

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA NATION QUÉBÉCOISE À LA LUMIÈRE DE L'ÉVOLUTION DU CONCEPT DE LAÏCITÉ, DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE À AUJOURD'HUI

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SCIENCES POLITIQUES

PAR
FRANÇOIS-OLIVIER CHENÉ

NOVEMBRE 2021

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

Seize ans après avoir commencé une première fois ma maîtrise en science politique, je dépose enfin un mémoire! Je l'ai fait grâce au soutien indéfectible de mon incroyable fiancée, qui fut d'une aide qu'elle ne soupçonne même pas. Elle a été là pour moi dans les moments de doutes – et ils furent nombreux – et a rendu ma vie tellement plus joyeuse dans cette année où les quatre murs de mon appartement furent mon principal horizon, rédaction et COVID obligent. J'ai tellement confiance que nous aurons du plaisir à mener ensemble nos prochains projets.

Les remerciements les plus chaleureux sont de mise pour mon directeur Alain-G. Gagnon. J'ai décidé de terminer ma maîtrise à l'UQAM pour travailler avec lui et je n'ai jamais regretté mon choix. Rédiger sous sa direction fut non seulement très motivant, mais aussi des plus agréables. C'est un directeur généreux avec ses étudiants et ce fut un réel bonheur d'échanger avec lui. Je tiens au passage à remercier les professeurs Paul May et David Koussens, membres du jury d'évaluation, pour leurs bons commentaires envers ce mémoire.

Je ne peux évidemment pas oublier celle qui me soutient depuis toujours et qui fut ma relectrice officielle : ma mère. Son aide va bien au-delà des commentaires qu'elle m'a faits sur mon texte et je ne saurais faire la liste immense des choses que je lui dois et pour lesquels je lui suis éternellement reconnaissant.

Merci au Cégep de Saint-Hyacinthe, qui m'a soutenu financièrement et qui m'a aidé tout au long de mes démarches. J'ai une pensée toute spéciale pour Francine Gaudette qui nous aide toujours avec une grande générosité et qui prendra bientôt sa retraite. Elle nous manquera! Merci aussi aux membres du Comité paritaire de placement pour le congé qui m'a permis de consacrer toutes mes énergies cette année à la rédaction de mon mémoire. Merci aussi à Marie-Claude pour son aide pour le résumé en anglais.

Je profite de l'occasion pour remercier mes sœurs, Adèle et Louise, qui m'ont encouragé et m'ont aidé lors de ma première tentative d'écrire mon mémoire. Comme elle n'a jamais abouti, je n'ai pas eu l'occasion de les remercier officiellement. C'est maintenant chose faite.

Merci enfin à mon fils Henri, qui m'a donné l'échéance dont apparemment j'ai besoin pour terminer ce que je commence. Maintenant que je l'ai rencontré je prendrai le temps de le remercier tout le reste de ma vie.

DÉDICACE

À mon père,
« Fils de ma vieillesse, En témoignage de mon approbation de sa nouvelle orientation »
Ces mots ont résonné en moi depuis ce 3 février où tu les as écrits.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT.....	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.	
CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE.....	7
1.1. Clarification conceptuelle : qu'est-ce que la laïcité?	7
1.1.1. Définition de la laïcité.....	7
1.1.2. Laïcité et sécularisation	9
1.1.3. Les principes de la laïcité.....	10
1.1.3.1. La séparation entre l'État et les religions	10
1.1.3.2. La neutralité de l'État	12
1.1.3.3. L'égalité morale des citoyens	13
1.1.3.4. La liberté de conscience et de religion	13
1.1.3.5. Comment comprendre les quatre principes.....	14
1.2. Les typologies de laïcité.....	14
1.2.1. Laïcité ouverte et laïcité rigide / tout court / sans adjectif.....	15
1.2.2. Libéraux et républicains	15
1.2.3. Les typologies de Milot et de Baubérot.....	18
1.2.4. Le point de vue de Bhargava : le cas de l'Inde.....	21
1.2.5. Conclusion	23
1.3. Méthodologie.....	24
1.3.1. Choix du corpus à analyser.....	24
1.3.2. Grille d'analyse	25
1.3.3. Les trois périodes analysées	26
CHAPITRE II.	
UNE LAÏCITÉ EN FORMATION (ANNÉES 1960 ET 1970)	28
2.1. Une société en transformation.....	29
2.1.1. Une sécularisation à tous les niveaux.....	29

2.1.2.	Le Rapport Dumont : Une Église qui réagit.....	30
2.1.2.1.	Regard (très) critique sur la Révolution tranquille.....	31
2.1.2.2.	Les recommandations à l'Église.....	31
2.2.	Une laïcisation à plusieurs vitesses.....	33
2.2.1.	L'exception en éducation	33
2.2.2.	Le nouveau pluralisme religieux québécois.....	35
2.2.2.1.	Importance de l'éducation pour les valeurs nationales.....	37
2.3.	La laïcité en éducation dans la Commission Parent.....	39
2.3.1.	Une action étatique dictée par la neutralité et par la liberté de conscience... 39	
2.3.2.	Une égalité, en principe	40
2.3.3.	Quelle séparation?	42
2.4.	Conclusion	44
CHAPITRE III.		
	UNE LAÏCITÉ PLURALISTE (ANNÉES 1990 ET 2000).....	48
3.1.	Survol du contexte historique	49
3.1.1.	Les écoles confessionnelles.....	49
3.1.2.	La sécularisation des écoles confessionnelles	50
3.1.3.	Un premier glissement de sens du mot laïcité	51
3.2.	Une vision pluraliste de la gestion de la diversité.....	52
3.2.1.	Sécularisation de la société et pluralisme <i>de fait</i>	52
3.2.1.1.	Une différence de cadrage	53
3.2.2.	Pluralisme normatif.....	56
3.2.3.	Recherche d'équilibre entre pluralisme et cohésion sociale	57
3.3.	Une perception plus libérale de la laïcité	59
3.3.1.	La première valeur : l'égalité morale des individus	61
3.3.2.	Une nouvelle interprétation de la liberté de conscience	63
3.3.3.	La neutralité au service de la liberté et de l'égalité.....	64
3.3.4.	Une séparation à double sens	67
3.4.	Conclusion	68

CHAPITRE IV.

LA LAÏCITÉ COMME VALEUR NATIONALE (ANNÉES 2010).....	71
4.1. Les symboles religieux sur l'espace public.....	72
4.1.1. Définition de l'espace public	72
4.1.2. Le visage découvert.....	72
4.1.3. Le port de symboles religieux.....	74
4.1.4. Le patrimoine religieux.....	76
4.2. Les accommodements à caractère religieux	78
4.2.1. Une définition large.....	78
4.2.2. Un encadrement plus précis.....	80
4.3. La laïcité et les chartes	81
4.4. La promotion de valeurs différentes	82
4.4.1. Le choix des ministres	82
4.4.2. L'égalité hommes-femmes	83
4.4.3. Les principes défendus par les gouvernements libéraux.....	84
4.4.4. Les principes promus par le Parti québécois et la Coalition Avenir Québec....	86
4.4.5. Laïcité et nation, une recherche d'équilibre.....	88
4.5. Conclusion	89
CONCLUSION.....	93
BIBLIOGRAPHIE.....	99

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur l'évolution de la laïcité et de sa place dans la définition de la nation dans l'histoire récente du Québec. Pour ce faire, nous définissons d'abord le concept de laïcité, à l'aide de quatre principes fondamentaux : la séparation entre les religions et l'État, la neutralité religieuse de l'État, la liberté de conscience et l'égalité morale des citoyens. La définition que l'on fait de ces quatre principes et l'importance que l'on accorde à l'un ou à l'autre ont une influence sur la vision que l'on se fait de la laïcité. Ces différentes visions peuvent être regroupées en trois grandes familles : les familles républicaine civique, communautarienne et de tolérance. À l'aide de l'analyse de contenu de quatre Commissions et de quatre projets de loi, complétée par trois entrevues, nous retraçons l'évolution des visions prédominantes de la laïcité durant trois périodes où la place de la religion dans la société a été un sujet de débats importants : les années 1960-1970, les années 1990-2000 et les années 2010. Si les deux premières périodes sont marquées par la laïcité de tolérance, avec un aspect communautaire pour la première, la laïcité républicaine civique a une plus grande influence sur la troisième, notamment dans la Charte de la laïcité du Parti québécois et le projet de loi 21 de la Coalition Avenir Québec. Les années 2010 sont aussi la période où la laïcité est pour la première fois érigée en valeur nationale, valeur qu'il faut respecter afin d'intégrer pleinement la nation québécoise.

Mots clés : Laïcité ; Québec ; Révolution tranquille ; Diversité religieuse

ABSTRACT

This Master's thesis studies the evolution of laicity and its place in the definition of the nation in Quebec's recent past. To do that, we will first define the concept of laicity, and develop its four fundamental principles: separation of religions and the state, religious neutrality of the state, freedom of consciousness and moral equality between citizens. The definition that one makes of and the importance that they give to each of these principles will have an influence on the models of laicity that they will favour. These different models can be divided into three families: civic republican, communitarian and of tolerance. Through a content analysis of four Commissions and four bills, completed with three interviews, we analyse the evolution of the models of laicity that were predominant during three key periods: the 1960s and 1970s, the 1990s and 2000s, and the 2010s. During the first two periods, the model that was the most present is the laicity of tolerance, with a hint of communitarianism for the 1960s and 1970s. In the third period, there was a stronger influence of a civic republican model, especially in the Bill 60 of the Parti Québécois and the Bill 21 of the Coalition Avenir Québec. The 2010s are also the period when the laicity is for the first time promoted to the status of national value, a value that one must respect in order to integrate fully in the Québécois nation.

Keywords: Laicity; Secularism; Québec; Quiet Revolution; Religious diversity

INTRODUCTION

Depuis l'établissement de la Commission Bouchard-Taylor en 2007 « sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles », le Québec a amorcé un débat public sur la gestion de sa diversité, plus particulièrement de sa diversité religieuse. Douze ans et quatre projets de loi plus tard, le premier ministre François Legault soupirait un « Enfin! » (Radio-Canada, 2019) qui sous-entendait à la fois qu'on avait « enfin » des règles claires sur la laïcité et que le projet de loi 21 sur la laïcité mettait « enfin » un terme au débat sur la laïcité. Les démarches judiciaires toujours en cours laissent plutôt croire que le débat n'est pas encore clos, et promoteurs et détracteurs de la vision de la laïcité promue par ce projet de loi ou celui de la Charte de la laïcité que le PQ avait voulu adopter en 2013 continuent de s'opposer.

Chez les détracteurs de cette laïcité, certains l'ont qualifiée d'archaïque et de passéiste (Ancil, 2016), d'autres ont craint un retour vers un nationalisme ethnique, fermé sur lui-même et exclusif (Abizadeh, 2016), ou ont qualifié une telle politique de raciste (Larochelle, 2020), un élu de Montréal allant jusqu'à parler de « nettoyage ethnique » (Saint-Arnaud et Banerjee, 2019).

Plusieurs ont reproché à cette laïcité de cibler spécifiquement une religion, l'Islam. De fait, le voile porté par certaines femmes musulmanes a été au cœur des préoccupations (Laxer, 2019), et on ne peut exclure que l'islamophobie, « processus social complexe de racialisation / altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane » (Hajjat et Mohammed, 2016, p. 20) ait eu une influence sur le débat. Même si on ne peut pas exclure que l'islamophobie ait eu une influence sur le débat sur la laïcité, force est de constater que l'Islam ne fut pas la seule religion visée par les avocats de la laïcité. D'autres cas ont été soulevés, impliquant d'autres groupes religieux que les musulmans, notamment le port du kirpan à l'école par un jeune sikh, les vitres givrées du YMCA jouxtant une école hébraïque, ou encore les politiques de la Société de l'assurance automobile du Québec (SAAQ) pour accommoder une requête de personnes de la communauté juive

hassidique (Boileau, 2018). On peut donc penser que ce sont les manifestations publiques d'appartenance à des religions autres que chrétiennes ou catholiques – et pas uniquement à l'Islam – qui sont perçues comme une volonté de ne pas s'intégrer à la société d'accueil, ce qui exacerbe les sentiments négatifs envers ces communautés (Banton, 1996).

Chez les défenseurs des politiques de laïcité, au contraire, on les perçoit comme le parachèvement de ce qui a été amorcé à la Révolution tranquille (Intellectuels pour la laïcité, 2013). Dans les années 1960, le Québec s'est en effet éloigné de la religion de deux manières. Premièrement, la société québécoise s'est engagée dans un processus de sécularisation. Autrement dit, le Québec a amorcé une « progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux. Cela s'effectue sans affrontement majeur entre le politique et le religieux, principalement par le jeu de la dynamique sociale » (Baubérot et Mathieu, 2002, p. 293). Ce n'est pas nécessairement une sortie de la religion, mais plutôt une décléricalisation de la religion, une réduction de l'importance de l'Église sur la pratique religieuse des individus (Koussens, 2009). Même si, en 2001, plus de 80% des Québécois.es considèrent que le catholicisme est leur religion de référence (Rousseau, L., 2005, p. 440-441), la pratique religieuse, elle, a réduit comme peau de chagrin dans les décennies suivant la Révolution tranquille (Balthazar, 2006). En 25 ans seulement, de 1960 à 1985, la proportion de Québécois.es catholiques assistant aux offices hebdomadaires est passée de 85% à environ 20%, pour descendre à environ 15% au tournant du millénaire (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 51).

En parallèle à la sécularisation de la société québécoise, l'État québécois s'est aussi laïcisé. On peut définir la laïcité, comme le fait Micheline Milot (2002, p. 34), comme un aménagement du politique où l'État est neutre à l'égard des religions et des différentes « conceptions de la vie bonne ». En ce sens, si des politiques de laïcisation ont pu être adoptées sur le territoire du Québec depuis le XVIII^e siècle (Koussens, 2011, p. 55), avant la Révolution tranquille, « le gouvernement de la province de Québec se comportait comme un gouvernement catholique » (Balthazar, 2006, p. 135) et la plupart des missions sociales étaient assurées par l'Église, notamment l'éducation et la santé. À partir des années 1960, l'État prend en charge ces

missions, notamment avec la création du ministère des Affaires culturelles en 1961, du ministère de l'Éducation en 1964 et du réseau collégial en 1968 (Koussens, 2020, p. 88), et la prise en charge graduelle du système de santé et des hôpitaux (Renaud, 1977). Toutefois, il est important de noter que la laïcisation en éducation a été assortie d'une sorte de « concordat » officieux, laissant une place aux autorités religieuses à tous les niveaux du système scolaire, des écoles jusqu'au ministère (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 57). Il faudra attendre plus de 30 ans, avec la déconfessionnalisation des écoles québécoises, pour compléter la laïcisation du système scolaire (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999).

La Révolution tranquille n'a pas uniquement changé le rapport au religieux au Québec, elle a aussi permis un exercice important de redéfinition de la nation. La nation qu'on appelait jusque dans les années 1950 « canadienne-française » était définie en termes ascriptifs : descendants des colons français, parlant français et de religion catholique. À partir de la Révolution tranquille, cette nation s'appelle dorénavant Québécoise et se décrit en termes plus ouverts : ce sont les habitants du territoire de la province de Québec, sous la gouverne de l'État national québécois et partageant le français comme langue de communication publique (St-Louis, 2017).

Le fait que ces deux processus aient eu lieu en même temps n'est pas qu'une simple coïncidence chronologique. Ils se sont alimentés, influencés, entremêlés. En redéfinissant la nation, on a révisé la place de la religion comme vecteur identitaire de la nation. Cet aspect semble pourtant peu étudié, dans les comptes-rendus de l'histoire de la nation québécoise. Cette absence est étonnante puisqu'il « n'est pas beaucoup d'endroits dans le monde où on se soit autant interrogé et de manière aussi sérieuse » sur la question de sa propre identité collective qu'au Québec (Karmis, 2003, p. 102). On peut regrouper les récits de la nation

québécoise en deux principales écoles¹. D'un côté, suivant Fernand Dumont (1993), l'école jacobine fait une distinction entre la nation canadienne-française et la communauté politique québécoise, qui devient ainsi le nouveau véhicule pour la continuation de l'aventure canadienne-française (Beauchemin, 2001). En ce qui concerne la diversité culturelle présente sur le territoire de la nation, celle-ci doit s'effacer, en s'intégrant ou en s'assimilant à cet héritage, seul ciment capable de transcender les intérêts particuliers des individus du Québec (Beauchemin, 2003).

Face à l'école jacobine, une école plus libérale nationale, où l'on retrouve notamment Bouchard (1999, 2011) et Seymour (1999), essaie de redéfinir la nation québécoise en tenant compte de sa diversité, qu'elle soit ancienne – francophones, anglophones et autochtones – ou plus récente – issue de l'immigration. Afin d'assurer la cohésion de la nation, on essaie de réduire l'essence de la nation à des traits culturels qui peuvent servir de point de référence et de culture commune, la langue française au premier chef, langue partagée par 94% des personnes habitant au Québec (Bouchard, 1999).

Ainsi, la laïcité n'est que peu associée dans la littérature à la nation québécoise. De fait, lorsque l'on en parle, c'est souvent par la négative. On affirme que la religion catholique « a contribué à former notre identité » (Balthazar, 2006, p. 150) et qu'on « ne peut ignorer la dimension religieuse » de la « composante canadienne-française de l'identité nationale québécoise » (Rousseau, L., 2005, p. 438). Rejeter son héritage, c'est perdre ses repères, « coupant le lien vital avec nos racines historiques par trop fragiles » (Richard, 2006, p. 11). C'est perdre ce qui distingue la nation québécoise des autres nations. On oppose ainsi le style de vie moderne, avec ses valeurs universelles, à l'art de vivre découlant du catholicisme (Richard, 2006). La

¹ Il existe d'autres écoles de pensée, qui ont eu des impacts variables sur la définition de la nation québécoise. Pour un compte-rendu de ces écoles, voir Karmis (2003) et St-Louis (2017).

nation perdrait ainsi son essence propre si on la rattache à des principes dits universels, comme les droits humains ou la démocratie.

Mais la laïcité, pour la nation québécoise, est bien plus qu'une simple perte de repère ou la coupure d'une partie de son passé. Elle s'est imposée comme un élément constitutif de la nation québécoise et le silence sur cette question est donc étonnant. Il reste alors à comprendre quel est l'effet de la laïcité et de la définition qu'on en fait sur la manière de percevoir la nation québécoise. Cette question est aujourd'hui d'autant plus cruciale qu'elle a refait surface dans les débats sur la société, après une absence de quelque 20 ans, et est devenue, du moins avant la pandémie de COVID-19, un des sujets politiques les plus importants au Québec.

Avant de discuter du lien entre la laïcité et la nation, il faut comprendre ce qu'on entend par laïcité et voir comment ce concept a évolué dans le discours et dans les politiques de l'État québécois. C'est ce que ce mémoire propose de faire. Dans le chapitre premier, nous approfondirons la clarification conceptuelle que nous avons amorcée dans cette introduction. À partir de la définition de la laïcité de Micheline Milot, nous allons dans un premier temps la différencier du concept voisin de sécularisation, puis la décortiquer en quatre principes fondamentaux : la séparation entre les religions et l'État, la neutralité religieuse de l'État, la liberté de conscience et l'égalité morale des individus.

La définition que l'on fait de chacun de ces principes et l'importance que l'on accorde à l'un ou à l'autre peuvent changer considérablement selon les périodes ou selon les acteurs. Il existe donc plusieurs modèles de laïcité. Après une analyse de quatre typologies déjà développées et qui couvrent un large éventail de modèles – celles de Bouchard et Taylor, de Lamy, de Milot et Baubérot ainsi que de Bhargava – nous proposerons une typologie originale, qui se veut une synthèse de celles déjà existantes et qui regroupe les différents modèles en trois grandes familles : les familles républicaine civique, communautarienne et de tolérance.

À l'aide des quatre principes développés par Milot et de notre typologie, nous avons comme objectif de décrire l'évolution des visions de la laïcité qui ont été mise de l'avant par l'État

québécois à différents moments de son histoire récente. Nous avons identifié plus tôt la Révolution tranquille comme le moment où la laïcité s'est accélérée au Québec, c'est à la Révolution tranquille que notre analyse commence. Elle se termine près de soixante ans plus tard, aux années 2010, avec le projet de loi 21, dernier d'une série de projets de loi qui ont été déposés à l'Assemblée nationale sur le rapport au religieux dans l'État et dans la société québécoise.

À l'aide d'une analyse de contenu de textes provenant de différentes époques de l'histoire récente du Québec et de trois entrevues, nous tenterons de dégager la vision prédominante de trois grandes périodes : celle des années 1960-1970 (chapitre deux), celle des années 1990-2000 (chapitre trois) et celle des années 2010 (chapitre quatre). Cette analyse portera d'abord et avant tout sur les quatre principes de la laïcité, afin de bien cerner les contours de la vision mise de l'avant à chaque période. Nous tenterons en outre de dégager, pour chaque période d'analyse, la relation entre la vision de la laïcité et celle de la nation du Québec.

Nous terminerons ce mémoire avec quelques remarques conclusives qui traceront le parcours de la laïcité au Québec et qui traiteront de l'influence de ce parcours sur la place qu'elle a graduellement prise dans la définition même de la nation québécoise.

CHAPITRE I.

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

1.1. Clarification conceptuelle : qu'est-ce que la laïcité?

1.1.1. Définition de la laïcité

Le concept de laïcité est utilisé à foison dans le discours public et dans les débats académiques, mais il réfère à des réalités bien différentes, selon les interlocuteurs. Les Intellectuels pour la laïcité (2013) et l'Association des Arabes et des musulmans pour la laïcité (AMAL-Québec, 2019), par exemple, se réclament tous deux de ce principe, mais en ont des définitions diamétralement opposées. Afin de comprendre son effet sur la nation québécoise, il faut d'abord clarifier ce que l'on entend par « laïcité ».

Cette tâche de clarification conceptuelle est complexifiée par le fait que les mots n'ont pas tout à fait la même signification selon la langue d'usage. En fait, le terme lui-même est peu traduit dans d'autres langues (Geoffroy, 2010). En anglais, le terme « laicity » n'est que peu utilisé. On utilise plutôt le mot français ou lorsqu'il est traduit on préfère parfois le mot « secularism » (voir notamment Bhargava, 2014).

Cela s'explique entre autres par le fait que la laïcité a longtemps été perçue comme une « exception française » (Debray, 1990). Cela a fait en sorte qu'on a longtemps associé la laïcité à la seule France, par opposition à la sécularisation, considérée comme propre aux pays protestants comme le Royaume-Uni (voir notamment Lassalle, 2011). Or, « ce qui semble premier sur le plan historique n'est pas un déterminant théorique » (Milot, 2008b, p. 14). Autrement dit, même si la laïcité s'est en effet développée dans le contexte français, il est préférable pour l'analyse d'en élargir la définition, puisque « les principes de la laïcité ne se trouvent pas uniquement dans les rarissimes États qui l'ont proclamée constitutionnellement au fondement de leur organisation politique » (Milot, 2009, p. 32) et sont présents, de différentes manières, dans toutes les démocraties libérales, et pas uniquement la France

(Koussens, 2011). Il ne suffit donc pas de s'en tenir aux déclarations d'États afin de bien définir ce qu'est la laïcité.

Il existe donc plusieurs façons de percevoir la laïcité, plusieurs façons d'opérer la laïcité et nous devons choisir une définition qui englobe ces différentes façons de voir et de faire. En effet, c'est « le concept de laïcité [qui] paraît le plus adéquat pour désigner et comparer la pluralité des régimes de relations Église-État » dans le monde (Milot, 2008b, p. 14).

Plusieurs auteurs ont tenté de définir le concept en le réduisant à un principe premier. Par exemple, selon Rajeev Bhargava (2007, p. 122), « en termes généraux, laïcité² signifie, sous toutes les latitudes, séparation entre la religion organisée et le pouvoir politique organisé, cette séparation étant inspirée par un certain ensemble de valeurs ». Or, même si la séparation entre le religieux et l'État fait partie de la laïcité, insister sur ce principe « sous toutes les latitudes », c'est se rapprocher d'une vision proche de la laïcité française et mettre de côté d'autres formes de laïcité qui correspondent à d'autres rapports État-religion que l'on peut considérer laïcs.

Milot (2005, p. 14), quant à elle, offre une définition à la fois plus large et plus précise. Selon elle, « on peut concevoir la laïcité comme un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion se trouve garantie juridiquement par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société, et ce, conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous ». Cette définition a le double avantage d'inclure les principes qui motivent l'adoption de politiques de laïcité et de permettre différents degrés de séparation entre le religieux et l'État.

² Dans ses textes originaux en anglais, Bhargava parle de *political secularism*.

1.1.2. Laïcité et sécularisation

Il est important, à ce stade-ci, de différencier la laïcité de la sécularisation, puisque ces deux termes sont souvent confondus dans le discours ambiant, entre autres à cause des difficultés de traduction que nous avons déjà évoquées. Si la laïcité est un processus qui concerne les institutions étatiques, la sécularisation, elle, est la « progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux » (Baubérot et Mathieu, 2002, p. 293). Ainsi, la sécularisation fait référence à la société, et non à l'État.

La sécularisation d'une société peut se faire à travers trois processus distincts : la différenciation, la privatisation et le déclin de la pratique religieuse (Casanova, 1994). La différenciation décrit la tendance des sociétés modernes à diviser l'espace public en sphères distinctes – sphères économique, politique, religieuse, etc. Si le domaine religieux est touché par ce phénomène, la religion ne sera plus une institution qui englobe les autres sphères et qui leur donne leur sens, mais une sphère au même niveau que les autres, limitant l'influence des institutions religieuses à la seule sphère religieuse.

Parallèlement à la différenciation, plusieurs sociétés ont entamé une privatisation de la religion. Celle-ci se cantonne de plus en plus à la sphère privée et est retirée de l'espace public. Cela s'accompagne souvent d'un déclin de la pratique religieuse, qui peut se traduire en une baisse du nombre de pratiquants ou en une baisse de l'intensité des pratiques, les croyants abandonnant les pratiques quotidiennes et se contentant davantage de pratiques liées aux grands événements – comme le jeûne du ramadan ou la messe de minuit à Noël.

