamment afin de se dissocier d'autres modèles de laïcité, notamment la laïcité française, caractérisés par leur anticléricalisme. En ce sens, dans l'argumentaire présenté dans le Rapport Proulx, la laïcité n'est pas présentée comme un effacement de la religion au sein de l'école publique. Elle est plutôt « entendue dans son sens premier, soit la qualité de ce qui n'est pas rattaché organiquement à une confession religieuse » (Milot, 2001 : 96). La neutralité de l'institution scolaire se veut un prérequis à l'instauration d'un tel modèle de laïcité où toutes les croyances, religieuses ou séculières, peuvent s'exprimer. Le

⁵ Dénommé Rapport Proulx, du nom de son président Jean-Pierre Proulx.

modèle de laïcité ouverte est perçu comme étant le plus à même de respecter les droits fondamentaux que sont la liberté de conscience et de religion ainsi que l'égalité des citoyens de confessions différentes. En ce qui concerne l'usage social de la notion de laïcité dans ce débat, notons que « les droits fondamentaux, la citoyenneté, le lien social, la démocratie et l'égalité des citoyens sont devenus les thèmes obligés du débat pour tous les acteurs, opposants comme sympathisants à la laïcité » (Milot, 2001 : 97). Nous pouvons constater que la laïcité est, dans cette première phase de débat, établie comme un aménagement de l'institution scolaire afin que tous les élèves, peu importe leurs croyances, puissent y avoir un accès égal. Cet usage social est plus largement imprégné d'une philosophie du pluralisme (Milot, 2009).

Toutefois, le rapport ne fit pas l'unanimité dans la province. Certains opposants⁶ aux conclusions du rapport Proulx craignaient une perte de cohésion sociale advenant le fait que le catholicisme, religion de la majorité, ne soit réduite à n'être « qu'une religion parmi d'autres » (Milot, 2001 : 99). Dans ces discours, « la tradition catholique se présente toujours comme garante du lien social et de l'identité des Québécois » (*Ibid.*). Malgré cette opposition, la laïcisation du système scolaire québécois alla de l'avant et s'acheva avec le remplacement de l'enseignement religieux par un cours obligatoire d'éthique et culture religieuse en 2008. Il ne faudrait toutefois pas en déduire que les Québécois.es cesseront de débattre de laïcité, au contraire.

1.1.2 Les débats publics entourant la « crise » des accommodements raisonnables

Dès 2006, plusieurs événements sociaux à teneur religieuse furent ardemment repris dans les médias, qu'ils s'agissent de demandes d'accommodements raisonnables pour

⁶ Ce courant d'opposition est notamment incarné par l'Assemblée des évêques du Québec, le Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation, les diverses associations catholiques et les intellectuels catholiques (Milot, 2001 : 99).

motifs religieux au sens juridique du terme⁷ ou simplement d'ajustements à l'amiable qui n'avaient aucune portée juridique (Lamy, 2015). Les médias en firent une véritable controverse identitaire (Potvin, 2008a). C'est le début de ce qu'on a nommé la « crise » des accommodements raisonnables, une crise politique et médiatique qui posait la question du rapport qu'entretenait la majorité, au sens sociologique du terme, et les diverses minorités du Québec, particulièrement les minorités religieuses (Weinstock, 2007). Si l'usage de la notion de laïcité se limitait autrefois à la sphère de l'éducation, force est de constater qu'elle déborde dorénavant le cadre scolaire afin de toucher la sphère publique en général. Bref, « [l]a laïcité devient un véritable sujet de débat public à l'occasion de quelques phénomènes survenus dans la sphère publique et qui seraient demeurés de l'ordre de fait divers s'ils n'avaient pas connu une inepte médiatisation » (Milot, 2009 : 55).

Au fil de cette médiatisation, l'imaginaire collectif québécois s'est vu nourri de l'idée selon laquelle les minorités religieuses obtiendraient des privilèges et qu'ils en abuseraient afin d'imposer à la société d'accueil des valeurs religieuses rétrogrades (Milot, 2009 : 55). Ces demandes, fondées sur des rationalités religieuses, constitueraient des menaces aux acquis de la modernité québécoise, notamment l'égalité entre les hommes et les femmes, mais aussi la laïcité (Potvin, 2008b; Milot, 2009). À ce point, il est possible de noter que la laïcité est fortement mobilisée par les acteurs sociaux s'opposant aux demandes d'accommodements raisonnables pour motif religieux. Comme l'indique Micheline Milot,

Le Québec « majoritaire » s'appropriait soudainement la laïcité comme outil limitatif à l'égard de l'expression religieuse des minorités, tout en la présentant au titre d'une « valeur » fondamentale du Québec. [...] La laïcité entrait ainsi dans l'univers du slogan que l'on pouvait aisément brandir

⁷ Le juriste Pierre Bosset définit l'accommodement raisonnable comme « une *obligation juridique*, applicable dans une situation de *discrimination*, et consistant à aménager une norme ou une pratique de portée universelle dans les limites du *raisonnable*, en accordant un traitement différentiel à une personne qui, autrement, serait pénalisée par l'application d'une telle norme » (2007 : 10).

comme un axiome rationnel justifiant de restreindre les manifestations religieuses de minorités qui déclenchaient les passions (2009 : 56).

Milot constate un important *déplacement sémantique* dans la mobilisation de la notion de laïcité au cours de cette période. Dans ce contexte, la laïcité est érigée en valeur québécoise légitimant la limitation de l'expression religieuse des minorités dont les valeurs sont considérées comme étant profondément incompatibles avec celles du Québec moderne. Constatons simplement que dans le débat sur la déconfessionnalisation du système scolaire, cette même notion qu'est la laïcité apparaissait comme un aménagement institutionnel permettant l'inclusion et l'accueil de ces mêmes minorités à l'école publique. À partir de la *crise* des accommodements raisonnables, son usage social est de plus en plus lié à l'univers axiologique et à la question identitaire, alors qu'elle fut, dans l'épisode précédent, établie comme un principe d'aménagement. Il s'agit là d'un déplacement notoire qui persistera dans le temps.

1.1.3 La mise sur pied de la Commission Bouchard-Taylor (2007-2008)

Le 8 février 2007, face à cette *crise* et en contexte pré-électoral, le gouvernement libéral de Jean Charest commanda la mise sur pied de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles* (CCPARDC), mieux connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor. Guillaume Lamy explique les objectifs de la mise en place d'une telle commission,

À court terme, le but de cette commission était de calmer le jeu médiatique pour préserver l'harmonie relative qui existait au sein de la diversité québécoise en confiant le sujet chaud à un groupe de spécialistes. À plus long terme, l'objectif était de formuler des recommandations aux autorités publiques qui permettraient de baliser les pratiques d'ajustements de la diversité afin que ne se reproduisent plus de telles controverses (2015 : 26).

Les commissaires Gérard Bouchard et Charles Taylor choisirent d'élargir leur mandat de la simple question des accommodements raisonnables afin de revenir sur des thématiques plus larges concernant le modèle d'intégration présent au Québec depuis les années 1970, considérant cette crise comme le symptôme d'un problème qui serait plus global. Ils offrirent pour la première fois aux Québécois.es une vitrine où s'exprimer sur le modèle de laïcité souhaité (Milot, 2009). Toutefois, ce débat se transformera rapidement en un débat identitaire, loin d'éteindre la controverse.

Dans un *dissensus* inévitable, toutes les visions du Québec et de son devenir ont été exprimées. La controverse a finalement recoupé les questions des rapports intercommunautaires, de l'identité québécoise, des valeurs collectives, de la laïcité, de la place de la religion dans l'espace public et dans les institutions, du modèle d'intégration des immigrants, des rapports entre les minorités et la majorité et aussi de l'égalité entre les hommes et les femmes (Lamy, 2015 : 28).

Concernant la laïcité, le Rapport Bouchard-Taylor propose l'adoption d'une laïcité dite *ouverte*⁸ fondée sur un postulat d'autonomie morale des individus et ne s'opposant pas aux manifestations de l'appartenance religieuse des citoyens dans la sphère publique.

Du rapport Parent au rapport Proulx, en passant par l'approche inclusive privilégiée lors du débat des années 1990 sur le port du hijab à l'école et par la pratique des accommodements raisonnables dans les établissements publics et privés, le Québec a cheminé vers un modèle de laïcité qui aspire à traiter toutes les personnes également en ne favorisant aucune religion, et à leur garantir une protection ample, mais raisonnable, de leur liberté de conscience. Nous croyons que ce choix du Québec en faveur d'une laïcité ouverte s'est avéré le bon et nous souhaitons, comme nous l'avons souligné, nous inscrire à notre tour dans cette voie défrichée par nos prédécesseurs (CCPARDC, 2008 : 148).

⁸ Face à la pauvreté analytique des adjectifs *ouvert* et *fermé* lorsqu'il est question de laïcité, il serait possible de qualifier le modèle de laïcité prôné par ce rapport de laïcité de reconnaissance (selon les idéaux-types de Milot, 2008).

Selon l'analyse des commissaires, ce modèle serait le plus apte à réaliser les quatre principes de la laïcité, « soit le respect de l'égalité morale des personnes, la liberté de conscience et de religion, l'autonomie réciproque de l'Église et de l'État et la neutralité de ce dernier » (*Ibid*). La laïcité y est donc présentée comme un moyen et non comme un but. Les commissaires affirment aussi que s'il y a eu crise interculturelle, elle relevait des perceptions et que la direction vers laquelle se dirigeait le Québec concernant ces enjeux était, somme toutes, la bonne (Lamy, 2015 : 30). Ils indiquent ainsi dans leur rapport final que :

[...] il existait des distorsions importantes entre les perceptions générales de la population et la réalité des faits telle que nous avons pu la reconstituer. Autrement dit, la vision négative des accommodements qui s'est propagée dans la population reposait souvent sur une perception erronée ou partielle des pratiques ayant cours sur le terrain (CCPARDC, 2008 : 18).

De plus, le rapport souligne que la conjoncture actuelle ne requiert pas le déploiement de nouvelles mesures législatives concernant la laïcité. Il propose cependant l'interdiction des signes religieux aux fonctionnaires de l'État en position d'autorité et détenant un pouvoir de coercition, comme les juges ou les gardiens de prison (CCPARDC, 2008 : 151). En ce qui a trait à notre problématique, il est intéressant de s'attarder à la réception de ces conclusions par différents acteurs de la scène politique et intellectuelle québécoise.

À cet effet, plusieurs acteurs sociaux accueillirent de manière négative les recommandations du rapport Bouchard-Taylor, notamment en ce qu'elles feraient fi de la question nationale ou encore identitaire (Bock-Côté, 2009; Beauchemin, 2010). En outre, le modèle proposé de laïcité ouverte ne serait pas assez efficace pour protéger les caractéristiques socioculturelles de la majorité québécoise. On critique aussi le constat des commissaires concernant l'idée que la *crise* entourant les accommodements raisonnables n'ait été qu'une crise des perceptions « essentiellement due à

l'incompréhension d'une majorité de Québécois francophones à l'égard de la diversité culturelle » (Gagnon, 2010 : 15). Le rapport fut aussi vivement critiqué au sein des partis politiques québécois, particulièrement chez le Parti Québécois (PQ) et l'Action démocratique du Québec (ADQ). Concernant sa réception dans l'arène politique, Micheline Milot souligne que

Deux mutations interprétatives des recommandations liées à la laïcité «ouverte» retiennent l'attention. De libérale, la laïcité se fait patrimoniale relativement aux symboles religieux de la majorité chrétienne. D'ouverte à la pluralité des manifestations de la liberté de conscience, elle devient plutôt un instrument de préservation de l'identité de la majorité (2009 : 69).

Bref, « les réactions suscitées par ce rapport ont souvent été défavorables, et la Commission a été accusée, entre autres choses, d'ignorer l'identité de la majorité pour mieux accommoder les minorités » (Mancilla, 2011 : 805). Force est de constater qu'une forte polarisation sociale (Milot, 2013) eut lieu quant aux recommandations des commissaires Bouchard et Taylor, particulièrement en ce qui concerne leur valorisation d'un modèle de laïcité ouvert.

1.1.4 Le projet de loi 60 et la volonté de formalisation juridique (2013-2014)

Le 4 septembre 2012, le Parti Québécois de Pauline Marois succède au Parti Libéral dans une élection provinciale sur fond de grèves étudiantes. À ce point, rien ne laissait vraiment croire au retour des débats publics sur la laïcité, le rapport Bouchard-Taylor ayant été tabletté et le projet de loi 94⁹ des libéraux n'ayant jamais abouti (Côté et Mathieu, 2016). Toutefois, le gouvernement péquiste et son ministre responsable des institutions, Bernard Drainville, remirent à l'agenda politique la question de la laïcité avec le dépôt du controversé projet de loi 60. Dans le document d'orientation

⁹ Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements (2010)

gouvernemental intitulé *Parce que nos valeurs, on y croit*, le ministre Drainville explique le bien-fondé de cette démarche.

Dans la continuité de la trajectoire historique du Québec, le gouvernement propose d'exprimer de manière officielle cette réalité : celle de la séparation de l'État et des religions. Sa démarche est guidée par des valeurs fondamentales qui animent la société québécoise : la laïcité des institutions de l'État, l'égalité entre les femmes et les hommes et la primauté du français. Parmi ces valeurs, seule la laïcité de l'État n'a pas encore été consacrée dans un texte législatif. [...] Le caractère laïque de nos institutions publiques devrait être officialisé (Gouvernement du Québec, 2013 : 3).

À ce sujet, notons que la volonté de formaliser dans le droit la laïcité *québécoise* n'est pas nouvelle. En effet, l'absence d'inscription juridique de la laïcité, malgré son effectivité jurisprudentielle, est perçue comme un manque, un inachèvement par plusieurs familles de pensée¹⁰ (Lamy, 2015). Le projet de loi 60 vient donc répondre à cette demande sociale. Comme l'explique Lamy,

Tout au long des débats qui sont survenus depuis la commission Bouchard-Taylor, les opposants à la laïcité ouverte et aux accommodements raisonnables ont avancé la nécessité d'établir une charte de la laïcité au Québec afin de barrer la route aux accommodements raisonnables fondés sur la religion ou pour les restreindre significativement. Une fois le Parti Libéral battu aux élections de septembre 2012, un basculement s'est opéré au sein de l'appareil d'État et un autre courant de pensée a pris possession du programme politique (2015 : 34).

Pour l'instant, attardons-nous aux principales orientations de ce projet de loi en ce qu'elles témoignent de l'usage social qui fut fait de la notion de laïcité lors de ces débats. Constatons dans un premier temps que le gouvernement péquiste propose de faire entrer la notion de laïcité dans la *Charte québécoise des droits et les libertés de*

¹⁰ On retrouve notamment cette volonté de formalisation juridique chez la famille des républicains civiques ainsi que chez les conservateurs. Voir à ce sujet Lamy, 2015.

la personne sous l'égide d'une valeur de la société québécoise. De plus, il propose de baliser les accommodements raisonnables – fondés sur le droit à l'égalité sans discrimination basée sur le motif religion – par leur nécessaire respect de cette *valeur* québécoise que serait « la neutralité de l'État et le caractère laïque des institutions publiques » (Gouvernement du Québec, 2013 : 12). Pour le reste, les propositions du projet de loi 60, tout comme les débats sur la laïcité depuis 2006, semblent se réduire à « une politique des vêtements et des objets » (Lamy, 2015 : 47). On y propose ainsi d'« établir dans la loi un devoir de réserve et de neutralité en matière religieuse de la part des membres du personnel de l'État dans l'exercice de leurs fonctions » (Gouvernement du Québec, 2013 : 14), ces derniers ne pouvant afficher leur appartenance religieuse. Le gouvernement péquiste fait d'ailleurs part de son souhait de renforcer le lien civique en mettant ainsi de côté les particularismes religieux. Finalement, l'orientation la plus controversée du projet de loi vise à « interdire le port de signes religieux ostentatoires par le personnel de l'État dans l'exercice de ses fonctions » (Gouvernement du Québec, 2013 : 15). Cette interdiction serait étendue à l'ensemble de la fonction publique québécoise au sens large, allant des travailleurs et travailleuses des systèmes de santé et d'éducation jusqu'aux représentants des municipalités, en passant par le personnel du réseau des garderies publiques. On indique aussi que « les services de l'État doivent être donnés et reçus à visage découvert » (Gouvernement du Québec, 2013 : 17).

Cela dit, il est aussi intéressant de constater que contrairement à la controverse entourant les accommodements raisonnables – qui s'est construite autour d'évènements indépendants du politique – l'épisode de la *Charte des valeurs québécoises* a été entièrement initié puis orchestré par le pouvoir politique. Ce faisant, le gouvernement péquiste a pu orienter l'angle sous lequel ces débats allaient se dérouler, c'est-à-dire celui des valeurs et de l'identité (Koussens et Dalpé, 2016 ; Côté et Mathieu, 2016). Il est clair que la manière dont un enjeu social est abordé relève d'un choix politique

(Côté et Mathieu, 2016). En outre, le plus récent débat sur la laïcité s'est résumé à une question opposant des expressions religieuses minoritaires à des valeurs de la majorité – en premier chef l'égalité entre les hommes et les femmes – et à l'identité québécoise. Faute de compatibilité, ces signes religieux se verront limités, voire interdits. Dans un tel paradigme, la laïcité, à titre de valeur québécoise, devient le justificatif à une régulation des symboles religieux minoritaires par l'État.

1.2 Questions de recherche et objectifs

Le juriste Alessandro Ferrari émet une distinction importante entre la laïcité narrative et la laïcité du droit. La laïcité narrative se présente comme un discours *sur* la laïcité qui s'articule et se nourrit des enjeux sociaux du moment. Elle

[...] constitue aussi un récit qui continue de nourrir le discours sur soi. À l'intérieur, le rappel à la laïcité est lié au pluralisme religieux et culturel, devenant un instrument de mobilisation et d'encadrement des tensions circulant dans la société. À l'extérieur, le récit de la laïcité sert souvent à distinguer et à opposer des modèles d'organisation sociétale antagoniques. [...] la force de la laïcité narrative, qui souvent prime sur la laïcité du droit, fait de la laïcité un des rares domaines où les narrations gardent encore toute leur force normative. (Ferrari, 2009 : 333)

Ferrari met toutefois en garde sur les dangers de la consolidation de la laïcité narrative en laïcité du droit. Il explique,

Le risque, si on n'arrive pas à un apaisement nouveau entre récit et droit, est celui de l'entropie de la laïcité. Le danger est, en effet, celui d'une laïcité durcie, produit d'un récit capable de plier le droit à un projet de clôture sociétale face aux périls du pluralisme (Ferrari, 2009 : 343).

Il m'apparaît important d'analyser plus en profondeur l'émergence d'une laïcité narrative dans ses diverses composantes, notamment identitaires, s'étant construite en réaction à la laïcité de reconnaissance prônée dans le rapport Bouchard-Taylor. Il est

pertinent de questionner cette apparition contextuelle dans l'emploi qui est fait du terme laïcité au Québec dans la mesure où l'émergence de la notion de *valeur* dans les discours publics et politiques semble induire un glissement vers la thématique identitaire. Les débats contemporains sur la laïcité semblent ainsi se jumeler à des discours sur l'identité du groupe majoritaire (le *nous*) en opposition à celles des groupes considérés comme autres, différents ou encore extérieurs à celui-ci (le *non-nous*¹¹). La présente recherche vise donc à saisir les implications de l'usage de la notion de laïcité en la plaçant sur le terrain des valeurs au niveau des relations entre majorité et minorités. Je m'intéresse particulièrement à la construction de frontières intergroupes au sein de ces débats qui, dépassant largement l'établissement d'une laïcité étatique, semblent dicter les critères d'inclusion et d'exclusion à la nation québécoise. Le point culminant de ces discours intégrant la notion de laïcité à l'univers axiologique me semble être le projet de loi 60, notamment en ce qu'il désire formaliser ces narrations dans le droit. Ma recherche sera donc centrée sur cet épisode de débat.

La question générale à laquelle cette recherche vise à répondre est la suivante : *comment les discours sur la laïcité peuvent-ils participer à un processus où le marqueur religieux sert à édifier une frontière entre le « nous » et le « non-nous » ?* Cette question de recherche me permettra de saisir comment, dans un espace où la laïcité québécoise est débattue, il peut s'ériger une frontière dont le marqueur d'inclusion ou d'exclusion à la nation devient le symbole religieux. Cette perspective n'exclut pas la possibilité que d'autres types de marqueurs – notamment linguistiques – puissent être utilisés comme vecteurs d'inclusion ou d'exclusion à la nation.

¹¹ L'utilisation du terme *non-nous* (par opposition au terme *eux*) relève d'une posture politique visant à mettre en lumière le caractère ethnocentriste de la qualification de certaines valeurs, de certains comportements ou encore de certains groupes comme étant extérieurs au *nous*. Le terme *non-nous* est aussi mobilisé afin de désessentialiser la différence imputée aux groupes qualifiés d'Autres. Voir à cet effet Bilge, 2012.

Toutefois, dans le cadre de cette recherche, je choisis d'examiner en particulier le poids du marqueur religieux.

Afin de répondre à cette question, je me fixe deux grands objectifs de recherche. Dans un premier temps, je désire comprendre quelles caractéristiques de la laïcité sont mises de l'avant dans les discours entourant le projet de loi 60. En d'autres mots, dans ces espaces de débat, de quel type de laïcité est-il question ? Est-ce que toutes les formes de laïcité ont ce potentiel d'édification de frontières intergroupes ?

Dans un deuxième temps, dans la mesure où une partie non négligeable des propositions législatives de ce projet de loi concernent le port des signes religieux par les fonctionnaires de l'État, il est nécessaire d'analyser le contenu axiologique associé à certaines pratiques religieuses et à certains marqueurs. Plusieurs recherches en sciences sociales ont déjà démontré l'importance qu'ont obtenu les symboles religieux minoritaires dans ces débats, en particulier le voile porté par certaines femmes musulmanes (Benhadjoudja, 2014 ; Haince *et al.*, 2014 ; Vatz Laaroussi et Laaroussi, 2014 ; Eid, 2016). Ce qui a par contre moins été étudié, ce sont les contenus axiologiques associés à certains symboles davantage qu'à d'autres et qui justifient leur régulation étatique. Je viserai donc à cerner quelles valeurs sont associées à la pratique et aux signes religieux dans les débats entourant la laïcité entre 2012 et 2014. Bref, qu'est-ce qui, au niveau axiologique, distingue un marqueur religieux qui dérange de celui qui ne semble pas poser de problème pour la société d'accueil ? En somme, ce projet de recherche poursuit l'objectif général de cerner la manière dont la laïcité et les marqueurs religieux sont mis en discours dans les débats entourant le projet de loi 60 autour de l'axe des valeurs. Ceci me permettra, à terme, d'analyser s'il y a eu processus d'édification de frontières intergroupes et, le cas échéant, les modalités sur lesquelles cette division nous/non-nous s'appuie.

CHAPITRE II

PERSPECTIVES THÉORIQUES

2.1 La laïcité : une réalité sociologique

2.1.1 Analyser la laïcité

Afin de parvenir à une analyse sociologique de la laïcité, il est tout d'abord nécessaire de se détacher d'une conception substantielle ou substantialiste de la laïcité. Il n'y a pas une *essence* de la laïcité ni un modèle unique qui vaudrait pour tous les contextes (Milot et Baubérot, 2011). Dans le cadre de cette recherche, je mobiliserai donc la définition de la laïcité établie par Micheline Milot en raison de son potentiel opératoire et analytique. Cette définition comprend quatre principes laïques qui sont articulés, interprétés et hiérarchisés différemment selon les contextes sociohistoriques et nationaux, permettant ainsi l'élaboration de différents modèles ou types de laïcité. Ainsi, en tant que concept politique, la laïcité

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

Dans ce cadre, la séparation des pouvoirs politiques et religieux ainsi que la neutralité étatique constituent les moyens permettant l'établissement d'un régime laïque, alors que le respect des droits fondamentaux que sont la liberté de conscience et de religion ainsi que l'égalité de tous constituent les finalités visées par la laïcité. Afin d'étudier la laïcité dans un contexte donné, il est nécessaire d'analyser l'aménagement de ces principes ainsi que l'importance plus ou moins grande accordée à chacun d'entre eux.

Afin d'identifier différentes configurations de la laïcité, je mobiliserai la typologie proposée par Milot en termes d'idéaux-types (2008). Les idéaux-types constituent des constructions abstraites établies par la recherche et permettent de mettre en relief les traits dominants de certaines configurations. Bien entendu, puisqu'il s'agit d'abstractions théoriques, nous ne retrouverons jamais un idéaltype dans sa forme pure : il est donc possible que plusieurs caractéristiques idéal-typiques se retrouvent au sein d'un même cas, d'où l'importance de toujours contextualiser les situations étudiées. Milot développe six idéaux-types de régimes laïques, soit la laïcité séparatiste, autoritaire, anticléricale, de foi civique, de reconnaissance et de collaboration (2008). Je reviendrai brièvement sur chacun d'entre eux afin de faire ressortir leurs traits distinctifs.

Dans un régime de laïcité dit séparatiste, c'est le principe de séparation qui prime sur les trois autres. En effet, ce type de laïcité prône une séparation très nette entre la sphère privée et la sphère publique, cette-dernière devant être exempte de symboles reliés aux cultes puisqu'elle relève de l'État et des institutions lui étant reliées (Milot, 2008 : 46). En ce sens, même si la séparation constitue un moyen laïque, elle devient, dans ce paradigme, une caractéristique essentielle et surdéterminante. De plus, ce type de laïcité « interprète [...] l'émancipation de la sphère publique par rapport aux normativités religieuses comme s'appliquant aux personnes qui y évoluent et à la manifestation de l'appartenance religieuse » (Milot et Baubérot, 2011 : 92). Cette vision de la séparation peut avoir une incidence sur la portée de la liberté de conscience et de religion en ce qu'elle se voit reléguée à la sphère privée. De plus, le principe d'égalité peut aussi être amoindri dans la mesure où les signes religieux de la majorité sont souvent élevés à titre d'éléments emblématiques ou patrimoniaux pouvant demeurer dans la sphère publique, contrairement aux symboles minoritaires (Milot, 2008 : 48).

Ensuite, la laïcité de type autoritaire se retrouve souvent dans un contexte où l'État s'affranchit de manière rapide des normativités religieuses qui sont maintenant perçues comme des menaces à sa gouvernance (*Ibid.* : 54). Dans un tel cas de figure,

La séparation est péremptoire, la neutralité faible, car l'État aura tendance à adopter une position de surveillance à l'égard de la religion et à s'ingérer dans les affaires religieuses en limitant strictement les libertés d'expression, de manifestation ou de revendication (Milot et Baubérot, 2011 : 95).

Dans les sociétés contemporaines, il peut arriver que certains segments de la population requièrent de l'État qu'il adopte une attitude de fermeté et « qu'il détermine une fois pour toutes les normes du « religieux acceptable » dans l'espace public, ce qui correspond toujours à une demande de limitations importantes des libertés d'expression » (Milot, 2008 : 56). Ce type de demandes se rapproche de ce que l'on pourrait considérer comme une laïcité autoritaire, où l'État s'ingère dans les affaires religieuses dans une optique de contrôle. Dans ce cas de figure, à la fois la neutralité, la séparation et les libertés fondamentales sont restreintes.

Puis, la laïcité anticléricale ou antireligieuse s'observe particulièrement dans des sociétés où la religion a eu une forte emprise sur la normativité sociale.

Cette logique anticléricale vise en fait les autorités religieuses qui prétendent influencer sur le pouvoir. Elle peut se transformer en véritable logique antireligieuse quand l'anticléricisme ne donne pas les résultats escomptés ou quand l'emprise cléricale est tellement puissante que le rejet en bloc de la religion et de ses diverses expressions semble la seule solution pour délégitimer le pouvoir des autorités religieuses (*Ibid.* : 51-52).