Ainsi, la sécularisation et la laïcité peuvent coexister, peuvent s'influencer l'une l'autre (Baubérot, 2016, p. 16), mais sont des processus distincts et indépendants. Un État peut théoriquement adopter des politiques de laïcité sans que la société ait entamé un processus de sécularisation, et inversement.

Cela veut dire que dans l'analyse du rapport entre l'État et le religieux, il faut faire cette distinction pour ne pas confondre la sécularisation de la société québécoise avec la laïcité, qui

concerne davantage les politiques et les positions adoptées par l'État du Québec en matière religieuse. Même si nous ferons quelques commentaires sur la sécularisation, c'est sur la laïcité que portera l'essentiel de notre propos.

1.1.3. Les principes de la laïcité

Cette distinction étant faite, il reste à préciser la définition que nous avons faite de la laïcité, afin de pouvoir en dégager les manifestations concrètes. Pour ce faire, nous nous baserons sur les quatre principes fondamentaux de la laïcité que propose Micheline Milot (2008a, p. 17-21) : la séparation entre l'État et les religions³, « la neutralité de l'État à l'égard des religions », « l'égalité morale des personnes ou la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles » et « la liberté de conscience et de religion »⁴. Toutes les formes de laïcité ont en commun ces quatre principes et c'est la définition qu'on en fait de même que la primauté qu'on accordera à l'un ou à l'autre qui détermineront comment la laïcité s'opère concrètement. Nous allons donc détailler les différentes interprétations que l'on peut faire de chacun de ces quatre principes afin de compléter notre définition.

1.1.3.1. La séparation entre l'État et les religions

Le principe de séparation entre l'État et les religions est sans aucun doute une condition nécessaire pour qu'un État puisse être considéré comme laïc. Aucune religion ne doit être institutionnalisée au sein de l'État et l'État ne peut pas poursuivre les fins d'une religion, quelle

³ Milot parle plutôt de « séparation entre l'Église et l'État », mais Bhargava (2014, p. 330) note à juste titre que plusieurs religions, dont notamment l'islam et l'hindouisme, n'ont pas d'Église institutionnalisée à proprement parler. Cette distinction n'est pas que sémantique, puisque les rapports sont différents si l'on traite avec une institution hiérarchisée ou avec une communauté de croyants. Nous préférons donc nommer ce principe « séparation entre l'État et les religions » afin de ratisser plus largement.

⁴ Il est intéressant de noter que la Commission Stasi (2003) sur la laïcité en France parle de trois principes de la laïcité, proches des principes de Milot : la liberté de conscience, le statut juridique égal de toutes les options religieuses et spirituelles et la neutralité de l'État par rapport aux religions.

qu'elle soit (Bhargava, 2014). Si aucune religion n'est institutionnalisée, l'État ne tire plus sa légitimité de la religion et est donc libre d'élaborer des politiques « sans qu'aucune religion ou conviction particulières domine ou contrôle le pouvoir politique et les institutions publiques » (Milot, 2008a, p. 18). Réciproquement, les religions sont autonomes par rapport à l'État. Cette séparation peut être déclarée officiellement, comme en France ou en Turquie, ou s'insérer graduellement dans les politiques, comme au Canada (Milot, 2008a, p. 18-19). Elle peut même être instaurée dans des pays qui ont des religions établies nationalement, comme l'Angleterre ou le Danemark, puisque dans ces pays, la citoyenneté n'est pas assujettie à une conception religieuse particulière (Milot, 2008b, p. 14-15).

Cette séparation peut se faire à trois niveaux : au niveau des fins poursuivies, au niveau des institutions et du personnel et au niveau des lois (Bhargava, 2014). L'État doit en effet éviter de poursuivre les mêmes fins qu'une religion ou que des religions en particulier, par exemple favoriser l'accès au paradis ou au nirvana à ses citoyens. L'État doit s'occuper des affaires terrestres et ne pas s'investir d'une quelconque mission religieuse⁵.

La séparation au niveau des institutions et du personnel signifie que le personnel ecclésiastique ne doit pas avoir un accès privilégié aux institutions étatiques. Cette séparation peut être plus ou moins étanche, notamment dans des pays qui ont une religion établie, comme le Royaume-Uni, où des places sont réservées à des évêques anglicans à la Chambre des Lords (Bhargava, 2014, p. 331). Mais même lorsque la séparation n'est pas parfaite à ce niveau, elle doit être suffisante pour que la religion n'ait pas la mainmise sur les politiques adoptées par l'État.

⁵ À cet effet, l'affaire *Saguenay c. Mouvement laïque québécois* est intéressante. Pour défendre la prière que le conseil de ville faisait au début de chaque séance, le maire Jean Tremblay a déclaré « Ce combat-là, je le fais parce que j'adore le Christ, je veux aller au ciel et c'est le plus noble combat de toute ma vie » (Jean Tremblay cité dans Maclure et Lacroix, 2017, p. 406). Il semble donc y avoir confusion entre les fins poursuivies par le maire de la Ville de Saguenay et les fins de l'Église catholique.

La séparation au niveau du personnel peut cibler uniquement les personnes ayant des postes officiels au sein d'une institution religieuse, mais elle est parfois élargie à toute personne croyante qui voudrait afficher sa croyance, afin d'éviter que les citoyens puissent croire que les décisions de l'État aient été dictées par une religion, menaçant le troisième niveau de séparation, celui des lois.

La séparation au niveau des lois signifie que l'État ne légifère ni pour aider ni pour nuire à une ou à plusieurs religions. La séparation à ce niveau peut prendre différentes formes. D'une part, la séparation peut être à double sens. L'Église n'intervient pas dans les affaires de l'État et, en contrepartie, l'État n'intervient pas dans les affaires de l'Église. Chaque institution s'occupe de sa sphère : les affaires terrestres à l'État, les affaires spirituelles à la religion. D'autre part, cette séparation peut aussi être à sens unique. L'Église ne peut intervenir dans les affaires de l'État, mais l'État, lui, se réserve le droit d'intervenir sur les questions religieuses, si certains aspects d'une religion vont à l'encontre des objectifs poursuivis par l'État. La législation française sur le voile ou l'abolition des castes en Inde sont deux exemples de telles lois (Bhargava, 2016, p. 172).

1.1.3.2. La neutralité de l'État

Le deuxième principe fondamental de la laïcité est la neutralité de l'État. Celle-ci implique que l'État ne doit pas privilégier ni discriminer une conception particulière de la vie bonne, qu'elle soit religieuse ou non. L'État doit donc s'abstenir de définir ce qu'est une croyance ou un rite acceptables, à condition qu'ils ne nuisent pas à autrui (Milot, 2008a) ou qu'ils ne vont pas à l'encontre des fins poursuivies par l'État (Bhargava, 2007).

La neutralité religieuse de l'État peut essentiellement prendre trois formes. L'État peut considérer que les groupes religieux minoritaires sont désavantagés par rapport aux communautés majoritaires, et donc activement chercher à rétablir un équilibre, en leur accordant une aide, afin que leurs membres puissent pleinement exercer leur liberté de conscience. À l'opposé, l'État peut être plus passif et considérer que son devoir de neutralité lui impose de s'abstenir d'intervenir en matière religieuse de quelque manière que ce soit

(Milot, 2002). Enfin, l'État peut considérer que sa neutralité passe par le retrait de toute symbolique religieuse en son sein, afin de respecter la liberté de conscience de ses citoyens.

1.1.3.3. L'égalité morale des citoyens

L'égalité de traitement vise à éviter toute discrimination entre citoyens de croyances diverses, « toujours dans les limites d'un ordre public démocratique et dans le respect des droits d'autrui » (Milot, 2008a, p. 21). Cette forme d'égalité « passive » (Bhargava, 2007) peut être complétée par une égalité « active » : tout citoyen peut participer activement et pleinement à la vie publique et à la vie politique, avec les mêmes opportunités que ses concitoyens, indépendamment de ses croyances religieuses ou non religieuses (Bhargava, 2007).

Deux écoles de pensée s'opposent sur cette question. D'une part, afin de garantir une égalité réelle, on considère qu'il est nécessaire d'accommoder les membres des groupes minoritaires, afin de leur donner les mêmes moyens et les mêmes opportunités que les membres du groupe majoritaire (Mercier et Warren, 2016, p. 17). D'autre part, on affirme que l'État doit répondre aux demandes universelles des citoyens, et non s'attarder aux demandes particulières, comme les demandes à caractère religieux (Pena-Ruiz, 2013, p. 29).

1.1.3.4. La liberté de conscience et de religion

La laïcité n'est pas en soi antireligieuse, même si certains prônent une telle approche. La laïcité assure aux citoyens leur droit de poursuivre la conception de la vie bonne de leur choix, qu'elle soit religieuse ou non. Cela implique que l'État doit prendre des mesures afin que les individus puissent pratiquer leur religion, que ce soit par la permission d'avoir des lieux de culte, de protéger les membres contre la discrimination, etc. Toutefois, les différentes visions de la laïcité n'ont pas la même lecture de ce qu'implique la liberté de conscience et de religion pour l'État.

Au nom de la séparation de l'État et de l'Église et de la neutralité de l'État, il arrive que cette liberté soit restreinte au sein des appareils de l'État. En effet, une certaine vision de la laïcité, qui veut confirmer le confinement de la religion à la sphère privée, préfère que les agents de

l'État affichent une neutralité en ce qui concerne la religion. Une vision plus radicale va même jusqu'à élargir cette restriction à l'ensemble de l'espace public (Baubérot et Milot, 2011).

Aussi, l'État laïc peut vouloir restreindre les libertés religieuses afin de garantir ces mêmes libertés. Selon Bhargava, en effet, le rôle de la laïcité est entre autres de protéger les individus contre « la tyrannie, l'oppression, la hiérarchie ou le sectarisme » dont peuvent parfois faire preuve les religions (Bhargava, 2016, p. 159 [traduction libre]). Autrement dit, la laïcité permet aux individus de choisir leurs dogmes et leurs pratiques, de changer de religion ou de ne pas avoir de religion, sans crainte de répression ni de l'État, ni des institutions religieuses, ni de leurs coreligionnaires.

1.1.3.5. Comment comprendre les quatre principes

Les quatre principes seront donc interprétés de manière différente selon la vision qu'on a de la laïcité. De plus, les principes ne sont pas tous appliqués de manière parfaite : la séparation peut être plus ou moins étanche ou certaines religions peuvent avoir un statut privilégié sans pour autant remettre en question le caractère laïc de l'État. La laïcité n'est pas « une réalité empirique qu'il serait possible de retrouver à l'état pur. [...] Il n'existe pas une forme politique "idéale" de laïcité [...], mais des configurations diverses d'aménagement de la neutralité étatique et du pluralisme des convictions morales et religieuses » (Milot, 2008b, p. 14). Il faut donc tenter de dégager ces différentes configurations, afin de compléter notre compréhension du concept de laïcité.

1.2. Les typologies de laïcité

Il existe une multitude de typologies de la laïcité, chacune se référant à des critères ou à des contextes différents. Avant de construire une typologie originale, qui servira ensuite de grille d'analyse pour la suite du mémoire, il est utile de faire une revue des principales typologies présentes dans la littérature.

1.2.1. Laïcité ouverte et laïcité rigide / tout court / sans adjectif

Au Québec, le débat s'est beaucoup cristallisé autour de deux visions de la laïcité, que Bouchard et Taylor reprennent dans leur rapport sur les accommodements raisonnables. Ils appellent le premier type la laïcité « rigide », appellation que les tenants de cette laïcité rejettent, préférant parler de laïcité « tout court » (Rocher, 2010) ou « sans adjectif » (Pena-Ruiz, 2013, p. 28). Cette laïcité « permet une restriction plus grande du libre exercice de la religion au nom [...] de la neutralité de l'État » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 137), afin d'assurer un « espace civique neutre » (Latour, 2013, p. 112), exempt de toute manifestation religieuse, les reléguant à la seule sphère privée. L'égalité entre les conceptions de la vie bonne se manifeste dans le fait que l'État « n'est pas là pour répondre aux demandes particulières, mais pour répondre aux demandes universelles de tous les citoyens » (Pena-Ruiz, 2013, p. 29).

De son côté, la laïcité ouverte est axée « sur la protection de la liberté de conscience [...], ainsi qu'une [sic] conception de la neutralité étatique plus souple » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 137), où l'État s'abstient d'intervenir en matière de religion, sauf peut-être pour aider les religions minoritaires à s'exprimer librement. Ainsi, l'État s'occupe à préserver le droit individuel de pratiquer sa religion, sur la place publique comme dans la sphère privée.

Cette vision dichotomique est trop simpliste pour bien rendre compte des différentes positions qui ont été défendues dans le débat public, tant au Québec qu'ailleurs, sur la question de la laïcité. Même la France, considérée comme l'exemple typique de laïcité sans adjectif, est traversée depuis plus d'un siècle par plusieurs courants de pensée (Baubérot, 2016). Il faut donc raffiner l'analyse, à l'aide de typologies plus développées.

1.2.2. Libéraux et républicains

Le débat entre laïcité ouverte et laïcité sans adjectif peut être ramené à celui, plus large, entre républicains et libéraux (voir entre autres Courtois, C.-P., 2010; Courtois, S., 2010; Lamy, 2015).

Au Québec, par exemple, on mettrait de l'avant une vision républicaine de la gestion de la diversité culturelle qui s'opposerait à la vision libérale du multiculturalisme canadien (Courtois, C.-P., 2010).

Le modèle républicain établit un ensemble de valeurs dites communes, qui sont les garantes de l'égalité entre les citoyens de la République. Ces citoyens ne peuvent être différenciés selon leur race, leur ethnicité ou leur appartenance confessionnelle (Amiriaux et Gaudreault-DesBiens, 2016). Ainsi, les lois doivent s'appliquer uniformément à tous les citoyens (Courtois, S., 2010). C'est ce qui garantit l'engagement des citoyens envers la République, et non envers un sous-groupe de citoyens⁶.

Guillaume Lamy (2015) fait une distinction entre deux types de républicanisme. Tout d'abord, le républicanisme civique se base sur des valeurs dites universelles pour former les principes intégrateurs de la République. Ces valeurs se placent en général en opposition aux valeurs religieuses. Afficher son appartenance religieuse, quelle qu'elle soit, c'est afficher son appartenance à un sous-groupe de citoyens, et donc son éloignement de la République. On voudra ainsi reléguer la pratique religieuse à la sphère privée (Bosset *et al.*, 2010) et refuser toute manifestation publique du religieux, comme le port d'un signe ostentatoire par un individu, un cours sur les religions ou les prières avant les conseils municipaux. Chez certains républicains civiques, anticléricaux, on luttera contre le sentiment religieux même, dont le caractère dogmatique est contraire à l'idée de liberté de conscience (Lamy, 2015). Ce modèle correspond largement à la laïcité « tout court ».

Le républicanisme communautaire base les principes intégrateurs de la communauté politique sur des éléments culturels : religion, langue, histoire commune, pratiques culturelles communes, etc. (Courtois, S., 2010). La République possède un héritage historique qu'il faut

⁶ L'ouvrage dirigé par Baril et Lamonde (2013) et celui par Ferretti et F. Rocher et (2021) sont de bonnes représentations de l'école républicaine.

faire sien afin d'en être un citoyen. Ainsi, contrairement aux républicains civiques qui rejettent l'héritage religieux de la société, les républicains communautariens vont le célébrer, à tout le moins comme patrimoine, comme héritage culturel (Bédard, 2013). Ils vont donc refuser de renoncer à cet héritage afin de laisser une place à la diversité culturelle ou religieuse. C'est plutôt les minorités qui doivent s'adapter à la culture de la société d'accueil, afin de préserver une République saine.

Opposée aux modèles républicains, on retrouve une conception libérale de la gestion de la société, et son corolaire, le multiculturalisme. Cette vision place les droits individuels au cœur de sa réflexion. La conception de la liberté est ici une liberté négative, c'est-à-dire l'absence d'obstacle ou d'interférence (Leyva, 2018), qui se traduit en un droit à la non-discrimination. Le multiculturalisme considère que l'État n'est pas culturellement neutre, ce qui désavantage les groupes minoritaires, que ce soient des nations minoritaires ou des minorités ethniques (Mercier et Warren, 2016). Les minorités ont donc deux types de droits que la majorité n'a pas : les droits à l'autonomie gouvernementale et les droits polyethniques (Kymlicka, 2001). Les premiers donnent le droit aux nations minoritaires de se doter de leurs propres institutions étatiques reflétant leurs cultures. Quant aux droits polyethniques, ils « ont pour but de permettre aux groupes ethniques et aux minorités religieuses d'exprimer leur particularité et leur fierté culturelles sans que cela diminue leurs chances de succès au sein des institutions économiques et politiques de la société » (Kymlicka, 2001). Ainsi, là où l'appartenance culturelle ou religieuse désavantage un individu, la société doit tenter de l'accommoder, afin de l'aider à s'épanouir pleinement⁷. De cette vision libérale découle la laïcité ouverte.

Cette typologie a l'avantage de préciser le débat, en divisant l'école de pensée républicaine en deux camps, qui n'ont pas la même vision de la laïcité, même s'ils appuient conjointement un certain nombre de politiques de laïcité. Toutefois, les écoles libérale, républicaine civique et

⁷ L'ouvrage dirigé par Lévesque (2015) et celui par Ceylis, Dabby, Leydet, et Romani (2020) sont de bonnes représentations de l'école libérale.

républicaine communautarienne sont elles-mêmes traversées par des divisions. Par exemple, les républicains civiques comptent dans leurs rangs autant des gens pour qui la religion est un ennemi à abattre (par exemple Baillargeon, 2019) et d'autres qui ne sont allergiques qu'aux manifestations publiques de la religion (par exemple G. Rocher, 2010). Par ailleurs, l'étiquette « libérale » accolée à la troisième école est particulièrement polysémique et peut mener à une certaine confusion conceptuelle. Les typologies de Milot et de Baubérot viennent corriger ces problèmes.

1.2.3. Les typologies de Milot et de Baubérot

Micheline Milot et Jean Baubérot ont développé plusieurs typologies, séparément et conjointement (Baubérot, 2016; Baubérot et Milot, 2011; Milot, 2008a). Nous présenterons ici un amalgame de ces typologies, puisqu'elles varient selon certains aspects, mais se ressemblent sur le fond.

Le premier modèle de laïcité est celui qui est le plus radical en ce qui concerne les limitations imposées aux religions. C'est la laïcité antireligieuse. Selon cette conception, le combat pour la laïcité est un combat contre la religion (Baubérot, 2016). Ainsi, toute manifestation du religieux constitue un recul pour la société (Milot, 2008a). Pour ces antireligieux, non seulement la religion doit-elle être reléguée à l'espace privé, mais on doit lutter contre le sentiment religieux, dont le caractère dogmatique est contraire à la liberté de conscience (Lamy, 2015). Cette laïcité prônera donc un espace public « aseptisé de tout signe religieux » (Baubérot et Milot, 2011, p. 89). Cette position est représentée, au Québec, par des personnes comme Normand Baillargeon, selon qui « il faut se souvenir de la puissance de l'ennemi qu'il a fallu combattre pour gagner, centimètre par centimètre, cette laïcité de l'espace public » (Baillargeon, 2019).

La laïcité séparatiste prône une séparation étanche entre la sphère privée et la sphère publique. Ici, la sphère publique peut être interprétée de deux façons différentes. Elle peut englober l'ensemble de l'espace public. Cette forme de laïcité séparatiste, de tradition gallicane, veut limiter l'expression religieuse dans l'espace public et la confiner au privé

(Baubérot, 2016). La sphère publique peut aussi être définie de manière plus restreinte et n'inclure que « la puissance publique, l'État et ses institutions » (Baubérot, 2016) qui sont les seuls espaces qui doivent être neutres. Pour le reste, c'est la liberté individuelle de conscience qui prime et il ne devrait pas y avoir de restriction quant à la façon d'exprimer sa croyance religieuse ou non religieuse.

Là où l'État s'est affranchi radicalement des pouvoirs religieux, comme ce fut le cas en Turquie ou en France, on y a manifesté une laïcité autoritaire (Milot, 2008a). On y considère les pouvoirs religieux comme des menaces à la stabilité gouvernementale. Aujourd'hui, cette laïcité s'exprime dans la volonté de citoyens de voir l'État établir des règles une fois pour toutes.

De leur côté, les tenants de la laïcité de foi civique ont tendance à se méfier des croyances religieuses, soupçonnées d'affaiblir l'adhésion à la société (Milot, 2008a). Cette conception a une logique d'allégeance aux valeurs de la société et toute manifestation d'autres valeurs ou d'autres croyances est perçue comme une imposition de valeurs au groupe majoritaire (Baubérot et Milot, 2011).

Une variante communautarienne de ce modèle correspond à ce que Baubérot appelle la laïcité identitaire (Baubérot, 2016). Dans ce modèle, on veut défendre les valeurs de la majorité, celles-ci étant issues d'un héritage religieux spécifique. En France, les tenants de ce modèle veulent faire reconnaître un fondement chrétien à la culture de la nation. Les restrictions quant aux manifestations du religieux ne s'appliquent donc pas à la religion du groupe majoritaire, qui est considérée comme un patrimoine à préserver.

La laïcité de reconnaissance est celle qui se rapporte le plus à la laïcité dite ouverte. Cette conception plus libérale, au sens philosophique du terme, est basée sur la pleine reconnaissance de la liberté de conscience et sur l'égalité des droits individuels. La religion étant une affaire individuelle, l'État ne doit pas imposer sa conception de la société bonne et doit plutôt se faire l'arbitre entre les différentes conceptions présentes dans la société, afin

qu'aucune ne soit indûment avantagée (Milot, 2008a). L'État a en outre la responsabilité de protéger toutes les conceptions de la vie bonne également.

Enfin⁸, la laïcité de collaboration est instaurée lorsque l'État considère les groupes religieux comme des interlocuteurs, voire des partenaires dans certains domaines. L'argument principal pour une telle laïcité est l'adaptation des religions à la modernité et le fait qu'elles n'ont plus la prétention d'influencer l'ordre moral des sociétés (Baubérot et Milot, 2011). Cela permet à l'État d'offrir certains avantages institutionnels, comme la subvention d'écoles religieuses privées.

Cette typologie n'est pas exempte de problèmes. Par exemple, la laïcité autoritaire ne semble pas se situer au même niveau que les autres catégories puisqu'elle décrit davantage un moyen d'instaurer la laïcité qu'une conception de la laïcité. De plus, les différences entre certaines catégories ne sont pas toujours claires et il semble y avoir quelques chevauchements. C'est le cas notamment des modèles de laïcité séparatiste, de foi civique et autoritaire. De tels chevauchements peuvent s'expliquer en partie par le fait que les catégories sont d'abord et avant tout conceptuelles et que la réalité des pratiques sociales est souvent plus complexe que les modèles théoriques ou idéaux-typiques. Toutefois, lorsque l'objectif est de classer les modèles concrets de laïcité, la tâche est plus compliquée lorsque deux modèles théoriques ne sont pas mutuellement exclusifs. Enfin, les définitions de certaines catégories changent selon les textes. C'est le cas notamment de la laïcité de foi civique décrite une fois comme se méfiant de toute appartenance religieuse (Milot, 2008a), et une autre fois comme se méfiant de l'appartenance religieuse des minorités (Baubérot et Milot, 2011). Malgré ces problèmes, cette typologie a l'avantage d'être plus nuancée que les deux premières et de mieux expliquer les motivations et les fondements philosophiques des différentes approches.

⁸ La laïcité concordataire et la laïcité ouverte (Baubérot 2016) ont été exclues de ce compte-rendu puisqu'elles correspondent à des cas spécifiques.

1.2.4. Le point de vue de Bhargava : le cas de l'Inde

Bhargava (Bhargava, 2016, p. 165-174) a créé une typologie intéressante, puisqu'elle sort du cadre occidental, en apportant une perspective indienne à la question de la laïcité. La plupart des pays occidentaux ont été dans un contexte où une religion prédominait, en général une religion issue du christianisme. Or, l'Inde a une longue expérience de diversité religieuse – et une diversité importante, avec des religions de traditions très différentes – et a imaginé une constitution qui prenait en compte cette profonde diversité.

Bhargava dégage cinq types de laïcité, dont les trois premiers sont issus de pays occidentaux⁹. Le premier type est le modèle français, à exclusion à sens unique. La séparation entre la religion et l'État est franche, à tous les niveaux. Cependant, c'est une exclusion à sens unique parce que si l'Église ne peut pas intervenir dans les affaires de l'État, l'État, lui, peut intervenir dans les affaires religieuses, afin de garder un contrôle sur l'Église. Dans ce modèle, la neutralité religieuse de l'État est garantie par le traitement égal de tous les citoyens, considérés en tant que tels, indépendamment de leurs autres identités, religieuses ou autres.

Le modèle américain, quant à lui, est décrit comme une laïcité d'exclusion à double sens. La séparation est aussi franche que dans le modèle français, mais l'État n'intervient pas dans les affaires religieuses tout comme l'Église n'intervient pas dans les affaires de l'État. Ici, la neutralité se traduit en une non-intervention, puisque la religion appartient à la sphère privée.

Les autres pays occidentaux n'ont pas tous suivi ces deux modèles idéaux typiques et ont plutôt adopté une forme modérée de laïcité. Même s'ils se sont distancés à plusieurs égards de la religion dominante et ont adopté des politiques de laïcité, ils continuent à privilégier une religion, en général issue du christianisme, et à garder un lien avec elle, tant au niveau des fins

⁹ Bhargava ne prétend pas faire une typologie exhaustive des modèles de laïcité. Il ajoute aux trois modèles européens deux modèles issus de l'Inde, mais n'exclut pas que d'autres modèles existent ailleurs dans le monde.

poursuivies que des institutions et des lois. Il s'agit donc d'une espèce d'hybride, une forme de laïcité non achevée.