Dans ce paradigme de rejet en bloc de la religion, la sécularisation de la majorité est perçue comme un acquis que viendraient menacer les diverses manifestations de l'expression religieuse dans la sphère publique. La religion est ici synonyme

d'obscurantisme, d'aliénation ou encore de retard par rapport aux valeurs sociétales. Toutefois, dans des sociétés où la religion n'a pas de réelle emprise sur la gouvernance politique, la logique antireligieuse peut rapidement sombrer dans l'intolérance. Si les principes de séparation et de neutralité sont certes affaiblis, c'est à l'évidence la liberté de religion et de conscience qui se voit le plus mise à mal dans ce type de régime.

La laïcité de foi civique, quant à elle, mise sur l'allégeance citoyenne aux valeurs communes et réprime les manifestations des particularismes religieux dans la sphère publique. En ce sens, elle renferme un idéal de citoyenneté et « comporte une exigence plus radicale à propos des conceptions de la « vie bonne » qu'adoptent les citoyens et de la manière dont ils les expriment publiquement » (Milot et Baubérot, 2011 : 105). Les identités religieuses et citoyennes sont ici conçues comme antinomiques, un bon citoyen devant avant tout adhérer aux valeurs communes plutôt qu'à certaines valeurs religieuses qui menaceraient le lien politique. Bien entendu, dans un tel paradigme, la religion est encore perçue comme un trait totalisant de l'identité d'un individu qui ne peut à la fois être croyant et citoyen (*Ibid.*: 107). Dans ce type de laïcité, le principe de neutralité se voit affaibli, tout comme la portée des libertés religieuses.

Dans un cadre bien distinct, la laïcité de reconnaissance se base sur « un postulat de l'autonomie morale de chaque individu dans la conduite de sa vie et dans le choix de ses conceptions du monde, dans la mesure où elles ne portent pas une atteinte réelle à autrui ou à l'ordre public » (Milot, 2008 : 63). Dans ce paradigme, les finalités laïques que sont la liberté de conscience et de religion et l'égalité de tous sont perçus comme des droits inaliénables méritant une protection de l'État, tant et aussi longtemps que les conditions énumérées ci-haut sont respectées. L'État renonce ainsi à évaluer les choix moraux des individus et doit plutôt s'assurer que toutes les conceptions du monde soient respectées, dans les limites du raisonnable. Au final, la laïcité de reconnaissance

est sans doute celle qui respecte le plus les principes de la laïcité, mais elle est aussi la plus « exigeante socialement, éthiquement et politiquement » (*Ibid.* : 65).

Enfin, le dernier type de laïcité implique une collaboration entre l'État et différentes organisations religieuses dans certains secteurs de la vie sociale, et ce, même si l'État est laïque. Dans le modèle de laïcité de collaboration, les groupes religieux deviennent des partenaires que l'État peut mandater concernant certains enjeux sociaux. Ainsi, « la laïcité de collaboration se caractérise par une *volonté affirmée* de la part de l'État de maintenir sinon d'instaurer des « régimes institutionnels » (et non de pures habitudes) de collaboration avec des religions ou des familles philosophiques » (Milot et Baubérot, 2011 : 114). Dans un tel paradigme, le principe d'égalité peut être mis à mal si toutes les confessions n'ont pas les mêmes privilèges vis-à-vis de l'État. De plus, les principes de séparation et de neutralité peuvent être amoindris si les groupes religieux tentent de profiter de cet espace de collaboration pour influencer « le cours des décisions politiques et de certaines législations » (*Ibid.* : 116).

2.1.2 La laïcité et ses possibles instrumentalisation : le cas français

La présente recherche analyse la laïcité dans sa composante narrative, c'est-à-dire au niveau des représentations sociales concernant ce qu'est ou ce que devrait être la laïcité au Québec. Dans la mesure où beaucoup de groupes, de politiciens¹² et d'intellectuels québécois s'inspirent de la laïcité à la française (Weinstock, 2007 ; Amiraux et Koussens, 2014), particulièrement en ce qui concerne le projet de loi 60, il est pertinent de s'intéresser aux analyses effectuées en sciences sociales sur les représentations de la laïcité primant dans ce pays. À cet effet, on retrouve en France un lien étroit entre la

¹² Rappelons à cet effet que Madame Marois avait qualifié la laïcité française d'« inspiration » pour le Québec et spécifiquement pour le projet de Charte des valeurs proposé lors de son mandat à titre de Première Ministre (Journet dans *La Presse*, 13 décembre 2013).

laïcité, la République et ses valeurs (Roy, 2005). L'utopie politique de la citoyenneté républicaine mise ainsi sur un lien direct entre la République et les citoyens, excluant ainsi les appartenances autres que pourraient avoir les individus, notamment les appartenances religieuses (Milot, 2008 : 15). La laïcité française est donc étroitement liée à ce projet de société, et « [l]a construction de la citoyenneté suppose que soient reléguées au second rang les adhésions communautaires risquant de mettre en péril le lien politique » (*Ibid.* : 15-16). Si, comme l'indique le politologue Oliver Roy, la laïcité met « en œuvre la façon dont la société se définit politiquement » (2005 : 25), dans le cas français, elle est à mettre en lien étroit avec la conception républicaine de l'identité citoyenne.

Dans son ouvrage intitulé *La laïcité falsifiée*, l'historien et sociologue Jean Baubérot analyse le déplacement qui s'est produit en France entre une laïcité qu'il qualifie d'historique et qui se fonde sur des principes politiques et démocratiques vers une nouvelle laïcité qui, cette fois, se fonde sur une conception identitaire et culturelle (Baubérot, 2012 : 42-43). Plusieurs mutations interprétatives quant à la laïcité historique de 1905 sont mises en lumière dans son essai et témoignent des représentations dominantes actuelles. Dans un premier temps, la portée du principe laïque voulant que la religion soit une *affaire privée* évolue considérablement. Si ce principe impliquait historiquement que la religion relève d'un choix personnel et volontaire et ne peut donc pas faire l'objet d'une institutionnalisation publique, elle devient, dans le paradigme de la nouvelle laïcité, une injonction à purger l'espace public de l'expression des croyances religieuses. Privé, dans ce nouveau paradigme, signifie que « la religion doit être réduite à une réalité confinée à la « sphère intime », ne pouvant pas s'exprimer dans l'espace public » (*Ibid.* : 49).

Dans un deuxième temps, il est intéressant de considérer ce qui a changé au niveau du rapport entre l'État, le citoyen et la portée des libertés lui étant conférée. Dans le cadre de la laïcité historique, « l'État laïque s'affranchit de la domination religieuse pour

mieux établir l'égalité et la liberté » (*Ibid.* : 51). En se déliant ainsi de ses liens avec l'État et les institutions publiques, les religions se voient déplacées vers la société civile, lieu où elles peuvent s'exprimer. Au contraire, dans les représentations dominantes actuelles de la laïcité en France, le principe de laïcité permet de restreindre la portée des libertés de certains citoyens qui s'éloigneraient des normes majoritaires en ce qui a trait à l'expression des convictions religieuses. On retrouve donc une volonté d'imposer à ces individus, au nom de la laïcité, « des comportements conformes à une *société profondément sécularisée* » (*Ibid.* : 56). C'est en ce sens que l'auteur qualifie la nouvelle laïcité de « marqueur culturel actuel d'une identité française séculaire » (*Ibid.* : 66). Baubérot montre aussi, au fil de son essai, le poids important que tiennent les médias et les partis politiques de droite et d'extrême droite dans la mise en valeur de ces représentations de la laïcité qu'il juge *falsifiées*.

Puis, il est à noter que les analyses de cette nouvelle laïcité française se font en articulation et en discussion avec son potentiel stigmatisant pour les populations immigrantes, et particulièrement celles se rattachant à l'islam (Roy, 2005 ; Baubérot, 2012 ; Amiraux et Koussens, 2014). En effet,

[...] dans sa dimension narrative, la laïcité se trouve définie dans le contexte français comme un patrimoine national de valeurs incluant la modernité, l'émancipation, l'égalité des sexes, l'autonomie et le choix rationnel. Il s'agit là d'une conception qui tend alors à homogénéiser les façons dont sont perçus les rapports à la religion des musulmans et à masquer leur diversité interne, rendant les voix individuelles inaudibles dans la conversion publique les entourant (Amiraux et Koussens, 2014 : 74).

Bref, la laïcité narrative en France est aussi à mettre en lien étroit avec « la maturation du processus de construction de la présence musulmane comme problème public » (Amiraux et Koussens, 2014 : 68). Dans ce cadre, les individus associés à l'islam « apparaîtront toujours en déficit de laïcité » (Baubérot, 2012 : 67). Nous pouvons donc

remarquer qu'en France, les représentations dominantes de la laïcité se façonnent en référence à des valeurs dites nationales, mais aussi en opposition à un *Autre* construit comme s'éloignant ou même menaçant ces valeurs républicaines, dont la laïcité au premier chef. L'analyse des représentations dominantes de la laïcité permet ainsi de voir comment le recours à la laïcité à titre de valeur culturelle et nationale en France peut avoir des conséquences à la fois sur la portée des libertés individuelles, mais aussi sur la construction de l'altérité (Jodelet, 2005).

Il me semblait important de noter ces particularités des représentations françaises de la laïcité considérant qu'elles représentent une inspiration pour beaucoup de groupes québécois. Toutefois, considérant que tous les régimes de laïcité sont à contextualiser, c'est l'approche théorique de Milot qui me permettra d'entrevoir les interactions entre différents types de laïcité dans le cadre des débats entourant le projet de loi 60.

2.2 L'expression religieuse et l'appartenance citoyenne

Mon deuxième objectif de recherche vise à saisir le contenu axiologique associé à certaines pratiques ou symboles religieux dans les débats entourant le projet de loi 60. En étudiant les régulations législatives proposées dans ce projet de loi, on semble remarquer une certaine tension entre l'affichage de l'appartenance religieuse dans la sphère publique et l'appartenance citoyenne ou nationale. S'interroger sur cette tension, c'est aborder la question du fondement du lien social et donc poser la question du rapport entre les communautés morales, porteuses de valeurs, et les communautés légales, porteuses de normes (Ferry, 2002 ; Larouche, 2008). Ainsi, manifester son appartenance à un univers de croyance met-elle en péril l'adhésion à une communauté politique ? Peut-on être à la fois croyant et citoyen ? Sur cette thématique précise, il n'y a pas de consensus. Je tenterai, dans cette section, de mettre en lumière différentes positions sur cette question relevant de la philosophie politique, m'inspirant des familles de pensée telles qu'identifiées par Lamy (2015) qui a analysé en profondeur

les prises de positions et les arguments des divers acteurs impliqués sur la question lors des débats. Ce dernier distingue trois principales familles de pensée s'opposant sur les différentes questions liées à la laïcité et au port des signes religieux dans l'espace public au Québec, soit les républicains conservateurs, les républicains civiques et les penseurs libéraux.

2.2.1 Le républicanisme en tension

La famille des républicains conservateurs, que certains auteurs qualifient aussi de communautariens (Ferry, 2002 ; Courtois, 2010), souligne que le lieu commun sur lequel doit être bâtie la société est à chercher dans la continuité avec le passé de la communauté historique majoritaire. C'est en ce sens qu'ils sont qualifiés de conservateurs : ils « cherchent à maintenir un rapprochement entre la communauté politique et la communauté de sens québécoise façonnée par l'histoire » (Lamy, 2015 : 95). C'est donc dire qu'au niveau des décisions politiques, la volonté majoritaire a la légitimité de décider au nom de la nation québécoise, de ses valeurs, de son identité ou encore de ses particularités culturelles. On retrouve, au sein de cette famille de pensée, l'influence d'intellectuels québécois comme Fernand Dumont et Jacques Beauchemin, notamment en fonction de la promotion d'un *nous* québécois éminemment fondé sur l'appartenance culturelle.

Concernant la présence des signes religieux dans l'espace public, cette famille de pensée dénonce qu'une laïcité trop perfectionniste ou qu'une neutralité absolue n'en vienne à évacuer de l'espace public les symboles de l'héritage franco-chrétien, par exemple le crucifix à l'Assemblée nationale. En ce sens, on insiste sur le fait que la communauté de sens historique détient un droit de préséance symbolique dans la sphère publique. En ce qui concerne la tension entre l'appartenance citoyenne et l'appartenance religieuse, cette famille de pensée semble plus se préoccuper de la

préservation des symboles historiques de la majorité que de la menace que poseraient les pratiques ou les symboles minoritaires dans l'espace public.

Au final, de par sa tendance républicaine, cette famille de pensée désire fonder la nation sur le commun plutôt que sur les particularismes. Toutefois, ce commun est à chercher dans « la reconnaissance de la singularité historique de la collectivité québécoise » (*Ibid.* : 109), ce qui le distingue fortement d'une autre tendance républicaine à caractère civique.

Ainsi, les républicains civiques forment une famille de pensée caractérisée par leur souhait de fonder la communauté politique sur des valeurs politiques communes et universelles. Or, contrairement à leurs homologues conservateurs, ces valeurs ne sont pas à puiser dans l'héritage patrimonial de la culture québécoise, mais plutôt dans des valeurs inspirées de la Raison et des Lumières. La visée ultime est l'intériorisation d'une culture civique commune qui permettrait de dépasser les particularismes individuels et de faire société (*Ibid.* : 74). Au Québec, cette tradition est notamment personnalisée par des intellectuels comme Guy Rocher, Daniel Baril et Caroline Beauchamp.

Concernant la place de la religion dans la société, les penseurs républicains civiques sont très critiques et présentent des tendances anticléricales. Pour ces derniers, la liberté de croyance est à mettre en lien très étroit avec la liberté de pensée des individus, comprise ici comme le refus d'une quelconque aliénation religieuse des esprits. La religion est considérée comme une menace envers le libre exercice de la pensée, notamment puisque les thèses proposées par les religions ne sont pas vérifiables scientifiquement et rationnellement (Lamy, 2015 : 75). Dans un tel paradigme, il est important de noter que la religion semble constituer un trait totalisant de l'identité des croyants, comme le témoigne cette citation de Daniel Baril,

Cette identité religieuse est sublimée du fait que le croyant attribue une origine divine à ses croyances et une nature divine aux êtres surnaturels avec qui il croit être en relation ; cela confère à sa religion une valeur d'absolue vérité. Ce sentiment d'appartenance transcende les autres appartenances comme l'identification à une ville, à un milieu de travail, à une ethnie ou encore à une nation (Baril, 2007).

L'appartenance religieuse est ainsi posée comme incompatible avec l'appartenance citoyenne, d'où la volonté de purger l'espace public de symboles associés à des particularismes religieux. En ce sens, le symbole religieux est considéré comme « une identification idéologique qui cherche à se vendre en utilisant l'espace public ou institutionnel » (Lamy, 2015 : 81). On associe le port d'un symbole religieux à une forme de militantisme religieux ou, pour reprendre le vocabulaire utilisé par plusieurs auteurs, de *prosélytisme* passif. En ce sens, l'État devrait agir afin de diminuer l'influence de la religion dans la société, notamment en interdisant le port de symboles religieux dans la sphère publique. Ainsi, « en d'autres mots, pour plusieurs auteurs de cette famille de pensée, la laïcité doit servir de garantie à une certaine sécularité, qu'elle soit individuelle ou sociale » (Lamy, 2015 : 78).

2.2.2 L'approche libérale

L'argumentaire développé par les penseurs libéraux se distingue fortement des deux familles de pensée précédentes, notamment en vertu de leur insistance sur les libertés individuelles, le droit et le respect de la diversité. En effet, ces derniers « se basent sur un postulat individualiste pour fonder les principes les plus importants du vivre ensemble et de la justice » (*Ibid.* : 146). Ces penseurs s'inspirent notamment des théories de la reconnaissance politique et visent à assurer le respect de l'intégrité morale des individus (Maclure, 2009 ; Larouche 2008). De plus, ils prônent le dialogue et la rencontre internormative plutôt que l'adoption de normes strictes concernant le

vivre ensemble. Ils sont en outre ouverts aux diverses demandes d'ajustement provenant des minorités religieuses. Comme l'indique Lamy à cet effet,

En somme, selon la lecture que font les penseurs libéraux des rapports sociaux, le développement du dialogue issu du contact avec la diversité obligerait à développer un sens de la tolérance réciproque, car la conversation démocratique favoriserait la reconnaissance mutuelle des acteurs qui se rencontrent (Lamy, 2015 : 143).

Au Québec, plusieurs intellectuels s'affilient à cette famille de pensée, notamment Daniel Weinstock, Jocelyn Maclure, Geneviève Nootens et Micheline Milot. Je m'inscris aussi dans une telle lecture de la réalité sociale¹³.

Concernant les symboles religieux, les penseurs libéraux ne considèrent pas l'appartenance religieuse et l'appartenance citoyenne comme étant mutuellement exclusives. Ils refusent aussi l'interdiction stricte du port de signes religieux dans l'espace public, craignant notamment les effets discriminatoires que de telles mesures pourraient avoir sur les individus dont ces pratiques constituent une part non négligeable de leur identité et de leur intégrité morale (Maclure, 2009 ; Lamy, 2015). À cet effet, « cette opposition repose sur une crainte d'auto-exclusion sociale des groupes minoritaires due à des contraintes collectives qui les forceraient à choisir entre leurs principes religieux et l'accès à l'espace public » (Lamy, 2015 : 141). De plus, ces penseurs insistent sur la polysémie intrinsèque aux symboles religieux et, en ce sens, constatent l'impossibilité pour la société majoritaire de statuer sur leur sens (Gaudreault-Desbiens, 2007 ; Eid, 2016). Au final, ces penseurs affirment que les libertés individuelles, notamment la portée de la liberté de religion, ne peuvent pas faire l'objet d'une délibération politique. Dans un tel paradigme, on « considère que le plus

¹³ Je reviens sur le caractère situé de ma position de chercheuse dans le chapitre méthodologique.

grand nombre n'a pas la légitimité de décider du mode d'existence et de l'étendue des libertés des groupes minoritaires et des individus » (Lamy, 2015 : 145)

2.3 Processus constitutifs de frontières intergroupes et mise en altérité

Depuis le début des débats publics sur la laïcité en 2006, plusieurs recherches en sciences sociales se sont intéressées, selon diverses orientations théoriques, aux processus d'édification de frontières entre la majorité sociologique et les minorités religieuses. Notons à cet effet les contributions de Sirma Bilge (2010, 2012) pour son approche des nationalismes sexuels, ainsi que l'analyse de Paul Eid (2016) qui est centrée sur le processus de racisation inhérent aux nouvelles représentations du *nous* québécois. Pour ma part, dans cette recherche, je tenterai de saisir comment la mise en discours de la laïcité et des marqueurs religieux autour de l'axe des valeurs a pu participer à un processus de construction de frontières. Je considère ici les frontières comme des « lignes de démarcation qui impliquent un certain cloisonnement social, des systèmes distincts de relations sociales et des mécanismes destinés à les maintenir » (Juteau, 2015 : 23). Je désire comprendre si l'espace de débat ouvert par le projet de loi 60 a permis d'instaurer une telle division entre le *nous* et le *non-nous* et, le cas échéant, les marqueurs ou les caractéristiques sur lesquels se fonde cette division. Je présenterai dans cette section les perspectives théoriques qui me permettront d'atteindre cet objectif général et d'analyser sociologiquement le processus de construction et de modification des frontières entre groupes.

2.3.1 L'analyse des frontières entre groupes

Afin d'analyser comment peuvent se renforcer des lignes de démarcations entre un *nous* et un *non-nous* au sein d'une société diversifiée, j'inscris ma recherche dans la perspective de la sociologie des rapports sociaux, notamment en m'inspirant des théorisations de Colette Guillaumin (1972) et de Danielle Juteau (2015 [1999]). Ce qui

est fondamental dans leur approche, c'est l'idée selon laquelle c'est le rapport de domination qui est constitutif des majoritaires et des minoritaires (Juteau, 2015 : 20). Ce que les minoritaires ont en commun, ce n'est pas un ensemble de caractéristiques qui leur seraient propres, mais plutôt la forme de leur rapport avec la majorité ; l'oppression (Guillaumin, 1972 : 86). Cette oppression est à la fois matérielle et idéologique et forme un système de référence au sein duquel les majoritaires et les groupes en état de minorité se définissent différemment. En analysant les composantes matérielles et discursives du rapport de domination qui forme les groupes différenciés, il est possible de saisir quelle relation unit ces groupes et selon quelles modalités. Au final, « ce ne sont pas des groupes qui entrent en relation, ces derniers étant constitués par la relation » (Juteau, 2015 : 21). Je porterai donc une attention particulière aux modalités d'inclusion des groupes minoritaires¹⁴ à la majorité québécoise en ce qu'elles témoignent de cette relation qui unit les groupes au sein d'un système défini.

Pour sa part, l'intérêt de la théorie de Danielle Juteau est de désessentialiser l'appartenance à un groupe en proposant d'analyser les processus par lesquels se modifient les critères d'inclusion et d'exclusion audit groupe. C'est donc dire que ma recherche ne visera pas à saisir ce qui constitue dans leur essence les groupes majoritaire et minoritaires, mais plutôt à analyser les modalités de leur relation et les critères d'inclusion et d'exclusion qui ont pu être induits par les débats sur le projet de loi 60. Sa théorisation de la double face des frontières me permettra de rendre compte de la production de frontières entre groupes en faisant à la fois référence à l'altérité (la face externe) et à l'histoire (la face interne). Juteau explique ainsi que : « le premier processus producteur de frontières est celui qui distingue le Eux du Nous. C'est le rapport aux Autres, à partir duquel se constitue la face externe de la frontière ». (*Ibid.* : 101). Toutefois, les marqueurs par lesquels seront définis cette frontière externe ne sont

¹⁴ Il est important de noter que des individus issus des groupes minoritaires peuvent s'associer idéologiquement au groupe majoritaire, agissant eux-mêmes dès lors en rapport de domination.

pas choisis au hasard ; ils font partie de la frontière interne, notamment « les expériences passées, les aspects matériels et non matériels de la culture, les souvenirs et les mythes accumulés au fil des années, ces éléments dont l'existence est antérieure aux nouveaux rapports sociaux » (*Ibid.* : 103). Cette face interne de l'ethnicité renvoie donc à des éléments créés par l'histoire et qui se retrouvent ancrés chez les individus en vertu du processus de socialisation (*Ibid.*). Il faut cependant comprendre que c'est dans une relation avec un autrui significatif que certains éléments de la frontière interne sont convertis en spécificités ethniques.

L'interaction entre les groupes est donc fondamentale dans cette approche. Ceci nous incite à considérer que le choix des marqueurs d'inclusion ou d'exclusion n'est pas aléatoire : il doit être replacé dans un contexte précis – économique, politique et social – ainsi que dans la dynamique d'une rencontre avec l'altérité. Ainsi, « c'est dans le contexte de rapports sociaux et de relations avec des tiers que naissent les communalisations dites ethniques, que se mobilisent les identités et que sont choisies les marques délimitant les frontières » (*Ibid.* : 85). Je me questionnerai donc, dans le cadre de cette recherche, sur la possibilité que l'espace de débat ouvert par le dépôt du projet de loi 60 et les discours y ayant été tenus aient été un terrain où se sont édifiés des marqueurs servant à distinguer le *nous* du *non-nous* en termes de différences liées à l'univers axiologique. Ce contexte social et politique bien précis, en ce qu'il pose la question du rapport entre majorité et minorités sous l'axe des valeurs, me semble particulièrement intéressant pour interroger le rapport au *nous* québécois induit par les différents débats sur la laïcité, ainsi que son rapport à l'altérité. Afin d'analyser ces lignes de démarcations entre les groupes, je garderai en tête le postulat fondamental de ces approches : le rapport de domination est à la base de l'édification de frontières intergroupes.

2.3.2 Le processus de mise en altérité

Afin d'approfondir mon analyse de l'édification d'une frontière entre un *nous* et un *non-nous* je mobiliserai le concept de *mise en altérité* développé entre autres par la psychosociologue Denise Jodelet (2005, 2011). La différence, qu'elle soit ethnique, sexuelle ou encore religieuse, fait partie intégrante des sociétés contemporaines. Il faut toutefois rendre compte du fait que ce ne sont pas tous les groupes ou encore tous les individus marqués par une différence qui seront considérés comme extérieurs ou *autres* par la majorité. Or, dès lors que cette différence est investie, par un jeu de construction symbolique, d'une signification sociale particulière, elle peut devenir un marqueur important exprimant la frontière entre un *nous* et un *non-nous*. L'intérêt du concept de mise en altérité est de mettre en lumière le processus de construction symbolique autour d'une différence objective et faisant basculer cette dernière de la différence à l'extériorité. Il met en somme l'accent sur le processus social inhérent à la qualification d'une différence comme *autre* et permet d'éviter d'essentialiser cette différence.

l'objet « altérité » [...] se trouve d'emblée situé au plan du lien social : apparaissant non comme un attribut qui appartiendrait à l'essence de l'objet visé, mais comme une qualification qui lui est appliquée de l'extérieur, c'est une propriété qui s'élabore au sein d'une relation sociale, et autour d'une différence. Ses modulations dépendront des contextes d'inclusion de cette relation (2005 : 10).

C'est donc dire que l'analyse en termes de processus de mise en altérité se situe au prolongement d'une théorie relationnelle et permet de saisir le contexte, les acteurs et les interactions qui, en symbiose, en viennent à marquer la différence de l'autre du sceau de l'altérité. Ce qui est d'autant plus intéressant avec ce concept, c'est qu'il ne se veut pas dichotomique. Un groupe ou un individu, en fonction de ses diverses appartenances, ne sera jamais complètement inclus dans le *nous* ou complètement

exclu : il faut plutôt penser ce phénomène comme une gradation, un continuum. C'est donc dire que

[...] l'autre est le produit d'un processus de mise en altérité qui supporte des gradations allant de la reconnaissance d'une proximité et d'une similitude au positionnement dans une extériorité radicale, de l'interdépendance ou de l'intersubjectivité à l'étrangeté absolue (2011 : 250).

Ainsi, au point le plus extrême de ce spectre se trouve ce que Jodelet nomme l'altérité radicale et qui peut se comprendre comme une forme de racisme culturaliste où la culture – notamment religieuse – de l'autre en vient à être essentialisée et perçue comme incompatible avec celle du groupe majoritaire.

Cette conceptualisation de la mise en altérité sous la forme d'une gradation me permet de penser avec plus de finesse l'édification d'une frontière dans le cadre des débats entourant le projet de loi 60. En analysant à la fois les discours sur le type de laïcité dont devrait se doter l'État québécois et sur l'univers axiologique associé aux symboles religieux, il me sera possible d'entrevoir un continuum entre des valeurs et des pratiques associées au *nous* québécois, et celles associées à une altérité irréductible. Entre ces deux pôles, plusieurs nuances viendront affiner l'analyse et permettront de saisir la complexité du débat.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

3.1 Matériaux et démarche d'échantillonnage

Afin de mener à terme cette recherche, j'ai entrepris une démarche qualitative axée sur l'examen du contenu discursif produit lors du dépôt du projet de loi 60 en 2013. Plus particulièrement, j'ai analysé une sélection des mémoires présentés à la Commission des institutions concernant ce projet de loi. J'ai décidé de concentrer ma recherche sur ces mémoires puisqu'ils représentent des prises de position argumentées et cohérentes sur ces enjeux et représentent donc des traces tangibles des débats et des discours ayant eu cours lors de cet épisode. Il est à noter que mon étude ne porte pas sur la position favorable ou défavorable des groupes par rapport aux diverses facettes de ce projet de loi, ce qui nous éloignerait considérablement de la problématique et des objectifs de la présente recherche.