Bhargava complète sa typologie avec deux modèles inspirés de l'Inde. Le premier d'entre eux est l'harmonie communale, où l'État doit faire preuve de « *sarvadharmā sambhāv* » (Bhargava, 2016, p. 170), c'est-à-dire avoir de bonnes dispositions également envers toutes les religions et conceptions de la vie bonne. Autrement dit, l'État, en tant qu'entité distincte des religions, doit s'assurer que toutes les religions aient leur place et puissent coexister pacifiquement et que les communautés religieuses puissent se faire confiance les unes les autres. Il semble y avoir une certaine similitude avec la laïcité de collaboration de Baubérot, mais avec une exigence plus stricte de préserver l'égalité entre les groupes religieux.

Le cinquième modèle de Bhargava est celui de la distance régie par les principes (*principled distance*). Celui-ci se veut plus ambitieux que le précédent, puisqu'en plus d'assurer une harmonie entre les communautés religieuses, il protège les individus face aux tendances oppressives que peuvent avoir les religions. Dans ce modèle, les frontières ne sont pas hermétiques entre l'État et les religions, contrairement aux modèles français ou américain. L'État peut intervenir dans les questions religieuses, notamment en apportant une certaine aide, ou en légiférant de manière différenciée selon les communautés religieuses. Ici, au lieu de lois uniformes s'appliquant à toutes et tous, on accepte que certaines communautés religieuses aient des règles différentes, par exemple pour que les sikhs puissent porter un turban au lieu d'un casque, dans l'armée. Cette intervention peut aussi prendre la forme de restrictions spécifiques, si une religion a une pratique contraire aux valeurs de l'État. Par exemple, l'État indien a aboli les castes propres à la religion hindoue, puisque cela allait à l'encontre de la valeur de l'égalité sociale promue par l'État.

La typologie de Bhargava n'est pas sans défaut. Les modèles occidentaux sont quelque peu simplifiés et il manque de nuance entre les différentes politiques de laïcité adoptées dans ces pays. Aussi, on peut se demander si le modèle d'harmonie communale en est réellement un laïc : comme l'État gère des relations entre communautés religieuses, c'est une vision qui

semble n'accorder que peu de place à la liberté individuelle de conscience, et exclut les personnes non religieuses.

Le modèle de la distance régie par les principes est intéressant, puisqu'il donne la solution qu'a trouvée un État traversé par une importante diversité religieuse, réalité qui est de plus en plus vécue par les pays occidentaux et qui les force à se poser des questions sur leurs politiques de laïcité. Cependant, puisqu'il accorde des droits différenciés selon les communautés religieuses, et donc deux individus d'un même État n'ont pas les mêmes droits, c'est un modèle qui s'éloigne des modèles propres aux démocraties libérales.

1.2.5. Conclusion

On peut regrouper les types de laïcité présentés plus haut en trois grandes familles. La première famille correspond aux modèles républicains civiques. Dans cette famille, on retrouve la laïcité antireligieuse et la laïcité séparatiste. Cette dernière peut prendre plusieurs formes : elle peut prôner une exclusion à sens unique ou à double sens, et l'espace public peut être défini de manière large ou de manière restreinte.

La deuxième famille est celle des modèles communautariens. Deux modèles se retrouvent dans cette famille : la laïcité identitaire – qu'on peut aussi appeler républicaine communautarienne – et l'harmonie communale. Les deux accordent une importance à la communauté religieuse, qui détermine les politiques adoptées par l'État en matière de religion. Dans le premier cas, c'est la communauté religieuse majoritaire qui prime, tandis que dans le deuxième, on cherche un équilibre entre les différentes communautés religieuses.

Enfin, la troisième famille est celle des modèles de tolérance¹⁰. Par tolérance, nous voulons parler de modèles qui ont une approche moins restrictive envers les religions et qui tolèrent

¹⁰ Nous avons évité d'appeler cette famille « libérale », puisque cela laisserait sous-entendre que les autres modèles sont anti-libéraux, ou moins libéraux, ce qui n'est pas nécessairement le cas.

de traiter avec les groupes religieux. On y retrouve la laïcité de reconnaissance, qu'on peut appeler ouverte ou d'inspiration libérale, la laïcité de collaboration, de même que le modèle indien de distance régie par les principes.

1.3. Méthodologie

1.3.1. Choix du corpus à analyser

L'objectif de ce mémoire est de retracer l'évolution des visions de la laïcité qui ont été défendues par l'État québécois depuis la Révolution tranquille jusqu'à aujourd'hui et de tenter de dégager comment s'est construite la nation québécoise autour du concept de la laïcité. Pour ce faire, nous allons dans un premier temps analyser quatre rapports de Commissions d'enquête de groupes de travail qui ont traité de la question de la laïcité et de la place de la religion au Québec. L'étude de ces textes permet de comprendre l'évolution des institutions étatiques en matière de laïcité, puisqu'ils sont de bons comptes-rendus des débats publics qui ont eu cours au moment de leur publication et qu'ils sont révélateurs des contextes sociaux de l'époque. (Bourque et Avignon, 2015, p. 82).

Notre choix s'est porté sur les quatre textes qui ont le plus directement traité de la question de la religion : les Rapports Parent, Dumont, Proulx et Bouchard-Taylor. Les Rapports Parent et Proulx traitent de la place de la religion dans l'éducation, alors que les deux autres analysent la place de la religion plus largement au Québec. Ils couvrent en outre une période large, allant de la Révolution tranquille jusqu'aux années 2000.

Aucune Commission n'a traité de la question de la religion au Québec depuis la Commission Bouchard-Taylor. On ne peut pourtant pas dire que ce sujet n'a pas été débattu sur la place publique durant les années récentes. Afin de traiter de la période plus récente, nous avons décidé d'analyser les quatre projets de loi qui ont été déposés par les gouvernements libéraux, péquiste et caquiste entre 2010 et 2018. Contrairement aux rapports des Commissions, qui expliquent de manière détaillée la réflexion qui mène aux recommandations de leurs rédacteurs, les projets de loi n'explicitent que très rarement les motivations derrière les choix

qui ont été faits par le législateur. C'est pourquoi l'analyse des projets de loi sera complétée à l'aide d'entrevues de personnes ayant œuvré à rédiger trois d'entre eux¹¹.

L'étude de ces textes se fera dans une perspective d'analyse de contenu qualitative, sous forme d'analyse thématique (Paillé et Mucchielli, 2012). Ce choix s'explique simplement d'une part parce que le corpus est restreint et d'autre part parce que nous ne cherchons pas à généraliser l'analyse à un ensemble plus large de textes, mais plutôt à dégager les visions de la laïcité et de la nation québécoise qui ont été défendues à différents moments de l'histoire récente du Québec. Ce type d'analyse dépend moins de décomptes quantitatifs que du compte-rendu de la manière de traiter les sujets étudiés.

1.3.2. Grille d'analyse

L'analyse thématique du corpus se fera à partir d'une grille d'analyse inspirée des quatre principes fondamentaux de la laïcité de Milot que nous avons présentée plus haut. Pour chaque texte, nous vérifierons comment les auteurs définissent la séparation entre les religions et l'État, la neutralité religieuse de l'État, l'égalité morale des personnes et la liberté de conscience, selon les différentes interprétations exposées dans ce chapitre. Cette analyse des quatre principes nous permettra par la suite de dégager la ou les visions de la laïcité qui décrivent le mieux chaque période, à l'aide de la typologie que nous avons créée dans ce chapitre.

¹¹ Il n'a malheureusement pas été possible d'interroger quelqu'un pour le projet de loi 62, les personnes qui y étaient impliquées étant indisponibles pour des « raisons professionnelles ».

1.3.3. Les trois périodes analysées

Le mémoire cherche à étudier l'évolution des visions de la laïcité et de la nation québécoise véhiculées dans les textes analysés. Pour ce faire, nous allons diviser la période analysée – de la Révolution tranquille à aujourd'hui – en trois grandes périodes. La première période sera analysée au deuxième chapitre et couvre les années 1960 et 1970. C'est la période de la Révolution tranquille et celle qui suit immédiatement. C'est aussi la période où, comme nous l'avons déjà affirmé, la nation québécoise se définit et où les processus de laïcisation de l'État et de sécularisation de la société se sont accélérés. Nous analyserons deux textes : le Rapport Parent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966) et le Rapport Dumont (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971). Le premier fut écrit par un religieux pour le compte de l'Assemblée nationale, alors que le second fut rédigé par un laïc à la demande des évêques du Canada français.

Le troisième chapitre s'attardera à la deuxième période, qui couvre la fin des années 1990 et les années 2000. Après une période de près de 20 ans où il est peu question de laïcité, sauf peut-être pour confirmer la place de l'Église dans les écoles (Rousseau, G., 2016), le sujet refait surface alors que le gouvernement amorce en 1997 une réflexion sur la déconfessionnalisation des commissions scolaires (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999). C'est une période où, d'une part, on complète la laïcisation du système scolaire et, d'autre part, on s'interroge sur les effets de la diversité religieuse sur la société québécoise. Pour cette période, deux textes seront analysés : le Rapport Proulx (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999) et le Rapport Bouchard-Taylor (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008).

Il y a un hiatus important entre les deux premières périodes. En effet, les années 1980 et le début des années 1990 ne seront pas traités puisque la laïcité n'est pas un sujet de débat important durant ces années, éclipsée par les questions constitutionnelles qui sont à l'avant-plan de la question nationale. D'ailleurs, la question de la laïcité est absente du discours du gouvernement jusqu'au début des années 1990 (Koussens, 2011) et elle n'a recommencé à être un enjeu électoral pour les partis politiques qu'à partir des élections de 1994 (Côté et

Mathieu 2016), alors qu'on commence à parler de la déconfessionnalisation des écoles du Québec.

Enfin, au quatrième chapitre, la troisième période est celle des années 2010, période où le gouvernement adopte des projets de loi sur la laïcité. Si ces projets de loi suivent chronologiquement la Commission Bouchard-Taylor, ils ne semblent pas en suivre tout à fait les recommandations ni être mus par les mêmes considérations philosophiques. C'est la raison pour laquelle ils sont traités séparément. Les quatre projets de loi déposés par les gouvernements successifs à l'Assemblée nationale seront analysés (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010; *PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013; *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017; *PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019), et l'analyse sera complétée avec des entrevues menées auprès de personnes ayant œuvré à leur élaboration.

CHAPITRE II.

UNE LAÏCITÉ EN FORMATION (ANNÉES 1960 ET 1970)

La Révolution tranquille a été une période d'importante transformation au Québec. L'État québécois prend la responsabilité de plusieurs missions sociales qui étaient auparavant assurées par l'Église catholique ou par les communautés protestantes. S'engagent aussi des réflexions profondes sur la forme que doit prendre le Québec moderne, et plusieurs Commissions ont été mandatées par l'État pour apporter des réponses. Deux des plus importantes furent la Commission Castonguay-Nepveu, en santé, et la Commission Parent, en éducation, deux domaines qui étaient largement contrôlés par l'Église avant la Révolution tranquille. Toutefois, si la Commission Castonguay-Nepveu traite peu la question de la religion et du rôle de l'Église en santé, la Commission Parent l'aborde de front et y consacre de nombreuses pages¹². Parallèlement, des réflexions sont aussi engagées chez les évêques catholiques, qui mettent sur pied leur propre Commission, avec à sa tête Fernand Dumont, afin de comprendre ce Québec moderne et de trouver la place que doit y prendre la religion catholique.

Nous allons donc analyser deux Commissions qui traitent de la place de la religion en éducation et dans la société en général. Nous allons d'abord comprendre le contexte de la Révolution tranquille à travers la lentille des deux Commissions, dans un premier temps dans la société en général, puis en éducation. Par la suite, nous allons dégager la vision de la laïcité qui caractérise la période des années 1960-1970.

¹² Même si le silence peut être plus éloquent qu'un long discours, nous avons décidé de ne pas traiter dans l'analyse le rapport de la Commission Castonguay-Nepveu. Le fait qu'il n'y soit pas question de religion en dit long sur la place – ou l'absence de place – de la religion dans les questions de santé. Toutefois, il aurait été hasardeux de dégager une vision de la laïcité à partir d'un texte qui n'en parle pas.

2.1. Une société en transformation

2.1.1. Une sécularisation à tous les niveaux

José Casanova (1994) parlait de trois processus de sécularisation : la différenciation, la privatisation et le déclin de la pratique religieuse. Ces trois processus sont décrits très clairement dans les Commissions des années 1960 et 1970. Cette sécularisation est tellement forte que la Commission Dumont parle même d'une « crise profonde » du catholicisme québécois et la décline en quatre thèmes : « le déclin de la pratique religieuse, l'abandon de leur sacerdoce par beaucoup de prêtres, l'indifférence de la jeunesse, l'éclatement de la communauté chrétienne » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 19). Même si certains milieux semblent moins touchés que d'autres par le déclin de la pratique religieuse – les ouvriers des pâtes et papiers, par exemple, disent en 1966 aller à la messe du dimanche dans une proportion d'au moins 85% (Commission d'enquête sur l'observance du dimanche dans les usines de pâtes et papiers du Québec, 1966, p. 49) – la pratique religieuse a particulièrement chuté chez « les plus scolarisés, les plus urbanisés, les moins de trente ans, les nouvelles élites et les porteurs de la nouvelle culture » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 25).

À peu près toutes les Commissions de l'époque traitent de la rupture créée par la Révolution tranquille entre la société traditionnelle canadienne-française catholique et la société industrielle – voire post-industrielle – que le Québec est en train de construire dans les années 1960. Du côté de la Commission Dumont, on ne cache pas une certaine nostalgie pour un temps où l'Église « servait de matrice fécondante pour notre vie culturelle » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 88) et où « toute la société baignait dans une atmosphère religieuse » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 109).

Après avoir vécu sous le signe d'une idéologie globale qui fournissait des normes assurées, les hommes d'ici connaissent un grand relativisme des idéaux [...] Même les projets collectifs les plus clairs ne s'insèrent pas dans une ou des idéologies globales qui pourraient jouer un rôle intégrateur au moins provisoire (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 49).

Ainsi, la différenciation a fait en sorte que la religion est maintenant confinée « dans une sphère à part » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 109) et n'est plus une idéologie globale. Non seulement cela, mais c'est maintenant elle qui apprend du milieu profane, dans une sorte de « reflux des idéologies » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 51), notamment dans sa volonté de se démocratiser davantage. Cette démocratisation a d'abord touché les structures étatiques, mais s'est ensuite étendu « à d'autres corps [et] se fait sentir dans des institutions semi-publiques et dans certains établissements du secteur privé », dont l'Église (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 89).

La sécularisation de la société québécoise a eu une conséquence très importante sur le rôle de prêtre, qui perd une bonne part de sa pertinence sociale et qui devient une sorte de « fonctionnaire du sacré » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 21), ce qui amène plusieurs d'entre eux à finir par défroquer. Cela rend en outre la vocation de prêtre moins attirante pour la plus jeune génération : le nombre de nouveaux prêtres diminue, passant de 2000 en 1946 à environ une centaine en 1970 ; et la moyenne d'âge des prêtres est de 55 ans en 1971 (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 25).

2.1.2. Le Rapport Dumont : Une Église qui réagit

La religion au Québec se sécularise donc des trois manières que décrit Casanova : elle se privatise, elle se différencie et sa pratique diminue. Face à cela, le Rapport Dumont représente la résistance de l'Église catholique canadienne-française. « L'Église va-t-elle se retirer tout simplement au moment où notre société vit peut-être le plus grand tournant de son histoire? » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 129) On refuse entre autres de « confiner la prière et la vie chrétienne dans le privé » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 105), puisque pour le chrétien, « l'Église n'est pas une simple structure sociale à côté des autres structures de la société » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 63). En effet, « l'Église ne saurait limiter son rôle à l'éducation des consciences ou au salut individuel des âmes. Elle vise un salut collectif qui atteint toute la création, comme nous le rappellent Paul et les évangélistes » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 129).

2.1.2.1. Regard (très) critique sur la Révolution tranquille

Le Rapport Dumont ne pense pas que du bien de « cette *révolution* que, dans le Québec, l'on s'obstine à appeler *tranquille* » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 22 [italiques dans le texte]). Le champ lexical utilisé pour la décrire est truffé d'expressions à connotation négative : « *babellisation* de la cité » (p. 49) ; « *l'angoisse* » (p. 55) ; « *tempête* » (p. 106) ; « *période de désarroi et de recherche* » (p. 126) ; « *Québec incertain* » (p. 173) ; « *société québécoise déchirée, où la haine grandit et menace l'homme, où les instincts primitifs risquent de nous ramener à une lutte égoïste pour la vie, [où] la solidarité, la fidélité, l'amour sont menacés* » (p. 105).

Cependant, ce regard critique ne veut pas dire un rejet total de la Révolution tranquille. On reconnaît que « *les francophones d'ici vivent dans une société pauvre entourée par un vaste milieu anglo-saxon riche et de culture différente [et qu'ils] veulent de plus en plus assurer les conditions nécessaires à leur libération et à leur affirmation collective* » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 139 [italiques dans le texte]).

L'Église doit donc accepter certains paramètres de cette nouvelle société : elle doit laisser les coudées franches à « la jeune autonomie de notre société civile », respecter les règles du jeu démocratique et accepter que « *croyants ou incroyants, les hommes ont la liberté de se donner une société qui corresponde à leurs aspirations* » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 136). Elle doit donc s'adapter à la nouvelle réalité du Québec.

2.1.2.2. Les recommandations à l'Église

Le Rapport Dumont recommande à l'Église de s'ancrer davantage dans la société du Québec, idée qui est cohérente avec l'histoire de l'Église au Québec : « *dans l'histoire de notre société, l'Église a joué un rôle tout à fait essentiel. [...] l'inverse est également vrai : l'Église d'ici a été marquée en profondeur par les traits de notre société.* » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 63). Cet ancrage peut se faire de trois manières.

Premièrement, en pratiquant l'évangélisation par l'action, en s'occupant des déshérités de cette nouvelle société québécoise : « d'abord la charité, amenant une espérance et rendant possible la foi ; [...] la charité vécue comme lieu privilégié de la conversion, de la rencontre de Jésus Christ » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 104). Traditionnellement, l'Église « fut à peu près le seul corps social à se préoccuper du sort des pauvres, des indigents, des inadaptés, des marginaux [et] a ainsi relégué les laïcs à un rôle social très occasionnel et toujours supplétif » (Castonguay et Nepveu, 1971a, p. 123). Mais l'État ayant repris en grande partie ces missions sociales, l'Église doit trouver de nouveaux terrains d'action. Dans une société où « l'exploitation de l'homme s'intensifie » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 105), l'Église doit être active auprès de ceux que ce nouveau monde oublie. « Tout en évitant des concurrences inutiles, il y a toujours place pour des nouvelles avenues de service qui correspondent à des aspirations et à des besoins non comblés par les politiques actuelles, quitte à ce que l'État assume, par la suite, ces initiatives » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 137).

Cette évangélisation par l'action permet deuxièmement à l'Église de développer un discours critique chrétien contre la société industrielle et de consommation qui se développe au Québec.

On sait comment le sur-développement des riches et le sous-développement des pauvres exténuent la vérité de l'homme, de sa dignité, de ses rapports sociaux, de sa responsabilité, de sa liberté [...] À ce niveau profond, le Seigneur, par son Église, par le témoignage chrétien, ouvre un avenir apparemment fermé. [...] Si la sécularisation marque une distance vis-à-vis de la vision religieuse du monde, un authentique christianisme peut jouer un rôle semblable vis-à-vis d'une « société unidimensionnelle » et des idéologies culturelles ou politiques exclusives. (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 130-131)

Autrement dit, on peut accepter que la religion ne soit plus l'unique idéologie au Québec, mais le discours chrétien doit faire partie du marché des idéologies si on veut que l'Église maintienne une pertinence sociale au Québec.

Troisièmement, l'Église doit s'éloigner des discours désincarnés, des réponses universelles provenant de Rome, et parler le langage commun, non seulement en abandonnant le latin comme le veut Vatican II, mais surtout avec des témoignages chrétiens concrets, afin de s'adresser directement aux fidèles et de se développer « en continuité vitale avec les origines, la culture, les traditions, le mode d'être spécifique » de la société québécoise (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 75). « Il n'y a pas d'évangélisation sans témoignage, pas de témoignage sans communication, pas de communication sans raccord avec le langage, la mentalité, bref la culture partagée par les interlocuteurs » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 148). Cette prise de parole doit être rassembleuse et ne pas « trancher dans le vif des problèmes qui appellent la confrontation [puisque le pasteur] est au service d'une communauté pluraliste qu'il a la tâche de rassembler » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 135).

2.2. Une laïcisation à plusieurs vitesses

2.2.1. L'exception en éducation

Avec la Révolution tranquille, la société s'est sécularisée, et l'État a pris en charge la plupart des missions qui étaient auparavant assurées par l'Église. Mais cela ne veut pas dire que l'Église a perdu toute influence sur ces missions. En effet, l'éducation « demeure un des derniers retranchements de l'action confessionnelle de l'Église » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 80). Même dans la Commission Castonguay-Nepveu, où il n'est pratiquement pas question de religion, un des rares moments où on parle de l'Église, c'est pour traiter de son importance en éducation :

Le rôle de l'Église dans la transmission des valeurs morales chez les jeunes complète celui de la famille. L'Église apprend d'abord à l'enfant à honorer Dieu. Elle développe sa conscience, son sens de l'honneur et de l'honnêteté, lui fait discerner le bien du mal et aimer la vérité, lui inculque le sens des responsabilités envers la famille et la société, l'esprit de charité et de dévouement, le respect de soi, des autres, de la famille et de l'autorité. [...] L'Église, l'école et la famille doivent collaborer pour développer chez les jeunes ce sens des valeurs qui leur procurera une vie heureuse et utile dans une société en constante évolution (Castonguay et Nepveu, 1971b, p. 135).

Il faut dire qu'il en va de la survie de l'Église en tant qu'institution québécoise. « Si l'Église allait se priver de l'apport spécifique de la jeunesse, elle serait condamnée à devenir un musée ou un service de gérontologie » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 175). Si elle venait à perdre son influence sur l'éducation, elle perdrait du même coup son influence sur la société québécoise en général.

Cela ne veut toutefois pas dire que le clergé continue de contrôler l'éducation au Québec comme il l'a fait pratiquement sans partage depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 92). En effet, l'État prend graduellement le contrôle du système scolaire, notamment avec la création du ministère de l'Éducation en 1964. « C'est la responsabilité de l'État démocratique de permettre la diversité en évitant le chaos, de respecter tous les droits en évitant les abus, de garantir des libertés à l'intérieur du bien commun. » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 93). Ce contrôle étatique n'est toutefois pas absolu, puisqu'il est soumis à la consultation des acteurs impliqués, dont celui « des parents, des Églises et des éducateurs des divers secteurs de l'enseignement, auxquels s'ajoutent les corps intermédiaires (syndicats, groupes professionnels, etc.) » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 106-107). Les institutions religieuses demeurent des partenaires importants, puisque les écoles demeurent confessionnelles et que des postes au sein même du ministère de l'Éducation sont réservés à des personnes nommées par les clergés. Mais même si l'école est demeurée confessionnelle, elle « n'a pas échappé pour autant au mouvement de *sécularisation* qui affecte aujourd'hui toutes les sphères d'activité. » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 192). La prise de contrôle de l'éducation par l'État était donc dictée par l'évolution de la société.

La perte d'influence des institutions religieuses n'est donc pas le fait d'une rupture nette avec le passé, mais relève plutôt d'une passation pacifique des pouvoirs. L'État est même reconnaissant du rôle qu'a joué l'Église en éducation :

Alors que les États n'étaient pas en mesure de prendre la responsabilité d'éduquer la jeunesse ou ne désiraient pas le faire, des communautés de croyants, des

organisations religieuses diverses ont mis sur pied et entretenu des établissements d'enseignement confessionnel, et cela jusqu'au niveau supérieur. Par la responsabilité qu'elles ont ainsi assumée à travers les siècles, les Églises ont contribué au maintien et au progrès de la civilisation, en même temps qu'elles accomplissaient leur mission d'enseignement religieux (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 92).

Ainsi, l'Église, qui contrôlait auparavant l'éducation, passe les pouvoirs en matière d'éducation à l'État québécois, qui, reconnaissant du rôle joué par l'Église, lui accorde une place importante au sein des nouvelles structures afin qu'elle puisse garder une certaine influence, plus limitée, davantage conforme avec le processus de différenciation de la sphère religieuse entamé dans la société.

2.2.2. Le nouveau pluralisme religieux québécois

Depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, soit depuis que « l'anticléricalisme, le mouvement libéral et laïque, l'opposition au rôle de l'Église catholique dans l'éducation et dans la société, se sont tus » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 92), il y a eu au Québec une certaine homogénéité religieuse dans la population. Les catholiques majoritaires et les protestants formaient la quasi-totalité de la population. Seule une communauté minoritaire juive, établie surtout à Montréal, aurait pu remettre en question le système scolaire confessionnel à deux religions, mais elle s'est plutôt accommodée des commissions scolaires protestantes (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 51).

Toutefois, le Québec des années 1960 est un Québec pluraliste. Cela s'explique principalement de deux manières. Premièrement, les 400 000 immigrants établis au Québec entre la fin du XIX^e siècle et le début des années 1960 font en sorte que de plus en plus de citoyens ne sont ni catholiques ni protestants (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 126). La deuxième source de pluralisme religieux est la sécularisation de la société, qui fait que de plus en plus de « parents ne partageant pas ou ne partageant plus la foi catholique ou la foi protestante ou n'appartenant à aucune religion » demandent que leurs enfants soient exemptés d'enseignement religieux ou puissent aller dans

une école non confessionnelle (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 76).

La Commission Parent plaide pour que le réseau scolaire prenne en considération cette diversité, surtout du côté francophone. Dans les commissions scolaires anglophones, tant protestantes que catholiques, on est habitué à cette diversité, puisque les immigrants « s'orientent, en général, vers la culture canadienne d'expression anglaise » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 126). Plusieurs hypothèses sont avancées pour expliquer cette tendance au Québec – la prédominance de l'anglais au Canada et en Amérique du Nord, le pouvoir économique appartenant à la minorité de langue anglaise, la qualité des écoles anglophones, la tradition de pluralisme du côté anglophone, etc. (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 128-130) – mais la Commission Parent pointe aussi du doigt l'attitude des Canadiens français, qui devront « rompre [avec] une habitude traditionnelle de repliement sur soi, de méfiance à l'égard des nouveaux venus. » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 132)¹³.

Plus les Néo-Canadiens se sentiront bien accueillis au Québec, en particulier par les citoyens de langue française, plus ils en répandront la nouvelle dans leur pays d'origine, et mieux ils prépareront de futurs immigrants à envisager la possibilité de s'intégrer au groupe majoritaire de langue française, comme il devrait être normal que bon nombre le fassent (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 129).

L'intégration des immigrants au système d'éducation francophone est, selon la Commission Parent, fondamentale pour la survie de la culture canadienne-française :

¹³ Notons au passage que deux des frères de l'auteur de ces lignes se sont vu refuser dans les 1970 l'accès à l'école catholique francophone puisqu'ils n'avaient pas de baptême. Ils ont donc dû fréquenter une école anglophone protestante.

La culture et le fait français, au Québec, devront s'appuyer de plus en plus sur tous ceux de ces immigrants qui choisiront d'adhérer au groupe culturel d'expression française. Et il ne faudra pas se surprendre de voir un citoyen francophone du Québec porter un nom qui n'est ni d'origine française ni d'origine anglaise ; des situations de ce genre - bien fréquente d'ailleurs en Europe, dans des pays de très vieille civilisation - deviendront courantes dans un pays comme le Québec qui doit compter, pour se développer, sur une large immigration. [...] Par ailleurs, il est à espérer que des Canadiens de langue anglaise du Québec, tout comme des Néo-Canadiens, puissent participer au développement et à l'épanouissement d'une culture française, sans pour cela perdre leur propre caractère ethnique et culturel. Plus la personnalité française du Québec s'affirme, plus ces situations peuvent se multiplier. La culture canadienne-française ne peut s'appuyer uniquement sur les descendants des Canadiens ayant vécu ici sous le régime français ; l'immigration continuera d'être l'une des sources de peuplement de notre province, lui apportant non seulement la main-d'œuvre qui lui est nécessaire pour se développer, mais aussi un renfort culturel appréciable (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 132).

Ce passage sous-entend une vision de la nation fondamentalement pluraliste et qui rejette catégoriquement l'ethnicisme. Afin de préserver la nation – représentée par la culture française au Québec – il faut s'appuyer sur l'immigration et l'intégrer au fait français de la province. Cet état de fait renforce la place de l'éducation dans la formation de la nation.

2.2.2.1. Importance de l'éducation pour les valeurs nationales

Dans le Québec moderne et industriel qu'est le Québec des années 1960, l'éducation prend une place d'autant plus importante qu'elle permet la création d'une culture commune et qu'elle aide les jeunes citoyens à trouver leur chemin dans une société de plus en plus complexe.

Dans les sociétés pré-industrielles ou non-techniques, la culture puisait beaucoup plus dans le folklore et dans l'univers religieux que dans les sciences [...]. Dans le monde moderne, la culture se nourrit abondamment, et de plus en plus, des sciences, de la technologie, et maintenant des sciences humaines [...]. Par ailleurs, l'unité d'une société est compromise si une partie assez importante de ses membres est ainsi exclue de la culture commune. C'est en ce sens que l'on attribue maintenant à l'enseignement une fonction dans le maintien de la communauté nationale ; il ne s'agit pas d'une unité idéologique ou doctrinaire, mais d'une unité culturelle dont les bases

se situent dans les divers univers de connaissances (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 29-30).

L'éducation devient graduellement un projet national, afin de garantir la cohésion de la communauté, autour de la langue et de la culture françaises du Québec. On ressent d'ailleurs dans le Rapport Parent une sorte d'urgence nationale de mettre les efforts afin d'avoir un réseau scolaire francophone moderne. « L'avenir culturel et socio-économique du Québec, c'est-à-dire sa volonté non pas seulement de survivre, mais surtout de grandir et de réaliser les aspirations qui sont aujourd'hui les siennes, repose en grande partie sur le système d'éducation qu'il se donnera » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 116).

Ce sentiment d'urgence se fait particulièrement pressant dans ce passage sur le renforcement de la langue française, qui prend même des airs de manifeste :

De même, avant de songer à protéger et à développer le groupe culturel d'expression française, il faut d'abord se demander dans quelle mesure il est vraiment d'expression française et tient à l'être [...]. Il appartient à l'État de [...] protéger [la langue française], d'en réglementer l'usage public, de favoriser son amélioration et l'épanouissement de la culture qu'elle véhicule. [...] La fonction sociologique et psychologique de la langue utilisée par la population est de première importance. Une éducation vraiment nationale doit d'abord s'appuyer sur elle. Une collectivité dont la langue est informée est une collectivité dont l'intelligence est entravée, dont toute la psychologie est atteinte, dont la personnalité est menacée et débilitee. [...] La collectivité et la culture d'expression française au Canada ne se feront vraiment respecter que le jour où elles auront assez de respect d'elles-mêmes pour s'imposer et utiliser partout une langue dont elles puissent réellement être fières. C'est un élément fondamental de la dignité personnelle et collective (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 119-120).

Ainsi, la nation se fonde sur la force de l'éducation et sur la vitalité de la culture d'expression française au Québec et non sur la religion catholique ni sur l'origine ethnique. Il y a donc une dissociation nette de la conscience nationale et de la religion dans le discours sur l'éducation.

2.3. La laïcité en éducation dans la Commission Parent

Dans le contexte d'une société marquée par une diversité – notamment religieuse – grandissante et par la prise de contrôle partielle de l'éducation nationale par l'État, une des missions de la Commission Parent était de déterminer la place que la religion devrait occuper dans le système d'éducation québécois. Voici comment le Rapport lui-même pose la question :

Le problème que pose la confessionnalité scolaire est celui du droit que peuvent réclamer des parents ayant des convictions différentes en matière religieuse, c'est-à-dire appartenant à des Églises différentes ou ne professant aucune religion, à ce que l'État, ou d'autres pouvoirs publics responsables de l'enseignement, tiennent compte de leurs convictions dans les programmes d'études, l'organisation des établissements scolaires, le financement de l'enseignement. Cette question soulève, on le voit tout de suite, le problème de l'intervention de l'État en matière religieuse (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 45).

2.3.1. Une action étatique dictée par la neutralité et par la liberté de conscience

Le premier principe de cette action étatique identifié par le Rapport est celui de la « neutralité de l'État en matière religieuse » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 45). C'est ce principe qui guide la réflexion en matière de confessionnalité tout au long du Rapport. Cette neutralité est passive : elle se traduit par une absence de « contrainte qui obligerait [les citoyens] à accepter telle religion plutôt que telle autre ou à accepter une religion, ou à n'en accepter aucune. L'État, en tant que tel, n'a pas compétence pour décider de la vérité ou de la fausseté de la religion ou d'une religion particulière » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 45). La seule limitation possible à la pratique religieuse est le maintien de l'ordre public.

Le deuxième principe fondamental défendu par la Commission Parent est celui de la liberté de conscience. Ce droit individuel est fondamental, puisque « la relation avec un ordre surnaturel appartient en propre à chaque personne, elle constitue le domaine privilégié de sa liberté » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 46). Ne pas respecter cette liberté, que ce soit au nom d'une religion ou au nom de l'athéisme,

serait de « tomber dans une sorte de totalitarisme » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 46).

Ainsi, puisque la conviction religieuse est importante pour l'identité de l'individu, même de la dignité humaine, la neutralité étatique ne peut pas se traduire par une indifférence envers les religions. Les citoyens sont en droit de s'attendre à ce que leurs croyances soient prises en compte par l'État, qui doit prendre les moyens à ce qu'elles soient respectées. « Dans la complexité du phénomène social et humain, on ne peut séparer par des cloisons étanches les convictions des citoyens en matière de morale et de religion et leur engagement dans la société. L'option de foi, comme l'option philosophique, peut s'étendre à tout l'être et à tout l'agir d'une personne » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 47).

Concrètement, même si l'éducation est chapeautée à Québec par le ministère de l'Éducation, le réseau de l'éducation est très diversifié et il appartient aux localités de choisir la forme que prendra leur école, confessionnelle ou non. Là où la demande sera suffisante, les communautés pourront demander – et obtenir – que leur école soit confessionnelle, catholique ou protestante, ou non confessionnelle. De plus, les modalités de cette confessionnalité – le contenu de l'enseignement religieux, les modalités de la pastorale, etc. – ne seront pas décidées par l'État, mais ce sont plutôt « des questions relevant de chaque Église ou groupe religieux » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 91).

2.3.2. Une égalité, en principe

L'éducation poursuit comme fin l'atteinte d'une égalité entre les humains : « non seulement l'égalité de tous devant la loi et dans l'exercice des droits politiques mais encore l'égalisation progressive des chances pour tous dans la vie en société » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 27). C'est pourquoi le Rapport Parent répète à différents endroits que l'on doit assurer que « les écoles de la province de Québec doivent [...] être accessibles à chaque enfant, sans distinction de croyance, d'origine raciale, de

culture, de milieu social, d'âge, de sexe, de santé physique ou mentale » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 96).

En matière religieuse, cela voudrait dire que dès que la demande est suffisante, on doit ouvrir une école confessionnelle – catholique, protestante, ou d'une autre religion – ou une école non confessionnelle. Si cela n'est pas possible, les élèves doivent pouvoir être exemptés de l'enseignement religieux et des activités religieuses de l'école.

C'est ce que la Commission recommande en théorie. Toutefois, en pratique, pour répondre à « l'obligation d'assurer à tous le meilleur enseignement possible » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 49), les écoles doivent avoir une taille minimale – 200 élèves au primaire et 500 à 600 au secondaire (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 89). Or, comme il est peu probable que les demandes soient suffisantes pour ouvrir des écoles d'autres confessions que catholiques ou protestantes, surtout à l'extérieur de Montréal, la Commission ne croit pas nécessaire de prévoir une structure pour une telle école.

Dans une société pluraliste au point de vue religieux, cette obligation vient également limiter la possibilité qu'a l'État d'accorder à des groupes religieux différents des écoles répondant pleinement à leur conception de la formation religieuse. [...] Si, pour répondre aux demandes des groupes religieux, l'État se voyait sollicité de fractionner indûment le système scolaire, d'ouvrir des établissements trop petits, de priver en conséquence les élèves des cours et des services requis, nous ne croyons pas qu'il pourrait satisfaire à ces demandes sans agir à l'encontre du bien général qu'il a mission de sauvegarder. (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 49)

L'égalité de traitement des personnes en matière religieuse est donc limitée par la nécessité d'avoir des écoles de taille minimale pour assurer une éducation de la meilleure qualité possible. Cet état de fait avantage grandement les catholiques et les protestants, et dans une certaine mesure les personnes n'ayant pas de religion, puisque le choix de confessionnalité se limite à trois options : catholique, protestant ou non confessionnel. Cela ne dérange pas la Commission Parent, qui estime que « le principe des droits égaux de tous les citoyens à l'éducation n'implique pas une atteinte aux bénéfices accordés actuellement aux catholiques

et aux protestants » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 139-140).

Cela veut dire que beaucoup d'élèves se retrouveront dans une école dont ils ne partagent pas la foi. Afin de ne pas heurter la liberté de conscience de ces élèves, « la direction de l'école devra alors s'assurer que la confessionnalité de l'établissement est telle qu'elle ne blesse pas la conscience de ces enfants et de leurs parents [...] : les solutions concrètes varieront nécessairement d'un niveau d'enseignement à l'autre » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 99).

Ainsi, ces élèves pourront être exemptés de l'enseignement religieux et des pratiques de religion à l'école. C'est même « un droit absolu et universel » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 81). Toutefois, dans certaines écoles, en général catholiques, l'éducation religieuse doit se faire à travers « le climat de l'établissement [et] l'esprit qui préside à l'enseignement des matières profanes » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 78). Par ailleurs, les Comités catholiques et protestants au Conseil supérieur de l'Éducation peuvent modifier un programme qu'ils considèrent dangereux d'un point de vue doctrinal (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 98). Même si la Commission Parent trouve malheureuse cette situation, celle-ci perdure et désavantage grandement les élèves qui sont dans des écoles dont ils ne partagent pas la foi.

2.3.3. Quelle séparation?

En ce qui concerne le quatrième principe, celui de la séparation entre l'Église et l'État, la Commission Parent a une position plus ambivalente que pour les trois autres principes. D'entrée de jeu, elle rejette la séparation de l'Église et de l'État, qu'elle associe à une laïcité militante. « Le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse ne doit pas être confondu avec celui de la séparation de l'Église et de l'État [...]. Beaucoup de témoignages permettent d'affirmer que la conscience moderne est sensible aux dangers d'une intervention de l'État en tout ce qui touche les convictions religieuses des citoyens et l'action proprement religieuse des

Églises. » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 46). Pour la même raison, on rejette l'idée d'imposer un enseignement non confessionnel au Québec : « l'enseignement non-confessionnel (sic) d'inspiration laïque militante [n'est] pas neutre au point de vue religieux, puisqu'il [prend] parti contre la religion ou contre une religion particulière » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 86-87). On considère qu'une telle séparation va à l'encontre à la fois de la neutralité et de la liberté de conscience.

Il existe pourtant une certaine forme de séparation entre l'Église et le système scolaire. Premièrement, les fins poursuivies par l'État en matière d'éducation sont dissociées de celles poursuivies par l'Église : « Aujourd'hui, on perçoit plus distinctement la finalité propre de l'école et ses rapports avec la société globale. La plupart des citoyens acceptent cette évolution, y compris ceux qui demandent à l'école d'apporter une contribution originale à la formation chrétienne des jeunes. » (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 192)

Ainsi, l'éducation poursuit trois fins : un enseignement de qualité à tous, sans discrimination ; permettre à chacun de poursuivre ses études le plus loin possible, en fonction de ses aptitudes ; « préparer toute la jeunesse à la vie en société, c'est-à-dire à gagner sa vie par un travail utile, à assumer intelligemment toutes ses responsabilités sociales dans l'égalité et la liberté » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 20). Ces trois objectifs ne rejoignent en rien des objectifs spécifiquement religieux, et il est absolument exclu que l'État se donne comme mission, à travers l'éducation « de garder ni de gagner des fidèles à une Église, pas plus que de chercher à les en détacher » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 46).

Au niveau des institutions, il y a une séparation partielle. L'État prend en charge l'éducation et son organisation, mais, comme dans toute société démocratique, l'État doit écouter tous les groupes intéressés à l'éducation : « familles, groupements religieux, institutions d'enseignement, corps professionnels » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 100). Cela implique donc que les groupements religieux ont leur place dans l'administration des écoles, notamment à travers le Comité catholique et

le Comité protestant, tous deux présents au sein du Conseil supérieur de l'éducation, et dont certains membres sont nommés directement par des instances religieuses. Ces comités ont une influence importante sur le choix du matériel scolaire, les critères pour la sélection des maîtres, l'inspection des écoles, etc. (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 129-130). La Commission recommande que ces Comités aient une autorité exclusive essentiellement sur l'enseignement religieux. Toutefois, elle recommande aussi qu'elle puisse faire des suggestions sur tout ce qui concerne les valeurs spirituelles de l'école, y compris dans des matières comme « la philosophie, l'histoire ou la littérature », puisque « le caractère religieux des écoles [dépass] largement le seul enseignement religieux » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1965, p. 140).

De la même manière, le personnel enseignant est maintenant composé de laïcs, mais il doit « au point de vue religieux et moral, répondre aux critères que peuvent établir par règlement les deux Comités confessionnels du Conseil supérieur de l'éducation » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 73). Même lorsqu'ils ne partagent pas les convictions religieuses portées par l'école qui les engage, ils doivent « respecter alors le caractère de l'école et éviter tout ce qui pourrait aller contre l'option religieuse de l'établissement » (Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, p. 85).

Enfin, au niveau des politiques adoptées, même si les programmes scolaires sont déterminés par le ministère de l'Éducation, les Comités catholique et protestant non seulement déterminent sur l'enseignement religieux, sur lequel ils ont une compétence absolue, mais ont aussi leur mot à dire sur le programme scolaire en général, rendant la séparation à ce niveau beaucoup moins étanche.

2.4. Conclusion

Ainsi, la laïcisation de l'État ne se fait pas à la même vitesse selon les secteurs. Si elle semble être bien entamée en santé et dans les services sociaux, cela n'est pas une chose

complètement acquise en éducation. Si la Commission Parent consacre pratiquement un volume complet sur la place de la religion en éducation, c'est justement parce que celle-ci est matière à débats.

Les tenants de la laïcité « tout court », comme Guy Rocher, se revendiquent beaucoup de la Révolution tranquille (G. Rocher, 2010) et considèrent que cette vision de la laïcité est le parachèvement de ce qui a été accompli dans les années 1960. Or, la Commission Parent, à laquelle Guy Rocher lui-même a participé, nous donne une vision plutôt différente et beaucoup plus tolérante envers la religion que la laïcité « tout court ». Bien au contraire, le Rapport rejette la séparation nette entre l'Église et l'État, la laïcité militante et l'anticléricalisme.

La laïcité de la période des années 1960-1970 n'est pas non plus un modèle purement libéral, puisque l'on considère que la conviction religieuse est centrale pour l'identité individuelle et qu'elle ne peut pas être reléguée à la seule sphère privée. C'est pourquoi la confessionnalité des écoles, qui sont des établissements publics, n'est pas remise en question.

Le modèle qui est avancé ressemble plutôt à un mélange du modèle de l'harmonie communale de Bhargava et de la laïcité de collaboration de Baubérot. En effet, on permet à des institutions religieuses d'avoir certains avantages – le financement d'écoles confessionnelles et une influence importante sur le réseau scolaire – et on établit une sorte de partenariat ou de « concordat » entre l'État et les institutions religieuses (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999). La neutralité religieuse de l'État qui est promue fait en sorte que l'État adapte ses propres institutions pour refléter les convictions religieuses de ses citoyens, en laissant une certaine place aux institutions religieuses en son sein, en l'occurrence dans son système d'éducation.

En matière religieuse, l'État semble accorder une plus grande importance aux institutions qu'aux individus, même si la liberté de conscience fait partie des préoccupations du Rapport Parent, notamment en voulant assurer l'accès égal à l'éducation pour tous. Mais la confessionnalité des écoles reste et même si l'on demande aux écoles d'adopter une approche flexible afin de ne pas heurter les libertés religieuses des parents, des élèves et des maîtres, il

n'y a pas d'obligation formelle de le faire. Les droits des institutions semblent donc mieux garantis que ceux des individus, à plus forte raison ceux qui ne pratiquent pas une des deux religions prédominantes au Québec. Cette attitude nous rapproche d'une laïcité de collaboration ou du modèle de l'harmonie communale.

Cependant, toutes les institutions religieuses ne sont pas également avantagées. Ce sont les Églises catholique et protestantes qui ont les plus grands privilèges, ce qui donne à la laïcité promue par la Commission Parent un aspect communautarien. Cela est justifié par le fait que la population est encore majoritairement catholique ou protestante et le Rapport Parent laisse entendre que la confessionnalité des écoles pourrait être remise en question si cela était la volonté de la population. Il n'y a donc pas un discours en soi communautarien, mais les choix de la Commission Parent ont comme conséquence de donner un avantage aux religions traditionnelles.

La laïcité qui est mise de l'avant dans la période des années 1960 et 1970 est donc une laïcité encore partielle, qui accepte de traiter avec les institutions religieuses, qui accorde une grande importance aux convictions religieuses des individus, qui accepte même d'adapter ses institutions afin de respecter ces convictions, et qui propose une séparation plus ou moins étanche entre le religieux et l'État.

Par ailleurs, la période de la Révolution tranquille marque un tournant dans l'importance de la religion comme marqueur d'identité au Québec. Les textes analysés ne parlent pas encore vraiment de nation québécoise et font encore beaucoup référence au peuple canadien-français, mais il est tout de même question de l'avenir de la société québécoise.

Dans cette société, la religion n'est clairement plus le marqueur d'identité qu'il a été – c'est d'ailleurs entre autres pour cela que l'on parle de « crise » chez Dumont. La société québécoise n'est plus aussi homogène qu'elle l'a déjà été, et le pluralisme religieux grandissant rend de plus en plus anachronique toute tentative de préserver la religion catholique comme marqueur de l'identité québécoise. Toutefois, la religion n'est pas remplacée par la laïcité, encore associée à de l'anticléricalisme, pour définir la nation du Québec. C'est plutôt la langue

française qui est à la base de la culture commune que l'on doit construire à l'aide de l'éducation et qui doit permettre l'intégration des immigrants et la préservation de la cohésion d'une société pluraliste. Mais la laïcité n'est pas, à ce stade-ci, une valeur propre à la nation.

CHAPITRE III.

UNE LAÏCITÉ PLURALISTE (ANNÉES 1990 ET 2000)

Après un peu plus d'une décennie où la laïcité n'est pas au premier plan du débat public, celle-ci refait son apparition dans le discours au début des années 1990, autour de la question de la confessionnalité des écoles publiques. En 1995, le gouvernement de Jacques Parizeau met sur pied les États généraux sur l'éducation, dont le mandat était « préciser la situation de l'éducation au Québec [et de] dégager [...] des perspectives et des priorités d'action pour l'avenir de l'éducation au Québec » (Commission des États généraux sur l'éducation, 1996, p. 3). À la suite des États généraux, le gouvernement du Parti québécois retirera le statut confessionnel des commissions scolaires, qui deviennent ainsi linguistiques, et met sur pied le Groupe de travail sur la place de la religion au Québec, afin notamment de « gérer [les] demandes [en matière d'éducation morale et religieuse] dans la perspective d'une société pluraliste et ouverte » et de « gérer ces attentes dans le respect de l'histoire et de la culture québécoise » (Marois, 1997).

Quelques années plus tard, au début des années 2000, une série d'événements rapportés dans les médias alimentent un débat national sur les accommodements raisonnables à caractère religieux. Ce débat a mené le gouvernement libéral de Jean Charest à mandater Gérard Bouchard et Charles Taylor pour mener une Commission de consultation sur les accommodements raisonnables.

Nous allons analyser ces deux Commissions qui, même si elles ont été mises sur pied dans des contextes différents, partagent un ensemble de valeurs et abordent la laïcité de manière similaire. Cette analyse commence par un survol du contexte historique qui sépare la période des années 1990-2000 à celle des années 1960-1970, suivi d'une réflexion sur le caractère éminemment pluraliste des visions mises de l'avant dans les deux rapports. Enfin, nous allons dégager la vision de la laïcité qui ressort des deux textes, à l'aide des quatre principes de Milot.

3.1. Survol du contexte historique

3.1.1. Les écoles confessionnelles

À la suite de la Commission Parent, et suivant ses recommandations, les écoles pouvaient se doter d'un statut confessionnel – catholique ou protestant – ou non confessionnel. Ce statut était accordé à la demande des écoles, mais comme aucune d'entre elles n'en faisait officiellement la demande, le Comité catholique a décidé d'accorder automatiquement le statut d'école catholique à toutes les écoles des commissions scolaires catholiques, comme le faisait déjà le Comité protestant pour les écoles des commissions scolaires protestantes (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 2).

Ce compromis entre une éducation chapeauté par l'État et une école confessionnelle a semblé satisfaire les Québécois, puisque le projet d'une école laïque,

porté principalement par le Mouvement laïque de langue française durant la décennie 1960-1970, s'est mis en veilleuse à la fin de cette même décennie, estimant avoir obtenu satisfaction dans les recommandations de la Commission Parent [...]. Les énergies militantes allaient se mobiliser davantage autour de la question nationale et linguistique, du moins jusqu'à l'adoption de la Charte de la langue française en 1977 (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 3).

En parallèle, après l'adoption de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne en 1975 et de la Charte canadienne des droits et libertés en 1982, les débats ont recommencé autour de la confessionnalité des écoles, puisque certains acteurs ont estimé que les privilèges accordés aux Églises catholique et protestantes étaient une entorse au principe d'égalité et de liberté de conscience. Ces privilèges étaient d'ailleurs maintenus à l'aide de clauses dérogatoires aux deux chartes, adoptées successivement par des gouvernements péquistes et

libéraux. Les clauses de dérogation à la Charte canadienne ont de plus été reconduites à deux reprises par les libéraux (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 4)¹⁴.

Ces clauses dérogatoires ont créé un certain malaise au sein d'une partie de la population du Québec. Ce malaise a d'ailleurs été exprimé par la Commission des États généraux sur l'éducation :

pour maintenir des écoles qui sont à la fois confessionnelles et communes, on doit déroger à la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, ce qui signifie, en quelque sorte, que les valeurs de certains citoyens sont subordonnées à celles d'autres majoritaires. Un tel projet confessionnel, même appliqué discrètement, une fois inscrit dans la Loi sur l'instruction publique, est potentiellement discriminatoire (Commission des États généraux sur l'éducation, 1996, p. 73).

3.1.2. La sécularisation des écoles confessionnelles

Les écoles ont donc un statut confessionnel, mais elles ne confondent pas ce statut avec une obligation de poursuivre les fins de leur Église :

Il y aurait donc malentendu à penser que le statut confessionnel de l'école catholique lui impose un mandat de transmission de la foi, ou que son projet éducatif devrait intégrer la formulation de croyances religieuses. [...] Cependant, elle est confessionnelle en ce qu'elle recourt de manière cohérente et délibérée à l'éclairage de la tradition chrétienne pour inspirer et soutenir l'exercice de sa mission éducative. (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 27)

Du point de vue des comités catholique et protestant qui sont au sein du Conseil supérieur de l'éducation, on ne s'attend pas à ce que les élèves obéissent aux principes de leur foi, mais plutôt à ce qu'ils soient d'accord avec les finalités et les valeurs qui en découlent. Au Comité catholique, on promeut des valeurs comme le dépassement de la rationalité instrumentale, l'humanisation du milieu scolaire ou l'engagement envers la communauté, qui ne sont

¹⁴ Les clauses dérogatoires doivent être reconduites aux cinq ans pour la Charte canadienne. Pour la Charte québécoise, les clauses dérogatoires s'appliquent tant qu'elles ne sont pas révoquées.

d'ailleurs pas des missions propres à une religion particulière (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 27-28).