Je m'inscris dans un univers d'analyse constitué de documents produits ; il s'agit donc d'un matériau inerte qui existe indépendamment de la recherche. Ma démarche d'échantillonnage fut guidée par un choix raisonné (Pires, 1997) nécessitant de déterminer quelles caractéristiques essentielles doivent contenir mes unités afin de me permettre de répondre à mes questions de recherche et de discuter de mon objet. À cet effet, les mémoires choisis devaient mobiliser un argumentaire sur le type de laïcité dont devrait se doter l'État québécois – une forme de laïcité narrative – ainsi qu'une discussion sur le sens associé à la pratique et aux symboles religieux. J'ai donc rejeté les mémoires ne présentant pas ces caractéristiques. Il s'agissait notamment de

mémoires remis par des groupes communautaires qui traitaient de l'application concrète du projet de loi dans leurs établissements et qui dénonçaient leur perte d'autonomie.

De plus, j'ai décidé de rejeter d'emblée les mémoires remis à titre individuel, préférant me concentrer sur les discours de groupes organisés. Les mémoires remis à titre individuel sont souvent très courts (environ une page) et on y repère facilement le ton de l'opinion, du commentaire ou encore de l'anecdotique. Il s'agit d'une prise de position peu argumentée qui se compare à certains types de documents médiatiques, par exemple des lettres d'opinion, des éditoriaux ou encore des blogs. Pour les fins de la présente recherche, il semblait plus judicieux d'opter pour un matériau présentant une argumentation réfléchie, cohérente et ayant fait l'objet d'un accord suite à une délibération collective.

Je trouvais fondamental de constituer mon échantillon selon une logique de diversité/complémentarité (Pires, 1997) me permettant de rendre compte d'une variété de points de vue sur la question en faisant intervenir des acteurs de différents milieux. Considérant que les milieux les plus touchés par ce projet de loi sont ceux de l'éducation et du travail, j'ai conservé 4 mémoires provenant de ces milieux et abordant leurs préoccupations. Considérant l'enjeu même du projet de loi, il était nécessaire de conserver une sélection de mémoires provenant de différents types de groupes de la société civile, soit des groupes militants laïques (4), des groupes promouvant le pluralisme (3) ainsi que des groupes s'affichant comme religieux (1). Considérant la place centrale qu'occupe la question de l'égalité des sexes dans ce projet de loi ainsi que la division des féministes sur le sujet, j'ai cru bon de conserver 4 mémoires issus de groupes féministes aux positions divergentes, dont un issu d'un groupe féministe minoritaire. Il me semblait aussi important d'intégrer à cette diversité de points de vue la position de groupes issus de la minorité anglo-saxonne (3). J'ai aussi décidé de

conserver des mémoires remis par des groupes minoritaires (4) afin que leur voix soit entendue dans un débat souvent porté par des voix majoritaires. Finalement, j'ai cru intéressant d'ajouter à cette sélection de mémoires ceux remis par des groupes représentant les régions du Québec (2). Considérant que le débat s'est souvent articulé à la question de la métropole montréalaise, il est intéressant de considérer le point de vue des autres habitants du Québec quant à cette problématique. Suite à ces précisions, je retiens pour constituer mon échantillon 18 mémoires¹⁵ remis par des groupes organisés issus de différentes sphères de la société. Ces mémoires sont accessibles, en ligne, via le site web de l'Assemblée nationale du Québec.

J'aimerais aussi préciser que ce type de matériau me permettra de rendre compte de la face idéologico-discursive du rapport qui unit majoritaires et minoritaires au sein de frontières définies (Guillaumin, 1972 ; Juteau, 2015). Je devrai donc, en vertu de mon matériau, délaissier l'analyse de ce rapport constitutif au niveau matériel. En effet, les discussions concernant le projet de loi 60 ne me permettent pas de rendre compte des rapports empiriques concrets entre les groupes en présence, notamment au niveau des pratiques d'exclusion, d'appropriation ou encore de domination. Je ne prétends donc pas à une analyse exhaustive de ce processus constitutif de frontières, me concentrant exclusivement sur son aspect idéologico-discursif. Toutefois, les discours peuvent nous en apprendre énormément sur les pratiques matérielles dans la mesure où discours et pratiques forment un système de référence unique : « C'est la parole qui fait des actes un système de signes et un ensemble de significations » (Guillaumin, 1972 : 137).

3.2 Méthode d'analyse

¹⁵ La liste des mémoires retenus se retrouve en annexe A. Elle s'accompagne d'une présentation sommaire des groupes qui proposent ces argumentaires.

Afin de procéder au traitement de mes données, je choisis d'effectuer une analyse de contenu thématique (Paillé et Mucchielli, 2008). Cette technique consiste à résumer et à réduire la complexité du corpus étudié en utilisant des thèmes. Ainsi, « [l']analyse thématique consiste, dans ce sens, à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus [...] » (*Ibid.* : 162). Il est à noter que deux paramètres guideront nécessairement ce processus de thématisation (*Ibid.* : 167). Dans un premier temps, le choix des thèmes doit être mis en lien étroit avec le cadre général de la recherche, soit l'objet d'étude, la problématique, les questions et les objectifs de recherche. C'est ce cadre général de la recherche qui permettra à l'analyste de déterminer quels thèmes sont significatifs, ou non. Rappelons à cet effet que mes objectifs de recherches sont de comprendre quelles caractéristiques de la laïcité sont mises de l'avant dans les discours ainsi que le contenu axiologique associé aux symboles et aux pratiques religieuses. L'objectif général est de saisir comment la mise en discours de la laïcité et des symboles religieux autour de l'axe des valeurs peut avoir comme conséquence l'édification de frontières intergroupes. Mon entreprise de thématisation sera donc nécessairement guidée par ces objectifs afin de répondre à la question de recherche suivante : *comment les discours sur la laïcité peuvent-ils participer à un processus où le marqueur religieux sert à édifier une frontière entre le « nous » et le « non-nous » ?*

Dans un deuxième temps, la posture de l'analyste a aussi une incidence sur le choix des thèmes. J'ai déjà indiqué dans mes orientations théoriques que je me situais, en tant que chercheuse, dans une approche libérale orientée par le postulat d'autonomie morale des individus. Il me semble important de mentionner le caractère situé de mon point de vue. Toutefois, dans le cadre de cette recherche, je vise à comprendre l'effet de différents positionnements normatifs sur cette question. Je tenterai donc de rendre compte de la pluralité des manières de conceptualiser la laïcité ainsi que la diversité

des notions axiologiques pouvant être associées aux pratiques et aux symboles religieux, en évitant de filtrer l'analyse selon mon propre positionnement.

3.2.1 Remarques préliminaires concernant la présentation des résultats

En débutant mon analyse thématique, j'envisageais la possibilité que les débats initiés par le dépôt du projet de loi 60 aient été un lieu où se sont édifiées des frontières entre un *nous* et un *non-nous*. Je partais donc à la recherche de stratégies discursives renforçant les frontières intergroupes. Je me suis cependant aperçue que plusieurs mémoires analysés avaient plutôt des argumentaires visant à dissoudre ces lignes de démarcation entre groupes. La principale découverte de mon analyse qualitative est que la discussion sur la laïcité et les symboles religieux induite par le projet de loi 60 peut être à la fois considérée comme un lieu de renforcement de frontières, mais aussi comme un espace où l'on retrouve de multiples tentatives pour les atténuer, voire les dissoudre. Je présenterai donc ces deux possibilités dans mon analyse en me basant sur le postulat théorique selon lequel c'est le rapport de domination qui est le premier jalon de l'établissement d'une frontière intergroupe. Certains groupes semblent tenir des discours dont l'objectif est, justement, l'atténuation de ce rapport de domination entre la majorité et les minorités, ce que j'explorerai en détail dans mon analyse.

Au niveau de la forme, on remarquera que mon analyse est souvent présentée de manière binaire. Cette dichotomie est propre à la forte polarisation sociale qui a résulté des débats sur ce projet de loi et que j'ai pu remarquer suite à la lecture et à l'analyse de plus de 60 mémoires dans le but de constituer mon échantillon. J'ai classé les argumentaires en fonction de l'accent mis sur certains aspects plutôt que d'autres par les groupes, mais il est nécessaire de comprendre que leur argumentation ne s'y réduit pas. C'est en ce sens que je présente souvent mes catégories en termes de *logiques*. Bref, même si je présente mon analyse sous une forme dichotomique, il ne faudrait pas lire ma présentation comme une tentative de cristallisation des positions. De plus, j'ai

remarqué que certains groupes ont des positions plus nuancées dans ces débats. Il s'agit particulièrement de grandes fédérations¹⁶ dont la structure organisationnelle les oblige à adopter une position de compromis afin de représenter la diversité de ses membres. Le cas échéant, je signalerai les positions mitoyennes de ces groupes.

¹⁶ Notamment la Fédération autonome de l'enseignement (FAE) et la Fédération des travailleurs et des travailleuses du Québec (FTQ).

CHAPITRE IV

LA LAÏCITÉ NARRATIVE

Le premier objectif de ma recherche qualitative est de cerner la laïcité dans son aspect narratif, c'est-à-dire d'étudier les différents discours sur la laïcité proposés par les groupes. Je cherche donc à faire émerger les différentes conceptions de la laïcité qui sont mises en concurrence dans ces débats afin de vérifier si toutes ont un potentiel d'édification de frontières intergroupes. Mon analyse de la laïcité narrative se fera en deux temps. Dans un premier temps, le volet *problématisation* vise à mettre en lumière comment est problématisé le débat actuel sur la laïcité : quel est le contexte social et la trame historique dans lesquels s'inscrit ce débat et qui fonde sa légitimité ainsi que la solution laïque à déployer? Dans un deuxième temps, le volet *conceptualisation* vise à identifier les composantes des différents modèles de laïcité proposés par les groupes. Il sera question de saisir comment sont interprétés les différents fondements de la laïcité. Quel sens leur est donné? Quelle est leur importance relative? À quoi sert la laïcité en société? Ces différentes questions me permettront de mettre en lumière, en regard des idéaux-types de Milot (2008), les types de laïcité que proposent les groupes et leur potentiel altérisant ou non.

4.1 La problématisation de la laïcité

Afin d'analyser un discours social, il est intéressant de s'attarder à la manière dont il est mis en problème par les groupes en ce que cela fait émerger des cadrages bien différents des enjeux du moment et de la trame historique dans laquelle s'inscrivent ces enjeux. Dans cette section, une importance sera accordée à la manière dont est

mobilisée l'histoire dans les argumentaires sur la laïcité et les fins que cette mobilisation sert. Il sera possible de remarquer qu'un même évènement historique peut être mobilisé afin de servir des objectifs discursifs bien distincts. Je m'intéresserai aussi au récit sur le contexte actuel dans lequel s'inscrit la problématique de la laïcité dans la mesure où ce contexte bien précis peut avoir une incidence sur le choix des marqueurs distinguant les groupes. J'ai établi deux configurations de discours concernant le cadrage de l'enjeu *laïcité*, à savoir la logique de menace aux acquis et la logique de solidarité, que je présenterai successivement.

4.1.1 La logique de menace aux acquis

a) L'identité québécoise : fruit de l'histoire

Je désire illustrer la logique inhérente à cette configuration de discours en présentant une citation du Rassemblement pour la laïcité qui permet de saisir la manière dont ces discours font intervenir à la fois l'histoire et le contexte actuel.

Alors deux questions nous interpellent. Elles s'adressent à toutes les citoyennes et citoyens québécois : 1) Quelles sont les améliorations, les avantages, les progrès sociétaux que le Québec a accumulé depuis plus de cinquante ans? 2) Qu'est-ce qui pourrait se détériorer, se dégrader et s'altérer si ce processus est freiné, voire même stoppé, mis en échec et surtout dans une société qui devient de plus en plus multiethnique et multiconfessionnelle ? (Rassemblement pour la laïcité¹⁷)

Cette citation illustre bien la manière dont se conjuguent passé et présent dans la logique de menace aux acquis. Dans ces discours, l'histoire spécifique du Québec et son parcours vers une plus grande laïcisation de l'État sont perçus comme étant à la base de l'identité du Québec moderne et comme responsables des acquis démocratiques

¹⁷ Il m'est impossible de mettre la pagination des citations provenant des mémoires puisque la plupart n'étaient pas paginés.

et sociaux dont jouissent les Québécois et les Québécoises d'aujourd'hui, mais qui semblent dorénavant menacés. Cette *marche historique* vers la laïcité est présentée comme le fruit de luttes et de combats du peuple québécois afin de se défaire de l'emprise de l'Église catholique et, ainsi, d'entrer dans la modernité. On dépeint d'ailleurs la période précédant ces combats – où la religion jouait un rôle important dans la régulation sociale – comme une époque éminemment négative, obscure. La Coalition Laïcité Québec va par exemple faire référence aux messages obscurantistes de l'Église, notamment « l'obligation de la prière, l'abstinence sexuelle, l'interdiction des relations sexuelles avant le mariage, la condamnation de l'homosexualité, le rejet de la modernité » qui caractérisaient cette période. Cette mobilisation de l'histoire sert en outre à indiquer que cette époque est chose du passé ; que le Québec moderne est passé à autre chose au niveau de la religion. La Révolution Tranquille, en tant que catalyseur de cette démarche historique laïque, confirme la *sortie* de la religion du peuple québécois, une composante qui fait maintenant partie intégrante de son identité.

On retrouve dans cette configuration de discours une forte insistance sur le fait que cette sortie de la religion ait nécessité un important travail de lutte de la part du peuple québécois. On fait aussi référence aux acquis¹⁸ qu'a procuré cette *sortie* de la religion, particulièrement au niveau de l'égalité entre les hommes et les femmes. Il est aussi possible de remarquer que ces acquis et « l'héritage de la Révolution Tranquille » (Conseil du Statut de la Femme) sont considérés comme étant menacés dans le contexte actuel. On voit donc poindre le risque d'un retour en arrière si rien n'est fait pour les protéger et les consolider.

¹⁸ Ces acquis en question dépassent toutefois largement ceux qu'on pourrait imputer au processus de laïcisation. Par exemple, le groupe Pour les droits des femmes du Québec (PDF Québec) fait référence à l'acquis social en vertu duquel les victimes de viol ne sont plus considérées comme responsables de leur sort, ce qui fait certainement davantage référence aux luttes féministes qu'aux luttes visant à séparer les pouvoirs religieux des pouvoirs politiques.

L'obtention de droits pour les femmes ne s'est pas faite de façon naturelle, nulle part. Il a fallu des batailles politiques de longue haleine, pour obtenir ces droits le plus souvent à l'arraché. [...] Cette charte de la laïcité est un outil indispensable pour consolider les acquis des femmes et empêcher des reculs face à des prescriptions religieuses sexistes et discriminatoires entérinées par une interprétation discutable de la liberté religieuse. (PDF Québec)

Ainsi, considérant les combats et les luttes qu'on dû historiquement entreprendre les générations précédentes, il convient de consacrer ce long parcours au niveau du droit et d'officialiser la laïcité québécoise. Face à la menace qui pèse actuellement sur ces acquis, il est légitime et même souhaitable de légiférer. En ce sens, le projet de loi 60 est considéré comme l'achèvement de ce processus historique et il permet d'assurer que les acquis à la base de l'identité du Québec moderne ne soient pas mis en péril. Plusieurs groupes indiquent d'ailleurs que si ces acquis en venaient à être fragilisés, ceci constituerait un pas à contre-courant de l'histoire spécifique du Québec. Comme l'indique la Société d'histoire de Charlevoix,

Au Québec, en cette deuxième décennie de l'an deux mille, tout particulièrement avec ce projet de loi 60 et cette charte de la laïcité et de la neutralité de l'État, nous entrons dans un processus final absolument significatif et essentiel en ce domaine et il ne faut surtout pas reculer.

On perçoit donc que l'histoire est mobilisée dans ces discours afin de glorifier les acquis de la laïcisation et de nourrir l'idée selon laquelle cette démarche historique est à la base de l'identité actuelle des Québécois. Elle vient aussi consolider le récit selon lequel la majorité aurait historiquement fait sa part sur le chemin de la laïcité et qu'il est donc légitime qu'elle demande maintenant aux minorités de faire la leur. Ces discours font notamment référence aux pertes de privilèges qu'on consenti les catholiques et les protestants lors de la déconfessionnalisation du système scolaire (PDF Québec). Ils font aussi référence au fait que les chrétiens se soient départis de leurs signes religieux, ce qui fait d'ailleurs plutôt référence au processus de

sécularisation que de laïcisation¹⁹. L'Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL) va d'ailleurs indiquer que la majorité pourrait légitimement ressentir une certaine iniquité si elle se voyait imposer les signes religieux des minorités alors qu'elle s'est départie des siens. Bref, dans ces discours, on légitime les mesures restrictives concernant les signes religieux minoritaires en faisant référence à la sécularisation de la majorité de la population qui a « historiquement déconfessionnalisé son espace public » (Rassemblement pour la laïcité).

b) Une double menace

Après avoir mobilisé l'histoire pour démontrer que le peuple québécois a soutenu de nombreux efforts pour s'inscrire dans une démarche de laïcisation et que ce travail pour se défaire de l'emprise de la religion est à la base de son identité, ces discours font intervenir le contexte actuel pour montrer qu'une menace pèse sur ces acquis. Ce péril latent incite à mettre fin au statu quo et à légiférer sur la laïcité afin de consolider les éléments qui caractérisent l'identité actuelle. Cette menace est personnifiée de plusieurs manières, mais concerne globalement un présumé retour du religieux dans la société. Une remarque s'impose toutefois concernant ce postulat de retour du religieux. Ainsi, l'idée d'un retour implique qu'une tradition autrefois majoritaire et détenant un certain pouvoir revienne en force dans la société. Au Québec, il s'agirait donc d'un retour en force du catholicisme, ce que je n'ai pas du tout retrouvé dans les argumentaires analysés. Dans ces discours, ce postulat de retour du religieux fait plutôt référence à une augmentation de la visibilité du religieux minoritaire dans la société en raison du contexte migratoire. Les minorités religieuses, leurs demandes, leurs valeurs

¹⁹ La sécularisation est un phénomène de société qui ne requiert pas de mise en œuvre politique. Ce processus s'instaure lorsque le religieux perd progressivement de l'importance dans la vie des citoyens, même s'ils peuvent continuer d'être croyants. Les pratiques sociales cessent d'être régulées par une certaine transcendance religieuse. Au contraire, la laïcisation est un processus d'ordre politique qui définit la place du religieux au sein de l'appareil étatique. L'État choisit d'adopter un modèle de laïcité afin de séparer les pouvoirs politiques et religieux (Roy, 2013 : 19-20).

et leurs manifestations constituent la menace principale qui pèse sur les acquis de la laïcisation dans cette configuration de discours. On pose leurs valeurs comme étant antinomiques à celles du Québec moderne et on indique que leurs demandes fondées sur des rationalités religieuses contribuent à fragiliser les acquis sociaux et à « remettre en cause les principes de laïcité établis au Québec » (Coalition Laïcité Québec).

Ce long cheminement vers la laïcité de l'État québécois ne doit surtout pas être remis en cause par l'arrivée de religions plus récemment présentes au sein de notre société et qui ne respecteraient pas les valeurs établies historiquement ici. [...] Les mouvements religieux cherchant à empêcher la mise en œuvre du projet de loi font ainsi un mouvement à l'envers du cheminement historique et culturel du Québec contemporain et il ne faut pas permettre cela (Société histoire de Charlevoix).

Outre le postulat selon lequel les valeurs des minorités religieuses mettraient en péril les acquis historiques du Québec, plusieurs groupes vont indiquer qu'on assiste présentement à une montée des fondamentalismes religieux dans la société. Ces groupes intégristes occuperaient une place de plus en plus significative leur permettant de mettre de l'avant leurs visions du monde ainsi que leurs valeurs, entendues comme étant fondamentalement opposées à celles qui caractérisent le Québec d'aujourd'hui. Bien qu'aucune donnée ne vienne démontrer cette montée en puissance des réseaux intégristes, le Conseil du Statut de la Femme n'hésite pas à faire référence au « phénomène d'islamisation » des pays occidentaux qui serait présentement à l'œuvre et qui serait particulièrement dommageable pour les acquis féministes, par exemple l'accès à l'avortement.

De plus, ces discours vont faire référence au contexte actuel afin de déplorer la surenchère de demandes d'accommodements religieux dont se prévaudraient ces groupes. Ce levier démocratique issu de l'interprétation canadienne de la liberté de religion serait utilisé par les fanatiques religieux pour affaiblir les démocraties et réinscrire le religieux dans la vie sociale (AQNAL). D'ailleurs, le contexte juridico-

politique canadien constitue la deuxième principale menace qui pèserait sur les acquis dans cette configuration de discours. D'abord, plusieurs groupes font référence au fait qu'il n'y ait pas d'inscription officielle de la laïcité dans le droit canadien et québécois, ce qui est perçu comme une source d'insécurité juridique. Aussi, la jurisprudence canadienne et la politique du multiculturalisme sont présentés comme « de véritables points d'ancrage pour l'incursion de référents religieux dans les institutions de l'État » (Coalition Laïcité Québec). Ils donneraient préséance à la liberté de religion, ce qui est considéré comme étant contraire à la laïcité telle que conçue par le peuple québécois. Dans plusieurs discours, j'ai retrouvé cette distinction entre l'approche québécoise et l'approche canadienne en ce qui concerne la diversité religieuse.

Bien que les principes de neutralité religieuse et de laïcité soient implicitement présents dans la jurisprudence, ils ne figurent ni dans les chartes des droits et libertés, ni dans les textes constitutionnels de 1867 et de 1982. Or, la pratique des accommodements pour motifs religieux qui est en train de prendre racine dans notre société est née d'une interprétation de la liberté de religion qui, à nos yeux, ne s'est pas suffisamment appuyée sur une compréhension commune de ce qu'est la laïcité des institutions au Québec, étant entendu qu'il n'existe pas de régime de laïcité universellement transposable et que, donc, chaque société peut et doit définir celui-ci à sa manière. (FTQ)

Ces discours mettent donc en opposition l'encadrement juridique canadien et la manière dont est perçue la laïcité à la québécoise. Plusieurs discours indiquent ainsi que l'approche canadienne a tendance à favoriser les droits individuels, notamment la liberté de religion, au détriment des droits collectifs. Comme l'indique en ce sens Juteau, « ce rejet du multiculturalisme constitue désormais un marqueur identitaire servant à différencier le Nous québécois axé sur la convergence et l'intégration, du Eux canadien axé sur la séparation des communautés et un pluralisme débridé » (2015 : 259). J'ai aussi retrouvé dans ces argumentaires l'idée selon laquelle une loi québécoise sur la laïcité doit absolument *faire le poids* face aux instruments juridiques canadiens. Bref, la menace qui pèse actuellement sur les acquis est aussi à mettre en lien avec

l'encadrement juridique tel qu'il a cours au Canada. Ces groupes considèrent que cet encadrement favorise les droits des minorités religieuses au détriment du bien collectif. J'aimerais terminer cette présentation en présentant une citation longue issue du mémoire de la Coalition Laïcité Québec qui résume avec finesse l'ensemble de l'argumentation qui caractérise cette logique de menace aux acquis.

La Coalition laïcité Québec considère que le Québec se trouve aujourd'hui à un tournant de son histoire en ce qui concerne la consolidation et l'officialisation du processus qu'il a suivi sur le terrain de la laïcité. Depuis la fin des années 1960, une laïcité de fait a peu à peu fait son chemin dans les institutions publiques. Les enseignants ont arraché le droit d'être exemptés de l'enseignement religieux; le personnel des institutions publiques s'est sécularisé alors que les écoles se sont progressivement laïcisées et que les hôpitaux se sont libérés de l'emprise des communautés religieuses; les parents ont obtenu le droit d'exempter leurs propres enfants de l'enseignement religieux; les commissions scolaires ont été déconfessionnalisées. Ces quelques développements témoignent d'acquis que le Québec a durement construits au fil du temps. Plus particulièrement depuis les années 1990, le Québec doit jauger avec les impacts du multiculturalisme dans le domaine religieux et composer avec la montée de l'intégrisme. Dans ce contexte où le caractère laïque des institutions publiques québécoises est peu à peu lésardé par l'intrusion de multiples pratiques et signes religieux, il est essentiel que l'État québécois parachève sa laïcité et qu'il institutionnalise son statut laïque, tout comme celui des organismes publics qui sont placés sous sa gouverne. (Coalition Laïcité Québec, je souligne)

On peut remarquer que le vocabulaire de la lutte est utilisé par les auteurs pour illustrer que le chemin vers la laïcité n'a pas été chose facile et que les Québécois se sont battus pour acquérir ce qu'ils ont aujourd'hui. On constate aussi une opposition entre ces acquis et la menace qui pèse sur eux aujourd'hui, à la fois en raison du contexte juridico-politique canadien, mais aussi en raison de la visibilité du religieux minoritaire. Une telle mise en récit légitime le recours à une législation ferme sur la laïcité de façon à protéger ces acquis et à éviter un retour en arrière.

Il convient aussi de relever que dans ces discours, les processus de sécularisation et de laïcisation sont très souvent confondus. Cette confusion est propre à un type de laïcité narrative que Benhadjoudja (2017) qualifie de « sécularonationaliste » et qui considère la sécularisation de la majorité comme une norme nationale qui serait à la base de l'égalité des genres. Dans ce cadre, la laïcité est souvent présentée comme un outil visant à protéger cette sécularisation « contre un certain « retour » de l'hégémonie religieuse et une immigration musulmane qui risqueraient de saper l'harmonie sociale » (Benhadjoudja, 2017 : 273). La logique sécularonationaliste a tendance à fortement renforcer la distinction entre un *nous* et un *non-nous*. On remarque aussi que le *nous* dont il est question ici fait principalement référence à la société majoritaire d'origine canadienne-française. L'Autre, à la fois personnifié par le spectre du multiculturalisme et par le religieux minoritaire (Juteau, 2015 ; Eid, 2016) constitue une menace aux acquis de cette majorité et n'obtient pas de place dans le récit historique si ce n'est qu'en tant que menace. Il est aussi primordial de noter que dans cette configuration discursive, c'est la majorité qui est menacée, ce qui témoigne d'une certaine inversion victimaire.

4.1.2 La logique de solidarité

La deuxième configuration de discours met en problème le débat actuel sur la laïcité de manière tout à fait distincte. Son rapport au passé et au présent est aussi considérablement différent de la logique de menace aux acquis. Les discours qui suivent une logique de solidarité s'inscrivent donc dans une toute autre trame narrative.

a) La mobilisation de l'histoire

Les groupes qui s'inscrivent dans une logique de solidarité ne remettent pas en question le processus de laïcisation ayant eu cours dans la province depuis la Révolution

tranquille et les acquis subséquents. Toutefois, ils le présentent d'une manière distincte et en vue de servir d'autres objectifs. Débutons par noter que plusieurs groupes vont trouver opportun de mettre en relief la distinction entre deux processus qui sont souvent confondus dans ces débats, à savoir la laïcisation et la sécularisation.

Évidemment, la laïcisation progressive de l'État québécois et de ses institutions, de même que les combats qui y ont mené, ont profondément marqué nos valeurs et notre conscience collective. Depuis la Révolution tranquille, la place et le rôle de la religion au Québec ont été profondément transformés. Notre société, comme bien d'autres, s'est sécularisée – c'est-à-dire qu'elle a largement relativisé et remis en question le religieux. Ce dernier a ainsi perdu son rôle de référence fondamentale et omniprésente pour notre culture et nos décisions collectives. Cela est un acquis démocratique important qui doit être préservé. Toutefois, un État laïc ne peut forcer la sécularisation de ses citoyennes et de ses citoyens, car ce processus est de l'ordre de la culture (et donc de la société civile). (Centre Justice et Foi)

Une telle approche ne considère pas que le processus de laïcisation, qui concerne les institutions et l'État, est mis en péril par la présence des signes religieux de minorités pour qui la religion joue encore un rôle important aujourd'hui. Ces groupes notent aussi que l'État laïque ne peut forcer ses citoyens à délaisser leur appartenance religieuse. Ces deux processus, laïcisation et sécularisation, sont distincts.