Enfin, pour la population en général, le statut confessionnel des écoles a perdu de son importance symbolique, puisque pour la majorité des groupes consultés par le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, « l'identité religieuse du statut de l'école ne représente pas, en soi, une chose importante, sauf pour quelque 56 % des parents catholiques » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 170).

Ainsi, la religion a continué à perdre de sa pertinence sociale, jusque dans les écoles, qui étaient les derniers bastions où la religion avait un rôle institutionnel à jouer au sein des institutions financées par l'État.

3.1.3. Un premier glissement de sens du mot laïcité

Le concept de laïcité a également beaucoup évolué entre la période des années 1960 et celle des années 1990. Durant la période des années 1960 et 1970, le terme laïcité était directement lié au sentiment antireligieux républicain associé au Mouvement laïque du Québec ou à la laïcité à *la française*. Trente ans plus tard, le concept se transforme et commence à évoquer des réalités plus diverses. Le Rapport Proulx définit « laïque » comme le contraire de confessionnel et décide de ne lui conférer « aucune signification idéologique » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 17). De son côté, la Commission Bouchard-Taylor utilise la définition proposée par la sociologue Micheline Milot (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 137), aussi utilisée dans ce mémoire. Ainsi, ce que l'on définissait comme « laïcité » dans les années 1960 n'est aujourd'hui qu'une façon parmi d'autres de percevoir la laïcité. Les auteurs qui aujourd'hui parlent de « laïcité tout court » font donc référence à la définition plus restreinte qui avait cours dans les années 1960 et refusent cette transformation du concept de laïcité.

Ce glissement de sens s'explique peut-être en partie par une nouvelle alliance entre le mouvement laïque, davantage d'inspiration républicaine, et les libéraux influencés par les Chartes des droits et libertés, afin d'adopter une école non confessionnelle. « Les revendications en faveur de l'école laïque sont [...] portées depuis un certain nombre d'années à la fois par [des groupes comme] le Mouvement laïque québécois [...] et par ceux qui s'inspirent principalement des droits fondamentaux de la personne reconnus par les chartes » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 4). Toutefois, cette alliance sera rapidement brisée et déjà, la Commission Bouchard-Taylor les place dans deux camps opposés, la laïcité stricte et la laïcité ouverte.

3.2. Une vision pluraliste de la gestion de la diversité

La période des années 1990-2000 est marquée par le pluralisme. C'est d'ailleurs un concept utilisé à foison dans les deux rapports – plus d'une centaine de fois dans chaque texte. Le pluralisme peut faire référence à deux réalités différentes, qu'il ne faut pas confondre, selon le politologue Dimitrios Karmis (2003, p. 86). Le pluralisme de fait « renvoie au fait que les États contemporains sont habités non seulement par une diversité croissante sur le plan des identités collectives, mais aussi par une expression politique accrue de cette diversité ». De son côté, le pluralisme normatif « renvoie à une idéologie qui promeut une définition de la citoyenneté se voulant sensible au pluralisme de fait ». Dans les deux textes, on fait référence à la fois au pluralisme de fait et au pluralisme normatif.

3.2.1. Sécularisation de la société et pluralisme *de fait*

Le pluralisme *de fait* avait déjà été constaté au moment de la période de la Révolution tranquille, tant par la Commission Parent que par la Commission Dumont. Ce pluralisme n'a fait que s'accroître dans les décennies qui ont suivi et le même constat est fait dans les différentes Commissions des années 1990 et 2000. Ce pluralisme s'exprime autant dans la diversité ethnoculturelle que dans la diversité religieuse.

Au Québec, on peut considérer que la prise de conscience de la pluralité ethnoculturelle s'est faite dans le sillage de la Révolution tranquille. Les Québécois (francophones principalement) ont alors reconnu que leur société n'était pas homogène et ils en ont peu à peu tiré les conséquences afin d'accorder leur réalité avec les exigences de la démocratie (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 116).

3.2.1.1. Une différence de cadrage

Malgré le constat commun d'un pluralisme au Québec, celui-ci n'est pas abordé de la même façon dans la Commission Bouchard-Taylor et dans la Commission Proulx. La première aborde la question de la diversité religieuse sous l'angle des rapports entre majorité canadienne-française et minorités, alors que la seconde s'intéresse tout autant à la diversité qui existe au sein même du groupe majoritaire.

Proulx traite évidemment des rapports entre minorités et majorité, mais il considère que cette dernière est elle-même très diversifiée et que la relative unanimité qui existait en son sein a éclaté avec la Révolution tranquille.

On a assisté, il y a à peine plus d'un quart de siècle, au façonnement d'une nouvelle organisation sociale, à la recherche d'un projet de société, à une urbanisation massive, à une ouverture sur le monde, notamment par l'expansion fulgurante des moyens de communication. À ces changements structurels s'est greffée une mutation culturelle marquée par une libéralisation des mœurs, une transformation de la famille – lieu de transmission des normes morales – et le déclin des valeurs relatives à l'autorité. La religion, qui avait chapeauté la plupart de ces réalités, a encaissé tout particulièrement le contrecoup de ces transformations (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 50).

Proulx identifie trois causes au pluralisme de fait au Québec. Premièrement, l'immigration continue de diversifier les religions pratiquées au Québec. Alors que dans les années 1960, la minorité juive était la plus importante, après les catholiques et les protestants, elle est rejointe – mais pas dépassée – dans les années 1990 par d'autres groupes religieux, principalement les groupes orthodoxes, et les communautés musulmanes (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 38). Cette situation est encore plus affirmée à Montréal, puisque la

majorité des pratiquants de ces religions minoritaires y habite (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 41).

Deuxièmement, il y a de plus en plus de Québécois qui disent n'avoir aucune religion. C'est la minorité la plus importante après les protestants, et compte 4% de la population en 1991 (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 38).

Troisièmement, la sécularisation de la société a fait en sorte que pour beaucoup de Québécois, catholiques ou autres, la religion est moins présente dans leur vie. La proportion de Québécois qui se disent catholiques est encore forte : ils sont 86% de Québécois dans le recensement de 1991, une diminution de seulement 2% par rapport au recensement de 1961 (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 41). Mais le Québec a connu depuis la Révolution tranquille une « mutation culturelle marquée par une libéralisation des mœurs, une transformation de la famille [...] et le déclin des valeurs relatives à l'autorité. La religion, qui avait chapeauté la plupart de ces réalités, a encaissé tout particulièrement le contrecoup de ces transformations » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 50). La pratique religieuse en a radicalement chuté : en 1991, environ 15% des Québécois catholiques allaient à l'office du dimanche, et 34% des Québécois d'autres religions pratiquaient régulièrement (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 51). La religion est aussi de plus en plus reléguée à la seule sphère spirituelle (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 52). Ainsi, « le Québécois est passé d'un catholicisme d'appartenance à un catholicisme de référence comportant plusieurs manières de s'y référer » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 53).

Quand on évoque le pluralisme, on pense spontanément à la diversité ethnoculturelle, particulièrement accentuée dans la région montréalaise du fait de l'immigration. Toutefois, la diversité, qui est à la base du pluralisme social, s'observe également à l'intérieur même de chaque tradition religieuse, par la très grande variété qui caractérise la définition des croyances, l'observance des pratiques communautaires et le rôle octroyé à la religion par chaque individu dans la conduite de sa vie [...]. Le pluralisme n'est pas une réalité apparue subitement avec l'arrivée massive d'immigrants (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 52-53).

Cette diversité au sein du groupe majoritaire n'est pas niée par la Commission Bouchard-Taylor. « On aurait tort [...] de réduire l'analyse à des dichotomies simplistes, par exemple entre Québécois issus de l'immigration et Québécois d'origine canadienne-française (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 39). La Commission affirme que pour elle, il ne fait pas de doutes que « tous les habitants du Québec sont des Québécois et [que] tous ceux qui parlent le français, comme langue d'origine ou d'adoption, participent à leur façon de cette francophonie » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 121).

Cependant, « pour des raisons qu'on comprendra, le [...] rapport fait souvent référence aux minorités ethniques, au groupe majoritaire, aux clivages, etc. » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 129) et la question de la diversité au Québec est essentiellement abordée sous l'angle des rapports entre d'une part la majorité d'origine canadienne-française, elle-même minoritaire au Canada et en Amérique du Nord, et d'autre part les minorités, surtout celles issues de l'immigration. D'ailleurs une très grande partie du Rapport, censé traiter de la question des accommodements raisonnables, est consacrée au rapport entre majoritaire et minoritaires au Québec¹⁵. Il y est beaucoup question de « l'inquiétude », de la « peur », de la « fragilité » de « l'insécurité chronique » des Québécois d'origine canadienne-française face à la survie de leur nation et de leur culture : « l'insécurité culturelle des Francophones, [...] leur sensibilité de minoritaires, se traduit principalement par une vigilance accrue pour tout ce qui touche à l'intégration » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 119). « Il est même assez clair que la crise des accommodements est, en bonne partie, une protestation du groupe ethnoculturel

¹⁵ Il y a autant de chapitres (5) qui traitent de laïcité et des accommodements raisonnables qu'il y en a qui traitent des rapports interculturels au Québec.

majoritaire soucieux de sa préservation » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 119). Dans ce contexte, les réactions de ce groupe face à la diversité s'expliquent par une combinaison de précarité économique, de sentiment d'invasion des tribunaux, d'effacement de la mémoire nationale, de recul de l'option souverainiste et même de craintes causées par les attentats du 11 septembre 2001, combinaison qui alimente l'insécurité, et donc les réactions épidermiques des Québécois d'origine canadienne-française aux situations d'accommodements relatés en grand nombre par les médias, qui ont ainsi « attisé les braises » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 185-186). La question de la pluralité religieuse est donc abordée comme une réponse à un « braquage identitaire » du groupe majoritaire au Québec, dont la « crispation a pris pour cible l'immigrant qui est ainsi devenu, pour une partie de la population, une sorte de bouc émissaire » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 186).

Les différences d'angle d'analyse dans le Rapport Proulx et dans le Rapport Bouchard-Taylor font en sorte que les conclusions sont quelque peu différentes. Alors que Bouchard et Taylor font des recommandations pour que la majorité puisse accommoder la diversité en son sein, Proulx cherche à trouver la meilleure façon d'organiser les institutions pour que cette diversité soit respectée et qu'aucun groupe – religieux ou non – ne se sente lésé. Autrement dit, alors que chez Bouchard-Taylor, il y a une sorte de hiérarchie entre la majorité qui doit accommoder et la minorité qui est en position de demandes, chez Proulx, tous sont sur un pied d'égalité face à l'État qui, lui, doit les traiter également.

3.2.2. Pluralisme normatif

Malgré cette différence, dans les deux cas, on adopte une position en faveur d'un pluralisme normatif. L'objectif est d'abord et avant tout de donner une place à la diversité pour qu'elle puisse s'exprimer pleinement, afin que les différences puissent être présentes dans l'espace public, « de manière qu'elles puissent être apprivoisées et acceptées, au lieu de les dissimuler ou de les réprimer » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements

raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 41). On veut que la diversité s'exprime, puisqu'il « existe une pluralité de valeurs dont la rationalité peut être établie » et la différence de points de vue est « la base de discussions et d'échanges menés dans des conditions de respect mutuel, échanges dont on reconnaît d'emblée qu'ils peuvent conduire, le cas échéant, à la réconciliation ou au rapprochement de points de vue apparemment contraires » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 90).

Il ressort de l'analyse de ces deux rapports que l'on veut continuer dans le sens des politiques pluralistes adoptées au Québec au cours des décennies précédentes et intégrer la diversité non seulement dans le discours public, mais aussi carrément dans la définition même de ce qu'est un Québécois ou une Québécoise.

3.2.3. Recherche d'équilibre entre pluralisme et cohésion sociale

Le renforcement du pluralisme au Québec a mené la société québécoise à se poser de nouvelles questions, notamment sur « la pluralité des pratiques et des prescriptions alimentaires et vestimentaires propres aux différentes religions » et, selon le Rapport Proulx, « elle se reconnaît d'ailleurs une obligation d'accommodement afin de permettre l'exercice de la liberté de conscience et de religion » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 53). Cette volonté d'accommoder est accompagnée d'une volonté d'assurer un vivre-ensemble cohérent. « Il s'agit ici [pour la personne issue de l'immigration] de s'intégrer à la culture québécoise sans mettre en danger son appartenance religieuse et communautaire. Quant à la société d'accueil, elle doit s'ouvrir à cette diversité sans y voir une menace pour sa propre cohésion » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 54).

On reste donc attaché à une forme de cohésion sociale, qui est assurée par la promotion d'une « culture publique commune » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 41). Le défi est donc de trouver le fragile équilibre entre pluralisme et cohésion. Cette volonté d'équilibre se trouve autant chez Proulx que chez Bouchard-Taylor.

Mais le défi que pose le pluralisme ne réside pas uniquement dans les structures, mais dans la nécessité de sauvegarder la richesse de cette diversité en même temps que le lien social entre tous les citoyens (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 54).

Tous les régimes authentiquement pluralistes sont construits sur une même tension entre le souci de respecter la diversité et la nécessité de perpétuer à la fois le lien social et les références symboliques qui le soutiennent. Ces références, ce sont les traditions et les valeurs fondatrices qui se sont forgées dans l'histoire et qui structurent un imaginaire collectif. Les régimes pluralistes se distinguent par l'accent qu'ils mettent sur l'un et l'autre pôle (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 118).

Cette culture publique commune n'est toutefois pas héritée de la religion catholique. C'est plutôt la langue qui semble être le principal ciment national dans les différentes Commissions. « En effet, la maîtrise de la langue française facilite l'accès de tout citoyen à l'espace public commun du Québec. Cette maîtrise permet justement de respecter la norme de l'égalité. Par contre, accorder un statut privilégié à une ou plusieurs religions crée différentes classes de citoyens » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 78). D'ailleurs, la Commission Larose (2001), créée spécifiquement pour évaluer le statut du français en tant que langue commune au Québec, réaffirme le rôle central de la langue française comme base de la culture commune :

Toute personne habitant le territoire du Québec, quelle que soit son origine, reçoit en partage la langue officielle et commune du Québec. Le français devient ainsi la voie d'accès privilégiée au patrimoine civique (valeurs, droits, obligations, institutions, etc.) commun à l'ensemble des Québécoises et des Québécois et sur lequel se fonde leur citoyenneté (Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, 2001, p. 13).

Le français comme langue commune répond par ailleurs à un impératif démographique. Le Québec ayant un taux de natalité faible, la croissance démographique au Québec dépend de l'immigration. Si la nation veut survivre, elle doit trouver le moyen d'intégrer cette immigration en son sein, et c'est par la langue que cela doit se faire : « Le nombre de locuteurs français restera sensiblement le même en Amérique et il ne peut augmenter qu'en attirant de

nouveaux locuteurs issus de l'immigration pour se maintenir au Québec » (Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, 2001, p. 11).

Du côté de l'école, lieu par excellence pour alimenter la culture commune, « la reconnaissance de la pluralité religieuse s'est heurtée à la réalité structurelle de la division confessionnelle et à une nette prépondérance des confessions catholique et protestantes » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 54). Les privilèges accordés aux religions catholique et protestantes sont aujourd'hui considérés comme un obstacle à la pleine réalisation du pluralisme au Québec. D'un autre côté, l'école doit être capable de véhiculer des valeurs communes dans lesquelles tous les élèves peuvent se reconnaître :

[on] doit éviter deux excès opposés. Le lien social ne sera jamais suffisamment solide si on cherche à le tisser à partir de valeurs abstraites et universelles n'ayant aucun rapport avec la réalité concrète de la communauté particulière du Québec. Ces valeurs ne sauraient, en effet, susciter l'adhésion affective de futurs citoyens. Elles doivent également être suffisamment inclusives pour ne pas aliéner ceux qui ne partagent pas les références historiques, religieuses ou culturelles de la majorité installée au Québec depuis de nombreuses générations. Il y a là un défi que l'école, tout comme de multiples autres institutions de la société québécoise, doit chercher à relever (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 91).

3.3. Une perception plus libérale de la laïcité

Ce pluralisme avoué a évidemment une forte incidence sur le type de laïcité qui sera défendu par les deux Commissions, qui défendent une position libérale sur la laïcité au Québec. Ce parti-pris est particulièrement aisé à remarquer chez Bouchard et Taylor, qui annoncent d'entrée de jeu qu'ils préconisent la laïcité qu'ils appellent « ouverte » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 20).

Dans cette vision libérale, la laïcité n'est pas « un principe constitutionnel et un marqueur identitaire à défendre [mais un moyen] permettant d'atteindre le double objectif, fondamental, de respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 141). Autrement dit, la laïcité s'exprime en termes de droits individuels.

Cette prépondérance accordée aux droits individuels a deux conséquences importantes sur l'analyse qui est faite de la laïcité dans les deux rapports.

La première conséquence est l'importance accordée aux tribunaux et aux Chartes canadienne et québécoise, toutes deux adoptées après la période que nous avons analysée au chapitre précédent. Les deux rapports font constamment référence aux deux Chartes¹⁶ et aux droits qui y sont inscrits. L'analyse adopte parfois aussi un langage très juridique. Par exemple, la Commission Bouchard-Taylor estime que « l'obligation juridique d'accommodement raisonnable découle de droits plus généraux inscrits dans les chartes (liberté de conscience et de religion, droit à l'égalité et à la non-discrimination) » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 164) et qu'il est préférable de consigner les éléments de jurisprudence encadrant les accommodements raisonnables plutôt que de légiférer en la matière¹⁷. Pour définir la laïcité québécoise, qui « s'est définie [dans l'histoire] de manière implicite » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 139), les commissaires ne privilégient pas la voie légale, mais plutôt la rédaction d'un Livre blanc afin de préciser les contours de la laïcité ouverte (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 271).

La deuxième conséquence de la prépondérance accordée aux droits individuels est la hiérarchie entre les quatre valeurs fondamentales de la laïcité. En effet, la neutralité de l'État

¹⁶ Le mot « Charte » se retrouve d'ailleurs plus d'une centaine de fois dans les deux rapports

¹⁷ Notons au passage le paradoxe avec le fait que les commissaires recommandent de rédiger « une loi, un énoncé de principe ou une déclaration » (Bouchard et Taylor, 2008, 257) qui définirait et rappellerait les principes de l'interculturalisme québécois.

et la séparation entre religions et État ne sont pas en soi des objectifs à poursuivre, mais des structures institutionnelles au service des deux vraies finalités de la laïcité ouverte : la liberté de conscience et l'égalité morale des citoyens (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 20)¹⁸. Ainsi, la neutralité et la séparation ne sont pas justifiées si elles restreignent la liberté de conscience des individus ou si elles portent atteinte à l'égalité morale des citoyens.

3.3.1. La première valeur : l'égalité morale des individus

Parmi les deux finalités de la laïcité, « l'engagement moral le plus important [est] celui de l'État à reconnaître toute personne à sa pleine valeur [...] » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 77), autrement dit l'égalité fondamentale entre les citoyens. Cet engagement vient notamment des Chartes adoptées par Québec et Ottawa dans l'histoire récente :

Le Québec et le Canada se sont dotés en 1975 et 1982 de chartes qui ont fait de l'égalité l'assise de la société. [...] Le préambule de la Charte québécoise affirme d'ailleurs cela de façon solennelle : « Considérant que tous les êtres humains sont égaux en valeur et en dignité et ont droit à une égale protection de la loi ». [...] Il convient donc au plus haut point que l'école, qui constitue un des lieux privilégiés d'éducation aux droits de la personne, soit cohérente par rapport à cette valeur fondamentale que le Québec a inscrite dans ses choix de société, il y a 25 ans à peine (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 174).

Le choix qui s'impose dans ce contexte est donc l'accommodement de la diversité. Cela, en soi, n'est pas contradictoire avec la période précédente, puisque le Rapport Parent accordait une très grande importance à la diversité et à l'expression de la différence. Toutefois, dans les années 1960 et 1970, l'accent était mis sur la neutralité de l'État en matière religieuse, alors

¹⁸ Cette distinction entre finalités et structures institutionnelles présente dans le Rapport Bouchard-Taylor sera reprise dans plusieurs écrits (voir notamment Maclure et Taylor, 2010 ; Baubérot et Milot, 2011)

qu'au début des années 2000, il est plutôt mis sur l'égalité entre les individus. Cela s'explique aisément par le fait que « les droits de la personne et les droits et privilèges confessionnels ne sont pas de même nature : ils n'ont pas le même fondement : les premiers, précisément, sont fondamentaux; les seconds ne le sont pas » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 175). Conséquemment, l'accommodement de la diversité prend une forme différente, puisqu'elle s'opère non plus au niveau des institutions, mais au niveau des individus.

L'égalité entre les individus est elle-même perçue quelque peu différemment par rapport à l'époque précédente – et aussi par rapport à une vision plus républicaine.

La conception classique de l'égalité, qui supposait l'uniformité de traitement, a fait place à une conception plus attentive des différences. Peu à peu, le droit a été amené à reconnaître que la règle de l'égalité commande parfois des traitements différenciés (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 161).

Dans cette vision de l'égalité, on laisse de côté les règles générales afin de privilégier une approche différenciée selon les cas, afin justement de corriger les iniquités créées par les règles générales. Concrètement, en matière religieuse, cela mène à l'obligation de la majorité d'accommoder les minorités afin de leur permettre d'exercer leur liberté de conscience, lorsque les politiques et les lois adoptées créent une situation d'inégalité. « Lorsqu'il s'agit du droit à l'égalité, c'est d'abord l'opinion des minorités qu'il faut prendre en considération. La majorité, en effet, souffre rarement des inégalités puisqu'elle est plus que tout autre capable d'influencer le décideur politique en sa faveur » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 175).

À l'école, cette obligation amène le Rapport Proulx à prôner la déconfessionnalisation des écoles, pour éviter d'exercer « une pression induite à la conformité religieuse, voire [d']entraîner une marginalisation des membres des autres religions » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 116). En effet, seule l'école laïque – définie simplement comme non religieuse, faut-il le rappeler – est la seule qui respecte les principes d'égalité – tous les élèves sont traités également puisque l'école accueille tout le monde – de la neutralité

– aucune religion n’est favorisée – et de la cohésion sociale – les jeunes créent des liens avec d’autres jeunes à l’extérieur de leur groupe religieux (Groupe de travail sur la place de la religion à l’école, 1999, p. 192-195). Les parents pour qui cette école ne correspond pas à leurs valeurs éducatives davantage ancrées dans la religion pourront inscrire leurs enfants à une école privée qui y répondent (Groupe de travail sur la place de la religion à l’école, 1999, p. 194).

3.3.2. Une nouvelle interprétation de la liberté de conscience

L’égalité morale entre les citoyens qui est défendue par les Commissions Proulx et Bouchard-Taylor est fondée sur les droits individuels et sur la liberté de conscience. Cette dernière est aussi défendue dans la période de la Révolution tranquille, mais elle prend dans les années 1990 et 2000 un sens quelque peu différent, puisqu’elle ne s’applique plus – ou alors très peu – aux institutions religieuses, mais uniquement à l’individu.

Cette liberté se fonde d’abord et avant tout sur l’autonomie individuelle. On considère qu’aucune pratique ne doit être imposée à l’individu. La liberté de conscience s’exerce non seulement en relation avec l’État, mais aussi en relation avec les institutions religieuses ou les autres citoyens. L’État ne peut pas se servir d’une valeur, par exemple l’égalité entre les hommes et les femmes, pour imposer ou pour interdire une pratique religieuse à un individu. De la même manière, une institution religieuse ne peut imposer à ses fidèles, au nom d’une quelconque orthodoxie, quelque pratique que ce soit. On pourrait affirmer, à titre d’exemple « [qu’]aucune femme musulmane ne doit être forcée de porter le foulard contre son gré [et] l’autonomie de celles qui décident de le porter doit aussi être protégée » (Commission de consultation sur les pratiques d’accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 145).

Dans le Rapport Parent, la liberté religieuse était invoquée pour justifier le privilège accordé aux institutions religieuses qui pouvaient désigner des écoles confessionnelles. Trente ans plus tard, cette même liberté religieuse, basée sur l’autonomie individuelle, justifie la

déconfessionnalisation des écoles, puisque l'école confessionnelle brime la liberté religieuse des Québécois ne partageant pas l'une ou l'autre des religions privilégiées.

On doit reconnaître que, tout particulièrement dans le système scolaire, la reconnaissance de la pluralité religieuse s'est heurtée à la réalité structurelle de la division confessionnelle et à une nette prépondérance des confessions catholique et protestantes. Même si certains mécanismes assurent un respect minimal de la liberté de conscience, il reste que la pluralité, qui est désormais inscrite dans la trame de la vie sociale, ne trouve pas son prolongement dans la conception même de l'école québécoise. Certaines symboliques institutionnelles peuvent transmettre des messages beaucoup plus éloquents que tous les contenus pédagogiques. Mais le défi que pose le pluralisme ne réside pas uniquement dans les structures, mais dans la nécessité de sauvegarder la richesse de cette diversité en même temps que le lien social entre tous les citoyens. Et à ce titre, l'école québécoise a certainement un rôle de première importance à jouer afin d'allier le développement de l'identité de chacun et l'ouverture à la pluralité (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 54).