Ensuite, il est intéressant de constater que la trame historique présentée par ces auteurs inclut l'altérité dans le *nous* historique. Lorsque ces groupes font référence à l'histoire, c'est entre autres pour noter l'apport des minorités qui ont elles aussi participé à façonner le Québec tel qu'on le connaît aujourd'hui. Ils ne remettent pas en question la place de la majorité d'origine canadienne-française catholique, mais semblent tout de même ouvrir l'espace historique à la présence d'autres individus et groupes. Par exemple, le Centre Justice et Foi indique que malgré l'importance du catholicisme dans l'histoire et l'identité du Québec, qui se traduit dans l'architecture, la toponymie ou

encore le calendrier civil, « d'autres traditions religieuses ou spirituelles minoritaires, anciennes ou plus récentes, appartiennent aussi à notre parcours historique et social » (CJF). De son côté, la Fédération des Femmes du Québec note que « le Québec est une société d'immigration » et que c'est la rencontre et l'interaction entre les premiers peuples et les nouveaux arrivants européens qui a façonné la société actuelle. Suite à cette première rencontre, d'autres groupes sont venus « enrichir cette société principalement francophone en terre autochtone ». Au final, elle considère que « l'histoire de nos origines est tissée d'apports qui ne se limitent pas à ceux de la France, même si la société est majoritairement francophone ». Une telle approche de l'histoire participe à produire un *nous* historique diversifié auquel peuvent se rattacher divers groupes dont la présence sur le territoire est ancrée dans le temps.

On remarque aussi dans cette logique de discours que les groupes font référence à l'histoire du Québec et du Canada comme étant une marche historique vers plus d'ouverture et de tolérance. Ils inscrivent donc la problématique actuelle de la laïcité dans une trame narrative historique empreinte d'une certaine philosophie du pluralisme. Dans le cadre d'une telle compréhension de l'histoire nationale, le projet de loi 60 est considéré comme une régression, un certain retour en arrière face à des décennies de travail pour asseoir une société axée sur l'ouverture et l'inclusion (Association des Townshippers). Je remarque donc que l'histoire est mobilisée dans la logique de solidarité afin de montrer que le *nous* historique est profondément hétérogène. L'histoire du Québec et du Canada en est une d'ouverture à la diversité, de métissage et de relation à autrui, ce qui devrait transparaître dans un projet de loi visant la laïcisation de l'État.

Enfin, j'aimerais présenter un trait particulier à cette configuration de discours concernant sa mobilisation de l'histoire. En effet, dans plusieurs cas, j'ai pu noter que l'histoire était mobilisée afin d'accroître la compréhension mutuelle et la solidarité

entre les luttes historiques du peuple québécois et la condition actuelle des minorités religieuses. Il est à cet effet fascinant de constater qu'un même évènement historique puisse être mobilisé à des fins bien distinctes dans la logique de menace aux acquis et dans celle de solidarité. Je reprendrai ici l'exemple de la mobilisation des luttes féministes des Québécoises pour plus de droits et d'égalité afin d'illustrer mon propos.

Nous avons vu précédemment que plusieurs groupes faisaient référence aux luttes des femmes québécoises afin d'illustrer que ces acquis, durement gagnés, étaient présentement en danger face aux prescriptions des religions minoritaires. Nous verrons maintenant comment ce même évènement historique peut être mis à profit à des fins de solidarité entre groupes. Ainsi, la FFQ indique que lorsque les femmes québécoises ont lutté pour laïciser l'État, c'était entre autres pour pouvoir créer une distance entre leur foi et les dogmes religieux qui allaient plus souvent qu'autrement dans le sens inverse des droits des femmes, notamment en ce qui concerne l'avortement, la contraception ou encore le droit de vote. Elles ont gagné le droit d'être considérées comme des femmes croyantes sans toutefois adhérer à toutes les obligations religieuses. Ces femmes ont travaillé pour acquérir ce droit à l'autodétermination qui leur donnait un pouvoir sur leur corps et sur leur vie sans égard aux considérations de l'État ou de l'Église.

Considérant que les luttes féministes québécoises des soixante dernières années se sont inscrites en opposition à cette ingérence étatique au sein de leur vie privée, il paraît inconcevable d'accepter que ces rapports de domination se reproduisent envers d'autres catégories de femmes aujourd'hui. En ce sens, la FFQ indique que « Les femmes ont trop vécu le paternalisme de l'État pour lui permettre de s'immiscer encore dans la vie des femmes avec une interdiction du port du foulard » (FFQ). En vertu de ce postulat, les féministes québécoises devraient, en mobilisant leur propre histoire, se poser en solidarité avec des femmes qui vivent aujourd'hui des réalités qu'elles ont-

elles-mêmes historiquement rejeté. Une telle mobilisation de l'histoire caractérise cette configuration de discours axé sur la solidarité entre les groupes.

b) Le contexte actuel

Il est central de noter que si, dans la logique de menace aux acquis, c'est la majorité québécoise qui est menacée dans son identité et dans ses acquis, les discours s'inscrivant dans la logique de solidarité considèrent plutôt que les grandes victimes des débats actuels sur la laïcité sont les minorités religieuses, et particulièrement les femmes musulmanes. Ces groupes sont très critiques quant à la manière dont le gouvernement provincial a mené les débats publics. Ils indiquent que le manque d'ouverture dont a fait preuve le gouvernement et la polarisation sociale subséquente ont légitimé un climat d'intolérance, des propos préoccupants ainsi que des agressions physiques et verbales envers les minorités religieuses. La gestion du dossier par le gouvernement est en outre considérée comme ayant donné une légitimité à l'expression de sentiments discriminatoires, racistes et islamophobes, alors que ces groupes considèrent qu'il est de la responsabilité du gouvernement de protéger les minorités et de créer un climat social sain. Par exemple, la Ligue des droits et libertés indique qu'en posant le débat en termes de conflit de valeurs, le gouvernement a contribué à stigmatiser les femmes musulmanes portant le voile en les présentant comme hostiles aux valeurs québécoises. Cette stigmatisation s'est traduite en actes racistes et a favorisé l'intolérance religieuse. Ce groupe « demande à la classe politique québécoise de considérer les impacts discriminatoires que ses décisions pourraient avoir sur des groupes ciblés de même que leur effet d'entraînement sur le comportement de la société à l'égard de ces groupes » (Ligue des droits et libertés). Au final, les victimes des débats actuels sont les minorités religieuses qui sont déjà en situation de vulnérabilité, notamment économique, en raison de la discrimination à l'emploi dans la province

(AMAL Québec). La gestion du dossier *laïcité* par le Parti Québécois n'a donc contribué qu'à accentuer leur vulnérabilité.

Aussi, plusieurs groupes vont insister sur le fait qu'aucune étude rigoureuse n'ait démontré la nécessité de changements profonds concernant le port de signes religieux dans le cadre d'un emploi dans la fonction publique. Ils évaluent que l'encadrement actuel concernant à la fois la neutralité religieuse, les accommodements raisonnables et la séparation de l'État et des religions est adéquate. Le Centre universitaire de santé McGill (CUSM) va d'ailleurs indiquer que selon l'avis de son ombudsman, il n'a jamais éprouvé de problèmes concernant un employé qui aurait profité de son espace de travail pour faire du prosélytisme et qu'il ne prévoit pas que cela devienne un problème à l'avenir. L'Association des Townshippers abonde dans le même sens.

Étant donné le petit nombre de plaintes documentées, si tant est qu'il y en ait, concernant des employés du secteur public et parapublic qui se seraient servi de leurs postes pour promouvoir leurs propres valeurs religieuses, nous n'arrivons pas à comprendre la nécessité d'exprimer à nouveau clairement, de façon législative, la séparation des rôles et des fonctions de l'Église et de l'État.

En d'autres mots, le projet de loi 60 ne répond pas à un réel besoin de la part de ces groupes qui ne voient pas dans le contexte actuel de menace. Ils critiquent finalement le fait que le gouvernement ait agi sur la base d'un malaise plutôt que de se baser sur des faits empiriques dans une question aussi cruciale que la restriction des droits fondamentaux. Bref, concernant le cadrage du contexte actuel dans lequel se déroulent les débats sur la laïcité, les tenants de la position de solidarité mettent l'accent sur le fait que ces débats aient de graves répercussions sur les plus vulnérables de la société alors qu'aucune étude ne démontre véritablement un péril à la laïcité de l'État québécois telle que vécue aujourd'hui. Ils dénoncent grandement la gestion du dossier par le gouvernement. Ces groupes se posent donc en solidarité avec les minorités

religieuses et refusent leur discrimination sur la base de perceptions empreintes de préjugés. Il est à noter que ce type de discours se retrouve autant chez des groupes minoritaires que chez des groupes issus de la majorité sociologique.

Ainsi, je remarque dans cette configuration de discours que les groupes mobilisent à la fois l'histoire et le contexte actuel pour se poser solidaires du sort des minorités dans le contexte des débats sur le projet de loi 60. Considérant que l'histoire canadienne et québécoise en est une d'ouverture et de relation à autrui, ces groupes refusent une stigmatisation actuelle des minorités qui sont considérées comme faisant partie intégrante du passé et du présent de l'histoire du Québec.

Bref, ce qui distingue fondamentalement les logiques de menace aux acquis et de solidarité me semble être leur conception du *nous* québécois comme étant homogène ou plutôt diversifié. Dans le premier cas, le *nous* historique et actuel est intimement lié à la majorité historique alors que les minorités sont posées en menace à son identité et à ses acquis. Dans ce cas, la logique de différenciation entre un *nous* et un *non-nous* est très marquée. Au contraire, dans le deuxième cas, les groupes intègrent la diversité et les groupes minoritaires à l'histoire du Québec tout en se posant solidaires de leur condition actuelle. Dans la logique de solidarité, on ne retrouve pas de distinction fondamentale entre les groupes majoritaire et minoritaires, ces groupes abordant plutôt le Québec au niveau de sa diversité interne.

4.1.3 La position des grandes fédérations

Comme je l'ai indiqué dans les remarques préliminaires, il me semble important de cerner les positions nuancées des grandes fédérations dans ces débats. D'abord, la Fédération autonome de l'enseignement (FAE) s'accorde à dire qu'il est nécessaire de parachever la laïcisation de l'État québécois et de baliser les accommodements raisonnables. Toutefois, leur argumentaire visant à soutenir cette position diffère

considérablement de celui qu'on retrouve dans la logique de menace aux acquis. En effet, cette volonté d'encadrer juridiquement la laïcité de l'État n'est pas une réaction à une possible menace. Elle est plutôt à mettre en lien avec des contraintes organisationnelles nécessitant des balises plus claires et homogènes. La FAE indique ainsi que le personnel du réseau de l'éducation a besoin de lignes directrices claires en la matière afin d'éviter une gestion arbitraire des demandes fondées sur des rationalités religieuses. Leur argumentaire est au final basé sur la réalité du système d'éducation et les problèmes tangibles que leur personnel vit au quotidien.

Il nous semble indispensable que tout le personnel enseignant bénéficie d'un cadre uniforme en matière de laïcité et d'accommodement pour déterminer leurs droits et obligations. Pourtant le projet de loi demeure très timide à ces égards. La FAE demeure convaincue qu'un cadre établissant la laïcité de l'État et fournissant des balises nationales pour la gestion des cas particuliers est essentiel dans un Québec moderne.

Malgré sa volonté de parachever la laïcité, cette fédération est souvent en désaccord avec les modalités du projet de loi 60 en ce qu'ils ne répondent pas à leurs attentes ni à leurs besoins concrets.

De son côté, le mémoire proposé par la Fédération des travailleurs et des travailleuses du Québec (FTQ) s'inscrit partiellement dans la logique de menace aux acquis mais constate toutefois que le projet de loi 60, dans sa forme actuelle, est inacceptable. Dans la première partie de leur mémoire intitulé *L'évolution de la laïcité au Québec*, on retrouve fortement une mobilisation de l'histoire et des acquis de la laïcisation comme ayant forgé l'identité actuelle. On retrouve aussi le récit sur les luttes et la nécessité d'achever ce processus historique en légiférant sur la laïcité. Le statu quo leur paraît intolérable. Dans la deuxième partie de leur mémoire intitulé *Un projet de loi pertinent*, j'ai retrouvé un discours sur les menaces qui pèsent actuellement sur la laïcité. D'une part, la FTQ indique que l'encadrement actuel de la laïcité, issu d'une interprétation

jurisprudentielle canadienne, est source d'insécurité juridique et n'est pas assez ancrée dans l'histoire spécifique du Québec. Une réponse politique plutôt que juridique est nécessaire à leurs yeux. D'autre part, ils indiquent qu'il est nécessaire d'encadrer les accommodements raisonnables qui se font de plus en plus nombreux en milieu de travail. Toutefois, dans la dernière section de leur mémoire intitulé *Un projet de loi qu'il faut amender*, la FTQ indique que le projet de loi est inacceptable dans sa forme actuelle en ce qu'il brime les droits des travailleurs sur la base de leurs croyances. En raison de la diversité interne de ses membres, elle ne peut offrir son appui à une interdiction mur à mur des signes religieux.

4.2 La conceptualisation de la laïcité

Suite à cette présentation du cadrage des débats sur la laïcité, il convient de s'intéresser aux diverses conceptualisations de la laïcité proposés par les groupes. Afin de distinguer les conceptions de la laïcité qui entrent en concurrence dans les discours étudiés, je reprends la distinction théorique (Milot, 2002 ; 2008, Milot et Baubérot, 2011) entre l'emphase mise sur les moyens permettant d'instaurer un régime laïque (la séparation et la neutralité) en opposition à l'emphase mise sur les finalités laïques (liberté et égalité). Cette distinction a d'ailleurs été reprise dans le rapport Bouchard-Taylor et en est venue à intégrer le langage et la compréhension courante de la laïcité. Cette manière d'organiser l'analyse me permet d'entrevoir l'importance relative des principes et d'évaluer le type de laïcité ainsi promu.

4.2.1 L'emphase sur les moyens laïques

Dans plusieurs discours analysés, ce sont les principes de séparation et de neutralité qui constituent la part la plus importante de l'argumentation sur le type de laïcité dont devrait se doter l'État québécois. Ils sont prédominants par rapport à l'importance accordée aux finalités laïques et en viennent à absorber l'ensemble de la discussion sur

la laïcité québécoise. D'abord, ces discours établissent le principe de séparation comme une dissociation totale entre l'État et les religions. Ils refusent en ce sens toute incursion du religieux dans l'État, au sens large : « Nous préconisons la laïcité et rejetons toute influence religieuse dans les institutions publiques » (Libres penseurs athées). Certains groupes plus radicaux enjoignent même le gouvernement à évaluer la possibilité d'interdire les signes religieux dans l'espace public en général afin qu'une séparation nette soit établie entre les sphères privées et publiques. Ajoutons que, dans ces discours, on déplore que la conception de la laïcité qui prévaut actuellement au Québec mine ce principe de séparation puisqu'elle consacre principalement le respect des libertés individuelles.

Notre législation souffre d'un déficit en cette matière puisque la laïcité de l'État n'est affirmée nulle part, tandis que la liberté individuelle de religion est constitutionnalisée. Cela génère un déficit démocratique. Le principe de la séparation des religions et de l'État a été érigé à la pièce par les tribunaux et si la laïcité n'est pas reconnue et enchâssée dans nos lois rien n'empêcherait que ce principe soit un jour déconstruit à la faveur de revendications contraires ou de nouvelles interprétations juridiques.
(Coalition Laïcité Québec)

Ce déficit au niveau de la séparation de l'État et des religions est notamment attesté par le fait que les écoles privées confessionnelles soient financées en partie par le système public, qu'il soit permis que des prières inaugurent certains conseils municipaux, qu'un crucifix soit accroché au-dessus de l'Assemblée nationale et, finalement, que des privilèges fiscaux soient accordées aux communautés religieuses. Certains groupes se questionnent aussi sur la pertinence du cours obligatoire d'Éthique et Culture Religieuse dans un État laïque. Le CSF propose en ce sens que la dimension religieuse soit retirée de ce cours afin d'être intégrée dans les cours de sciences sociales, permettant ainsi de ne pas présenter les contenus religieux comme des vérités indiscutables, mais plutôt comme des phénomènes sociaux. Des groupes aux positions plus radicales sur la question, notamment les Libres penseurs athées, rejettent en bloc

ce cours, y voyant une « entreprise d'endoctrinement ». Tous ces enjeux, absents du projet de loi 60 mais qui témoignent de liens entre l'État et les religions, minent la séparation et l'apparence de neutralité de l'État et mériteraient donc d'être affirmés.

Cette insistance sur la séparation relève d'une laïcité de type séparatiste où ce principe en vient à supplanter tous les autres dans une logique de séparation absolue entre religion et État. D'ailleurs, en vertu de cette conception du principe de séparation, ces groupes préconisent une neutralité « réelle et apparente » (Coalition Laïcité Québec). En interdisant les signes religieux à la fois dans les lieux physiques de l'État mais aussi chez ses représentants, on assure qu'aucune confusion ne sera entretenue entre le politique et le religieux. Dans ces discours, « la neutralité de l'État doit passer par les gens qui l'incarnent » (PDF Québec). En d'autres mots, il est nécessaire que le personnel de la fonction publique s'abstienne d'afficher ses croyances, puisqu'« en arborant ses croyances, le personnel donne à croire qu'il n'est pas neutre à l'égard de toutes les religions, ni à l'égard des athées et des agnostiques. Cela fait en sorte qu'une personne raisonnable puisse croire que l'État n'est pas neutre, que l'État et le religieux sont associés ou paraissent associés » (CSF).

Dans plusieurs discours analysés, la laïcité en vient à n'être réduite qu'à cette composante de neutralité intégrale. La conception qui sous-tend cette neutralité incite à neutraliser le religieux et à le rendre invisible. Elle est souvent accompagnée d'une conception très négative de la religion qui peut tendre vers une laïcité de type antireligieuse chez certains groupes. De manière schématique, on met en inadéquation le fait de porter un symbole religieux et le fait d'agir avec professionnalisme dans le cadre d'un emploi au service de l'État. Les croyants sont en outre souvent accusés de profiter de cet espace au sein de l'État pour faire du prosélytisme. Nous voyons donc clairement comment l'exigence d'une séparation absolue renforce une conception

extensive de la neutralité qui participe à entretenir une vision dépréciative de la religion et des croyants²⁰.

On retrouve aussi une certaine composante de laïcité de foi civique chez les groupes qui priorisent les moyens sur les finalités laïques. Dans ce type de laïcité, on considère que l'État laïque doit fournir un cadre de valeurs citoyennes permettant une rencontre se situant au-dessus des particularismes de chacun. Des valeurs nationales et une identité citoyenne sont mises de l'avant au profit des appartenances autres que pourraient avoir les individus. On retrouve cette conception chez plusieurs groupes qui indiquent que le but de la laïcité devrait être de fournir un cadre de référence pour l'intégration des immigrants à la société. Une politique de laïcité claire devrait permettre de promouvoir des valeurs communes, particulièrement l'égalité entre les hommes et les femmes, et faciliterait ainsi l'assimilation des nouveaux arrivants à la société d'accueil. Cet espace de rencontre civique est en outre exempt de signes associés à la pratique religieuse et contribue donc à promouvoir une neutralité apparente pour ces groupes. Cette composante de foi civique est particulièrement présente dans le mémoire du groupe AQNAL, qui indique apporter son support au projet de loi 60,

car cela permettra de matérialiser la laïcité à travers des lois qui enverront des messages clairs aux nouveaux arrivants et enlèveront nombre de confusions et d'ambiguïtés. [...] La laïcité est un projet de société important pour la paix sociale au Québec ainsi que pour l'inclusion et l'intégration harmonieuse des nouveaux arrivants. (AQNAL)

Dans une vision civique, on ajoute aux principes majoritairement reconnus à la laïcité de l'État que j'ai présentés dans l'introduction (séparation, neutralité, liberté, égalité) celui d'universalité du bien commun ou encore d'universalité de la sphère publique. Le

²⁰ Je reviendrai en détail sur les conceptions de la religion retrouvées dans ces discours dans le chapitre V qui aborde le contenu axiologique associé aux symboles religieux.

Rassemblement pour la laïcité indique ainsi que ce principe d'universalité du bien commun « implique que tous les citoyens partagent les mêmes lois, les mêmes droits et les mêmes institutions publiques ». Il s'agit d'une notion qu'on retrouve entre autres chez le philosophe français Henri Pena-Ruiz (2003) et qui permettrait d'assurer la cohésion sociale dans des sociétés diversifiées. Ces groupes considèrent donc que la neutralité intégrale, à savoir l'absence de signes associés à une appartenance religieuse, favorise un espace de rencontre citoyenne et, plus encore, de liberté. Elle permet une rencontre citoyenne fondée sur le partage de ces biens communs au-delà des particularismes de chacun. Cet espace neutre est aussi considéré par plusieurs groupes comme permettant de se libérer des pressions communautaires.

De plus, dans nombre d'argumentaires, cette interdiction d'arborer des signes religieux n'est pas considérées comme une atteinte à la liberté de religion dans la mesure où ces groupes indiquent que le droit à la liberté de religion n'inclut pas le droit de la manifester. On retrouve cette position chez le Rassemblement pour la laïcité qui indique que « c'est la liberté de croire qui est protégée par les Chartes et non pas la liberté d'agir selon certaines croyances ». Un argumentaire similaire est développé chez le groupe PDF Québec, qui affirme que « Nulle part dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, est-il indiqué que le port de symboles religieux dans le cadre d'un emploi soit sacré ».

C'est donc dire que les libertés individuelles paraissent plutôt accessoires dans ces discours par rapport à l'importance accordée au principe de neutralité. Lorsqu'apparaît la liberté de religion, c'est pour préciser, comme je viens de le faire, qu'elle ne devrait pas inclure le droit de manifester son appartenance religieuse dans le cadre d'un emploi. Ces groupes considèrent en outre qu'un emploi dans la fonction publique est un privilège et non un droit et qu'il peut légitimement inclure des responsabilités et des restrictions compte tenu de son statut particulier de représentation de l'État. Cependant,

si la liberté de religion est peu valorisée, une grande importance est accordée à la liberté de conscience, comprise comme le droit de croire, mais aussi celui de s'affranchir de la religion et donc de ne pas croire. Dans un tel schéma de pensée, le fait d'être confronté à un agent de l'État portant un signe religieux est considéré comme une atteinte à la liberté de conscience des usagers, ce qui légitime leur interdiction. Les Libres penseurs athées indiquent d'ailleurs « qu'entre le droit à l'expression religieuse et le droit du public à un service respectant les convictions de tous, c'est le second qui doit primer dans les institutions publiques ». La fonction publique est un type particulier d'emploi où le service envers le citoyen est primordial : ce service doit être et « paraître » neutre dans un État laïc.

Concernant la mobilisation des libertés dans cette configuration discursive, il est à noter que le droit à l'égalité entre les sexes, qui ne fait pas explicitement partie de la compréhension théorique de la laïcité, est fortement mobilisé dans ces discours. On fait d'ailleurs référence à l'égalité entre les sexes comme un droit collectif présumé. La laïcité est ainsi présentée comme un « outil indispensable pour consolider les acquis des femmes » (PDF Québec) ainsi qu'une « condition essentielle à l'égalité entre hommes et femmes » (Coalition Laïcité Québec). Au final, la protection des droits des femmes semble faire partie de la fonction sociale de la laïcité dans ces discours, car la laïcité est associée à l'émancipation des dogmes des religions.

Finalement, j'ai aussi repéré dans ce type de discours une tendance à adopter une conception autoritaire de la laïcité en invoquant le recours à la clause dérogatoire aux chartes des droits canadienne et québécoise, aussi connue sous le nom de cause nonobstant, afin d'assurer que le projet de loi 60 soit adopté. Les groupes sont conscients des possibles recours judiciaires pour faire échouer ce projet de loi, notamment au niveau de la Cour suprême, et invitent donc le gouvernement à utiliser cette clause afin d'assurer sa mise en application. Ce recours est considéré comme

légitime par les groupes, compte tenu du parcours distinctif du Québec sur le chemin de la laïcité et de sa légitimité de mettre de l'avant ses propres choix politiques (Coalition Laïcité Québec). Cette tendance à vouloir contourner le cadre législatif et juridique des chartes de droit pour imposer un nouveau cadre juridique qui ne pourrait exister sans le recours à la clause nonobstant afin d'imposer une conception particulière de la laïcité me semble constituer une tendance autoritaire.

Bref, lorsque les moyens permettant d'instaurer un État laïque sont davantage mis en valeur que ses finalités, tout concourt à prôner une neutralité apparente de tous ceux qui transigent avec le service public. Comme indiqué précédemment, il ne reste qu'un pas à franchir pour que cette interdiction ne s'applique à l'espace public en général. Considérant qu'aucune confusion ne doit être entretenue entre le religieux et le politique (primauté du principe de séparation), que seul un espace neutre assure une rencontre harmonieuse entre citoyens (tendance civique) et que la liberté de conscience, comprise comme le droit de s'affranchir de la religion, prime sur les autres droits et libertés, une neutralité sans faille est une solution qui paraît appropriée. Elle en vient ainsi à englober l'ensemble de la laïcité narrative et, souvent, à s'y réduire complètement dans son application. De par sa tendance hostile à la religion, cette configuration de discours participe souvent à mettre en altérité le fait religieux, en général, et les croyants qui manifestent leur appartenance confessionnelle, en particulier.

4.2.2 L'emphase sur les finalités laïques

a) Postulat à la base de cette conception et fonction de la laïcité

Dans cette configuration de discours, le postulat fondamental qui guide la conception de la laïcité est celui d'une reconnaissance du fait religieux en société et du caractère pluraliste des croyances. On ne retrouve pas une volonté d'occulter la religion : « la

diversité des croyances n'est pas vue comme un mal à éradiquer au nom d'une seule vérité, mais comme une réalité avec laquelle tout le monde doit apprendre à vivre » (FFQ). Laïciser l'État québécois devrait en outre permettre d'assurer le respect des droits fondamentaux en organisant le rapport entre l'État et les religions de sorte qu'ils soient séparés (principe de séparation) et que l'État agisse en toute neutralité dans ses politiques, ses lois, ses institutions et ses pratiques (principe de neutralité). Ces deux moyens visent à asseoir une société juste et égalitaire axée sur le respect des droits et où l'appartenance religieuse ne constitue pas un motif de discrimination. Il est possible de qualifier ce modèle de laïcité de reconnaissance.

La laïcité a pour objectifs d'assurer la paix dans une société pluraliste marquée par une diversité de croyances et de protéger les droits des personnes contre toute discrimination fondée sur la religion ou l'athéisme. Il s'agit d'un moyen pour favoriser la participation de toutes et tous dans la société et de voir à ce que la présence d'une tradition religieuse majoritaire ne se traduise pas par la discrimination par l'État envers des personnes ayant des pratiques religieuses minoritaires ou ne croyant pas en un Dieu. (FFQ)

La laïcité est considérée comme un processus d'ordre politique et non une valeur (FAE). C'est donc l'État, à travers ses mécanismes d'organisation et ses pratiques institutionnelles, qui doit en assumer le poids. La laïcité ne peut donc pas être imposée aux individus, à la culture ou encore à la société civile. Un État laïque n'a donc pas à encourager ni à imposer la sécularisation puisqu'il s'agit de deux processus distincts. Il doit, par contre, s'assurer que ses modalités de fonctionnement et sa manière de traiter les citoyens soient respectueux de la pluralité des croyances en ne causant pas de discrimination directe ou indirecte.

La laïcité est une manière de régir le rapport entre les religions et l'État dans une société selon laquelle l'État tire sa légitimité du peuple et non de Dieu. En affranchissant l'État de tout lien avec une religion, elle garantit

que les citoyen-ne-s seront traité-e-s en toute égalité, indépendamment de leurs croyances ou de leur non-croyance. (Ligue des droits et libertés)

Quant au lien établi entre laïcité et droit des femmes, les tenants de cette position discursive proposent une analyse nuancée. Si la laïcité peut être un instrument intéressant pour assurer qu'il y ait une séparation entre des préceptes religieux parfois discriminatoires et les lois et les pratiques de l'État, elle ne peut en aucun cas « répondre à elle seule à toutes les attentes relatives à l'égalité homme-femme dans notre société » (CJF).

Au final, le processus de laïcisation dans lequel s'est engagé le Québec devrait favoriser la participation pleine et active de tous les citoyens en protégeant la liberté de religion et de conscience ainsi que l'égalité en droit. On peut déjà apercevoir l'importance qui est accordée au respect des droits dans cette configuration discursive : il s'agit du fondement de la laïcité. Pour atteindre cet objectif, l'État doit prendre deux moyens que sont la séparation et la neutralité. J'aimerais aussi noter que pour ces groupes, il est fondamental d'assurer que la présence historique d'une tradition religieuse majoritaire ne se traduise pas en accès inégal aux ressources et aux opportunités, ni en entrave à la réalisation des droits individuels. L'égalité de tous les citoyens peu importe leurs croyances est au cœur de leur conception de la laïcité.

b) L'importance relative des fondements de la laïcité

Le principe de séparation est compris par ces groupes comme un moyen permettant d'instaurer une autonomie réciproque entre l'État et les différentes traditions religieuses. En vertu du principe de séparation, l'État souverain agit indépendamment des intérêts des communautés religieuses et, de la même manière, les groupes religieux ont la légitimité de s'organiser sans contrôle de la part de l'État. L'État laïque tire donc sa légitimité du peuple qu'il représente et ne prend pas ses décisions politiques en vertu

d'une quelconque rationalité religieuse. Comme l'indique la FFQ et qui résume leur compréhension du principe de séparation : « Les décisions de l'État doivent être prises dans l'intérêt de la population et non en fonction de préceptes ou de morales religieuses. Inversement, les institutions religieuses sont autonomes vis-à-vis du pouvoir politique ».

On ne retrouve pas dans les mémoires axés sur les finalités laïques une importance particulière accordée à ce principe de séparation puisque les groupes considèrent qu'il est déjà en œuvre au Québec et au Canada dans la mesure où il n'y a pas de religion d'État et que le gouvernement démocratique agit dans l'intérêt de la population. Les groupes religieux n'ont pas non plus de vitrines où elles peuvent influencer les décisions politiques. Toutefois, malgré cette séparation effective, il demeure certains enjeux qui sont absents du projet de loi 60 mais qui mériteraient d'être analysés afin que l'État n'entretienne plus de liens organiques avec les traditions religieuses. Ces angles morts sont le financement public des écoles privées confessionnelles, les prières dans les conseils municipaux, la présence du crucifix dans le lieu des décisions politiques et les privilèges fiscaux accordés aux communautés religieuses. Ces groupes indiquent en outre qu'un projet de loi ayant une véritable visée de laïcisation de l'État québécois devrait réfléchir à ces enjeux qui sont beaucoup plus significatifs que le port de signes religieux par les représentants de l'État. De plus, contrairement aux groupes qui mettent l'accent sur les moyens, ces groupes ne voient pas d'un mauvais œil le cours d'Éthique et Culture Religieuse et ne considèrent pas que sa présence met en péril le principe de séparation. Au contraire, ils considèrent que ce cours permet aux élèves d'ouvrir un espace de dialogue, de compréhension mutuelle mais aussi de critique face aux traditions religieuses (CJF, Commission scolaire English-Montréal). Ce cours se situe donc dans le prolongement d'une laïcité de reconnaissance qui vise à prendre acte de la diversité religieuse présente dans la société.

Ce qu'il est primordial de comprendre dans cette configuration discursive, c'est que leur compréhension du principe de séparation aborde l'enjeu des pouvoirs, des intérêts et des influences que pourraient entretenir le politique et le religieux. Cette conception de la séparation ne laisse donc pas entrevoir la possibilité qu'elle soit étendue à l'espace public en général : la société civile est conçue comme un espace où les individus et les groupes religieux peuvent s'exprimer sans contrainte. Il ne s'agit pas d'un lieu de pouvoir ni d'un lieu d'application de la laïcité. L'objectif d'une séparation entre religion et État n'est pas, à terme, d'invisibiliser le religieux, mais plutôt d'assurer que les intérêts religieux ne puissent interférer dans les décisions politiques.

Ensuite, le deuxième moyen permettant à l'État laïque d'assurer que tous les citoyens soient traités de manière égale et puisse se prévaloir de leur droit à la liberté de religion dans une société multiconfessionnelle est de s'imposer un devoir de neutralité. Encore une fois, selon ce schéma de pensée, ce sont l'État, ses pratiques, ses institutions et ses règlements qui doivent être empreints de neutralité et non pas les individus. La neutralité se traduit donc davantage par des comportements et une attitude que par une apparence. D'ailleurs, l'exigence de neutralité, en tant que moyen, ne devrait jamais servir à empiéter sur les libertés individuelles. Cette exigence de neutralité oblige simplement l'État à traiter toutes les conceptions de la vie bonne sur le même pied d'égalité, sans discrimination. Le groupe AMAL Québec présente ainsi sa conception de la neutralité.

La neutralité de l'État se manifeste avant tout dans ses politiques. L'État ne doit ni favoriser ni défavoriser un citoyen sur la base de ses croyances ou de sa religion. L'État s'interdit de prendre parti en faveur d'une religion aux dépens d'une autre, ni en faveur ou aux dépens des non-croyants. (AMAL Québec).

Plusieurs groupes dénoncent le fait que les modalités du projet de loi 60, notamment l'interdiction des signes religieux ostentatoires dans la fonction publique, ne

contreviennent à la neutralité de l'État puisqu'ils défavorisent les traditions religieuses où le port de signe religieux fait partie intégrante de leur pratique. En plus de miner leur droit à la liberté de religion – qui inclut le droit d'agir selon ses croyances et de les manifester – cet article du projet de loi brime le droit à un accès égal en emploi. La FFQ indique ainsi que cette interdiction crée « une discrimination systémique envers les religions minoritaires et un avantage pour les croyantEs chrétienNEs et les non-croyantEs. Car dans la réalité québécoise, les signes religieux ostensibles sont surtout le fait des religions non-chrétiennes » (FFQ). Le devoir de neutralité qui incombe à l'État laïque consiste à éviter de se mêler des questions religieuses et de juger certains rites, certaines pratiques ou certaines rationalités religieuses. Sa neutralité devrait le rendre inapte à évaluer ou à dévaluer le fait religieux, comme l'indique AMAL Québec.

Cet article confère au gouvernement des droits et des pouvoirs incompatibles avec le rôle qui doit être le sien dans un État laïc. Un État laïc ne doit ni ne peut faire de la théologie, le gouvernement d'un État laïc n'est pas habilité à définir ostensiblement une appartenance religieuse, l'idée même d'un concept étatique de signe religieux ne fait que produire de la confusion et de l'arbitraire. Comment l'État pourrait-il déterminer si une femme qui porte un foulard le fait en vertu d'une tradition ou par pudeur ? L'État s'autorisera-t-il à imposer au vêtement de cette Québécoise une valeur religieuse afin de lui interdire ? Certaines Québécoises devront-elles enlever leur foulard sous peine de perdre leur emploi, au prétexte qu'elles le portent pour des raisons religieuses, alors que leurs collègues portant un couvre-chef pour d'autres raisons, pourront le garder ? Un État laïc ne peut que reconnaître la valeur religieuse donnée par un citoyen à un habit, il ne doit ni ne peut définir lui-même quel habit est religieux et lequel ne l'est pas. (AMAL Québec)

Ainsi, l'État laïque est théologiquement incompetent et doit s'abstenir de tout jugement de valeur sur la religion dans les limites d'une société de droit, bien sûr. De plus, le fait de considérer que le port d'un signe religieux affecte automatiquement le professionnalisme des fonctionnaires de l'État est considéré comme étant très réducteur quant à la capacité de jugement et l'éthique de travail de ce-dernier. Il témoigne d'une

conception de la religion comme constituant un trait totalisant de l'identité individuelle et contribue à disqualifier les croyants en tant que citoyens à part entière (CJF). Au contraire, les tenants de la position axée sur la reconnaissance indiquent que si c'est l'État qui est astreint à un devoir de neutralité, les fonctionnaires ont quant à eux la responsabilité d'agir avec réserve en matière religieuse dans le cadre de leur emploi. Ce devoir de réserve se traduit par une attitude et un comportement égalitaire face à toutes les croyances et ne comporte aucune exigence de se défaire des objets l'associant à une confession particulière. Ainsi, tant qu'ils n'auront pas agi contrairement à ce devoir, par exemple en défavorisant un citoyen sur la base de sa religion ou en profitant de son emploi pour faire du prosélytisme, ils devraient bénéficier d'une présomption d'impartialité (Milot ; 2008 : 97-100). Bref, ce qui est fondamental dans cette conception de la neutralité, c'est le comportement et non l'apparence. La neutralité apparente proposée par le gouvernement ne permet pas, à terme, d'assurer que tous les citoyens recevront un traitement égal de la part des fonctionnaires de l'État dans la mesure où plusieurs idéologies et préjugés discriminatoires ne sont pas visibles, qu'on parle de racisme ou encore de misogynie (Centre des femmes sud-asiatiques).

Bref, il est nécessaire de noter que dans cette configuration de discours, la reconnaissance du fait pluraliste en société se traduit par une conception de la neutralité qui n'est pas de prime abord hostile au fait religieux et à sa manifestation, tant que cela n'affecte pas le devoir de réserve auxquels sont astreints les employés de la fonction publique. Les moyens que sont la séparation et la neutralité de l'État n'ont pas de visée en soi, si ce n'est d'assurer que tous les citoyens, peu importe leur appartenance religieuse, pourront bénéficier des mêmes droits. Plusieurs groupes dénoncent d'ailleurs le peu d'importance accordée aux libertés fondamentales dans le projet de loi 60 (FAE, Ligue des droits et libertés). Ils indiquent aussi qu'il peut être très problématique de réduire la laïcité à ses moyens puisque cela participe à brimer les libertés individuelles.

En faisant de la neutralité de l'État le cœur de la laïcité, le gouvernement confond moyens et finalité. La neutralité de l'État et la séparation des religions et de l'État ont pour finalité de protéger la liberté de conscience et de garantir l'égalité de droits de tou-te-s les citoyen-ne-s sans égard à leur croyance ou non-croyance. En faisant de la neutralité de l'État la finalité de son projet de laïcité et en définissant arbitrairement les exigences de cette neutralité, le gouvernement propose des mesures qui briment les libertés des croyant-e-s qui portent des signes religieux. L'interdiction du port de signes religieux, en affectant certain-e-s croyant-e-s plus que d'autres, aurait un effet discriminatoire qui va à l'encontre même de l'idée de neutralité de l'État à la base de la laïcité. (Ligue des droits et libertés)

Enfin, pour clore cette présentation de la position discursive axée sur la reconnaissance, il est nécessaire de s'attarder à la compréhension des finalités laïques qui sont au cœur de cette position, soit le respect de la liberté de conscience et de religion ainsi que l'égalité de tous. D'abord, la liberté de religion et de conscience inclut le droit d'agir selon ses croyances et donc de manifester son appartenance, ce qui le différencie grandement de la position discursive axée sur les moyens laïques. Un État laïque doit donc assurer que cette liberté soit respectée, mais peut aussi en fixer les limites en se basant sur des critères rationnels (AMAL Québec). Ces limites, qui s'appliquent d'ailleurs à tous les droits (Bosset, 2007), comportent notamment l'atteinte à la liberté d'autrui, l'atteinte à l'ordre public, l'atteinte à la sécurité, l'atteinte à la morale publique ou encore l'atteinte à la santé publique. Il semble toutefois inacceptable pour l'État laïque de restreindre la portée de ce droit en vertu du caractère *ostensible* de la démonstration de l'appartenance, d'autant plus que cette restriction brime le droit à l'égalité sans discrimination fondée sur l'appartenance religieuse.

CHAPITRE V

LE CONTENU AXIOLOGIQUE ASSOCIÉ AUX SYMBOLES RELIGIEUX

Mon deuxième objectif de recherche vise à analyser le contenu axiologique et symbolique associé à la religion, en général, et à sa manifestation dans l'espace public ou institutionnel, en particulier. L'article 5 du projet de loi 60, qui proposait d'interdire le port de signes religieux ostentatoires dans la fonction publique québécoise afin de garantir une apparence de neutralité, est certainement celui qui a le plus fait couler d'encre. En conséquence, une grande partie des argumentaires analysés abordent la question du sens des signes religieux et se positionnent sur la légitimité de les interdire dans le cadre d'un emploi au service de l'État. Nous verrons comment cet espace de débat induit par la conceptualisation extensive de la neutralité de l'État par le gouvernement du Québec a permis de mettre en récit le religieux de diverses manières. Si j'ai mobilisé le concept de *laïcité narrative* dans le chapitre IV afin de distinguer la laïcité au niveau de son effectivité juridique des représentations sociales qui l'accompagnent, il semble qu'on retrouve aussi une certaine *religiosité narrative* dans les discours entourant le projet de loi 60. Par *religiosité narrative*, j'entends un récit ou encore un discours sur la religion qui n'a pas à s'appuyer sur une démonstration probante pour exister dans l'espace social et acquérir une certaine légitimité.

Aussi, j'ai pu constater qu'au sein de cette religiosité narrative s'est développé un espace discursif mobilisant fortement la question de l'égalité entre les sexes. Je profiterai donc de ce chapitre pour aborder cette question qui est devenue centrale dans les débats entourant ce projet de loi et qui s'articule de manière étroite au contenu

axiologique et symbolique associé à la religion et à sa manifestation. Afin d'illustrer les différentes positions concernant la tension entre égalité des sexes et religions, j'examinerai plus en profondeur les positions des deux plus grands groupes féministes au Québec, soit le Conseil du Statut de la Femme (CSF) et la Fédération des Femmes du Québec (FFQ).

Je crois aussi bon d'indiquer que ma recherche qualitative visait à analyser le contenu axiologique associé à une variété de signes religieux. Toutefois, force est de constater que c'est la discussion sur le voile islamique et ses différentes déclinaisons qui a monopolisé ce débat. Pour cette raison se retrouvent, tout au long de ma présentation, des exemples illustrés par ce symbole en particulier. Finalement, à la fin de ce chapitre, j'aborderai de manière distincte le symbole du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec et le contenu axiologique lui étant associé puisque les discussions sur ce symbole diffèrent considérablement de celles entourant les symboles religieux minoritaires, ce que je croyais intéressant de mettre en relief.

5.1 Position contre les manifestations de l'appartenance religieuse

5.1.1 De la force symbolique des signes religieux

Afin de bien comprendre l'argumentaire développé par les groupes qui s'opposent à la manifestation de l'appartenance religieuse, il est nécessaire de s'attarder au postulat fondamental sur lequel se construit leur discours. Ce postulat est à l'effet que les signes religieux ont une force symbolique intrinsèque et que le fait de les porter met de l'avant une série de valeurs et d'idées dont le sens est manifeste. En d'autres mots, ces groupes considèrent que les signes religieux « parlent en eux-mêmes » (Coalition Laïcité Québec). Ils sont en outre considérés comme des concentrés de message idéologique religieux mis de l'avant par l'individu au détriment de la liberté de conscience de ceux qui s'y voient confrontés (PDF Québec). Ils acquièrent donc un certain statut offensif

en vertu de quoi leur démonstration est perçue comme une manifestation agressive d'une appartenance religieuse ; une certaine forme de militantisme. Ceci est considéré comme une menace à la liberté de conscience de ceux qui y sont confrontés et qui ne partagent pas les mêmes croyances ou qui ne sont tout simplement pas croyants (Coalition Laïcité Québec).

D'ailleurs, on fait souvent référence dans ces discours au prosélytisme²¹ inhérent au port de signe religieux (Libres penseurs athées) pour indiquer que l'individu qui le porte utilise nécessairement l'espace étatique pour mettre de l'avant ses valeurs, ses positions ou ses idées religieuses afin de rallier d'autres individus à son univers de croyance. C'est en ce sens que j'indique que pour les groupes adoptant ce point de vue, une certaine forme de militantisme est associée au port de signe religieux. Ceci minerait la capacité du fonctionnaire à agir en tout professionnalisme puisqu'il donne l'image d'être au service de sa croyance, ce qui est considéré comme inacceptable dans un État laïque.

Il ne faut laisser aucune place au prosélytisme religieux qui s'insinue à travers un signe religieux. L'agent travaille pour l'État et il ne travaille pas pour sa religion. Il doit donc être identifié en tant qu'agent de l'État. [...] Les individus qui travaillent pour l'État doivent refléter les valeurs qu'incarne l'État. Travailler pour l'État n'est pas un droit, mais c'est un privilège qui implique aussi que les employés soient d'abord au service du citoyen et non au service de leurs croyances religieuses. (AQNAL)

Notons aussi qu'en raison de son caractère perçu comme offensif, beaucoup de groupes invitent le gouvernement à interdire le port de signes religieux dans les domaines de la petite enfance et de l'éducation, au sens large, en invoquant la vulnérabilité de la clientèle qui la rend d'autant plus perméable à ce militantisme religieux. Une figure

²¹ Le prosélytisme constitue un zèle déployé pour répandre la foi, pour faire des adeptes, pour convertir autrui à ses idées ou pour tenter d'imposer ses convictions (Centre national de recherches textuelles et lexicales, en ligne)

d'autorité morale, comme une enseignante ou une éducatrice, ne devrait pas pouvoir utiliser son lien privilégié avec les élèves pour diffuser ses valeurs et ses idées religieuses. Ces groupes croient qu'interdire les signes religieux permet de régler cet enjeu.

Finalement, dans ces discours sur la force inhérente aux signes religieux, il est possible de remarquer que la religion semble constituer un trait totalisant de l'identité individuelle qui en vient à supplanter tous les autres aspects de son identité. Celui qui démontre son appartenance religieuse est croyant, avant tout. Bref, ces groupes considèrent que le signe religieux a un caractère offensif en ce qu'il impose à ceux qui y sont confrontés une série de valeurs et d'idées dont le sens est univoque et qui font souvent référence aux positions les plus radicales des traditions religieuses.

En vertu du postulat selon lequel les symboles religieux ont un sens univoque, il semble très difficile pour ces groupes d'accepter les interprétations de sens qui s'éloignent de celles qu'ils qualifient d'évidentes. Ils ont tendance à nier cette pluralité de sens mise de l'avant par certains acteurs en faisant référence à l'argument de la fausse conscience pour disqualifier ces argumentaires. Cet argument est à l'effet que la conscience des croyants serait voilée par l'idéologie religieuse. Ce qu'ils considèrent comme relevant de leur individualité est en fait l'intériorisation d'idées imposées par les autorités religieuses. Comme l'indique la Coalition Laïcité Québec : « La force des religions et des idéologies tient tout particulièrement à cela, à savoir que les principes et les dogmes qu'elles inculquent parviennent à être intériorisés par les individus ». J'aimerais souligner, avant de poursuivre la discussion, certains passages relevés dans les mémoires qui témoignent de cette négation de la pluralité du sens (je souligne) :

Peut-on vraiment penser que l'affichage d'un signe religieux ostentatoire n'a aucune répercussion ? Une image vaut mille mots, un symbole est un véritable discours. Et, quoi qu'en disent certaines, la signification d'un

symbole n'est pas au choix du porteur ou de la porteuse de ce symbole, surtout quand ce symbole est millénaire... (PDF Québec)

La question du libre choix des femmes d'arborer des symboles sexistes ou de se soustraire aux règles communes de mixité et d'égalité ne devrait pas être retenue dans l'évaluation de la portée de ces symboles. Le voile, quelles que soient les raisons pour lesquelles une femme choisit de le porter, demeure un symbole d'infériorisation des femmes aux yeux du Conseil. (CSF)

De leur côté, les femmes qui prétendent porter le voile par conviction personnelle deviennent instrumentalisées et complices de cet asservissement des femmes, consciemment ou non. (Coalition Laïcité Québec)

Nous pouvons donc constater que c'est une vision éminemment hostile à la religion, associée à l'oppression, à la contrainte et au dogmatisme, qui sous-tend ces argumentaires. Compte tenu de cette vision négative de la religion, il paraît difficile pour ces groupes de concevoir qu'un individu puisse décider d'y adhérer de manière libre et éclairée. L'argument de la fausse conscience nie tout libre arbitre en matière de choix religieux et légitime une vision de la religion comme synonyme d'aliénation. Au final, il n'est pas de la responsabilité du croyant de définir le sens d'un symbole religieux qui est considéré comme évident et exempt d'ambiguïtés en raison de son inscription dans le temps. De plus, même si un individu décidait de se réapproprier un symbole, son sens demeurerait toujours clair (prosélyte et offensant) aux yeux de ceux qui y seraient confrontés.

Il est aussi intéressant de noter que ces groupes considèrent le port d'un signe religieux comme étant plutôt facultatif ; il ne constituerait pas une prescription religieuse obligatoire. Ces groupes ne considèrent donc pas qu'il soit problématique de demander aux fonctionnaires de les retirer dans le cadre de leur travail pour se conformer aux exigences d'un emploi au service de l'État laïque. En ce sens, il n'y a pas lieu de qualifier les mesures proposées par le projet de loi 60 de discriminatoires. En outre, en

interdisant les symboles religieux, ces groupes disent offrir un espace de liberté pour se soustraire aux pressions communautaires. Ce discours est particulièrement présent lorsqu'il s'agit du port du voile : le groupe AQNAL va à cet effet préciser que « nul verset du Coran n'oblige les femmes à se couvrir les cheveux ». Le Rassemblement pour la laïcité offre une argumentation similaire lorsqu'il indique

Il nous faut dénoncer avec vigueur les phénomènes du racisme et les comportements xénophobes partout où ils pointent, mais dire que la charte vise surtout les femmes musulmanes qui seront acculées à perdre leur emploi à cause de leur foi, c'est se tromper de coupable. Il n'y a rien dans le Coran qui oblige ces femmes à couvrir leurs cheveux et la discrimination vécue par ces femmes n'est pas le fait de l'État qui les enjoint de retirer leur signe religieux pour respecter le citoyen. [...] Il serait plus juste de considérer le refus de certaines femmes de se plier à la règle de neutralité qu'imposera la loi 60 comme un signe de non reconnaissance et de rejet des lois du pays. Il faudrait davantage parler d'une auto exclusion que de mise à pied et de discrimination. (Rassemblement pour la laïcité)

Cela dit, ce qui est le plus marquant dans ces discours, c'est le caractère profondément sexiste et discriminatoire associé aux religions et à ses symboles. Nous verrons plus en détail comment se traduit cette conception en étudiant en profondeur le contenu axiologique associé au voile par ces groupes. Toutefois, avant d'entrer dans ce sujet, j'aimerais spécifier que la kippa juive est aussi associée par certains groupes à une vision inégalitaire des rapports de sexes puisqu'elle constitue un privilège réservé aux hommes. Le groupe PDF Québec indique en ce sens : « Celui qui porte la kippa juive nous annonce-t-il qu'à tous les jours il récite la prière prescrite par le Talmud et dans laquelle il affirme sa gratitude à son Dieu en le remerciant de ne pas l'avoir créé femme? » Pour sa part, le turban sikh est associé à une position hostile à l'homosexualité, une position qui n'est cependant pas uniquement réservée à l'Église sikh. Toutes les grandes traditions monothéistes sont associées dans ces discours à la persécution des minorités sexuelles. On remarque donc une opposition entre religions et libertés sexuelles, tant pour la femme que pour l'homme. Notons aussi que dans ce

type de discours, un signe religieux est toujours défini en référence aux éléments les plus conservateurs et intégristes des traditions religieuses, sans égard aux croyances de celui qui le porte. Il s'agit d'un élément que nous retrouverons avec force dans les discussions entourant le voile islamique que j'analyserai à présent.

5.1.2 Le voile islamique et l'infériorisation de la femme

Le projet de loi 60 aborde la question très large des signes religieux ostentatoires sans toutefois faire référence à des symboles en particulier. Toutefois, force est de constater que c'est le symbole du voile qui a retenu l'attention médiatique, politique et sociale, ce qui se reflète dans les mémoires que j'ai analysés. Comme indiqué précédemment, l'argument central visant à légitimer l'interdiction du port du voile dans la fonction publique est qu'il traduirait une conception évidente de l'inégalité des sexes. Plusieurs groupes vont d'ailleurs enjoindre le gouvernement à interdire certains symboles religieux *au nom de la dignité des femmes*.

Certaines pratiques et certains symboles, en plus d'être de nature religieuse, véhiculent des conceptions inégalitaires des rapports entre les sexes, ce qui devrait être également pris en compte dans l'évaluation de l'interdiction des signes que l'État ne peut admettre comme légitimes. (CSF)

J'aimerais débiter mon analyse du contenu axiologique et symbolique associé au voile en présentant quelques-unes des terminologies et des valeurs associées à ce symbole (je souligne) :

Le port du voile est le symbole de l'enfermement des femmes par une religion qui n'a malheureusement pas encore connu son siècle des Lumières. (Coalition Laïcité Québec)

Pour sa part, le foulard islamique demeure un symbole de ségrégation sexuelle et de soumission à l'homme, comme le drame de plusieurs familles au Canada l'a si violemment démontré. (Coalition Laïcité Québec)

Le message que cette tenue vestimentaire enverrait aux élèves comme aux tout petits enfants en bas âge, c'est qu'une femme doit se cacher, s'effacer, se cloîtrer. Un tel modèle de socialisation ne correspond d'aucune façon aux impératifs d'une société démocratique fondée sur la liberté et l'égalité entre les hommes et les femmes. (Coalition Laïcité Québec)

Il est un symbole de l'antiféminisme. (Coalition Laïcité Québec)

[...] une représentation avilie de la femme ne devrait pas avoir droit de cité aux yeux des enfants qui franchissent les premiers pas de leur socialisation. (Coalition Laïcité Québec)

Et dans le Québec du 21^e siècle, le voile islamique est perçu par les non-musulmans comme un vestige moyenâgeux de misogynie et d'autoritarisme beaucoup plus que comme un signe de pureté et de pudeur. Ce voile, pseudo-symbole de pureté et de pudeur, envoie le message que celles qui ne le portent pas sont impures et impudiques. (Libres penseurs athées)

Le voile est donc associé par ces groupes à l'asservissement, à la soumission, à la ségrégation et à l'infériorisation des femmes. Son port est une mesure discriminatoire qui porte atteinte à la dignité des femmes en ce qu'il symbolise entre autres le contrôle de leur sexualité et le marquage de leur corps. Il est en outre associé à une position passéiste, voire pré-moderne, en ce qui concerne les rapports entre les hommes et les femmes. Il est à noter que cette conceptualisation péjorative associée au voile s'accroît à mesure que le voilement de la femme s'étend sur son corps.

Le hijab et ses déclinaisons horribles et scandaleuses comme le tchador, le niqab et la burka, ont pour objectif de cacher la femme : les cheveux tout d'abord, son front, ses sourcils, ses bras, ses mains et, finalement, la faire disparaître de la vue avec les versions niqab et burka. Tous ces objets soi-disant religieux sont en fait des « marquages » des femmes, des marquages avilissants, des signes d'asservissement depuis des millénaires. (PDF Québec)

Ultérieurement, le Québec devra aussi invoquer cette disposition pour interdire le port du voile intégral plus largement dans l'espace public. Car une telle prison ambulante n'est pas un accessoire exotique, une différence

« intéressante », mais c'est une négation de la dignité humaine et un instrument de maltraitance à l'égard des femmes. (PDF Québec)

On retrouve donc peu de nuances quant au sens que peut avoir le voile islamique pour des femmes au Québec. Son sens paraît en fait évident et très problématique au regard de l'égalité des sexes, élevée à titre de valeur québécoise qui ne saurait subir aucune entorse. J'ai retrouvé dans certains des mémoires des ébauches de tentatives compréhensives concernant le voile, certains groupes indiquant qu'il s'agissait d'un « symbole complexe » (CSF). Toutefois, ces tentatives se soldaient toutes par un récit sur la portée profondément inégalitaire de ce symbole, laissant en suspens cette complexité au profit d'une interprétation unique.