3.3.3. La neutralité au service de la liberté et de l'égalité

Il ne fait aucun doute que la séparation et la neutralité sont deux valeurs qui sont défendues tant par la Commission Proulx que par la Commission Bouchard-Taylor. Toutefois, elles sont subordonnées aux deux valeurs fondamentales que sont la liberté et l'égalité. « De manière générale, ce principe [de neutralité] affirme que l'État doit s'abstenir de prendre position en faveur ou en défaveur de l'un ou l'autre des ensembles de convictions religieuses de ses citoyens. [...] La norme de l'égalité fondamentale des citoyens semble tout d'abord l'imposer » (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 80).

Le Rapport Proulx compare trois types de neutralité (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 81-82). La neutralité comme abstention veut que l'État s'abstienne d'intervenir d'une manière ou d'une autre ; la neutralité de justification estime qu'une loi est neutre tant qu'elle n'utilise pas des arguments religieux pour se justifier, peu importe si les résultats avantagent une religion ou non ; la neutralité égalitaire « attribue à l'État la responsabilité de veiller à ce qu'aucun groupe religieux ne dispose, dans l'espace public, de droits et privilèges dont ne bénéficient pas tous les autres groupes religieux » (Groupe de

travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 82). C'est sans équivoque que le Rapport Proulx penche vers le troisième type de neutralité.

Dans le Rapport Parent, la neutralité était perçue comme une neutralité par abstention : l'État n'intervenait pas face aux privilèges accordés à une institution religieuse, au nom de la liberté de conscience. Chez Proulx, il faut au contraire agir contre ces privilèges, au nom de l'égalité et de la liberté de conscience.

Un constat similaire est fait chez Bouchard et Taylor, qui estiment que la laïcité plus restrictive, interdisant le port de signes religieux dans les établissements de l'État, s'applique à tous de manière uniforme, « mais elle ne saurait être considérée comme neutre puisqu'elle favorise ceux pour qui les convictions philosophiques, religieuses ou spirituelles n'exigent pas le port de tels signes » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 148). Cette situation s'apparente à la neutralité de justification. Par contre, la laïcité ouverte ressemble davantage à la neutralité égalitaire, puisque « l'analyse de la neutralité de l'État sur les actes que fait ce dernier plutôt que sur l'apparence des employés et des usagers. Une laïcité ouverte réalise ainsi mieux le principe selon lequel une valeur égale doit être accordée à tous, indépendamment de leurs convictions philosophiques ou religieuses » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 148).

La question qui illustre très bien en quoi la neutralité est subordonnée à l'égalité et à la liberté de conscience est celle du port de symboles religieux par les agents de l'État, dont traitent Bouchard et Taylor. La raison souvent invoquée pour l'interdiction du port de ces symboles est celle de la neutralité de l'État : ses agents doivent incarner les valeurs de l'État, incluant la neutralité, et doivent s'abstenir d'afficher toute appartenance à une religion dans l'exercice de leurs fonctions. Cette interdiction ne s'étend ni à la sphère privée ni à l'espace public en général. Même si ce raisonnement semble pour les commissaires « à première vue raisonnable et légitime » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 149), il pose problème de deux manières. Il restreint d'abord la liberté de conscience des personnes touchées. « La neutralité religieuse de l'État

exige que les institutions publiques ne favorisent aucune religion et non que les individus qui les fréquentent relèguent à la sphère privée les manifestations de leur appartenance religieuse » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 149). Il nuit en outre à l'égalité « dans l'accès aux emplois de la fonction publique et parapublique » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 149). Or, pour porter atteinte à ces deux principes, « une démocratie libérale doit toujours avoir des raisons fortes » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 149) et l'apparence de neutralité de l'État n'est pas aux yeux des commissaires une raison suffisante.

Afin d'adopter de telles interdictions, il faudrait des raisons sérieuses. La Commission Bouchard-Taylor en évoque deux. Si le port d'un symbole religieux entrave le travail d'une personne, celui-ci peut être interdit, par exemple un voile cachant le visage pour une enseignante, et qui entrave la communication entre elle et ses élèves, va à l'encontre de sa mission éducative (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 150).

La deuxième raison s'applique dans le cas spécifique de personnes qui occupent des postes où il y a un « pouvoir de sanction et même de coercition à l'endroit de personnes qui se trouvent en position de dépendance et de vulnérabilité [...]. Président et vice-présidents de l'Assemblée nationale, juges et procureurs de la Couronne, policiers et gardiens de prison » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 150). Dans ces cas, l'apparence de neutralité est plus cruciale et peut justifier une limitation à la liberté de conscience d'agents de l'État, puisqu'il est important que les citoyens n'aient pas l'impression que leur traitement ait été influencé par la religion du juge ou de la policière avec qui ils interagissent.

3.3.4. Une séparation à double sens

En ce qui concerne le quatrième principe, celui de la séparation entre les religions et l'État, on l'applique non seulement aux différentes religions, mais aussi aux philosophies séculières. Au même titre que la religion ne doit pas dicter ses actions à l'État, celui-ci ne doit pas adopter une position hostile envers les religions au nom de la laïcité. L'État doit plutôt adopter « une attitude de neutralité envers les religions, mais aussi envers les différentes conceptions philosophiques qui se présentent comme les équivalents séculiers des religions » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 134-135). La raison est simple : si l'État adopte une vision plus antireligieuse de la laïcité, elle crée une catégorie de citoyens de seconde zone, les personnes religieuses, ce qui va à l'encontre du principe d'égalité morale entre les citoyens. « Pour reconnaître la valeur égale de tous les citoyens, l'État doit pouvoir, en principe, justifier auprès de chacun d'eux les décisions qu'il prend, ce qu'il ne pourra faire s'il favorise une conception particulière du monde et du bien » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 136). La séparation est donc assujettie au principe d'égalité entre les citoyens.

Cela dit, l'État peut défendre un certain nombre de valeurs. En effet, « un État démocratique et libéral ne saurait être indifférent à l'égard de certaines valeurs clés, notamment les droits humains fondamentaux, l'égalité de tous les citoyens devant la loi et la souveraineté populaire [puisque ce] sont les valeurs constitutives de notre régime politique » (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 134). De manière générale, l'État peut défendre les valeurs qui font consensus au sein de la société et avoir un devoir de réserve sur « les questions pour lesquelles aucun consensus n'existe, et par rapport auxquelles nous avons de bonnes raisons de penser qu'aucun consensus n'est prévisible (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 93).

Cette séparation plus ferme entre les religions et l'État ne s'étend pas à la sphère privée ni à l'espace public, où la liberté de conscience prime. Elle concerne les institutions de l'État, au niveau des fins, des institutions et des lois, mais elle n'impose ou n'interdit aucune une

pratique religieuse par un individu, même s'il travaille au sein de l'État. C'est par ailleurs une séparation à double sens :

L'État est libre de toute tutelle religieuse, tandis que les associations religieuses sont autonomes dans leurs champs de juridiction, bien qu'elles restent soumises à l'obligation de respecter les droits humains fondamentaux et les lois en vigueur. D'une part, les religions n'ont pas de lien privilégié avec l'État. D'autre part, les Églises ne doivent pas être sous le contrôle de l'État (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, 2008, p. 136).

En ce qui concerne l'école, cette séparation a une certaine limite. Elle impose la déconfessionnalisation des institutions, mais ne veut pas nécessairement dire une sortie pleine et entière de la religion des écoles. Les services de pastorale et les cours de religion sont acceptés par le Rapport Proulx. Cela s'explique en partie par le fait qu'on ne peut pas affirmer que l'école appartient entièrement à l'État. En effet, « l'école appartient par ses différents aspects autant aux parents et à la société civile qui les réunit, qu'à l'État » : l'État doit établir les normes d'application générale « en particulier l'égalité fondamentale des personnes », et les parents et la société civile définissent les orientations des écoles à l'intérieur de ce cadre normatif (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999, p. 86-87).

3.4. Conclusion

La laïcité qui est défendue au cours de la période des années 1990 et 2000 est une laïcité libérale et pluraliste, pour laquelle l'égalité est la valeur première. C'est cette valeur qui est le premier critère pour évaluer la validité d'une politique en matière de gestion de la diversité religieuse.

Cette égalité est directement inspirée de l'école de pensée libérale, voulant que l'État doive intervenir pour favoriser une égalité réelle, c'est-à-dire pour aider les groupes minoritaires si l'application uniforme d'une règle les désavantage.

Cette égalité se fonde aussi sur la liberté de conscience des individus, elle-même basée sur l'autonomie individuelle. Cela implique que c'est l'individu qui est le porteur de cette liberté et

qu'il n'a pas à subir de contrainte ni de l'État ni d'une institution religieuse, à moins qu'il ne contrevienne lui-même aux droits d'autres individus. Cela a eu entre autres pour conséquences d'amener les tribunaux à évaluer non pas si une croyance correspond à un dogme particulier, mais plutôt si la croyance est sincère. Cette façon de faire est une réponse directe à la diversité religieuse qui est constatée entre autres par le Rapport Proulx : il y a non seulement une pluralité de religions pratiquées, mais chaque religion est pratiquée de manières très diverses selon les individus.

Dans cette vision, la séparation et la neutralité ne sont pas des valeurs à défendre en soi, mais plutôt les moyens à utiliser pour défendre l'égalité et la liberté des citoyens. Autrement dit, il faut avoir de sérieuses raisons pour que l'État puisse avoir le droit d'imposer ou d'interdire une pratique religieuse. Parmi ces raisons, on peut penser à une pratique qui menace la sécurité d'individus, qui porte atteinte à d'autres droits individuels ou qui empêche une personne de remplir sa mission dans le cadre de son rôle au sein de l'État.

La séparation de l'État et des religions implique par ailleurs que l'État ne doit pas imposer de point de vue, ni religieux ni séculier, afin de ne pas créer une hiérarchie entre les personnes, où certaines ont plus de facilité à être en concordance avec les valeurs de l'État que d'autres.

Ainsi, la laïcité défendue dans les deux textes analysés appartient sans équivoque à la famille des modèles de tolérance. Le Rapport Proulx rejette catégoriquement les éléments communautariens du Rapport Parent, en les qualifiant d'obstacles à la liberté des élèves et à l'accès égal à l'éducation. On adopte plutôt une laïcité de reconnaissance, qui adopte un pluralisme normatif fort et qui donne à l'État un rôle minimal en matière de religion, dans une séparation à double sens où la sphère étatique et la sphère religieuse n'ont pas d'influence directe l'une sur l'autre.

Le pluralisme de cette période influence la vision de la laïcité ayant cours ; elle influence aussi la façon d'aborder la question nationale. Dans les deux textes, on peut dégager une définition de la nation québécoise qui inclut une forte diversité, qui accueille en son sein l'immigration autour de la langue française, principal vecteur de la culture commune québécoise. Dans le

souci d'assurer un équilibre entre diversité et cohésion sociale, on cherche à adopter des valeurs communes qui puissent être adoptées par l'ensemble des personnes habitant au Québec, sans qu'ils soient obligés de renier leurs appartenances culturelles premières. Dans ce contexte, la laïcité est un moyen à la fois d'assurer l'expression de la diversité au Québec et d'intégrer harmonieusement les Québécois de toute culture religieuse ou non religieuse au sein de la nation. La laïcité n'est donc pas à proprement parler une valeur nationale, mais plutôt un principe qui aide à se détacher d'une vision ethnoculturelle de la nation et qui nous rapproche davantage d'une nation civique, qui se définit autour des droits humains et de la langue française, seul élément culturel qui persiste dans la définition de la nation québécoise.

CHAPITRE IV.

LA LAÏCITÉ COMME VALEUR NATIONALE (ANNÉES 2010)

Il n’y a pas eu de Commission, depuis Bouchard-Taylor, qui a traité de près ou de loin la question de la place de la religion dans la société. On ne peut pas affirmer pour autant que la laïcité ne fut pas un sujet de débats chauds durant les années 2010, bien au contraire. Quatre projets de loi ont été déposés par les gouvernements qui se sont succédé à Québec – en plus de projets de loi déposés par des partis d’opposition. Deux de ces projets de loi ont été déposés par les gouvernements du Parti libéral du Québec (PLQ) de Jean Charest et de Philippe Couillard, un par le gouvernement péquiste minoritaire de Pauline Marois et un quatrième par la Coalition Avenir Québec (CAQ) de François Legault. Ce sont donc ces quatre projets de loi que nous allons analyser¹⁹, en approfondissant leur contenu en nous appuyant entre autres sur trois entrevues menées auprès d’une ex-employée libérale qui y travaillait au moment du projet de loi 94, de Bernard Drainville, qui a mené le dossier de la Charte de la laïcité du Parti québécois (PQ), et de Guillaume Rousseau, un conseiller politique qui a activement participé à la rédaction du projet de loi 21²⁰.

L’analyse des projets de loi se fera en quatre temps. D’abord, nous nous pencherons sur la question des symboles religieux sur la place publique, puis celle des accommodements à caractère religieux. Ensuite, après un bref commentaire sur le rapport entre les projets de loi et les Chartes des droits et libertés, nous compléterons l’analyse avec la mise en parallèle des principales valeurs mises de l’avant dans chacun des projets de loi.

¹⁹ Pour les projets de loi 94 et 60, qui n’ont pas été adoptés à l’Assemblée nationale, nous analyserons la version originale qui a été déposée par le gouvernement. Dans le cas des deux autres projets de loi, nous étudierons plutôt la version de la loi telle qu’elle a été adoptée par les députés.

²⁰ Guillaume Rousseau était aussi impliqué au sein du PQ, étant même candidat du parti à Sherbrooke lors des élections de 2018, avant d’être engagé à la CAQ pour travailler sur le projet de loi 21.

4.1. Les symboles religieux sur l'espace public

4.1.1. Définition de l'espace public

Avant de discuter des dispositions concrètes des quatre projets de loi sur les symboles religieux, il est intéressant de se pencher sur la définition même de ce que constitue l'espace public où le port de symboles religieux est régulé.

Dans les quatre projets de loi, on limite la portée de la laïcité à l'espace étatique, comprenant au minimum tous les organismes de l'État, de ses ministères et de l'Assemblée nationale, les commissions scolaires et leurs écoles, les cégeps et les universités, les établissements de la santé et des services sociaux, les Centres pour la petite enfance (CPE) et les garderies subventionnées. Cet espace est toutefois défini un peu plus largement dans trois projets de loi. Par exemple, le projet de loi 60 inclut les municipalités et leurs services de transport en commun, ce à quoi les projets de loi 62 et 21 ajoutent les agents de la paix.

Quoi qu'il en soit des limites précises de l'espace étatique, les lois québécoises se distinguent de la laïcité française, dont les lois s'appliquent sur l'ensemble de l'espace public. Si l'on accepte la définition de la laïcité comme rapport entre religions et État, les projets de loi québécois tiennent davantage de la laïcité que les lois françaises, qui relèvent peut-être plus d'une sécularisation forcée d'une partie de la population.

4.1.2. Le visage découvert

Les quatre projets de loi prévoient que les services de l'État sont offerts à visage découvert par tous les employés de l'État. Ils prévoient aussi que les usagers aient le visage découvert, mais selon des modalités quelque peu différentes.

C'est entre autres cette question qui a mené le PLQ de Jean Charest à déposer le projet de loi 94 et qui a alimenté les discussions quant à l'à-propos de cette législation (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021). Le débat concernait une pharmacienne d'origine égyptienne, Naïma Atef Ahmed, qui portait un voile intégral et qui avait été expulsée

de son cours de français au Centre d'appui aux communautés immigrantes, parce qu'elle ne voulait pas retirer son voile (Radio-Canada, 2010). Même si le PLQ ne voulait « pas aller trop loin » et « respecter au maximum les Chartes » (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021), l'importance du débat sur le visage couvert a mené à cette disposition du projet de loi 94.

La législation proposée affirmait qu'il « est d'application générale » que les services publics soient offerts et reçus à visage découvert (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010, art. 6). Des accommodements sont possibles là-dessus, mais ils doivent être refusés lorsque « des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010, art. 6).

Le projet de loi 60 prévoyait une obligation pour les usagers d'être à visage découvert « en règle générale », sans possibilité d'accommodement à ce sujet si les exigences de sécurité, d'identification ou de communication le justifient. (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 7).

L'article 10 du projet de loi 62 prévoyait que les usagers aient le visage découvert « lors de la prestation de service » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, art. 10). Même si le projet de loi 62 a été adopté, son article 10, portant sur le visage découvert, n'a jamais été mis en application, puisqu'il a été suspendu par la Cour supérieure du Québec (Bélair-Cirino, 2018).

Toutefois, le projet de loi 21 a abrogé cet article et l'a remplacé par ses articles 7 et 8, où on prévoit l'obligation pour les usagers d'être à visage découvert « lorsque cela est nécessaire pour permettre la vérification de son identité ou pour des motifs de sécurité » (*PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, art. 8). Autrement formulé, au lieu de demander automatiquement aux

usagers de se découvrir, ceux-ci ne doivent le faire que lorsque cela est nécessaire. Cette façon de faire pourrait davantage passer le test des tribunaux²¹.

La question du visage couvert est la seule, avec dans une moindre mesure la question des accommodements raisonnables, qui est commune aux quatre projets de loi déposés par les gouvernements. Il existe quelques différences dans l'application de la règle, notamment sur les accommodements qu'il est possible d'accepter sur ce sujet, mais sur le fond, les quatre projets de loi interdisent de donner et de recevoir les services publics à visage couvert.

Ce qu'il faut noter, ici, c'est qu'on accepte une limitation momentanée de la liberté de conscience pour les personnes qui ont des croyances religieuses les amenant à se couvrir le visage. Cette limitation est momentanée puisqu'elle n'est appliquée qu'au moment des relations entre les citoyens et l'État : les employés doivent se découvrir le visage durant leurs heures de travail, et les usagers doivent le faire lorsqu'ils s'adressent à l'État, au moins pour qu'ils puissent être identifiés ou pour des raisons de sécurité. À tout autre moment, ces personnes peuvent continuer d'avoir le visage couvert.

4.1.3. Le port de symboles religieux

Si les quatre projets de loi se ressemblent sur la question du visage couvert, un des éléments qui les différencient le plus est celui du port de symboles religieux. Ici, les deux projets de loi libéraux se distinguent nettement des deux autres, puisqu'ils ne légifèrent pas sur la question.

La CAQ et le PQ ont tous deux adopté des dispositions interdisant le port de certains symboles religieux, mais les deux de manières très différentes. Déjà, si la CAQ s'était, dès les élections de 2018, engagée à « reprendre les propositions de Bouchard-Taylor, mais en ajoutant les

²¹ Il est difficile pour l'instant de l'établir avec certitude, puisque l'adoption des clauses dérogatoires aux chartes québécoise et canadienne a fait en sorte que le juge Blanchard n'a pas évalué l'article 8 du projet de loi 21 sur le fond (*Hak c. Procureur général du Québec*, 2021).

enseignants » (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021), la Charte de la laïcité du PQ, au contraire, « ne se situe pas par rapport à la Commission Bouchard-Taylor [puisqu'elle] n'ait essentiellement le problème » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021).

Ainsi, les personnes visées par l'interdiction du port d'un symbole religieux ne sont pas du tout les mêmes. Au PQ, on « ne faisait aucun compromis sur le principe que dès que tu travailles pour l'État, d'une manière ou d'une autre, ou que tu es payé par l'État, d'une manière ou d'une autre, tu dois respecter la laïcité, y compris dans son expression extérieure, visible » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021). Ainsi, les personnes visées sont l'ensemble des employés du secteur public et parapublic, compris au sens très large et incluant notamment, faut-il le rappeler, l'ensemble des employés et des élus de l'Assemblée nationale et des organismes gouvernementaux, les municipalités et leurs services de transport en commun, l'ensemble du système d'éducation, des CPE aux universités, et tous les employés du milieu hospitalier (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 27, Annexe I, Annexe II).

La CAQ est beaucoup plus mesurée dans la portée de sa loi, se contentant d'interdire le port de symboles religieux aux personnes en position d'autorité coercitive et ayant un pouvoir discrétionnaire, c'est-à-dire notamment l'ensemble des personnes qui ont une fonction juridique au sein de l'État, les président et vice-président de l'Assemblée nationale, les agents de la paix et les directeurs et les enseignants des différentes commissions scolaires, devenues depuis les centres de services, du Québec (*PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, Annexe II).

Toutefois, là où le projet de loi 21 va plus loin que le projet de loi 60, c'est dans les symboles religieux qui sont interdits. Dans la Charte de la laïcité, on interdit de porter « un objet, tel un couvre-chef, un vêtement, un bijou ou une autre parure, marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse » (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 5). Cette interdiction ne visait donc pas un symbole religieux plus discret, comme un bijou porté sous les vêtements ou même un bijou visible, mais discret. La CAQ, quant à elle, allait plus loin, en interdisant de porter « tout objet, notamment un vêtement, un symbole, un bijou, une parure, un accessoire ou un couvre-chef,

qui est [...] soit porté en lien avec une conviction ou une croyance religieuse [...] soit raisonnablement considéré comme référant à une appartenance religieuse » (*PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, art. 6). Autrement dit, dans ce projet de loi, même les symboles portés discrètement sont interdits.

Ainsi, le PQ s'était contenté d'interdire les symboles visibles, alors que la CAQ a interdit tout symbole religieux, qu'il soit visible ou non. Dans les deux cas, les non-croyants et les croyants des religions qui ont connu une plus forte sécularisation au Québec sont avantagés, puisque le symbole religieux a une moins forte signification pour eux – ce qui est encore plus vrai pour les non-croyants. Cependant, cet avantage est bien plus marqué dans le projet de Charte de la laïcité, puisque seules les religions qui prescrivent à leurs croyants de porter un symbole visible – on peut penser par exemple au judaïsme, au sikhisme ou à l'islam – sont visées par cette interdiction, alors que les chrétiens ne le sont pas ou très peu.

Le projet de loi 21 de la CAQ, en interdisant tout symbole religieux, peut viser l'interdiction d'un simple bijou porté sous les vêtements, ce qui peut mener à des difficultés d'application de la loi, mais qui étend la portée de l'interdiction aux croyants chrétiens qui voudraient porter un tel symbole religieux.

4.1.4. Le patrimoine religieux

L'autre question qui est abordée sur les symboles religieux dans l'espace public est celle du patrimoine religieux du Québec. Sur ce point comme dans bien d'autres, le projet de loi 94 fait bande à part : cette question n'est pas abordée puisqu'on considérait que « ça n'avait pas rapport » de traiter, par exemple, du crucifix à l'Assemblée nationale, dans un projet de loi sur les accommodements raisonnables (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021).

À l'autre bout du spectre, la Charte de la laïcité affirme dès son article premier vouloir protéger le patrimoine culturel du Québec :

Un organisme public doit, dans le cadre de sa mission, faire preuve de neutralité en matière religieuse et refléter le caractère laïque de l'État tout en tenant compte, le cas échéant, des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 1)

Cette sensibilité était si importante pour le gouvernement du PQ, qu'il était prévu que la Charte québécoise des droits et libertés de la personne soit modifiée afin de mentionner la protection du patrimoine du Québec à son article 9.1 (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 41).

Le PLQ de Philippe Couillard et la CAQ de François Legault n'ont pas voulu adopter une approche aussi forte sur la question du patrimoine. Le projet de loi 62 affirmait que la laïcité ne pouvait avoir effet sur « les éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel québécois » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, art. 16)

De son côté, consciente du fait que les quatre principes de la laïcité pouvaient impliquer que les symboles religieux faisant partie du décor des institutions étatiques devaient être retirés, la CAQ a inscrit dans son projet de loi que ces symboles étaient protégés par la loi. « On ne voulait pas que [...] les gens puissent saisir les tribunaux et que les tribunaux rendent des ordonnances pour forcer des organismes publics à enlever des signes religieux [...] décoratifs » (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021). Cependant, la CAQ a ajouté une disposition disant que les institutions peuvent, de leur plein gré, retirer ces symboles religieux. L'objectif était en quelque sorte de les inviter à les retirer, ce qui a d'ailleurs été fait par le ministère de la Justice peu de temps après l'adoption de projet de loi 21 (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021).

Les trois projets de loi accordent donc une assez grande importance à protéger le patrimoine culturel, y compris religieux, du Québec. Cela est vrai chez les libéraux : « préserver le patrimoine c'est important. [...] Ce n'est pas parce que c'est religieux qu'il est important, c'est parce que c'est le patrimoine » (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021). C'est aussi vrai pour le PQ : « l'objectif [...] n'a jamais été de faire disparaître du paysage [...] les

symboles religieux qui évoquent l'histoire qui a été la nôtre. Il n'a jamais été question d'effacer l'histoire et d'effacer en particulier [...] l'influence religieuse de l'histoire. Pas du tout, pas du tout » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021). C'est aussi vrai pour la CAQ, mais dans une moindre mesure, puisqu'on « ouvre la porte à ce que, dans certains cas, il y ait du retrait de signes religieux » (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021).

Le caractère éminemment religieux du patrimoine québécois – ou plutôt canadien-français – crée une certaine confusion des genres, puisqu'il est difficile de tracer une ligne entre ce qui est patrimonial et ce qui est simplement religieux. Cela fait en sorte qu'il est difficile de déterminer si la protection du patrimoine est un avantage donné à la religion catholique sur les religions minoritaires ou simplement un désir de préserver les traces de l'histoire du Québec.

4.2. Les accommodements à caractère religieux

Les quatre projets de loi traitent de la question des accommodements à caractère religieux, mais contrairement à la question des symboles religieux, seul le projet de loi 94 fait bande à part face aux trois autres. En effet, le PQ de Pauline Marois et le PLQ de Philippe Couillard ont tous deux proposé des dispositions très semblables en ce qui concerne les accommodements religieux. Quant au projet de loi 21 de la CAQ, il n'apporte qu'une modification mineure à ce qui avait déjà été adopté avec le projet de loi 62 du PLQ.

4.2.1. Une définition large

Le projet de loi 94 n'avait pas pour objectif d'encadrer les accommodements raisonnables, mais plutôt de les définir, en respectant le plus possible ce qui est prévu dans les Chartes et dans la jurisprudence. Les principes adoptés dans ce projet de loi rappellent d'ailleurs ceux déjà présents dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor.