5.1.3 Le signe religieux comme instrument politique

J'aimerais aussi indiquer que le voile représente pour plusieurs groupes un instrument politique : un symbole de l'intégrisme musulman (Coalition Laïcité Québec). On retrouve dans ces discours un fort récit aux relents de catastrophisme qui indique que « le port du voile fait [...] partie de la stratégie d'expansion de l'islam politique » (Rassemblement pour la laïcité). Le contrôle du corps des femmes est la première assise de l'établissement de cette idéologie dans la société. Selon l'AQNAL, ce contrôle va ensuite s'étendre à la maison, à la communauté et, éventuellement, au politique. En plus d'être considéré comme un signe religieux contraire à l'égalité des sexes, il est vu comme le symbole ultime de la pénétration de l'islam radical dans la société québécoise. Il devient le véhicule par lequel se propagent ses valeurs et ses idéaux politiques.

Mais il y a plus. Le voile islamique est devenu l'étendard d'un mouvement politico-religieux aux relents de fascisme : celui de l'intégrisme religieux musulman. [...] Si le voile islamique doit être interdit dans la fonction publique, c'est d'abord et avant tout parce que ce signe véhicule un message politique qui valide et fait la promotion de l'intégrisme religieux.

En l'acceptant, l'État se ferait le complice de la diffusion de ce message politique. (Libres penseurs athées)

Ce qui ressort de l'analyse du contenu axiologique associé au voile dans cette configuration de discours, c'est qu'il est réduit à son instrumentalisation idéologique telle qu'elle a cours dans d'autres espaces temps. Les groupes limitent l'analyse de ce symbole à ses tendances patriarcales et réfèrent à son instrumentalisation politique dans d'autres contextes sociaux pour faire craindre une situation semblable au Québec *si rien n'est fait*. Ils brandissent en menace la présence de femmes portant le voile au Québec comme synonyme de la présence de réseaux intégristes faisant la promotion de l'islam politique et d'une conception inégalitaire des rapports sociaux de sexes contraire aux valeurs québécoises. Une tendance lourde de la religiosité narrative contenue dans ces discours est qu'elle établit des liens de continuité entre la situation actuelle au Québec et des expériences de la religion vécue dans des contextes sociaux, politiques et religieux très différents.

Ces amalgames ne permettent aucune nuance entre le voile porté par une femme saoudienne dans le contexte d'une monarchie wahhabite et celui porté par une adolescente au Québec, un régime de droit démocratique et laïque. Cette stratégie discursive néglige souvent de contextualiser ses propos sur le voile et le sens qu'il lui impose, ce qui participe à universaliser son instrumentalisation la plus problématique à l'égard des rapports sociaux de sexe et à délégitimer son port dans un contexte pourtant fort distinct. Je remarque aussi que le signe religieux est toujours associé aux éléments les plus radicaux des traditions religieuses sans beaucoup de nuance ni de possibilité de réappropriation du sens.

Au final, il est intéressant de remarquer que dans les positions qui s'opposent à la manifestation de l'appartenance religieuse, il n'est jamais question de pratiques individuelles ni de croyances personnelles qui se fonderaient sur des rationalités

religieuses. Il y est question de religions, avec un grand R, en tant qu'entités monolithiques et figées dans le temps qui détiennent un pouvoir englobant sur les individus. Nous pouvons entrevoir que ce type de discours participe à nier l'individualité du croyant en le ramenant constamment à son appartenance religieuse dans tout ce qu'elle peut avoir de fantasmée, d'imaginée et, force est de le constater, de stéréotypée. Notons d'ailleurs que cette négation de l'individualité est le premier pas dans l'édification d'un discours racisant qui enferme l'individu dans une identité culturelle de groupe dont les caractéristiques sont imposées par la majorité (Potvin, 2008 ; Eid, 2012). Ils sont assignés exclusivement à cette appartenance religieuse (Antonius, 2008). De tels discours sur le sens à la fois évident et univoque du voile participent à nier la diversité inhérente à la catégorie « musulman.es ». Il est aussi crucial de rendre compte de la violence symbolique qui accompagne la négation du sens que les femmes donnent à leur pratique religieuse en invoquant leur nécessaire fausse conscience. De plus, ces discours évacuent totalement la possibilité qu'une femme porte un voile pour une raison simplement religieuse en réduisant ce symbole à son instrumentalisation politique.

5.2 Les positions favorables aux manifestations de l'appartenance religieuse

5.2.1 Le signe religieux et l'autodétermination du sens

L'analyse des discours m'a permis de déceler une toute autre religiosité narrative où l'emphase est moins mise sur les religions en tant qu'entités surdéterminantes que sur les croyant.es en tant qu'acteurs de la spiritualité. Ceci modifie considérablement la perspective sur le sens et le contenu axiologique associés aux symboles religieux. Dans

un premier temps, ces groupes considèrent que le port d'un signe religieux fait partie intégrante de l'identité morale des croyants (COR, Centre communautaire des femmes sud-asiatiques). L'observance d'un code vestimentaire peut être intimement liée à la pratique religieuse, ce qu'il est nécessaire de respecter dans un État de droit. Ces groupes considèrent qu'il est inconcevable de demander aux croyant.es de choisir entre l'observance de leur pratique, qui constitue un droit fondamental, et leur emploi, synonyme d'autonomie financière et d'intégration sociale.

Le port de vêtements marquant une appartenance religieuse n'est pas simplement une option en matière d'habillement; pour une personne dévote, il s'agit d'une partie importante de son identité, perçue comme une obligation imposée par sa religion. Enlever un tel vêtement ou un tel accessoire n'est pas une décision qui se prend à la légère. Pour bon nombre de personnes, cette perspective est impensable. (CUSM)

Ensuite, ce qui distingue grandement cette configuration de discours de celle présentée ci-haut, c'est le postulat selon lequel le signe religieux n'a d'autre sens que celui induit par le croyant. Sa symbolique est davantage associée à la liberté de conscience et d'expression, et non nécessairement au prosélytisme. Cela dit, la plupart des groupes ne nieraient pas qu'il puisse être utilisé de la sorte, mais refusent de le réduire à ce cas de figure. Il est donc abusif de considérer le port d'un signe religieux comme une menace à la capacité du fonctionnaire croyant d'agir avec éthique et professionnalisme dans le cadre de son travail. La Commission Scolaire English-Montréal indique par exemple que ses enseignants qui portent des signes religieux « sont des professionnels qui savent qu'ils doivent faire abstraction de leurs propres convictions afin d'offrir diverses perspectives à la classe ». On voit que ces discours offrent une toute nouvelle manière de considérer le poids de la religion sur l'individu. L'appartenance religieuse ne semble plus constituer un trait totalisant et surdéterminant de l'identité du croyant qui peut très bien en faire abstraction dans le cadre de son travail.

Cette conception est en lien avec l'idée que la pratique religieuse est dynamique, fluide et individuelle ; le croyant n'entre pas dans sa religion en toute conformité et n'adhère pas nécessairement à toutes les idées et à tous les dogmes proposés. En parlant en termes de pratiques et de croyances, qui font référence à l'individu, ces groupes participent à remettre le croyant au centre du discours et à éviter de généraliser des tendances radicales à l'ensemble des fidèles. Cette posture permet aussi de mettre en évidence la diversité des pratiques et du sens leur étant associé. En conséquence, les groupes qui mobilisent ce type de discours insistent sur la polysémie inhérente aux symboles religieux. Ils n'ont pas de sens évident et peuvent donc acquérir des symboliques différentes selon l'individu qui le porte. Une telle conception favorise l'autodétermination du sens par les croyants et évite de leur imposer en amont une signification quelconque. J'ai d'ailleurs remarqué que chez les groupes qui adhèrent à ce postulat d'autodétermination, on ne retrouve pas beaucoup de discussion entourant le sens à conférer aux symboles religieux dans la mesure où ils ne considèrent pas qu'il soit de leur compétence de discuter d'interprétation théologique générale appliquée à chaque individu.

Malgré cette limitation que s'imposent les groupes sur le sens à donner à un symbole comme le voile, il est intéressant de considérer que pour ces groupes, le port du voile peut être associé à diverses rationalités religieuses. Si les femmes le portent, ce peut être en raison de leur foi, tout simplement : « Le choix de porter le voile est lié, chez beaucoup de femmes, aux valeurs de la communauté, à la culture de la vertu, à la proximité à Dieu. Il représente aussi une façon de vivre son incarnation » (Centre communautaire des femmes sud-asiatiques). L'idée d'une motivation religieuse était totalement absente des discours d'emblées hostiles à la religion alors qu'elle est fondamentale dans cette conception. De plus, le Centre communautaire des femmes sud-asiatiques insiste sur le fait qu'au Québec, le voile est plutôt porté pour des raisons culturelles et religieuses et non pour des raisons politiques. On incite donc à faire

attention aux amalgames qui s'établissent trop facilement entre l'islam politique et celui qui s'incarne ici et maintenant à travers une pratique individuelle qui n'est pas à prime abord imposée. Compte tenu de ces facteurs, ces groupes se positionnent en faveur de l'autodétermination des femmes et s'opposent à la supposition paternaliste voulant qu'il faille les *libérer* de l'emprise de la religion.

En enfermant les femmes musulmanes portant le voile dans des stéréotypes, par exemple celui de femmes soumises qu'il faut libérer malgré elles, on les dépouille de leur individualité et de leur dignité en leur refusant le droit de se définir elles-mêmes. Cela engendre un processus de déshumanisation qui facilite la stigmatisation dans l'opinion publique.
(Ligue des droits et libertés)

Bref, en raison de la pluralité de sens pouvant être accordée aux symboles religieux, il est nécessaire de laisser au croyant la possibilité de définir par lui-même et pour lui-même le sens de sa pratique, d'autant plus qu'elle constitue une partie intégrante de son identité. L'autodétermination est à la base d'une conception exempte de domination et permet d'éviter des généralisations très problématiques du point de vue des croyants qui s'éloignent des positions radicales des traditions religieuses.

5.2.2 Les apports bénéfiques de la pratique religieuse en société

Je trouvais aussi intéressant de noter qu'on retrouve dans certains discours une valorisation de la croyance et de sa manifestation en société. Dans un premier temps, le contact entre individus qui ne partagent pas les mêmes croyances et qui le montrent par le port de signes religieux distinctifs n'est pas considéré comme une atteinte à la liberté de conscience de l'un ou de l'autre. Au contraire, le contact interculturel permettrait la diminution des préjugés en favorisant un climat de tolérance (CSEM). Le Centre Justice et Foi, quant à lui, indique que l'appartenance religieuse peut être un

moteur d'engagement et de transformation de la société. Elle peut inciter les individus à s'engager dans des causes sociales, par exemple. Finalement, le CUSM vante les vertus des croyances dans le milieu de la santé où elles peuvent permettre aux patients de passer à travers des étapes difficiles. La religion peut apporter un soutien aux individus et aux familles : « elle est respectée, appréciée, même célébrée! » (CUSM). Cette position où la religion est valorisée n'est certes pas majoritaire dans les mémoires analysés, mais il me semblait nécessaire de la présenter afin d'offrir un portrait le plus diversifié du contenu axiologique lui étant associé.

5.3 Des positions féministes contrastées

L'interprétation que j'ai présentée jusqu'à présent révèle une tension entre des discours qui mettent l'accent sur les religions en tant qu'entités surdéterminantes et d'autres qui s'intéressent plutôt aux pratiques et aux croyances personnelles en bonne partie autodéterminées. Compte tenu de la place prédominante qu'a obtenue la question de l'égalité des sexes dans ces débats, j'aimerais maintenant illustrer cette polarisation en centrant mon analyse sur les discours des deux groupes féministes d'importance au Québec, soit la Fédération des Femmes du Québec (FFQ) et le Conseil du Statut de la Femme (CSF).

5.3.1 L'analyse de la FFQ du lien entre religion et sexisme

La Fédération des Femmes du Québec admet que certains dogmes et tendances au sein des traditions religieuses puissent être considérées comme problématique au regard des rapports sociaux de sexes. En effet, il y a des interprétations religieuses qui sont ancrées dans une tradition patriarcale et qui relèguent les femmes à un statut inférieur. Historiquement, les autorités religieuses ont aussi eu tendance à exercer un certain contrôle social sur les femmes, leur sexualité et leur corps. Toutefois, malgré le fait que les religions puissent entretenir des visions inégalitaires des hommes et des femmes, la

FFQ refuse de généraliser cette position à l'ensemble des croyants. Elle distingue donc les doctrines et les individus qui y adhèrent. Cette posture permet certainement de nuancer les débats présentés jusqu'à présent.

Ainsi, malgré ces tendances inégalitaires des traditions religieuses, la FFQ indique qu'il devient problématique de tenir les institutions religieuses comme responsables uniques des inégalités entre les sexes. En reléguant le sexisme à l'essence de la religion, la société majoritaire sécularisée néglige d'entreprendre un examen de ses propres pratiques qui participent à reproduire ces rapports sociaux inégalitaires. Ce type de stratégie discursive participe à renforcer une dichotomie entre un *nous* sécularisé et favorable à la cause des femmes et un *non-nous* religieux et sexiste. D'ailleurs, on retrouve dans leur mémoire une invitation à

Porter un regard critique et dénoncer les discours qui tendent à indiquer que les immigrantEs ou les personnes racisées seraient porteuses de valeurs rétrogrades notamment sur le plan de l'égalité entre les femmes et les hommes, laissant sous-entendre que le Québec serait exempt d'inégalités dans les rapports sociaux de sexe (FFQ).

La cause des femmes ne pourra véritablement avancer que si l'analyse du sexisme dépasse l'unique domination religieuse. Conséquemment, la FFQ refuse de soutenir une démarche où l'égalité des sexes servira de justificatif à des mesures discriminatoires envers d'autres femmes, particulièrement les femmes musulmanes, notamment en leur refusant des emplois de qualité dans la fonction publique. Bref, l'État « ne doit pas créer de discrimination envers les femmes dans sa volonté même de faire avancer le droit des femmes à l'égalité » (FFQ).

5.3.2 L'égalité des sexes : une question de droit

En ce qui concerne la symbolique entourant le voile, la FFQ invite le débat public à dépasser les idées du sens commun afin de véritablement tenter de comprendre la réalité des femmes arabo-musulmanes portant le voile au Québec. Considérant la complexité et la polysémie de ce symbole, la FFQ refuse de cautionner une démarche qui nie l'agentivité des femmes en les réduisant au statut de victime sans libre-arbitre qu'il faudrait libérer de l'emprise de la religion. Le droit à l'autodétermination du sens, malgré les tendances patriarcales des grandes religions, est central afin d'éviter de tomber dans les généralisations, les amalgames et les stéréotypes. Afin de faire avancer le débat et d'ouvrir un espace de compréhension de la réalité des femmes musulmanes, la FFQ propose d'examiner les conséquences de l'interdiction du port du voile par l'État dans trois situations.

Dans le cas où la femme porte le voile par choix personnel et en toute liberté, lui interdire en faisant référence à son bien être « relève d'un paternalisme profondément méprisant ». Dans le cas où la femme porte le voile sous l'effet de pressions familiales, l'interdiction risque d'obliger ces femmes à quitter leur emploi. Elles seront plus isolées, vulnérables et moins aptes à résister à ces pressions. La société devrait au contraire lui offrir un accueil chaleureux et exempt de jugement permettant de bâtir des relations de confiance et de soutenir sa démarche si elle souhaite se libérer de la contrainte. Finalement, dans le cas où une femme a intériorisé une vision conservatrice des rapports sociaux de sexes, l'interdiction du voile risque de diminuer son désir d'intégration dans une société qui la stigmatise. Elle risque en outre de se replier sur sa communauté et ses aspects les plus conservateurs. Suite à cette présentation, la FFQ demande : « Peut-on démontrer plus clairement qu'en aucun cas, l'interdiction ne fait avancer la cause de l'égalité des femmes? » (FFQ).

Ce qui ressort de l'analyse du mémoire de la FFQ, c'est l'idée selon laquelle l'égalité des sexes n'est pas qu'un principe ou une valeur : elle est ancrée dans une logique de

renforcement de droits, d'autodétermination et de non-domination. Une telle conception matérielle du droit à l'égalité se retrouve d'ailleurs dans plusieurs mémoires et s'oppose à une conception désincarnée ou encore idéaliste du droit à l'égalité. Ces groupes ne voient pas dans l'interdiction d'un signe religieux un pas à l'avant vers une égalité matérielle entre les femmes et les hommes. Faire disparaître un symbole dont on suppose qu'il représente l'oppression ne fait pas disparaître cette oppression comme par magie. Pour les femmes dont le port du voile est imposé, il est difficile de soutenir que son interdiction le temps d'un quart de travail leur permettra d'accéder à plus de d'autonomie et de libertés vis-à-vis des normes religieuses. Pour ces groupes, c'est via l'accès à des droits matériels, à un réseau d'information et de soutien ainsi qu'à un travail que ces femmes pourront tendre vers plus d'égalité.

En résumé, l'intérêt de la position défendue par la FFQ est de proposer un discours qui s'oppose au contrôle des femmes au sein des traditions religieuses sans toutefois adhérer à des mesures qui auraient des effets discriminatoires sur des femmes croyantes. Ceci n'est possible qu'en laissant à ces femmes une autonomie dans la conduite de leur vie morale.

5.3.3 L'évolution de la position du Conseil du Statut de la Femme

Le Conseil du Statut de la Femme (CSF) a soutenu une position très similaire lors des premiers débats sur le port du voile dans les écoles publiques dans les années 1990. Le CSF soutenait que la présence de groupes intégristes parmi les traditions religieuses ne devait pas mener à des mesures de contrôle de l'ensemble des croyants. On ne considérait d'ailleurs pas que l'interdiction du symbole qu'est le voile était la meilleure stratégie pour se mobiliser contre les groupes intégristes et les idéologies sexistes qu'ils

promouvaient. On redoutait, en outre, les potentiels effets négatifs d'une telle interdiction sur les femmes musulmanes qui pourraient avoir tendance à se replier sur leur communauté et à se sentir rejetées par leur société d'accueil. Afin de véritablement soutenir les femmes musulmanes, le Conseil préconisait des mesures sociales et économiques favorisant leur autonomie et leur accès aux droits (CSF). Une telle position est en symbiose avec celle que défend la FFQ dans le cadre des débats sur le projet de loi 60.

Là s'arrête toutefois la convergence entre les perspectives du Conseil de 1995 et 1997 et celles de 2007 et 2011, car les premiers avis soutiennent qu'il ne faut pas confondre les doctrines à combattre avec les femmes qui adhèrent, à des degrés variables, à ces doctrines, tandis que les seconds jugent plutôt qu'il est légitime de demander aux femmes arborant des signes religieux de les enlever pour travailler dans la fonction publique, au bénéfice de l'égalité de toutes les citoyennes et de tous les citoyens. (CSF)

Depuis les débats sur les accommodements raisonnables en 2006, la position du CSF a considérablement évolué vers une position hostile à la religion et à sa manifestation puisqu'elle tranche sur le statut essentiellement inégalitaire du voile, en particulier, et des traditions religieuses, en général. Son analyse de la place inférieure historiquement attribuée aux femmes dans les trois religions monothéistes légitime l'interdiction du voile au nom de la dignité des femmes, compris comme un droit collectif. Il s'agit donc de protéger à la fois les femmes qui portent le voile par contrainte, mais aussi toutes celles qui pourraient s'y retrouver confrontées.

Il fait également consensus au Conseil que toutes les doctrines, les institutions et plusieurs pratiques religieuses connues sont sexistes et patriarcales. Dans ce contexte, il est entendu que le voile musulman n'est pas un symbole anodin, assimilable à n'importe quel autre vêtement, mais qu'il revêt une signification inégalitaire. (CSF)

On remarque les liens très étroits entre cette position et celle défendue par les groupes s'opposant à la manifestation de l'appartenance religieuse, notamment au niveau du caractère offensif et prosélyte des symboles religieux et particulièrement lorsqu'il est statué qu'ils symbolisent la soumission et l'infériorisation des femmes.

5.3.4 L'égalité entre les femmes : un angle mort du débat

Pour conclure cette section, je trouvais important de mentionner que le CSF et la FFQ, en tant que groupes féministes d'importance au Québec, indiquent dans leur mémoire qu'ils parlent au nom et en l'intérêt de toutes les femmes québécoises, peu importe leur appartenance. Toutefois, je relève dans l'argumentaire présenté par le CSF un renforcement du rapport de domination entre les femmes de la majorité sécularisée et les femmes croyantes issues de minorités ethniques et religieuses. En proposant une solution universelle d'émancipation calquée sur le parcours situé des femmes de la majorité québécoise, ce discours participe à nier le potentiel des femmes croyantes d'être au gouvernail de leur propre émancipation, selon leurs propres besoins (Centre communautaire des femmes sud-asiatiques). Cette attitude paternaliste et issue d'une vision coloniale de l'altérité nie la possibilité pour ces femmes d'être à la fois croyantes et ferventes de plus d'égalité. Au contraire, la proposition de la FFQ, en étant axé sur le droit à l'autodétermination et sur la non-domination, semble plus enclin à favoriser la solidarité et le respect entre des classes de femmes aux vécus bien différentes. Au final, si la question de l'égalité des sexes a été centrale dans les débats entourant le projet de loi 60, il aurait été intéressant de s'attarder à la question de l'égalité entre les femmes, afin que le principe d'égalité entre les hommes et les femmes ne puisse servir de justificatif à des mesures contraignantes envers des femmes dont les caractéristiques et les expériences de vie diffèrent de la majorité sociologique.

5.4 Le crucifix à l'Assemblée nationale

Si la discussion sur le sens à donner aux symboles religieux a donné lieu à une forte polarisation sociale, force est de constater que la question de la présence du crucifix à l'Assemblée nationale a rassemblé tous les groupes sous une même position. J'ai identifié deux principales différences entre le symbole du crucifix et les autres symboles religieux analysés précédemment. Dans un premier temps, il ne s'agit pas d'un symbole porté par des individus mais plutôt d'un symbole qui marque ostensiblement un lieu. Dans un deuxième temps, il s'agit d'un symbole associé à la religion de la majorité historique, soit au catholicisme, et non aux religions minoritaires comme lorsqu'il est question du voile islamique, du turban sikh ou de la kippa juive. Ces distinctions auront un effet majeur sur l'argumentation déployée par les groupes pour légitimer son retrait de l'Assemblée nationale.

Tous les groupes analysés invitent le gouvernement à retirer le crucifix de l'Assemblée nationale du Québec afin d'accroître la cohérence de leur projet de loi sur la laïcité et la neutralité de l'État. Considérant que ce crucifix a été instauré à l'époque duplessiste afin de représenter l'alliance entre ce régime politique et l'Église catholique, il paraît incohérent de le conserver alors que le Québec s'inscrit dans une démarche de laïcisation de l'État (Libres penseurs athées). Les groupes proposent en outre de le retirer du haut lieu des prises de décisions politiques afin de le reléguer à un musée où il pourra conserver sa teneur historique. En tant que représentation de l'union entre l'Église et l'État, il mine actuellement le principe de séparation et constitue une entrave à la laïcité. Il mine aussi le principe de neutralité en ce qu'il donne l'image de favoriser la religion de la majorité au détriment des religions minoritaires (Rassemblement pour la laïcité, AQNAL). C'est en ce sens que certains groupes vont qualifier le projet de loi 60 de *catho-laïcité*, compris comme un régime laïque favorisant la présence des symboles religieux de la majorité historique en leur offrant un statut patrimonial tout en statuant sur l'interdiction des symboles religieux minoritaires (FFQ). Une telle

image de favoritisme n'est pas souhaitable dans un État en pleine démarche de laïcisation.

Ce qui ressort de cette analyse, c'est que l'ensemble de la discussion sur la présence du crucifix à l'Assemblée nationale se fait sur un registre laïque ; il y est question de neutralité, de séparation, d'égalité entre les traditions religieuses dans leur représentation etc. Il en va de la cohérence du projet de loi que de s'attaquer à cet enjeu qui touche directement à la laïcité de l'État. À aucun moment les groupes ne font référence au crucifix comme symbolisant les positions les plus radicales et les plus problématiques de l'Église catholique, que ce soit au niveau de leur opposition à l'avortement ou encore à l'accès à la contraception. On ne met pas en adéquation la présence du crucifix et les idées, les valeurs ou encore les traditions les plus intégristes du catholicisme. On n'indique pas non plus que les catholiques en tant que groupe adhèrent à ces positions. Pourtant, la discussion sur les symboles religieux minoritaires s'est faite sur un registre qui dépassait largement celui des principes de la laïcité, soit celui des *valeurs*, faisant souvent référence aux côtés les plus sombres des traditions religieuses pour légitimer leur interdiction. Ce sont des éléments qui sont totalement absents de la discussion sur le crucifix. Deux poids, deux mesures lorsqu'il est question d'un symbole associé à la majorité historique?

CHAPITRE VI

LES MODALITÉS DE L'INTÉGRATION

Les discours sur la laïcité induits par le projet de loi 60 se conjuguent fortement à la question de l'intégration des nouveaux arrivants. Laïcité et intégration semblent être devenus des débats conjoints et une partie non négligeable des mémoires analysés traitent de cette question. Ainsi, afin d'affiner mon étude des discours produits dans le cadre de ces débats, j'ai cru bon de consacrer un chapitre à l'analyse des modalités d'intégration au *nous* proposés par différents groupes. Ces modalités me permettront d'avoir accès à la relation qui s'établit discursivement entre la majorité et les minorités. Je me suis donc posée des questions telles : quel est le fondement du lien social ? Sur qui repose le poids de l'intégration ? Comment assurer un vivre-ensemble harmonieux dans une société diversifiée ? Afin de distinguer les discours qui renforcent les frontières de ceux qui tentent de les dissoudre, je garderai en tête le postulat théorique selon lequel c'est le rapport de domination qui est le premier jalon de l'établissement de frontières entre groupes. Je présenterai premièrement les groupes que j'ai regroupé sous la logique d'assimilation ou de neutralisation de la différence, puis ceux que j'ai regroupé sous la logique pluraliste ou encore de reconnaissance de la différence.

6.1 La logique d'assimilation ou de neutralisation de la différence

6.1.1 Fondement du lien social et rôle de l'État

Dans cette configuration de discours, le fondement du lien social est la rencontre entre des citoyens qui partagent un ensemble de valeurs communes. Ces valeurs constituent le ciment de la société ; un contrat social auquel adhèrent les citoyens et qui permet une

cohabitation harmonieuse en dépit des singularités de chacun. En effet, ces groupes estiment « que le devenir d'une société ne peut se fonder sur l'exacerbation des différences, mais bien sur l'adhésion à un socle de valeurs citoyennes » (Coalition Laïcité Québec). En conséquence, il est demandé aux individus de laisser de côté leurs particularismes afin de miser sur ce qui leur est commun plutôt que ce qui les différencie les uns des autres. Il va donc sans dire que l'appartenance citoyenne est davantage valorisée que l'appartenance religieuse ou communautaire, ces dernières étant plutôt perçues comme des menaces au lien social. Cette conception est fortement teintée de la vision républicaine de la citoyenneté telle qu'elle a cours en France (Roy, 2005).

La laïcité telle que proposée par le projet de loi 60 nous apparaît essentielle du mieux vivre ensemble. Elle nous permet de mieux répondre aux impératifs d'une société pluriconfessionnelle, en misant sur ce qui rassemble les diverses communautés et en évitant de multiplier les marqueurs identitaires susceptibles de créer plus de divisions que de rapprochements. Il y a urgence d'assurer un espace neutre qui permette aux citoyens issus de communautés différentes de se côtoyer plus harmonieusement. (Rassemblement pour la laïcité)

Dans une telle logique, « l'État joue un rôle de gardien des valeurs d'une population » (Rassemblement pour la laïcité) et peut légitimement mobiliser le droit afin d'instaurer des règles non-négociables concernant ces valeurs citoyennes sur lesquelles se fonde la société. On remarque dans ces discours une forte tendance à prôner un renforcement des règles communes et une forte opposition à ce qu'elles subissent des entorses en vertu des caractéristiques particulières des individus. Tout comme les valeurs, il serait nécessaire que tous les citoyens partagent les mêmes lois et les mêmes droits, sans distinction²². Pour ces groupes, l'égalité citoyenne est compromise si l'État prend en

²² On retrouve ici l'idée d'universalisme du bien commun que j'ai présentée dans mon analyse de la laïcité narrative et qui était très présente chez les groupes qui priorisaient les moyens laïques sur les finalités.

compte les spécificités culturelles et historiques des groupes afin de déroger aux règles communes. Conséquemment, les groupes s'inscrivant dans une logique de neutralisation de la différence s'opposent aux accommodements raisonnables puisque ces-derniers sont considérés comme des atteintes à l'universalité des règles sociales qui lient les individus au-delà de leurs identités propres. En ce sens, les demandes des minorités sont considérées comme annonciatrices de dysfonctionnements sociaux, de tensions et de menace au vivre-ensemble (PDF Québec). Ces groupes s'opposent aussi à la conception de la laïcité dite ouverte ainsi qu'à la politique du multiculturalisme puisqu'ils considèrent que ces deux modèles « contraignent les immigrants à s'intégrer dans la communauté nationale à partir de ce qui les sépare de la société d'accueil, au lieu de chercher à les intégrer par ce qu'ils partagent avec elle » (AQNAL).

Comme indiqué précédemment, ce sont les caractéristiques universelles et citoyennes qui devraient primer sur les revendications communautaires et favoriser l'intégration. Au final, ces groupes voient d'un bon œil la proposition gouvernementale d'instaurer une *Charte des valeurs* puisqu'elle permettrait d'inscrire dans le droit les valeurs qui forgent la citoyenneté québécoise et ainsi d'envoyer un message clair aux nouveaux arrivants. En d'autres mots, cette loi permettrait d'annoncer d'emblée « les règles du jeu de la société québécoise » (Rassemblement pour la laïcité).

6.1.2 L'impératif d'effacement de la différence

Cette présentation du fondement du lien social permet d'entrevoir les modalités de l'intégration proposées aux nouveaux arrivants. La logique inhérente à cette proposition d'assimilation peut être illustrée par le proverbe voulant qu'*À Rome, on fasse comme les Romains* (Rassemblement pour la laïcité). Afin de faciliter le vivre

ensemble, il est nécessaire que les nouveaux arrivants s'adaptent aux caractéristiques et aux mœurs de la société d'accueil, ce qui s'accompagne souvent dans ces discours d'un impératif d'effacement de la différence afin de favoriser la rencontre citoyenne.

Dans les discours analysés, j'ai pu remarquer que cet impératif d'effacement de la différence était particulièrement mobilisé lorsqu'il était question du milieu de l'éducation et des services à la petite enfance. Ces groupes font référence au rôle fondamental que joue l'école dans le processus de socialisation et de transmission des valeurs citoyennes aux futures générations (Coalition Laïcité Québec, CSF). Il devient en ce sens fondamental que les enfants évoluent dans un milieu neutre dès leur plus jeune âge afin d'intégrer à leur personnalité la *valeur de la neutralité* (AQNAL). Dans cette optique, l'interdiction du port de signes religieux dans ces milieux est impérative afin que les enfants apprennent « le respect des exigences du vivre ensemble sans que la religion intervienne » (AQNAL). Il est d'autant plus important d'assurer un milieu exempt de signes religieux considérant le message univoque et problématique qu'ils envoient aux enfants, particulièrement lorsqu'on considère qu'ils renvoient une image inégalitaire des rapports sociaux de sexe (Coalition Laïcité Québec). Au final, ce qu'on peut retirer de l'analyse de cet impératif d'effacement de la différence, c'est le postulat selon lequel « seul un espace neutre peut assurer un vivre ensemble harmonieux » (AQNAL). Cette socialisation à la neutralité que prônent plusieurs groupes s'inscrit dans cette logique.

6.1.3 Les droits de la majorité

J'aimerais souligner qu'une particularité de cette configuration de discours est leur référence à ce qu'ils énoncent comme les droits de la majorité, notamment en ce qui concerne l'élaboration des principes du vivre ensemble. Comme l'indique le groupe PDF Québec : « Une société a le droit de se prononcer sur des principes qu'elle entend faire respecter sur son territoire. Ceci constitue un de ses droits fondamentaux ». J'ai

d'ailleurs pu déceler dans certains mémoires l'idée selon laquelle la majorité, que l'on présume sécularisée, aurait le droit de se *sentir chez elle*, ce qui vient souvent légitimer l'interdiction des signes religieux. Cette idée de préséance symbolique légitime du groupe majoritaire est caractéristique de la pensée des républicains conservateurs (Lamy, 2015), que j'illustrerai en présentant le mémoire de la Société d'histoire de Charlevoix. Ce dernier insiste fortement sur le fait que les Québécois habitant à l'extérieur de Montréal ont de plus en plus l'impression que leur métropole leur devient étrangère en raison de son caractère fortement multiculturel. Leur adhésion aux propositions du projet de loi 60 est entre autres justifiée par leur droit fondamental en tant que membres du peuple québécois de se *sentir chez eux*, notamment lorsqu'ils visitent la métropole.

Une société établie sur une histoire de quatre siècles a-t-elle le droit de mettre de l'avant ses valeurs propres et son héritage face à une réalité multiculturelle plus pressante? Nous pensons clairement que oui. [...] Le résident d'une région québécoise a-t-il le droit de se reconnaître comme étant encore chez lui sur l'île de Montréal? Assurément et voilà la nécessité actuelle du projet de loi 60. Il ne faut pas reculer là-dessus. (Société d'histoire de Charlevoix)

On peut entrevoir dans cette logique discursive une certaine injonction à l'homogénéisation des comportements, des valeurs et des apparences en fonction de ceux de la majorité. La majorité aurait le droit de fixer les règles et les principes qu'elle entend faire respecter sur son territoire en raison de sa présence historique. Sa permanence sur le territoire lui confère la légitimité de faire valoir son héritage, son histoire et ses valeurs propres. Force est de constater que les caractéristiques dites universelles qui servent de modèle à suivre dans une logique d'assimilation sont plus souvent qu'autrement calquées sur les caractéristiques propres à la majorité sociologique. Au final, dans une logique assimilationniste, on demande aux nouveaux arrivants de se conformer et d'adhérer aux traits de la majorité afin de favoriser une rencontre citoyenne harmonieuse. Ceci se traduit en un impératif d'effacement des

traits distinctifs, particulièrement lorsqu'il s'agit de signes démontrant une appartenance religieuse.

Cela dit, il est possible de se demander en quoi un espace neutre favorise-t-il une rencontre harmonieuse et, surtout, pour qui? En neutralisant les différences, il est évident qu'une partie de la majorité sociologique se voit confortée dans ses idées, ses valeurs et ses conceptions de la vie bonne puisqu'elle ne vit pas de confrontation avec l'altérité. Cette dernière devient invisible. C'est donc dire que dans ces discours, la visibilité de l'appartenance religieuse renvoie à un *eux* qui n'est pas intégré à un *nous*. Le *nous* qui est valorisé est calqué sur les habitudes de la majorité et n'offre pas d'espace d'inclusion à l'altérité tant que cette dernière ne se sera pas assimilée aux traits de la société dominante. Conséquemment, le poids de l'intégration est entièrement mis sur les épaules des minorités qui sont souvent contraintes de gommer des parties de leur identité afin de se conformer à la société d'accueil. Ceci peut être vécu comme une expression de rejet d'une identité choisie. Dans un contexte de valorisation d'une identité majoritaire séculière, il est à craindre qu'une telle logique d'assimilation ou de neutralisation de la différence ne participe à mettre en altérité l'appartenance religieuse minoritaire. Il semble aussi qu'elle participe à disqualifier les croyants comme citoyens à part entière et à renforcer le rapport de domination entre la majorité et les minorités dans leur légitimité à appartenir à la société québécoise.

6.2 Logique pluraliste ou de reconnaissance de la diversité

6.2.1 Fondement du lien social et rôle de l'État

Si le lexique des valeurs est particulièrement présent dans la logique assimilationniste, on retrouve plutôt un vocabulaire axé sur les droits de la personne dans la logique dite pluraliste. Dans une toute autre conception de l'intégration citoyenne, plusieurs groupes indiquent que c'est le respect des droits fondamentaux de tous les individus qui permet de faire société.

Dans une société libre et démocratique, chaque personne est libre de choisir ses valeurs – c'est l'essence même de la liberté de conscience – mais elle n'est pas libre de faire ce qu'elle veut. La loi limite ce qu'on peut faire et non ce qu'on peut croire. On ne peut imposer à quiconque de partager une valeur mais on peut l'obliger à respecter un droit. (LDL)

C'est donc dire que pour ces groupes, le fondement du lien social est la garantie que chacun pourra exercer ses libertés dans les limites du droit, sans discrimination. Évidemment, dans un tel cadre, il est primordial que les législations de l'État, notamment au niveau de la laïcité, s'inscrivent dans le respect des Charte des droits et libertés. Pour ces groupes, le fait que le projet de loi 60 soit légitimé par un recours aux valeurs a comme effet de minimiser l'importance des droits fondamentaux et de participer à leur hiérarchisation.

Dans une telle optique, le rôle de l'État est d'assurer la mise en place des conditions et des moyens permettant à tous de se prévaloir de leurs droits et, ainsi, d'accéder à une citoyenneté pleine et active. Il doit donc agir afin de contrer les discriminations multiples qui menacent l'exercice de ces droits. On remarque donc que contrairement à la vision universaliste de l'égalité qui primait dans la logique d'assimilation, ces groupes ont plutôt une conception de l'égalité qui prend en compte les rapports de domination passés et présents entre les groupes et qui tente d'y remédier (Juteau, 2015). En vertu de cette conception, il devient légitime d'instaurer des mesures d'accommodements qui se fondent sur les spécificités culturelles des individus ou des groupes afin que tous puissent se prévaloir de l'ensemble de leurs droits, même si leurs caractéristiques propres s'éloignent de celles de la majorité. De plus, les groupes s'inscrivant dans une logique pluraliste indiquent que l'État détient la responsabilité de protéger les plus vulnérables de la société en renforçant leurs droits.

6.2.2 Une citoyenneté pleine et active passe par un renforcement des droits

Dans cette configuration de discours, c'est le principe de non-domination qui est à la base de la conception de la citoyenneté (Laborde, 2010). Seule cette non-domination assure que tous puissent participer à l'ensemble des sphères de la société québécoise, que ce soit au niveau économique, social, culturel ou encore politique et se prévaloir de l'ensemble de leurs droits, considérés comme un tout indissociable (LDL).

Il est fondamental pour la citoyenneté que toutes les personnes puissent participer réellement à l'avenir de la cité, quelles que soient leurs origines, leur religion ou leur conscience, car c'est en participant à la vie sociale, politique et économique du Québec qu'on en devient véritablement citoyenNE. Le rôle de l'État, plutôt que d'aplanir les différences, est de mettre en place les moyens qui permettraient à chacunE de trouver sa place, sans exclusion ni discrimination. Cela veut dire que l'État a une responsabilité pour s'assurer que ses lois ne permettent aucune forme de domination. (FFQ)

La question de l'intégration des nouveaux arrivants est donc liée au renforcement des droits, particulièrement lorsqu'il est question de l'accès à l'emploi. Dans le contexte actuel, ces groupes envisagent les problèmes d'intégration des immigrants sous le prisme des inégalités socio-économiques qui les touchent particulièrement et qui minent leur accès à des emplois de qualité. Le problème à régler pour assurer une intégration citoyenne optimale ne se situent donc ni sur l'axe d'un prétendu fossé de valeurs, ni sur celui du port de signes religieux ; il s'agit d'un problème structurel et systémique. Ainsi, afin d'assurer que tous puissent se prévaloir de leurs droits citoyens, ces groupes enjoignent l'État à mettre en place des politiques sociales visant à lever ces obstacles systémiques, notamment en s'attaquant à la reconnaissance des diplômes, à la pauvreté et à la discrimination systémique qui les affligent particulièrement (Eid, 2012).

Plusieurs groupes craignent d'ailleurs que les modalités du projet de loi 60 n'accroissent ces inégalités sociales et économiques et ne favorisent l'isolement et le

sentiment d'exclusion des minorités. Premièrement, ils anticipent que l'adoption de cette loi ne soit source d'exclusion à l'emploi pour beaucoup de croyants. Ceci peut se traduire en perte d'autonomie financière et en risque de refoulement dans la sphère privée. L'isolement et la dépendance économique sont considérés comme des conditions propices au contrôle des femmes. Comme l'indique la FFQ : « Les groupes religieux minoritaires qui subissent de la stigmatisation dans une société sont à risque de se tourner vers la violence et le contrôle des filles et des femmes » (FFQ). Deuxièmement, ces groupes craignent le possible repli communautaire des minorités vers des sphères sociales où elles se sentent acceptées et où elles ont la possibilité de se voir accommodées en fonction de leurs besoins particuliers. Selon la FAE, « cette position pourrait renforcer la fuite vers les établissements privés en incitant les parents croyants pratiquants à se tourner vers les écoles privées » (FAE). Une crainte similaire concerne aussi la possible fuite vers les garderies du réseau privé.

Enfin, plusieurs groupes vont invoquer les blessures que les débats sur le projet de loi 60 ont pu avoir sur les néo-québécois qui n'ont jamais questionné leur sentiment d'appartenance envers le Québec mais qui voient dorénavant la stigmatisation croissante de leurs proches. Ce sentiment d'exclusion et ces expressions de rejet « risque[nt] d'être une source de radicalisation, en particulier pour les jeunes nés au Québec » (COR). Les sentiments d'humiliation, d'animosité et de rage peuvent servir de carburant aux idées fondamentalistes. Comme le résume le groupe AMAL,

Nous espérons avoir montré que la loi 60, au lieu de corriger les injustices structurelles qui existent véritablement au sein de notre société, viendrait exacerber ces injustices en fabriquant des citoyens et citoyennes de seconde zone sur la base de leurs croyances. Elle viendrait appuyer un système de discrimination systémique en l'institutionnalisant. Notre peuple risque ainsi d'être entraîné dans un engrenage sans fin vers plus d'inégalité, plus d'insécurité et plus de tensions sociales. (AMAL)

Bref, ce qui ressort de l'analyse de ces groupes, c'est l'idée selon laquelle les modalités du projet de loi 60, en ce qu'elles s'attaquent aux droits des minorités déjà vulnérables et aux prises avec des discriminations systémiques, ne peut que favoriser les sentiments d'injustice et d'exclusion qui sont un terreau fertile pour la radicalisation et les replis. C'est au contraire en favorisant des mesures sociales qui s'attaquent à ces inégalités structurelles que ces groupes proposent de lutter contre les replis identitaires (CJF).

6.2.3 Logique de co-construction de la société et dialogue interculturel

Contrairement à la logique d'assimilation, qui insistait sur les présumés droits de la majorité, les groupes s'inscrivant dans la logique pluraliste proposent une autre avenue concernant l'élaboration des règles sociales. Ces derniers prônent plutôt une co-construction de la société où les règles du vivre ensemble sont adoptées de façon consensuelle, « sans hiérarchie ni domination entre les citoyenNes selon l'ancienneté de leur installation » (FFQ). L'idée est ainsi de favoriser « la convergence culturelle sans l'imposer » (COR). La culture commune est perçue comme quelque chose de dynamique, d'évolutive et qui ne se réduit pas à la culture du groupe majoritaire. Les différents groupes culturels sont invités à participer à l'évolution du *nous* québécois.

Dans une telle optique, les requêtes des minorités ne sont pas vues comme des sources de dysfonctionnements sociaux. Au contraire, elles font avancer le débat public en obligeant tous les partis à argumenter leurs positions de manière rationnelle (CJF). Une telle discussion où les acteurs sont confrontés à d'autres points de vue peut permettre d'éviter la radicalisation des opinions. Bref, on retrouve dans ces discours une volonté d'accroître la compréhension interculturelle entre les groupes et d'éviter d'imposer une conception de la vie bonne qui soit calquée sur les habitudes de la majorité puisque cela est souvent source de domination.

6.2.4 La diversité est constitutive de la société québécoise

Le postulat fondamental sur lequel se construisent ces discours est à l'effet que le pluralisme est constitutif de la société québécoise et qu'il constitue un atout plus qu'une menace. Il n'y a donc aucune volonté de neutraliser cette différence ou de la rendre invisible. Considérant qu'elle est au fondement de la société, il est nécessaire que les législations et les espaces sociaux reflètent cette réalité. Afin d'illustrer cette position et le contraste avec celle présentée dans la logique d'assimilation j'aimerais revenir sur la place que la diversité devrait occuper dans le milieu de l'éducation. La Fédération autonome de l'enseignement (FAE) ainsi que la Commission scolaire English-Montréal (CSEM) vont farouchement s'opposer à l'idée d'un système d'éducation qui devrait avoir une apparence de neutralité. Au contraire, considérant que la société québécoise, particulièrement à Montréal, est multiethnique, multilingue et multiconfessionnelle, il est nécessaire que les enfants qui franchissent les premiers pas de leur socialisation soient en contact avec cette diversité qui ne « peut être ignorée » (FAE). Ces organisations indiquent d'ailleurs que c'est le contact avec la diversité dès le plus jeune âge qui permet de diminuer les préjugés, de favoriser le dialogue entre les cultures et de faciliter un climat de tolérance.

Dans ces discours, la socialisation par l'école doit avoir comme objectif de permettre la rencontre entre différentes cultures, idées et valeurs et ainsi de permettre aux jeunes enfants de développer à la fois leur esprit critique, mais aussi leur empathie avec l'altérité. D'ailleurs, plusieurs groupes présentent les vertus du cours obligatoire d'Éthique et Culture Religieuse en ce qu'il encourage le dialogue entre les élèves de différentes confessions en présentant les traditions religieuses de manière descriptive. On retrouve donc dans cette configuration de discours l'idée selon laquelle il faut faire société avec la diversité et non en tentant de l'effacer. Les législations, les institutions et les espaces sociaux du Québec doivent en être le miroir. Au final, il est entendu que l'intégration des nouveaux arrivants sera d'autant plus facilitée s'ils se sentent acceptés

et respectés tels qu'ils sont, sans volonté implicite de les conformer à la société majoritaire.

En somme, les modèles assimilationniste et pluraliste offrent des modalités bien distinctes concernant l'intégration des nouveaux arrivants à la société québécoise. Ces modalités forgent différemment les rapports entre la majorité et les minorités. D'abord, la proposition d'assimilation, en ce qu'elle vise la conformité de tous aux traits de la culture dominante, me semble favoriser la domination de la majorité sur les minorités. Dans ce cas, la manifestation de l'appartenance religieuse devient un marqueur d'exclusion à l'appartenance citoyenne : ces deux appartenances sont présentées comme mutuellement exclusives. Au contraire, dans la logique pluraliste, les modalités de l'intégration semblent favoriser un *nous* fort de sa diversité. Il y est entendu que l'élaboration des règles du vivre ensemble doit se faire de façon consensuelle et respecter la diversité des membres de la société québécoise. L'importance accordée au respect des droits individuels favorise la participation pleine et active de tous, peu importe leurs caractéristiques particulières. Cette conception de la citoyenneté et de l'intégration semble favoriser la non-domination et le dialogue entre les cultures.

CONCLUSION

L'objectif général de mon travail de recherche visait à saisir comment la mise en récit de la laïcité et de la religion sous l'axe des valeurs dans les débats sur le projet de loi 60 a pu participer à un processus constitutif de frontières intergroupes. J'aimerais maintenant effectuer un retour sur les conclusions auxquels m'ont permis d'arriver l'analyse des mémoires remis par une sélection de groupes dans le cadre des débats parlementaires sur ce projet de loi controversé. Je mettrai donc en lumière comment les discussions sur le type de laïcité à déployer dans le contexte actuel, la mobilisation de l'histoire, le sens à attribuer aux signes religieux et les modalités proposées de l'intégration ont pu contribuer à modeler le rapport entre la majorité et les minorités.

Les stratégies qui atténuent les rapports de domination

La découverte principale de ma recherche est que plusieurs groupes mobilisent des stratégies discursives visant à atténuer les lignes de démarcation entre un *nous* et un *non-nous*. Une des particularités des discours qui visent à dissoudre les frontières entre les groupes est leur effort pour inclure l'altérité dans le *nous* historique. Ils considèrent l'apport des minorités à l'histoire du Québec et la manière dont elles ont aussi contribué à façonner la société d'aujourd'hui, notamment en parlant du Québec comme d'une terre d'immigration et de métissages. La trame narrative dans laquelle s'inscrivent les débats actuels sur la laïcité en est une de tolérance, d'ouverture et de respect de la diversité. En ce sens, les modalités proposées par ce projet de loi sont considérées comme un retour en arrière et comme une atteinte aux droits des minorités. Au final, lorsque l'histoire est mobilisée, c'est afin de montrer l'hétérogénéité inhérente au *nous* québécois.

De plus, ces groupes ont tendance à se poser en solidarité avec les groupes minoritaires. Les grandes victimes des débats actuels ne sont pas les individus du groupe majoritaire dont l'identité est menacée, mais plutôt les minorités religieuses qui voient grandir un climat d'intolérance, de haine et de racisme de plus en plus toléré. Leur stigmatisation grandissante est considérée comme très problématique dans la mesure où aucune étude et aucune preuve n'ont été fournies quant au péril que seraient en train de subir la laïcité et la neutralité de l'État québécois. Bref, il semble que les groupes sont d'autant plus portés à être solidaires des causes minoritaires lorsque ces minorités sont considérées comme faisant partie intégrante de la société passée et présente, au même titre que le groupe majoritaire.

En ce qui concerne le modèle de laïcité proposé, j'ai pu remarquer que les groupes qui mettent l'accent sur les finalités de la laïcité ont tendance à adopter un postulat de reconnaissance du fait religieux et du pluralisme des croyances. Ils n'ont aucune prétention à nier ce fait et désirent au contraire organiser les liens entre l'État et les traditions religieuses de sorte que cette pluralité religieuse ne soit pas source de discrimination. On retrouve donc dans ces discours une volonté d'assurer que la présence d'une tradition religieuse historique ne se traduise pas en atteinte aux droits des minorités. Pour se faire, les pouvoirs entre l'État et les religions doivent être séparés, et l'État, à travers ses politiques, ses lois et son fonctionnement, doit adopter une attitude de neutralité vis-à-vis des croyances. L'État laïque proposé par ces groupes est donc théologiquement incompetent et ne peut juger un symbole ou un rite religieux au niveau des valeurs ou de leurs significations.

Au final, dans ces discours qui prônent une laïcité de reconnaissance, c'est l'État qui doit assumer le poids de la laïcité et non les individus. Lorsque les finalités de la laïcité sont mises de l'avant par les groupes, j'ai remarqué une volonté affirmée de s'assurer

que la religion ne constituera pas un motif de domination et que tous pourront se prévaloir de leurs libertés de religion et d'un traitement égal. D'ailleurs, ces groupes critiquent vivement les modalités du projet de loi 60 en ce qu'elles restreignent indument le droit à la liberté de religion et de conscience tout en portant atteinte au droit du travail en faisant référence à l'argument de l'offense aux valeurs (Gaudreault-Desbiens, 2007). Cette domination qui affecte particulièrement les minorités religieuses est considérée comme inacceptable dans un État laïque : les valeurs de la majorité ne peuvent restreindre la portée des droits.

La narration sur le sens à attribuer aux symboles religieux a aussi été un espace où des stratégies discursives ont été mises de l'avant afin d'atténuer les effets de la domination. Plusieurs groupes ont insisté sur la nécessaire autodétermination du sens des symboles par les croyants. Considérant la polysémie intrinsèque aux symboles religieux, il est nécessaire de rester à l'écoute des individus qui pratiquent ces rites en évitant de leur imposant une signification en amont. Ce postulat d'autodétermination, particulièrement lorsqu'il est question du voile, permet d'éviter la domination de deux manières. Dans un premier temps, il permet d'éviter que la majorité séculière n'impose sa propre vision du symbole qui est plus souvent qu'autrement empreinte de stéréotypes et de méconnaissance de la réalité des femmes musulmanes au Québec. Dans un deuxième temps, ce postulat d'autodétermination permet d'éviter un rapport de domination entre des groupes de femmes aux vécus distincts. L'idée inspirée de la tradition coloniale qui vise à libérer ces femmes de l'emprise de la religion sans leur demander leur avis est fortement empreinte d'une vision inférieure de l'autre exempte d'agentivité (Abu-Lughod, 2002 ; Benhadjoudja, 2014 ; Bilge, 2013). Plusieurs groupes vont en ce sens indiquer que ce sont les femmes qui doivent être au gouvernail de leur propre émancipation, selon leurs besoins et leurs expériences. Bref, ils refusent d'imposer cette libération en la calquant sur le modèle des femmes de la majorité.

Aussi, j'ai pu constater qu'aux discours sur l'intégration qui se fondent sur un partage de valeurs s'oppose une autre catégorie de discours qui fonde plutôt le lien social sur le respect des droits fondamentaux de tous les citoyens. Le propre de ces discours est de considérer l'égalité sous le prisme des rapports de domination passés et présents. L'égalité réelle ne peut se concrétiser que si l'on tente d'atténuer les effets de ces rapports de domination historiques, notamment en adaptant des règles de portée universelles qui ont des effets discriminatoires directs ou indirects sur des individus ayant des caractéristiques qui s'éloignent de celles de la majorité. En ce sens, ces groupes considèrent qu'il est de la responsabilité de l'État de protéger les plus vulnérables de la société en renforçant leurs droits. L'intégration à la société québécoise ne peut se faire que par une participation pleine et active à toutes les sphères de la société, sans discrimination. Dans un tel contexte, l'État québécois a la responsabilité de lever les obstacles systémiques qui freinent l'intégration des nouveaux arrivants, notamment sur le marché du travail. Finalement, cette position favorise le dialogue et la rencontre interculturelle afin de construire la société dans la continuité du noyau majoritaire, mais avec l'apport des diverses communautés. Cette position permet de contrer les effets de la domination en ce qu'elle propose un renforcement des droits et en ce qu'elle considère les minorités et les croyants comme membres à part entière de la société, sans leur exiger de se conformer aux traits du groupe dominant.