Dans le texte du projet de loi, on s'empresse de spécifier que l'accommodement religieux est un « aménagement dicté par le droit à l'égalité » (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les*

demandes d'accommodement, 2010, art. 1). Ainsi, on prend position en faveur d'une égalité de résultats, qui exige de l'État d'adapter ses règles afin de corriger les préjudices qui seraient causés par une application uniforme de ces règles.

On prévoit trois cas où une demande d'accommodement religieux doit être rejetée. Premièrement, si elle ne respecte pas la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, « notamment le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et le principe de la neutralité religieuse de l'État » (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010, art. 4). Il est important de rappeler ici que cette neutralité se limite à une neutralité dans le traitement des citoyens, et n'inclut pas l'apparence des employés de l'État.

La contrainte excessive est la deuxième raison de refuser un accommodement religieux. Si l'accommodement impose une contrainte excessive « eu égard, entre autres, aux coûts qui s'y rattachent et à ses effets sur le bon fonctionnement du ministère, de l'organisme ou de l'établissement ou sur les droits d'autrui » (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010, art. 5), celui-ci doit être refusé.

Enfin, un accommodement demandé pour garder son visage couvert pour des raisons religieuses doit être refusé « si des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient » (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010, art. 6).

Ainsi le gouvernement de Jean Charest a essayé avec le projet de loi 94 d'imposer le moins de limites possible à l'accommodement religieux et n'a fait que confirmer ce qui était déjà la pratique des tribunaux. La seule disposition qui pouvait aller plus loin que ce que la jurisprudence prévoyait déjà, c'est celle des motifs liés à la communication, à l'article 6, qui peut être comprise dans son sens très large et ainsi bloquer tout accommodement quant à la possibilité d'avoir le visage découvert. Cette exception à part, le projet de loi 94 ne fait que définir ce qu'est un accommodement raisonnable.

4.2.2. Un encadrement plus précis

Les projets de loi 60 et 62 sont très similaires en ce qui concerne les accommodements religieux. En effet, le gouvernement Couillard a repris plusieurs éléments de la Charte de la laïcité dans son propre texte de loi.

Ainsi, dans les deux cas, on prévoit des balises pour les accommodements généraux et des balises plus spécifiques pour un employé qui veut s'absenter du travail pour des raisons religieuses et pour un élève d'une école publique. Dans ces deux cas spécifiques, d'ailleurs, les textes sont identiques dans les deux projets de loi et prévoient des balises comprenant notamment un principe d'équité avec les autres employés et le respect de la mission de l'école (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, art. 14 et 16; *PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 16-17).

En ce qui concerne les accommodements religieux en général, la Charte de la laïcité ajoute aux critères déjà prévus dans projet de loi 94 le fait que l'accommodement ne doit pas compromettre « la séparation des religions et de l'État ainsi que la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci » (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 15), ce que ne fait pas le projet de loi 62 du gouvernement Couillard. Celui-ci ajoute plutôt deux balises supplémentaires : la demande doit être « sérieuse » et le demandeur doit avoir « collaboré à la recherche d'une solution qui satisfait au caractère raisonnable » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, art. 11).

En plus de ces balises, la Charte et le projet de loi 21 prévoyaient tous deux qu'aucun accommodement n'était possible sur le port de symboles religieux, sur le visage découvert ni sur le devoir de neutralité des employés de l'État (*PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, art. 14; *PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 18).

4.3. La laïcité et les chartes

Manifestement, ni le gouvernement de Jean Charest ni celui de Philippe Couillard désiraient rester dans le cadre des Chartes, puisqu'aucun des deux projets de loi libéraux ne modifie la Charte québécoise des droits et libertés de la personne. Ce n'est toutefois pas le cas des projets de loi du PQ et de la CAQ, qui ont prévu certaines modifications.

Dans la Charte de la laïcité, on désirait ajouter à l'article 9.1 de la Charte québécoise une phrase qui affirmait les valeurs

que constituent l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci, tout en tenant compte des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 41)

Quant à elle, la CAQ a opté pour un changement beaucoup plus modeste à la Charte, se contentant d'affirmer au préambule et à l'article 9.1 de la Charte québécoise la mention de la « laïcité de l'État » (*PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, art. 18-19)

Là où la CAQ a été plus audacieuse que le PQ, c'est dans l'utilisation de deux clauses dérogatoires, afin de soustraire la loi à l'application des Chartes canadienne et québécoise (*PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, art. 33-34). Il s'agit d'abord et avant tout d'une prise de position politique, afin d'affirmer avec force que « c'est au parlement à décider et non pas aux tribunaux » (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021).

Les clauses dérogatoires et les réactions qu'elles ont pu faire naître témoignent du débat entre les traditions civiliste et de common law, selon Guillaume Rousseau (2021).

Nous, la loi c'est le parlement qui la vote, par exemple le Code civil. [...] Dans le fait de vouloir dire « si on veut la laïcité, ça prend une loi sur la laïcité », on ne peut pas juste dire qu'elle découle de la jurisprudence, la charte des droits, ça ne convient pas à notre tradition. [...]. Tout le discours sur « ça prend des règles claires » [...], par définition, en common law, on n'est pas à la recherche de cette clarté-là. On est à la recherche de tests : est-ce qu'il y a une croyance sincère [...], est-ce que la règle l'empêche de

mettre en œuvre sa croyance sincère, [...] on dit [que] c'est au juge, au cas par cas, de décider. [...].

Cette vision de l'utilisation de la clause dérogatoire peut être vue comme une réponse directe à la Commission Bouchard-Taylor qui estimait que les règles étaient déjà établies par les jugements successifs des cours de justice.

Il en est de même pour le projet de Charte de la laïcité, qui se voulait aussi une réponse à la situation créée par les décisions des juges. Selon Bernard Drainville, les tribunaux, et à plus forte raison la Cour Suprême du Canada, ont établi la liberté de conscience comme une « super-liberté qui ne peut être questionnée ou restreinte de quelque façon que ce soit » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021). La Charte venait donc rétablir un équilibre entre les différents droits, tant individuels que collectifs.

4.4. La promotion de valeurs différentes

4.4.1. Le choix des ministres

Avant d'aborder la question des valeurs mises de l'avant dans les quatre projets de loi, une remarque s'impose sur le choix des ministres qui ont piloté les divers projets de loi. Sur cette question, il y a une rupture nette entre le PLQ et les deux autres gouvernements. D'un côté, c'est le ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, Bernard Drainville, et le ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, Simon Jolin-Barrette, qui ont respectivement déposé les projets de loi 60 et 21. De l'autre, le PLQ a demandé à deux ministres de la Justice, Kathleen Weil et Stéphanie Vallée de déposer les projets de loi 94 et 62. Dans le cas de Kathleen Weil, elle a continué de s'occuper du projet de loi 94 après être passée au ministère de l'Immigration, mais c'est en qualité de ministre de la Justice qu'elle l'avait déposé (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021).

Ce choix laisse croire que pour le Parti libéral du Québec, la laïcité et les accommodements raisonnables sont d'abord et avant tout une question de droit, alors qu'il s'agit plutôt d'une question de citoyenneté pour le Parti québécois et la Coalition Avenir Québec. Cette différence

de point de vue transparaît d'ailleurs dans la façon d'aborder les quatre principes de la laïcité dans les projets de loi.

4.4.2. L'égalité hommes-femmes

La principale valeur qui a été défendue invariablement par les quatre projets de loi a été l'égalité entre les hommes et les femmes. C'est d'ailleurs un élément qui ressort des trois entrevues que nous avons faites. « Le principe [...] est au cœur du projet de loi [60]. » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021) ; « c'était clairement un enjeu, dans toutes nos discussions [sur le projet de loi 94] » (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021) ; « dans la loi 21 [...] on dit égalité citoyens-citoyennes, ce n'est pas anodin, c'est une insistance sur l'égalité hommes-femmes » (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021).

Les quatre projets de loi prévoyaient que les accommodements raisonnables devaient respecter ce principe²². La façon de citer ce principe diffère toutefois quelque peu d'un projet de loi à l'autre. Pour illustrer cette différence, on peut citer les projets de loi 62 et 21. Le premier rappelle que « la Charte des droits et libertés de la personne reconnaît l'égalité entre les femmes et les hommes » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, préambule) alors que le deuxième affirme « l'importance que la nation québécoise accorde à l'égalité entre les femmes et les hommes » (*PL21, Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, préambule)²³. Ainsi, pour les libéraux, l'égalité hommes-femmes est une question de droits, alors que pour la CAQ – de même que pour le PQ – c'est une question de valeur nationale dont l'importance est spécifique à l'histoire du Québec.

²² Comme les balises concernant les accommodements raisonnables ont été adoptées avec le projet de loi 62, le projet de loi 21 n'y fait pas directement référence. Mais celui-ci n'a pas modifié ces dispositions et a donc conservé dans la loi la mention de l'égalité hommes-femmes.

²³ Notons au passage que le préambule de projet de loi 21 remplace, dans la loi, le préambule de projet de loi 62, qui a été par le fait même abrogé.

En ce qui concerne les quatre principes de la laïcité, ils sont mis de l'avant par les quatre projets de loi, mais de façon assez différente. D'un côté, les libéraux ont un discours essentiellement basé sur les droits et libertés, alors que le PQ et la CAQ insistent davantage sur la laïcité comme valeur nationale.

4.4.3. Les principes défendus par les gouvernements libéraux

Contrairement aux trois autres textes, le projet de loi 94 ne fait aucune grande déclaration défendant une valeur en particulier – c'est d'ailleurs le seul projet de loi n'ayant pas de préambule. Deux valeurs sont tout de même défendues dans le texte : l'égalité et la neutralité. De son côté, le projet de loi 62 défend les deux valeurs de la liberté de conscience et de la neutralité religieuse.

L'égalité est le principe qui semble le plus important dans le projet de loi 94, puisque dans son article premier, celui-ci affirme qu'un accommodement est un « aménagement, dicté par le droit à l'égalité, [...] fait en vue d'accorder un traitement différent à une personne qui, autrement, subirait des effets préjudiciables en raison de l'application » d'une norme ou d'une pratique (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010, art. 1). Par ailleurs, le projet de loi 62 évoque le « droit de toute personne d'être traitée sans discrimination » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, art. 11).

En ce qui concerne la neutralité, les libéraux ont adopté sa définition passive. Pour le projet de loi 94, « l'État ne favorise ni ne défavorise une religion ou une croyance particulière » (*PL94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement*, 2010, art. 4). Le projet de loi 62 offre par ailleurs une définition similaire, mais vise davantage les individus au service de l'État, qui ont le « devoir [...] d'agir, dans l'exercice de leurs fonctions, de façon à ne pas favoriser ni défavoriser une personne en raison de l'appartenance ou non de cette dernière à une religion, ni en raison de leurs propres convictions ou croyances religieuses » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, art. 4). Dans les deux cas, la neutralité religieuse de l'État se limite aux actions des individus ou de l'État, qui doivent traiter tous les

citoyens sans les discriminer sur la base de leur religion – principe qui est déjà inclus dans les chartes québécoise et canadienne.

Du point de vue des libéraux, cette neutralité doit être passive, afin de permettre la pleine expression de la liberté de conscience des citoyens : « la présente loi affirme la neutralité religieuse de l'État afin d'assurer à tous un traitement respectueux des droits et libertés qui leur sont reconnus, incluant la liberté de religion des membres du personnel des organismes publics » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, art. 1). La neutralité religieuse de l'État est donc au service de la liberté de conscience des individus, un peu à l'image de ce qui était mis de l'avant au cours de la période des années 1990-2000.

Il est intéressant de noter en outre que dans son préambule, le projet de loi 62 s'empresse, dès le premier paragraphe, à affirmer que le Québec « est une société démocratique, pluraliste et inclusive » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, préambule). C'est le seul des quatre textes qui fait une telle déclaration, déclaration qui fut par la suite abrogée par le projet de loi 21.

Enfin, la séparation n'est pas un principe qui a été central, pour les libéraux. Pour le projet de loi 94, l'ex-employée libérale affirme que cela n'a pas été vraiment un enjeu, puisque la séparation des religions et de l'État est « déjà un état de fait [...] ça ne faisait pas partie des discussions, juste parce que c'est une évidence [...], l'Église n'a aucune influence [sur les décisions de l'État], aucune. » (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021).

D'ailleurs, ce principe n'est pas cité dans le texte du projet de loi 94. Dans le projet de loi 62, il ne l'est qu'à une seule reprise, dans le préambule, où on mentionne la « séparation entre l'État et les institutions religieuses » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, préambule). Ce principe n'est donc pas réaffirmé par les libéraux, contrairement à ce qu'ont fait le PQ et la CAQ. La façon de nommer le principe de séparation est importante : ce sont les institutions religieuses qui doivent être séparées de l'État et non la religion dans son ensemble. Cela veut donc dire qu'un individu peut exprimer son appartenance religieuse au sein de l'État, puisqu'il ne représente pas une institution établie, mais simplement sa croyance

personnelle. Chez les libéraux, le principe de séparation correspond à l'absence d'influence des institutions religieuses sur les institutions étatiques.

4.4.4. Les principes promus par le Parti québécois et la Coalition Avenir Québec

Les deux projets de loi déposés par les gouvernements péquiste et caquiste affirment plus directement les principes de séparation et de neutralité, principes qui sont garants de la liberté de conscience et de l'égalité morale des individus. Le rapport entre les valeurs est donc inversé par rapport aux Commissions de la période précédente et aux projets de loi libéraux.

Cette préséance accordée à la séparation et à la neutralité est visible dès le préambule du projet de loi 60, qui affirme dès le premier paragraphe ces deux valeurs. En entrevue, Guillaume Rousseau a aussi identifié la séparation entre les religions et l'État comme étant la valeur la plus importante pour le projet de loi 21, suivie par la neutralité de l'État (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021).

La différence entre ces deux textes et ceux des libéraux ne se limite pas à l'ordre d'importance donné aux quatre principes. Ce qui les distingue le plus, c'est la définition qu'ils en donnent. En effet, si on regarde le principe de séparation, celui-ci va beaucoup plus loin que la vision qu'en ont les libéraux. Juste dans la façon de nommer le principe, on remarque une différence de prise de position. On parle en effet de la « séparation des religions et de l'État », et non de « séparation de l'État et des institutions religieuses » (*Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État*, 2017, préambule).

On vise donc chez le PQ et la CAQ une séparation avec la religion de manière plus large, et dans ce contexte, il ne suffit pas d'éloigner les institutions religieuses des décisions de l'État, il ne suffit pas que les fins de l'État et celles des religions soient séparées, il faut que les individus qui sont au service de l'État respectent un « devoir de neutralité dans [leurs] gestes et dans [leur] apparence » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021).

En ce qui a trait justement à la neutralité religieuse de l'État, celle-ci implique une plus grande action de l'État que chez les libéraux puisque ces derniers se contentaient d'une neutralité de

traitement de citoyens, alors que le PQ et la CAQ prescrivent en outre une neutralité religieuse dans l'apparence des employés de l'État dans leurs relations avec les citoyens, puisque tout organisme public doit « refléter le caractère laïque de l'État » (*PL60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État*, 2013, art. 1). Sur ce point, le PQ va plus loin que la CAQ, puisque cette exigence de neutralité s'applique, dans la Charte de la laïcité, à l'ensemble des fonctionnaires publics et parapublics, alors que la CAQ a opté pour un compromis et ne vise que les personnes qui ont un « pouvoir coercitif » et un « pouvoir discrétionnaire » (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021), par exemple les juges ou les enseignants. Dans les deux cas, on veut éviter que le citoyen ait l'impression que la religion a pu avoir une influence sur la décision de ce fonctionnaire de l'État en raison de la religion qu'il affiche.

Chez les libéraux comme chez les deux autres gouvernements, la neutralité est au service de la liberté de conscience. Mais celle-ci est, encore une fois, comprise très différemment. Si, pour la CAQ et le PQ, l'État doit être neutre en apparence, si ses employés doivent « respecter la stricte neutralité, [c'est] au nom du respect de la liberté de conscience des citoyens » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021).

Lorsque vous avez par exemple une enseignante ou un enseignant qui porte un signe religieux et que les élèves ou les parents de l'élève s'opposent à ça, ça vient heurter leur liberté de conscience. Par exemple [...], on a beaucoup de gens venant de pays arabo-musulmans, qui ont pu vivre des choses difficiles avec la religion [...] et d'être forcé, parce que l'instruction est obligatoire [...], d'être forcé d'avoir un enseignant qui a un signe religieux, ça porte atteinte à leur liberté de conscience. De la même manière que la prière au conseil de ville porte atteinte à la liberté de conscience de monsieur Simoneau, le citoyen de Saguenay [...]. À l'école, c'est présence obligatoire pour les enfants, on ne peut pas sortir. À mon avis, la liberté de conscience est encore plus atteinte par le port du signe religieux dans un contexte scolaire (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021)

Cette même préoccupation se trouve chez Bernard Drainville :

Le projet de loi [60] visait à protéger la liberté de conscience dans toute sa plénitude. [...] On considérait que l'expression visible des convictions religieuses de la part des employés du service public [...] était restreinte, limitée, par respect pour la liberté de

conscience des usagers. Alors s'il y avait une liberté qui était limitée, c'était la liberté d'exprimer ses convictions religieuses pendant les heures de travail afin de respecter les convictions religieuses des usagers (Drainville, entrevue téléphonique, 2021).

Enfin, en ce qui concerne le droit à l'égalité, c'est essentiellement l'égalité entre les femmes et les hommes qui est citée dans les deux projets de loi.

4.4.5. Laïcité et nation, une recherche d'équilibre

À l'instar du rapport de la Commission Bouchard-Taylor, autant Guillaume Rousseau que Bernard Drainville ont insisté sur le nécessaire équilibre entre la cohésion sociale et le vivre-ensemble d'une part et la diversité et le pluralisme d'autre part. Aucun des deux n'a dit s'inspirer d'un modèle puriste, ni du multiculturalisme canadien, ni du républicanisme français, mais ils ont plutôt parlé d'une « laïcité québécoise » (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021) qui « proposait un équilibre entre le respect des libertés individuelles et l'affirmation des valeurs communes » (Drainville, entrevue téléphonique, 2021). Cet équilibre, il doit se faire entre les quatre principes de la laïcité, entre les droits individuels et les droits de la nation et entre la nécessité de cohésion nationale et la diversité.

Et le projet de Charte était aussi un équilibre dans lequel tu retrouverais l'affirmation du principe démocratique, tu retrouvais l'affirmation d'une certaine trajectoire historique et tu retrouvais l'affirmation de l'idée de vivre-ensemble en respectant un certain nombre de valeurs qui nous sont propres, parmi lesquelles il y a la langue française, parmi lesquelles il y a l'égalité hommes-femmes et parmi lesquelles il y a la laïcité de l'État (Drainville, entrevue téléphonique, 2021)

Cet équilibre, il est recherché afin de contrecarrer la logique des tribunaux, essentiellement orientée vers les droits individuels inscrits dans la Charte, et de défendre un certain nombre de valeurs nationales, au premier chef, la langue française, identifiée par les trois personnes interviewées comme le principal vecteur de la nation québécoise.

Les trois personnes interviewées ont aussi clairement indiqué qu'aucune religion ne faisait partie des marqueurs principaux de la nation québécoise. Mais là où MM Drainville et Rousseau se distinguent de l'ex-employée libérale, c'est dans la place que la laïcité occupe dans

la définition de la nation québécoise. Absente chez la répondante libérale pour définir la nation québécoise, elle est citée à maintes reprises comme une des valeurs les plus importantes par les deux répondants du PQ et de la CAQ.

Ensuite vient, je dirais la culture, l'histoire, et c'est probablement via ça que la laïcité devient un de ces vecteurs-là, parce que c'est l'attachement à la laïcité, à une certaine conception de la laïcité qui vient de l'histoire du Québec. Donc c'est du fait qu'il y a eu une présence très, très forte de l'Église catholique au Québec, plus que dans les autres provinces, [...] Donc ça vient de l'histoire [...] nationale du Québec [...]. Donc du coup ça devient un marqueur d'identité. Surtout que jadis le marqueur d'identité, c'était le catholicisme. [...] Le fait d'avoir été fortement imprégné par le catholicisme, d'en être sorti aussi rapidement aussi fortement, ça amène un attachement à la laïcité. Donc la laïcité, la langue française à certains égards, mais la laïcité aussi est venue un peu finalement remplacer ce qui pouvait être un marqueur de la nation canadienne-française, à l'époque, le catholicisme, et dans la nation québécoise, c'est plutôt la laïcité (Rousseau G., entrevue faite virtuellement, 2021)

C'est la même lecture pour M. Drainville, pour qui la laïcité a pris de plus en plus d'importance dans la nation québécoise, depuis les années 1960.

La Charte était à la fois nationaliste, républicaine et citoyenne, démocratique. L'élément nationaliste est important, dans la mesure où j'ai toujours dit que la Charte s'inscrivait dans le processus de laïcisation tranquille qui a commencé en 1960. J'ai toujours dit que la laïcité s'inscrivait dans le prolongement de la Commission Parent, s'inscrivait dans le prolongement de la déconfessionnalisation du système scolaire, du milieu hospitalier, ça s'inscrivait dans la création des commissions scolaires linguistiques à la place des commissions scolaires religieuses. Donc, il y avait un élément historique très important dans la Charte. Et donc la Charte se situait dans le prolongement de l'histoire du Québec, dans le prolongement des choix qu'on a faits comme nation depuis [les années] soixante (Drainville, entrevue téléphonique, 2021).

4.5. Conclusion

Cette importance nouvelle de la laïcité dans la définition de la nation québécoise, affirmée de la bouche même de deux personnes qui ont travaillé à l'élaboration des projets de loi 60 et 21, est probablement le point d'appui de ce basculement dans le discours politique entre la période des années 1990-2000 et celle des années 2010.

On pourrait diviser les projets de loi en deux camps : les deux projets de loi libéraux d'une part et les projets de loi péquiste et caquiste de l'autre. Cette division était visible dans le choix des ministres pour piloter chaque projet de loi. Le choix de ministres de la Justice du côté du PLQ laisse entendre que la laïcité est d'abord et avant tout une question de droits individuels et de loi, alors que chez le PQ et la CAQ, on semble davantage lier la laïcité à des préoccupations par rapport à la citoyenneté.

La division entre les deux camps peut être relevée lorsque l'on analyse les valeurs défendues par chacun. Les libéraux insistent sur la liberté de conscience et sur la non-intervention de l'État en matière religieuse, alors que les deux autres partis promeuvent une séparation nette des religions et de l'État et une neutralité non seulement en acte, mais aussi en apparence. La définition que l'on fait de l'égalité est aussi très différente entre les deux camps. Du côté des projets de loi libéraux, c'est l'égalité de résultat qui est mise de l'avant et qui est le fondement qui justifie l'obligation d'accommodement raisonnable. Les deux autres projets de loi ont une vision plus républicaine de l'égalité : on doit trouver autant que possible des règles s'appliquant à toutes et à tous et encadrer les possibilités d'accommodements.

Cette division reste pertinente lorsque l'on analyse l'interdiction du port de symboles religieux par les employés de l'État, interdiction qu'il n'était pas question de faire du côté des gouvernements libéraux. « On ne va pas essayer de [...] donner [aux femmes musulmanes] des droits en leur en enlevant » (Répondante anonyme, entrevue faite virtuellement, 2021), affirme-t-on. Cette interdiction, les gouvernements du PQ et de la CAQ l'ont proposée – et même adoptée dans le cas du projet de loi 21 – afin de protéger la neutralité religieuse de l'État.

Mais malgré ces différences, force est de constater que les quatre projets de loi vont plus loin dans la défense de la laïcité que ce qui était proposé dans la période précédente et s'écartent du modèle très pluraliste promu par les Commissions Proulx et Bouchard-Taylor que nous avons analysé au chapitre précédent. Malgré des principes opposés à ceux du PQ et de la CAQ, les deux gouvernements libéraux semblent avoir cédé sur le terrain des mesures concrètes à

appliquer, en ce qui concerne l'encadrement des accommodements raisonnables et le visage couvert.

En effet, les quatre projets de loi encadrent les accommodements raisonnables en les inscrivant dans la loi – même si cet encadrement est plus timide dans le projet de loi 94 – allant à l'encontre des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor. En ce qui concerne le débat sur le visage couvert, il s'agit d'une limitation à la liberté religieuse qui n'était pas souhaitée dans la période précédente et qu'il est étonnant de voir apparaître dans les textes des projets de loi libéraux.

Sur les principes, les deux projets de loi libéraux demeurent fidèles à la laïcité reconnaissance qui prédominait dans la période des années 1990 et 2000. S'ils s'éloignent quelque peu des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor sur les mesures à appliquer, c'est probablement parce qu'ils ont été influencés par la vision concurrente qui a été mise de l'avant dans les projets de loi 60 et 21, plus proches d'une laïcité séparatiste. De leur côté, même si le PQ et la CAQ adoptent des principes républicains forts, ils semblent influencés par la vision libérale, puisqu'ils adoptent des mesures relativement modérées, limitant les interdictions au seul espace étatique et laissant la liberté de conscience s'exprimer pleinement dans l'espace public à l'extérieur de l'État.

Les mesures adoptées par les quatre projets de loi – que ce soient les dispositions sur le visage couvert ou les interdictions de porter certains symboles religieux ou même la préservation du patrimoine religieux québécois – visent plus directement certaines communautés religieuses minoritaires et n'ont qu'un effet mineur sur les communautés majoritaires. En cela, même si la justification de cette laïcité ne relève pas en soi d'une laïcité communautarienne, certains de ses effets le sont. Nous nous retrouvons dans une situation similaire à celle de la période des années 1960-1970, où l'effet des mesures recommandées nous rapprochait aussi de la laïcité communautarienne.

Il y a donc une certaine rupture entre la période des années 2010 et la période précédente. Une nouvelle laïcité, inspirée de la laïcité républicaine, mais qui ne rejette pas totalement le

pluralisme libéral, fait son apparition dans le discours officiel de l'État québécois sur la laïcité. Si cette vision avait ses défenseurs au Québec bien avant 2010, c'est la première fois que l'État la fait sienne, du moins en partie.

Mais c'est aussi dans la place que prend la laïcité dans la définition de la nation qu'il y a une nette rupture entre cette période-ci et la précédente. En effet, dans les Commissions Proulx et Bouchard-Taylor, la laïcité était essentiellement un moyen d'intégrer la diversité, alors que dans les projets de loi, surtout ceux du PQ et de la CAQ, la laïcité est érigée au rang de valeur nationale. Cette « nationalisation » de la laïcité implique une hiérarchisation des valeurs – hiérarchisation qui était rejetée dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor – où la séparation et la neutralité de l'État sont au service de la liberté de conscience des usagers et au détriment de la liberté de conscience des employés de l'État durant leurs heures de travail.

CONCLUSION

On ne peut pas nier que la Révolution tranquille a mené à une laïcisation importante de l'État québécois. En cela, les acteurs qui disent que la laïcité actuelle se veut un parachèvement ou dans la continuité de la Révolution tranquille n'ont pas entièrement tort. Mais cette affirmation doit être nuancée, puisque « laïcité » est un terme polysémique qui, comme nous l'avons vu, fait référence à des réalités bien différentes. Les quatre principes fondamentaux que sont la séparation, la neutralité, la liberté de conscience et l'égalité nous sont très utiles afin de bien les distinguer les unes des autres.

La conception qu'on se fait de la liberté de conscience a énormément évolué entre les années 1960 et les années plus récentes. À l'époque du rapport Parent, elle était d'abord et avant tout perçue comme la liberté de faire partie de l'Église de son choix et d'avoir un État qui réponde le mieux possible à ses demandes en matière religieuse. Ce droit n'était toutefois pas absolu, puisque les minorités religieuses devaient se contenter d'un droit de retrait à l'enseignement religieux ou à l'école non confessionnelle. Mais pour les groupes traditionnels – catholiques et protestants – la neutralité de l'État lui dictait d'adapter ses institutions scolaires afin de permettre aux Églises de maintenir la place que les parents et les élèves désiraient les voir prendre.

La liberté de conscience prend un tout autre sens dans les deux périodes qui ont suivi l'adoption au Québec et au Canada des deux Chartes des droits et libertés. Elle est davantage centrée sur l'individu, qui a la pleine liberté de ses choix en matière de religion et qui doit être libre de contraintes provenant de l'État, d'institutions religieuses ou d'autres individus. Ce qui différencie les deux périodes, c'est dans la manière dont l'État doit répondre à cette liberté de conscience. Dans les années 1990-2000, l'État neutre doit s'abstenir autant que possible d'intervenir en matière de religion, à part pour arbitrer, à travers les tribunaux, les droits religieux entrent en conflit avec des règles générales ou avec d'autres droits. Dans la période plus récente, l'État doit promouvoir plus activement sa neutralité, en restreignant le droit

d'afficher leur appartenance religieuse à certains de ses employés, pour ne pas heurter les convictions religieuses ou philosophiques des citoyens. Ainsi, dans le premier cas, l'État neutre permet l'expression de toutes les religions en son sein, alors que dans le deuxième, l'État veut la limiter le plus possible.

L'égalité morale des citoyens est un autre principe qui subit beaucoup de changements d'interprétations à travers les décennies. Dans la première période, on promeut une égalité minimale : tous doivent avoir accès à l'éducation de manière égale. Cependant, cette égalité n'est que partielle, puisque certains groupes religieux sont avantagés par rapport aux groupes minoritaires ou aux personnes non religieuses, puisqu'ils ont une école qui correspond à leurs valeurs et à leurs préceptes. Dans la deuxième période, l'égalité que l'on met de l'avant est une égalité de résultats, qui impose à l'État de prendre des mesures d'accommodements lorsque l'application d'une règle générale crée un préjudice à un individu. Dans la troisième période, on a voulu encadrer cette façon de faire. L'objectif n'était pas d'interdire l'accommodement raisonnable, mais plutôt de le limiter dans certains cas, afin de favoriser autant que possible la règle générale. Cette réflexion se base sur une vision plus républicaine de l'égalité, qui considère que l'égalité est mieux servie par des règles générales appliquées à tous plutôt que par la gestion au cas par cas.

La même évolution est perceptible dans le concept de séparation entre les religions et l'État. Dans le Rapport Parent, on prône une séparation au niveau des fins, mais les institutions et les lois ne sont que partiellement séparées, puisque les Églises catholique et protestantes ont leur place au sein du Conseil supérieur de l'éducation et que non seulement ils décident du programme religieux des écoles, mais elles peuvent aussi donner leur avis sur les matières profanes. Dans les Rapports Proulx et Bouchard-Taylor, la séparation est plus étanche et elle est à double sens : l'État ne s'occupe pas de l'Église, qui en retour n'influence pas l'État. On tolère tout de même que des individus manifestent leur appartenance religieuse au sein de l'État, ce qui est une différence notable par rapport à la période suivante. Dans les années 2010, l'État se permet d'intervenir davantage en matière de religion, afin de faire respecter la valeur de la laïcité de l'État. La séparation est donc un peu plus à sens unique, même si cette

intervention étatique demeure limitée au seul espace étatique. Même si cette intervention est plus importante dans les projets de loi 60 du PQ et 21 de la CAQ, elle est quand même présente dans les quatre projets de loi.

On peut donc dire que la laïcité a grandement évolué à travers les décennies au Québec. Au moment de la Révolution tranquille, le Québec a engagé un processus de laïcisation, mais celle-ci est demeurée partielle, puisque l'Église a gardé une certaine place – limitée – au sein des institutions étatiques. La laïcité qui est mise de l'avant est un hybride entre une laïcité de collaboration et une laïcité communautarienne où l'État trouve des moyens pour accommoder les institutions religieuses traditionnelles du Québec, tout en s'affranchissant de son influence sur ses politiques générales et sur les fins qu'il poursuit.

Dans la période des années 1990-2000, marquée par un fort pluralisme normatif, on prône la laïcité de reconnaissance, qui laisse place à la pleine expression de la liberté de conscience et qui insiste sur une égalité de résultat. Les principes de neutralité et de séparation sont moins considérés comme des valeurs fondamentales que comme des arrangements institutionnels au service de la liberté de conscience et de l'égalité. Cette période est par ailleurs la seule parmi les trois étudiées où il n'y a pas de dimension communautarienne à la laïcité qui est mise de l'avant.

Même si la laïcité de reconnaissance continue d'être présente dans les années 2010, les quatre projets de loi défendent à des degrés divers une laïcité de séparation, où la neutralité et la séparation entre les religions et l'État sont les valeurs premières. On considère que l'État doit être libre de toute apparence d'influence religieuse afin que les citoyens ne puissent pas avoir l'impression qu'ils ont été traités différemment à cause de leur appartenance religieuse ou de celle du fonctionnaire de l'État avec lequel ils ont traité. C'est pourquoi on limite le droit de porter des symboles religieux pour certains employés de l'État. Toutefois, l'hésitation à légiférer sur les symboles liés aux religions chrétiennes qui font partie du patrimoine québécois, entre autres mesures, donne à cette laïcité une dimension communautarienne.

Il faut dire que la laïcité des années 2010 change de statut et devient pour certains acteurs une valeur nationale, un des marqueurs de l'identité québécoise les plus importants, après la langue française. Ce choix peut paraître être l'évolution logique de la nation québécoise depuis la Révolution tranquille, puisque c'est à ce moment que l'État s'est laïcisé de manière accélérée. L'analyse des Commissions des années 1960 aux années 2000 nous amène toutefois à nuancer ce propos. Au cours de la Révolution tranquille, la rupture avec le passé catholique du peuple canadien-français n'est pas aussi évidente que certains le laissent croire. La sécularisation de la société s'accélère, une forme de laïcité s'impose au sein de l'État québécois, mais cette laïcité est encore partielle et semble davantage correspondre à l'entrée du peuple du Québec dans la modernité qu'à une quelconque affirmation nationale. Il faut dire que les Commissions Parent et Dumont ont toutes deux été rédigées avant la fondation du PQ. Toutefois, on peut affirmer que la laïcité de la Révolution tranquille fut une première étape de cette évolution qui a fait de ce principe, quelques décennies plus tard, une valeur nationale à défendre, puisqu'elle a causé la sortie graduelle de l'Église à la fois de l'État et de l'identité québécoise.

Cette évolution s'est poursuivie durant la période des années 1990-2000, alors que la laïcité n'est pas encore une valeur nationale, mais est plutôt un principe au service d'une définition pluraliste de l'identité québécoise. Durant cette période, on considère que la survivance de la nation québécoise passe d'abord et avant tout par la défense de la langue française à la fois comme langue commune et comme vecteur principal de l'identité québécoise. Il faut donc que la nation soit ouverte le plus possible. Dans ce contexte, la laïcité permet d'évacuer toute notion de religion dans l'identité québécoise et, ce faisant, favorise l'accueil au sein de la nation des Québécois et des Québécoises de toute appartenance religieuse ou non religieuse, en leur assurant la plus grande liberté religieuse possible. Dans la recherche d'équilibre entre diversité et cohésion sociale, la langue française assure la cohésion et la laïcité se place au service de la diversité.

La période des années 2010 est à la fois dans la continuité et en réaction par rapport à la période précédente. Elle est en continuité parce que l'on veut continuer à dégager toute

référence à la religion – catholique ou autre – dans la définition même de la nation québécoise, cela dit sans renier le passé catholique du peuple du Québec. Elle est toutefois en réaction, parce que la laïcité devient un critère à respecter, une condition d'accueil, pour la diversité religieuse. Si l'on veut faire partie de la nation québécoise, il faut respecter les principes de la laïcité québécoise. Cela dit, il ne faut pas conclure que cette laïcité ne laisse aucune place à la diversité. La nation québécoise est toujours à la recherche d'un équilibre entre diversité et cohésion sociale, mais dans le nouvel équilibre des années 2010, la laïcité fait partie des valeurs nationales que les minorités nationales doivent respecter afin d'intégrer la nation. Si dans le pluralisme de la période précédente, le fardeau de l'accommodement reposait sur les épaules du groupe majoritaire, il repose plutôt sur celles des minorités dans les projets de loi des années 2010.

Il est important de noter que le fait d'analyser des projets de loi pour la troisième période et des Commissions pour les deux autres peut avoir eu une certaine influence sur l'image que l'on dégage de chaque période. En effet, les Commissions tentent normalement de dégager un consensus et des recommandations à partir d'un débat public, qui lui n'est pas consensuel, alors que les projets de loi sont directement influencés par l'idéologie du parti politique au pouvoir. L'analyse des projets de loi est tout de même féconde puisque même ceux qui étaient censés être dans la directe lignée de la Commission Bouchard-Taylor s'en éloignent de manière marquée, notamment en légiférant sur la question du visage couvert. Cela témoigne d'une influence de la laïcité séparatiste promue par le PQ et la CAQ durant la même période.

L'étude des Commissions et des projets de loi lors de trois périodes distinctes dans l'histoire récente du Québec a permis de faire une généalogie de la laïcité dans le discours de l'État québécois et de dégager les grandes lignes du lien entre laïcité et nation québécoise²⁴. Cette

²⁴ Il serait d'ailleurs intéressant dans une prochaine étude d'intégrer à l'analyse d'autres textes d'organismes gouvernementaux, comme le Conseil du statut de la femme ou le Conseil des relations interculturelles, ou encore d'autres lois adoptées par l'Assemblée nationale qui ont contribué à laïciser l'État québécois, notamment en ce qui concerne le droit de la famille.

analyse est importante à faire si l'on veut dépasser les débats stériles qui combinent accusations faciles et défenses sans fondement. Même si la laïcité qui est défendue aujourd'hui est différente de celle qui a été mise de l'avant dans les années 1960, étudier l'évolution du débat sur la place de la religion dans la société québécoise permet de mieux comprendre les motivations derrière la volonté de légiférer sur les accommodements raisonnables et sur le port de symboles religieux.

BIBLIOGRAPHIE

- Abizadeh, A. (2016). Les signes religieux, la laïcité et la mentalité médiévale : du débat public sur la Charte des valeurs. Dans A.-G. Gagnon et J.-C. St-Louis (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec. Laïcité, réciprocité, pluralisme* (p. 29-42). Collections Débats. Montréal : QuébecAmérique.
- AMAL-Québec. (2019, 7 mai). *Projet de 21 Loi sur la laïcité de l'État. Mémoire présenté à la Commission des Institutions de l'Assemblée nationale du Québec*. Québec : Assemblée nationale.
- Amiriaux, V. et Gaudreault-DesBiens, J.-F. (2016). Libertés fondamentales et visibilité des signes religieux en France et au Québec : Entre logiques nationales et non nationales du droit? *Recherches sociographiques*, 57(2-3), 351-378.
- Ancil, P. (2016). La charte de la confusion: réflexions au sujet du processus de consultation entourant la Charte des valeurs. Dans A.-G. Gagnon et J.-C. St-Louis (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec. Laïcité, réciprocité, pluralisme* (p. 43-66). Collections Débats. Montréal : QuébecAmérique.
- Baillargeon, N. (2019, 31 mars). Ne pas céder un centimètre à la religion. *La Presse*. Récupéré de http://plus.lapresse.ca/screens/e644654b-8b15-4c8c-bb5e-244744dd3db4__7C__0.html?utm_medium=Facebook&utm_campaign=Microsite%20Share&utm_content=Screen&fbclid=IwAR2dhGATU2C7Zm27IDyephlg07yVivIS6w3Y52mp1yNAUO7dg9wtH6_Q7TM
- Balthazar, L. (2006). La nationalité québécoise et l'Église catholique. Dans L.-A. Richard (dir.), *La nation sans religion? Le défi des ancrages au Québec* (p. 131-154). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Banton, M. (1996). The Cultural Determinants of Xenophobia. *Anthropology Today*, 12(2), 8-12.
- Baril, D. et Lamonde, Y., dir. (2013). *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec : enjeux philosophiques et politiques*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Baubérot, J. (2016). Les sept laïcités françaises. *Administration & Éducation*, 3(151), 13-21.
- Baubérot, J. et Mathieu, S. (2002). *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*. Paris : Éditions du Seuil.
- Baubérot, J. et Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris : Éditions du Seuil.

- Beauchemin, J. (2001). Dumont : historien de l'ambiguïté. *Recherches sociographiques*, 42(2), 219-238.
- Beauchemin, J. (2003). La nation entre communauté imaginée et communauté politique. Dans R. Canet et J. Duchastel (dir.), *La nation en débat. Entre modernité et postmodernité* (p. 47-63). Outremont : Athéna.
- Bédard, É. (2013, 10 septembre). Pour la Charte des valeurs québécoises. *Argument, Exclusivité web*.
- Bélair-Cirino, M. (2018, 29 juin 2018). Nouvel échec du Québec devant la Cour. *Le Devoir*. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/531362/l-article-controverse-de-la-loi-sur-la-neutralite-religieuse-suspendu-a-nouveau>
- Bhargava, R. (2007). La spécificité de la laïcité à l'indienne. [The Distinctiveness of Indian Secularism]. *Critique internationale*, 35(2), 121-147. doi: 10.3917/crii.035.0121
- Bhargava, R. (2014, 2014/05/27). How Secular is European Secularism? *European Societies*, 16(3), 329-336. doi: 10.1080/14616696.2014.916335
- Bhargava, R. (2016). Is European Secularism Secular Enough? Dans J. L. Cohen, C. Labordée (dir.), *Religion, Secularism, and Constitutional Democracy* (p. 157-181). Columbia : Columbia University Press.
- Boileau, J. (2018). Trop de poids sur les médias, pas assez sur le politique. Dans S. Lefebvre et G. St-Laurent (dir.), *Dix ans plus tard : La Commission Bouchard-Taylor, succès ou échec* (p. 49-62). Montréal : Québec Amérique.
- Bosset, P., Leydet, D., Maclure, J., Milot, M. et Weinstock, D. (3 février 2010). Manifeste pour un Québec pluraliste. *Le Devoir*. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/282309/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste>
- Bouchard, G. (1999). *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal : VLB.
- Bouchard, G. (2011). Qu'est-ce que l'interculturalisme? *Revue de droit de McGill*, 56(2), 395-468.
- Bourque, M. et Avignon, P. (2015). Le recours aux Commissions d'enquête et aux groupes de travail dans les secteurs de la santé et de l'éducation : 1960-2014. *Bulletin d'histoire politique*, 23(3), 82-104.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.

- Castonguay, C. et Nepveu, G. (1971a). *Rapport de la Commission sur la santé et le bien-être social. Le Développement* (vol. 3, tome 1). Québec : Gouvernement du Québec.
- Castonguay, C. et Nepveu, G. (1971b). *Rapport de la Commission sur la santé et le bien-être social. Le Développement* (vol. 3, tome 2). Québec : Gouvernement du Québec.
- Celis, L, Dabby, D., Leydet, D. et Romani, V., dir. (2020). *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Commission d'enquête sur l'observance du dimanche dans les usines de pâtes et papiers du Québec. (1966). *Rapport de la Commission d'enquête sur l'observance du dimanche dans les usines de pâtes et papiers du Québec*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. (1971). *L'Église du Québec, un héritage, un projet*. Montréal : Fides.
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles. (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2003). *Rapport au Président de la République*. Paris : Gouvernement de la France.
- Commission des États généraux sur l'éducation. (1996). *Rénover notre système d'éducation : dix chantiers prioritaires*. Québec : Ministère de l'Éducation.
- Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec. (2001). *Le français, une langue pour tout le monde*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. (1965). *Les structures supérieures du système scolaire* (Volume 1). Québec : Gouvernement du Québec.
- Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. (1966). *Diversité religieuse, culturelle, et unité de l'administration*. (Volume 4). Québec : Gouvernement du Québec.
- Courtois, C.-P. (2010). « La nation québécoise et la crise des accommodements raisonnables: bilan et perspectives ». *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, (42), 283-306. doi: <https://doi.org/10.7202/1002183ar>

- Courtois, S. (2010). Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme. *Arguments*, 13(1). Récupéré de <http://www.revueargument.ca/article/2010-10-01/507-le-quebec-face-au-pluralisme-un-plaidoyer-pour-linterculturalisme.html>.
- Debray, R. (1990). La laïcité : une exception française. Dans H. Bost (dir.), *Genèse et enjeux de la société. Christianisme et laïcité*. Genève : Labor et Fidès.
- Dumont, F. (1993). *Genèse de la société québécoise*. Montréal : Éditions Boréal.
- Ferretti, L et Rocher, F, dir. (2021). *Les Enjeux d'un Québec laïque : la loi 21 en perspective*. Montréal : Del Busso éditeur.
- Geoffroy, M. (2010). Penser la diversité religieuse au Québec. Dans B. Gagnon (dir.), *La Diversité en débat. Bouchard, Taylor et les autres*. Collection Débats. Montréal : Québec Amérique.
- Groupe de travail sur la place de la religion à l'école. (1999). *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Hajjat, A. et Mohammed, M. (2016). *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.
- Hak c. Procureur général du Québec. (2021). QCCS 1466. Récupéré de http://citoyens.soquij.qc.ca/php/decision.php?ID=4A0C6C1CFBA7B024700B6345667EF89B&captchaToken=03AGdBq25-bQ8sfA ADU-pMzPiGUY0oFAf41sgW7MH9JaF6um0THIYzFYIxJ4B5yifP8-cp8h4qQHg88405WRk8u2cssezJERV3sHY5woOnlqofZ7h2Dm88kX3peNxJK41L8iXB-HKLUZYZJWL1Zg-no0lnQLgPOQKPyNhXxohLvJ5qADUeE8j0ZY08hwHR_jgDf_uf4P1pPZ9exQSKLSsTjkrKqmfFiZJSIOj1H5W5eixvmdQJcefmLU6UncYNvkVOVXj8vEO9tvLiTeCdGYaWmHuVdXog235nll2bfyXamUHmvH729Mu8oQeXuCFsXaGhufciqCYL-pEJ7xgVKPb_Y74xipKuEBydNvK9E5ouKnETbyurW8HPKiN-A4zB74X28GmOMJkOyz3rgWqpb0Ba469HKr_IFthwH-ta9RsXqo7PVQB7sjqmLMYz3cYBzuaS1C-5FVslObL3gif8Rbfc23GsV2oIm4qQ
- Intellectuels pour la laïcité. (2013). Pour un Québec laïque et pluraliste. Déclaration des Intellectuels pour la laïcité. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 7-14). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Karmis, D. (2003). Pluralisme et identité(s) nationale(s). Dans A.-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société, tome 2* (p. 85-116). Collection Débats. Montréal : Québec Amérique.
- Koussens, D. (2009). Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité? *Diversité urbaine*, 9(1), 27-44. doi: 10.7202/037757ar

- Koussens, D. (2011). *Neutralité de l'État et régulation de la diversité religieuse au Québec et en France* (Thèse de doctorat en sociologie). UQAM, Montréal.
- Koussens, D. (2020). Une laïcité moindre. Dans D. Leydet (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21* (p. 83-96). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Kymlicka, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle*. Montréal : Boréal.
- Lamy, G. (2015). *Laïcité et valeurs québécoises. Les sources d'une controverse*. Collection Débats. Montréal : Québec Amérique.
- Larochelle, C. (2020). Petite histoire du nationalisme québécois et de ses racines orientalistes. Dans D. Leydet (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21* (p. 29-42). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lassalle, D. (2011). French Laïcité and British Multiculturalism: A Convergence in Progress? *Journal of Intercultural Studies*, 32(3), 229-243. doi: 10.1080/07256868.2011.565734
- Latour, J. (2013). Assurer la protection législative de la laïcité: une démarche essentielle pour la cohésion sociale et la fraternité citoyenne. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 111-136). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Laxer, E. (2019). *Unveiling the Nation. The Politics of Secularism in France and Quebec*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Lévesque, S, dir. (2015). *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Leyva, K. J. (2018). Repenser le républicanisme : l'idéal de la non-domination et les politiques multiculturelles. Dans S. Lefebvre et G. St-Laurent (dir.), *Dix ans plus tard: La Commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?* (p. 303-314). Montréal : Québec Amérique.
- Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*. RLRQ. (2017). c. R-26.2.0.1. Récupéré de <http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=5&file=2017C19F.PDF>
- Maclure, J. et Lacroix, S. (2017). Liberté de religion, droit à la non-discrimination et neutralité religieuse dans la jurisprudence canadienne : une analyse de l'arrêt *Saguenay*. Dans A.-G. Gagnon et P. Noreau (dir.), *Constitutionnalisme, droits et diversité : Mélanges en l'honneur de José Woehrling* (p. 401-417). Montréal : Les Éditions Thémis.

- Maclure, J. et Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal.
- Marois, P. (1997). *Déclaration ministérielle sur les orientations en matière d'éducation morale et religieuse à l'école publique*. Québec : Assemblée nationale du Québec.
- Mercier, C. et Warren, J.-P. (dir.). (2016). *Identités religieuses et cohésion sociale. La France et le Québec à l'école de la diversité*. Lormont : Éditions Le Bord de l'eau.
- Milot, M. (2002). *Laïcité dans le nouveau monde : Le cas du Québec*. Turnhout : Brepols.
- Milot, M. (2005). Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada. *Bulletin d'histoire politique*, 13(3), 13-27.
- Milot, M. (2008a). *La laïcité*. Ottawa : Novalis.
- Milot, M. (2008b). Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada. *Bulletin d'histoire politique*, 13(3), 13-27.
- Milot, M. (2009). L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenances citoyennes. Un équilibre en tension* (p. 29-73). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Pena-Ruiz, H. (2013). Laïcité, émancipation et droits universels. Dans D. Baril et Y. Lamonde (dir.), *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques* (p. 25-30). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- PL21, *Loi sur la laïcité de l'État*. (2019). 1re session, 42e législature sess., Québec. Assemblée nationale. Récupéré de <http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=5&file=2019C12F.PDF>
- PL60, *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*. (2013). 1re session, 40e législature sess., Québec. Assemblée nationale. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>
- PL94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*. (2010). 1re session, 39e législature sess., Québec. Assemblée nationale. Récupéré de

<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>

- Radio-Canada. (2010, 28 mai). Un vêtement controversé. *Radio-Canada.ca*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/473627/niqab-intro>
- Radio-Canada. (2019, 31 mars). Laïcité de l'État : Discours de François Legault. *Radio-Canada*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1161622/discours-francois-legault-web-laicite-etat>
- Renaud, M. (1977). Réforme ou illusion? Une analyse des interventions de l'État québécois dans le domaine de la santé. *Sociologie et sociétés*, 9(1), 127-152.
- Richard, L.-A. (2006). Nation et raccommodement désirable. Dans L.-A. Richard (dir.), *La nation sans religion? Le défi des ancrages au Québec* (p. 5-30). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Rocher, G. (2010, 6 novembre). La laïcité tout court. *La Presse*. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/dossiers/les-grandes-entrevues/201011/06/01-4340060-guy-rocher-la-laicitetout-court.php>.
- Rousseau, G. (2016, mars). *La disposition dérogatoire des chartes des droits : de la théorie à la pratique, de l'identité au progrès social*. Montréal : Institut de recherche sur le Québec.
- Rousseau, L. (2005). La construction religieuse de la nation. *Recherches sociographiques*, 46(3), 437-452.
- Saint-Arnaud, P. et Banerjee, S. (2019, 5 avril). Laïcité: le projet de loi qualifié de «nettoyage ethnique» par un élu. *La Presse*. Récupéré de <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/201904/05/01-5221078-laicite-le-projet-de-loi-qualifie-de-nettoyage-ethnique-par-un-elu.php>
- Seymour, M. (1999). Plaidoyer pour la nation sociopolitique. Dans M. Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité* (p. 153-167). Montréal : Liber.
- St-Louis, J.-C. (2017). Les débats sur l'identité et la citoyenneté au Québec. Dans A.-G. Gagnon et D. Sanschagrin (dir.), *La politique québécoise et canadienne. Acteurs, institutions, sociétés* (2e édition éd., p. 87-108). Collection Politeia. Québec : Presses de l'Université du Québec.