Les stratégies qui renforcent les rapports de domination

D'abord, en ce qui concerne le contexte actuel et la trame historique dans lesquels s'inscrivent les débats sur la laïcité, on peut remarquer que les discours renforçant les rapports de domination ont tendance à mobiliser une conception monolithique et plutôt

restrictive du *nous* québécois auxquels tous les groupes n'ont pas un accès égal. Pour ces groupes que j'ai regroupés sous la logique de menace aux acquis, l'identité actuelle du Québec moderne est mise en lien avec l'héritage de la Révolution Tranquille, un espace de lutte et de combat ayant permis à la majorité de se défaire de l'emprise de la religion dans différentes sphères de leurs vies. Cette sortie de la religion et cette marche vers la laïcité sont considérées comme faisant partie intégrante du patrimoine historique du Québec et de son identité actuelle. L'altérité n'obtient pas de place dans ce récit historique si ce n'est qu'en tant que menace aux acquis de la majorité, durement gagnés. Dans cette configuration discursive, l'altérité est à la fois personnifiée par le spectre du multiculturalisme canadien et par les demandes, valeurs et manifestations des minorités religieuses. Ces traits avaient déjà été remarqués par Eid (2016) dans son analyse des mutations du nationalisme québécois. La distinction entre un *nous* et un *non-nous* est très marquée dans cette configuration. On remarque aussi que c'est la majorité qui est présentement menacée dans son identité : c'est d'ailleurs cette menace qui vient légitimer le recours à une législation ferme sur la laïcité. Par différents procédés discursifs, notamment en insistant sur le caractère facultatif du port de signes religieux, ces groupes ont tendance à minimiser les conséquences des modalités du projet de loi 60 sur les minorités.

Concernant l'élaboration d'une politique sur la laïcité et ses fondements, il semble que les groupes qui priorisent les moyens sur les finalités laïques participent aussi à un renforcement des frontières entre groupes. J'ai pu constater que dans ces narrations, l'impératif de séparation absolue entre l'État et les religions devient synonyme d'effacement de toute manifestation religieuse dans les espaces et les institutions de l'État. Cette conceptualisation s'accompagne d'une vision de la neutralité comme devant être intégrale, apparente et sans faille. La discussion induite par cette conception extensive de la neutralité a été un lieu fertile pour la disqualification du religieux dans la société. Elle s'accompagne d'argumentaires très dépréciatifs sur les religions en

général, mais surtout sur les croyants. Ce que sous-tendent ces argumentaires, c'est une suspicion à l'égard de la possibilité que les croyants puissent être au service de leurs concitoyens sans profiter de cet espace pour faire valoir des considérations religieuses (Benhadjoudja, 2014 ; 2017). L'appartenance citoyenne et l'appartenance religieuses sont fortement mises en opposition. Ce qu'on remarque aussi, c'est une banalisation des finalités de la laïcité, à savoir le respect des libertés individuelles. Toutefois, il ne s'agit pas de n'importe quelles libertés individuelles ; force est de constater que ce sont les croyants dont les traditions religieuses imposent un code vestimentaire qui seront plus touchés par ces mesures. On remarque donc que ce sont les individus des minorités religieuses qui se voient imposés le fardeau de la laïcité et la restriction de leurs droits fondamentaux.

La discussion sur le sens et la symbolique associés aux signes religieux a certainement été l'espace de débat qui a le plus contribué à mettre en altérité le fait religieux. Chez les groupes qui s'opposent à la manifestation de l'appartenance religieuse, le postulat à l'effet que les signes religieux ont un sens univoque et clair participe à nier le sens que les croyants donnent à leur pratique. Ces groupes refusent explicitement d'entendre les interprétations qui divergent des leurs en faisant référence à la nécessaire fausse conscience des individus croyants. Dans ce type de discours, la religion devient synonyme d'aliénation et d'oppression et semble constituer un trait surdéterminant de l'identité individuelle. De plus, les religions sont toujours mises en lien avec les éléments les plus conservateurs, radicaux et intégristes des traditions religieuses, sans égard à l'individu pratiquant. Ces groupes ont aussi tendance à établir des liens de continuité entre des expériences de la religion telles que vécues dans d'autres espaces temps et la situation du Québec. Ce manque de contextualisation de leurs propos sur les religions favorise ainsi une homogénéisation de la catégorie des croyants. Aucune tentative de compréhension des réalités des croyants au Québec n'est amorcée dans ces discours. Finalement, l'idée selon laquelle le symbole du voile serait intrinsèquement

porteur de valeurs rétrogrades sur le plan de l'égalité des sexes nie la possibilité pour les femmes de se réapproprier ce symbole ou simplement de le porter pour des raisons religieuses. Le groupe majoritaire en vient à statuer sur le sens d'un symbole qui lui est extérieur mais qui fait partie de l'identité de ces femmes, ce qui participe à renforcer leur domination. Puis, en proposant comme solution d'émancipation universelle une solution calquée sur celle des femmes de la majorité sociologique, ces discours participent aussi à renforcer les rapports de domination entre les femmes majoritaires et les femmes des minorités qui ont des vécus et des expériences bien distincts. On refuse en outre à ce groupe de femmes la possibilité d'être à la fois féministes et croyantes en tentant de les libérer malgré elles.

Enfin, considérant la vision éminemment négative du religieux qui sous-tend l'ensemble de ces discours, on remarque que les modalités d'intégration proposées par ces groupes ont comme ligne directrice un impératif d'effacement des différences. On invite les nouveaux arrivants à laisser de côté les éléments de leur identité qui les éloignent de l'idéal citoyen afin de favoriser le vivre ensemble. Cette tendance assimilationniste vise une adaptation des immigrants à la société d'accueil afin qu'ils se conforment aux idées, aux mœurs et aux valeurs de la majorité. Plusieurs groupes vont d'ailleurs statuer sur le droit de la majorité historique à déterminer les principes du vivre ensemble. *A contrario*, les requêtes des minorités sont perçues comme des sources de dysfonctionnement en ce qu'elles mettent de l'avant des particularités culturelles. Au final, la conception universaliste de l'égalité qui sous-tend cette vision de l'intégration peut participer à renforcer et à perpétuer des rapports de domination historiquement construits entre les groupes en bloquant les mécanismes juridico-politiques visant à atténuer les effets discriminatoires, notamment les accommodements raisonnables.

Bref, ce qui ressort de l'ensemble de mon analyse de ces discours, c'est une forte disqualification des croyants comme membres à part entière de la société québécoise et la volonté affirmée d'effacer leurs différences. Ceci participe à renforcer la domination entre une majorité se disant séculière et des minorités pour qui la religion joue encore un rôle important dans leur vie. Concernant le processus de construction de frontière, on pourrait proposer que c'est en raison de la rencontre avec une altérité dont le marqueur distinctif est l'appartenance religieuse que certaines spécificités de l'histoire du Québec sont convertis en marqueurs d'inclusion au *nous*. En effet, Juteau (2015) nous invite à considérer que le choix des marqueurs distinctifs est toujours à mettre en lien avec l'histoire spécifique du groupe ainsi qu'avec une rencontre avec l'altérité. Dans le cas qui nous intéresse, il semble que c'est en opposition à la manifestation religieuse de l'*autre* que la sécularisation de la majorité – qui fait partie de son récit historique – est devenue un trait distinctif. Au contraire, la manifestation de l'appartenance religieuse semble être devenu un important marqueur d'altérité. Il est d'ailleurs fascinant de constater que dans les débats sur le projet de loi 60, l'inclusion au *nous* québécois ne concerne plus le fait français qui était jadis un marqueur fort d'appartenance²³. Face à un tiers significatif dorénavant religieux, c'est la religion qui tient lieu de marqueur entre un *nous* et un *non-nous*. De plus, considérant tous les aspects négatifs qui sont associés à la religion par ces groupes, il est aussi important de noter que « l'égalité des sexes est utilisée comme marqueur des frontières ainsi tracées » (Juteau, 2015 : 259).

Toutefois, il est nécessaire de comprendre que ce ne sont pas toutes les religions qui se voient exclues du *nous* dans ces discours. Cette mise en altérité suit une gradation (Jodelet, 2005) où l'islam est posé en altérité radicale, inassimilable au *nous* québécois en fonction de valeurs profondes qu'on lui impute. Or, on ne retrouve aucun

²³ Suivant la même logique, on peut proposer que la langue française devînt un marqueur distinctif dans la rencontre avec une altérité dont la caractéristique principale était d'être anglophone (Juteau, 2015).

argumentaire sur les bouddhistes ou encore les protestants dans ces discours, et seulement quelques passages sur les juifs et les sikhs. D'autre part, le catholicisme semble encore fortement associé au *nous*. Y aurait-il, comme le propose Raphaël Liogier (2010), des bonnes et des mauvaises religions dans la perception sociale et politique ? Mon analyse semble confirmer cette hypothèse, considérant que c'est l'islam qui a, sans aucune commune mesure, été exclue du *nous* québécois dans ces discours qui ont fortement contribué à marquer une distinction entre un *nous* et un *non-nous* en vertu de la démonstration de l'appartenance religieuse. Cette religion se voit refusée le postulat fondamental de toute sociologie des religions, à savoir une volonté de compréhension du point de vue de l'acteur (Roy, 2005). Au contraire, le groupe dominant lui attribue des caractéristiques et des valeurs non-négociables qui contribuent à homogénéiser, à déshumaniser et à enfermer ce groupe et les individus qui s'y rattachent dans une vision éminemment dépréciative. Le symbole du voile a reçu un important surinvestissement de sens dans ces débats et semble être devenu le catalyseur par lequel se consacre l'altérisation, voire la racisation, des musulman.es. Son interdiction est fermement mise en lien avec l'infériorisation des femmes qui serait inhérente à ce symbole et qu'on ne saurait voir dans une société où l'égalité entre les hommes et les femmes constitue une valeur fondamentale.

Une sécularisation forcée

Plusieurs discours analysés semblent en outre vouloir utiliser la législation sur la laïcité pour imposer la sécularisation, entendue comme une norme nationale à atteindre. Comme l'indique Benhadjoudja,

Cette sécularisation par le haut agirait comme une sécularisation « forcée » pour normaliser certains groupes religieux, dont les musulmans, avec deux objectifs : d'abord, pour que ces groupes aient une « apparence » apparence sécularisée ce qui permettrait de croire qu'ils adhèrent (enfin) aux valeurs nationales d'égalité de genre et de sexualités. D'autre part, cette

sécularisation forcée donnerait l'impression que les processus de modernisation qui travaillent la société québécoise ne sont pas altérés par le pluralisme, le multiculturalisme et l'immigration. Autrement dit, que l'expérience du groupe majoritaire, notamment celle du processus de sécularisation et de modernisation durant la Révolution tranquille, soit englobante et dominante (2017 : 283).

Suite à mon analyse de la laïcité narrative chez plusieurs groupes de la société civile, il m'est possible d'affirmer que cette sécularisation forcée est une des conséquences sociologiques principales de la mise en place d'un débat sous l'axe des valeurs par le gouvernement du Parti Québécois. Ce cadrage de la laïcité sous l'égide des valeurs et de l'identité constitue un choix politique (Côté et Mathieu, 2016) qui semble avoir favorisé la construction de la civilité sur la base de certaines normes et valeurs de la majorité, particulièrement sa sécularisation. Le pluralisme des valeurs qui caractérise la société québécoise contemporaine est devenu un problème à régler, et face à ce dernier, le politique a fait le choix d'imposer les conceptions particulières du groupe dominant et d'effacer la différence.

Toutefois, face à ce polythéisme des valeurs qui caractérise la modernité, le sociologue Max Weber examinait d'autres avenues permettant de faire société malgré ces différences axiologiques entre les individus (Weber, 1971 ; Freund, 1986). La première est certainement celle qui a été priorisée dans le cadre du projet de loi 60 : elle vise à éliminer l'autre dans ses expressions d'altérité, à le rendre invisible ou encore à masquer sa différence. La deuxième vise plutôt à persuader l'autre d'adhérer à ses propres croyances : elle vise en d'autres mots la conversion. La troisième prône plutôt le compromis. Face aux différences de valeurs, seule une tolérance non agressive permettrait d'assurer le vivre ensemble. Ainsi, une législation sur la laïcité aurait pu avoir comme objectif d'assurer que le pluralisme religieux au Québec ne devienne pas source de discrimination en s'inscrivant dans une logique de tolérance et de reconnaissance. Toutefois, le gouvernement du Parti Québécois, en proposant de

débattre la laïcité conjointement à l'identité, semble avoir choisi une autre avenue qui favorise la domination d'une majorité séculière sur des minorités religieuses considérées comme une menace aux valeurs fondamentales de la nation. Cette laïcité narrative identitaire initiée par le politique a été fortement réappropriée par le social et en est venue à s'établir comme une véritable croyance collective. La force du récit tient toutefois à cela : elle ne nécessite aucune démonstration probante pour exister dans l'espace social, acquérir une certaine légitimité, et même, s'inscrire dans le droit.

ANNEXE A

PRÉSENTATION DES GROUPES CONSTITUANT L'ÉCHANTILLON

Milieu de l'éducation

1. Commission scolaire English-Montréal (CSEM)

La Commission Scolaire English-Montréal est la plus importante commission scolaire publique anglophone au Québec avec un effectif de plus de 43 000 élèves. Elle a comme mission d'assurer aux élèves une éducation dans un environnement inclusif et sûr. Elle a été fondée en 1998 lors de la création des commissions scolaires linguistiques.

2. Fédération autonome de l'enseignement (FAE)

La Fédération autonome de l'enseignement a été formée en 2006 et regroupe plusieurs syndicats de l'enseignement représentant au total 32 000 enseignants et enseignantes des niveaux préscolaires jusqu'à la formation aux adultes et aux personnes handicapées. Cette fédération regroupe des enseignants des commissions scolaires les plus diversifiées sur le plan socioéconomique et socioculturel au Québec.

Milieu du travail

3. Centre universitaire de santé McGill (CUSM)

Le Centre universitaire de santé McGill est un des plus grands employeurs du Québec dans le domaine de la santé et de la recherche et se situe sur l'île de Montréal. Il assure aussi la formation des prochaines générations des professionnels de la santé et attire un fort contingent d'étudiants et de travailleurs internationaux.

4. Fédération des travailleurs et des travailleuses du Québec (FTQ)

La Fédération des travailleurs et des travailleuses du Québec est une fédération qui rassemble des travailleurs de toutes les régions du Québec et œuvrant dans différents secteurs de l'économie. Elle représente 60 000 membres et 40 syndicats.

Associations de la société civile

Groupes militants laïques

5. Coalition laïcité Québec

La Coalition Laïcité Québec a vu le jour en 2010 suite aux débats entourant les accommodements raisonnables et la mise sur pied de la Commission Bouchard-Taylor. Ce groupe s'oppose et s'est créé en opposition au modèle de laïcité ouverte prôné par ce rapport. Ses adhérents proviennent d'horizons divers et sont aussi intervenus dans les débats entourant le projet de loi 94.

6. Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL)

L'Association Québécoise des Nord-Africains pour la laïcité a été créée en 2013 dans l'optique de donner une voix aux Québécois et aux Québécoises d'origine maghrébine qui ne se reconnaissent pas dans les discours de plusieurs associations qui revendiquent l'islam comme source première de leur identité. Leurs objectifs sont de participer avec les Québécois à la consolidation des acquis de la Révolution Tranquille et de prolonger la trajectoire du Québec vers plus de laïcité.

7. Libres penseurs athées

Les Libres penseurs athées sont une association de défense des droits des athées qui prône le matérialisme philosophie, la pensée critique et la laïcité. Cette association bilingue a été fondée en 2010 et la majorité de ses membres résident au Québec.

8. Rassemblement pour la laïcité

Le Rassemblement pour la laïcité regroupe plusieurs groupes et personnalités autour de la laïcité comme projet d'avenir de la société québécoise. Ils regroupent en outre la Coalition Laïcité Québec, l'Association Québécoise des Nord-Africains pour la Laïcité et les Libres penseurs athées sous une même voix. Ce rassemblement fait suite à la Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste publiée en 2010 par le collectif Les Intellectuels pour la laïcité. La visée de ce regroupement est de faire pression pour que le Québec adopte une loi établissant le caractère laïque de l'État et des institutions québécoises et qu'il enchâsse ce principe dans la Charte des droits et libertés de la personne afin de lui donner un caractère quasi constitutionnel.

Groupes féministes

9. Conseil du Statut de la Femme (CSF)

Le Conseil du Statut de la femme est un organisme gouvernemental autonome dont la mission est de promouvoir et de défendre les droits et les intérêts des Québécoises. Il émet des avis sur la laïcité, la gestion de la diversité culturelle et religieuse et les droits des femmes issues de l'immigration depuis les 20 dernières années.

10. Fédération des Femmes du Québec (FFQ)

La Fédération des femmes du Québec est la principale organisation du mouvement féministe québécois, fondée en 1966. Elle regroupe plus de 185 organisations et 650 membres individuelles dans toutes les régions du Québec. Sa mission est d'agir pour une transformation des rapports sociaux de sexe dans toutes les activités humaines afin de favoriser la pleine autonomie des femmes et leur contribution à la société.

11. Pour les droits des femmes du Québec (PDF Québec)

Le groupe Pour les droits des femmes du Québec est un groupe fondé suite à des divergences d'opinion au sein de la Fédération des femmes du Québec. Il désire porter la voix de toutes les femmes et promouvoir l'égalité de fait entre les hommes et les femmes.

12. Centre communautaire des femmes sud-asiatiques

Le Centre communautaire des femmes sud-asiatiques est un organisme féministe québécois qui rassemble des femmes de différentes origines ethniques, culturelles, linguistiques, spirituelles et religieuses depuis 1981. Il fait la promotion de la justice sociale et économique pour toutes les femmes du Québec, immigrantes ou réfugiées et soutient la détermination personnelle et l'équité.

Groupes religieux

13. Centre Justice et Foi

Le Centre Justice et Foi est un centre d'analyse sociale fondé en 1983 grâce au financement des Jésuites du Canada. Il est inspiré par la tradition du catholicisme social et a comme objectif de participer à la construction d'une société fondée sur la justice. Son équipe est composée de personnes laïques, hommes et femmes.

Groupes promouvant le pluralisme

14. Association des musulmans et des arabes pour la laïcité (AMAL Québec)

L'association des arabes et des musulmans pour la laïcité est une association citoyenne qui s'intéresse aux problématiques propres au Québec. Elle se déclare féministe et plurielle et regroupe des personnes pratiquantes et non pratiquantes, arabes, musulmanes, juives, chrétiennes et athées. Elle défend la force de la diversité en société et tente de démystifier les stéréotypes et les amalgames qui sont trop présents dans les discours publics.

15. Ligue des droits et libertés (LDL)

La ligue des droits et libertés est un organisme à but non lucratif, indépendant et non partisan qui fait la promotion de la défense des droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels. Fondée en 1963, elle vise à faire reconnaître l'interdépendance des droits fondamentaux et mène des activités de formation, d'information et de sensibilisation concernant les enjeux de droits.

16. Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel (COR)

L'Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel est un organisme sans but lucratif de communication qui vise l'ouverture et le rapprochement entre les groupes. Il a été fondé en 2010 afin de bâtir des ponts solides de communication entre les nouveaux Québécois et les anciens et, ainsi, atteindre un véritable vivre-ensemble au Québec.

Groupes représentant les régions du Québec

17. Société d'histoire de Charlevoix

La Société d'histoire de Charlevoix est un organisme sans but lucratif fondé en 1984 dans le but de mettre en valeur le patrimoine et l'histoire de Charlevoix. Leur mémoire a été rédigé en collaboration avec le Centre de recherche sur l'histoire et le patrimoine de Charlevoix.

18. Association des Townshippers

L'association des Townshippers est un organisme non partisan et à but non lucratif au service de la communauté d'expression anglaise des Cantons-de-l'Est fondée en 1979. Elle vise à promouvoir les intérêts de la communauté anglophone dans cette région, à

renforcer l'identité culturelle de cette communauté et à encourager la participation pleine et entière de ses membres à la collectivité dans son ensemble.

BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Amiriaux, V. et Koussens, D. (2014). Du mauvais usage de la laïcité française dans les débats publics québécois. Dans S. Lévesque, *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 55-75). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Antonius, R. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation. *Cahiers de recherche sociologique*, 46, 11-28.
- Baril, D. (2007). Les accommodements religieux pavent la voie à l'intégrisme. *Éthique publique*, 9(1). <http://dx.doi.org/10.4000/ethiquepublique.1810>
- Barreau du Québec. (2013). Mémoire du Barreau du Québec. Projet de loi n. 60. Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les processus d'accommodement. Récupéré de <https://www.barreau.qc.ca/pdf/medias/positions/2014/20140116-pl-60.pdf>
- Baubérot, J. (2012). *La laïcité falsifiée*. Paris : La Découverte.
- Beauchemin, J. (2010). La notion de diversité comme lieu commun. Dans *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 27-41). Montréal : Québec Amérique.
- Benhadjoudja, L. (2014). Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque ? Dans *Penser la laïcité québécoise. Fondement et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 109-128). Québec : Presses de l'Université Laval.
- 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*, 47(2), 272-291.
- Bilge, S. (2010). « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi » : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226.

- Bilge, S. (2012). Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of « Crisis of Reasonable Accommodations ». *Journal of Intercultural Studies*, 33(3), 303-318.
- Bilge, S. (2013). Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality. *Politikon*, 40(1), 157-181.
- Bock-Côté, M. (2009). L'identité occidentale du Québec ou l'émergence d'une « cultural war » à la québécoise. *Recherches sociographiques*, 50(3), 537-570.
- Bosset, P. (2007). Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable. Dans *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous* (p. 3-28). Cowansville : Yvon Blais.
- Bosset, P. (2014). Le Québec a-t-il besoin d'une loi sur la laïcité ? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise. Dans *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec* (p. 155-166). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Côté, P. et Mathieu, F. (2016). Laïcité et valeurs dans l'économie du projet de loi no 60 Charte des valeurs. *Recherches sociographiques*, 57(2-3), 379-425.
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC). (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rédigé par Bouchard, G. et Taylor, C. Québec : Gouvernement du Québec. Récupéré de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>
- Eid, P. (2012). Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées : résultat d'un « testing » mené dans le grand Montréal. Récupéré de http://www.cdpdj.qc.ca/publications/etude_testing_discrimination_emploi.pdf
- Eid, P. (2016). Les nouveaux habits du racisme au Québec : l'altérisation des arabomusulmans et la (re)négociation du Nous national. Dans D. Lamoureux et F. Dupuis-Déri, *Au nom de la sécurité ! : criminalisation de la contestation et pathologisation des marges* (p. 81-109). Saint-Joseph-du-Lac : M Éditeur.
- Ferrari, A. (2009). De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Dans B. Basdevant et F. Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe siècle au milieu du XXe siècle en Europe* (p. 333-345). Peeters : Leuven.
- Ferry, J.-M. (2002). *Valeurs et normes. La question de l'éthique*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.

- Freund, J. (1986). Le polythéisme chez Max Weber. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61(1), 51-61.
- Gagnon, B. (2010). Introduction. Dans *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres* (p. 11-26). Montréal : Québec Amérique.
- Gaudreault-Desbiens, J.-F. (2007). Quelques angles morts sur le débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique : réflexions en forme de points d'interrogation. Dans *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous* (p. 241-286). Cowansville : Yvon Blais.
- Gouvernement du Québec. (1999). *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*. Rédigé par le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école. Québec. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs40898>
- Gouvernement du Québec. (2010). *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>
- Gouvernement du Québec. (2013). *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>
- Gouvernement du Québec. (2013). *Parce que nos valeurs, on y croit. Document d'orientation. Orientations gouvernementales en matière d'encadrement des demandes d'accommodement religieux, d'affirmation des valeurs de la société québécoise ainsi que du caractère laïque des institutions de l'État*. Récupéré de http://www.cubiq.ribg.gouv.qc.ca/in/faces/details.xhtml?id=p%3A%3Ausmarcdef_0001138600&
- Grawitz, M. (2001). *Méthodes des sciences sociales* (11e édition). Paris : Dalloz.
- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste genèse et langage actuel*. Paris : Mouton.
- Hage, G. (2000). *White Nation : Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society* (2e édition). New York : Routledge.

- Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et Benhadjoudja, L. (2014). *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après ?* Montréal : Mémoire d'encrier.
- Jodelet, D. (2005). Formes et figures de l'altérité. Dans *L'Autre : Regards psychosociaux*. Grenoble : Les Presses de l'université de Grenoble. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/jodelet_denise/forme_figure_alterite/forme_figure_alterite.html
- Jodelet, D. (2011). Dynamiques sociales et forme de la peur. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2(12), 239-256.
- Journet, P. (2013, 13 décembre). La laïcité française, une « inspiration » pour Marois. *La Presse*. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201312/13/01-4720644-la-laicite-francaise-une-inspiration-pour-marois.php>
- Juteau, D. (2015). *L'ethnicité et ses frontières* (Deuxième édition revue et mise à jour). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Koussens, D. et Dalpé, S. (2016). Les discours sur la laïcité pendant le débat sur la « Charte des valeurs de la laïcité ». Une analyse lexicométrique de la presse francophone québécoise. *Recherches sociographiques*, 57(2-3), 455-474.
- Laborde, C. (2010). *Français, encore un effort pour être républicains !* Paris : Seuil.
- Lamy, G. (2015). *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*. Montréal : Québec Amérique.
- Larouche, J.-M. (2008). *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postséculières*. Montréal : Liber.
- Maclure, J. (2009). Convictions de conscience, responsabilité individuelle et équité : l'obligation d'accommodement est-elle équitable ? Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension* (p. 327-350). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Maclure, J. (2013). Le projet d'une charte de la laïcité : les raisons d'un sain scepticisme. *The Tocqueville Review / La revue Tocqueville*, 34(1), 155-166.
- Mancilla, A. (2011). 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.

- Milot, M. (2001). La transformation des rapports entre l'État et l'Église au Québec. *Éducation et francophonie*, 39(2), 89-110.
- Milot, M. (2002). *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Turnhout : Brepols.
- Milot, M. (2008). *La laïcité*. Ottawa : Novalis.
- Milot, M. (2009). L'émergence de la notion de laïcité au Québec - résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension* (p. 29-73). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Milot, M. (2013). Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France. *The Tocqueville Review / La revue Tocqueville*, 34(1), 17-42.
- Milot, M. et Baubérot, J. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris : Seuil.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2008). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (2e édition). Paris : Armand Colin.
- Pena-Ruiz, H. (2003). *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris : Gallimard.
- Pires, A. (1997). Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique. Dans *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 113-169). Montréal : Gaëtan Morin.
- Potvin, M. (2008). *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique ?* Montréal : Athéna Éditions.
- Potvin, M. (2008). Racisme et « discours public commun » au Québec. Dans *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débat* (p. 227-248). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Radio-Canada. (2018). *L'école nationale de police se prononcera pour la première fois sur les signes religieux*. Récupéré le 7 juin 2018 de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1094701/aspirante-policier-debat-hijab-port-signes-religieux-ecole-nationale-police>
- Roy, O. (2005). *La laïcité face à l'islam*. Paris : Stock.

- Stéphane, C. (2010). Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme. *Argument*, 13(1). Récupéré de <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>
- Vatz Laaroussi, M. et Laaroussi, N. (2014). Quand les femmes musulmanes interpellent le féminisme québécois ! Débats féministes, libertés religieuses et Vivre ensemble au Québec. *La Revue des Cantons-de-l'Est / Journal of Eastern Townships Studies (RECE/JETS)*, 42, 23-41.
- Weber, M. (1971). *Économie et société*. Paris : Plon.
- Weinstock, D. (2007). La « crise » des accommodements au Québec : hypothèses explicatives. *Éthique publique*, 9(1). <http://dx.doi.org/10.4000/ethiquepublique.1780>
- Woehrling, J. (2007). Les principes régissant la place de la religion dans les écoles publiques du Québec. Dans *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous* (p. 215-234). Cowansville : Yvon Blais.
- Woehrling, J. (2008). Les fondements et les limites de l'accommodement raisonnable en milieu scolaire. Dans *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques* (p. 43-53). Montréal : Fides.
- (2018). Prosélytisme. Dans *Centre national de ressources textuelles et lexicales*. Récupéré le 7 juin 2018 de <http://cnrtl.fr/definition/pros%C3%A9lytisme>

Jugements de cour cités

- Saumur v. City of Quebec*, [1953], 2 S.C.R. 299
- Chaput v. Romain* [1955], S.C.R. 834
- R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295
- Syndicat Northcrest c. Amselem* [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47