

Sous la direction de
Leila Celis
Dia Dabby
Dominique Leydet
Vincent Romani



Modération ou extrémisme ?

Regards critiques sur la loi 21

Modération ou extrémisme ?

Regards critiques sur la loi 21

Sous la direction de

Leila Celis

Dia Dabby

Dominique Leydet

Vincent Romani

Modération ou extrémisme ?

Regards critiques sur la loi 21



**Presses de
l'Université Laval**

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada



Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.



Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en page : Diane Trottier

© Les Presses de l'Université Laval

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 3^e trimestre 2020

ISBN 978-2-7637-4974-7

PDF 9782763749754

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|----------------------------|----|
| Introduction | 1 |
| Post-scriptum | 10 |

PARTIE 1 – LA LOI 21 EN CONTEXTE: PERSPECTIVES HISTORIQUES ET CRITIQUES

CHAPITRE 1

| | |
|---|----|
| La question nationale et de la laïcité au Québec | |
| Psychopolitique d'une intricacion | 13 |

Dalie Giroux

| | |
|---|----|
| 1. La question identitaire au Québec: contexte politique et évolution | 14 |
| 2. Le maintien de la « garde » souverainiste | 16 |
| 3. L'ambiguïté de l'expérience catholique québécoise..... | 18 |
| 4. Le néo-patriotisme populiste | 22 |
| 5. Post-Scriptum: crever l'abcès colonial..... | 25 |

CHAPITRE 2

| | |
|--|----|
| Petite histoire du nationalisme québécois et de ses racines orientalistes | 29 |
|--|----|

Catherine Larochelle

| | |
|--|----|
| 1. L'orientalisme au Québec | 30 |
| 1.1 Le contexte historique de l'époque..... | 31 |
| 1.2 Les formes de l'orientalisme québécois (1850-1950)..... | 32 |
| 2. La fabrication de l'altérité réactivée par la loi 21 | 35 |
| 2.1 Une différence (trop) visible | 36 |
| 2.2 Les femmes et les enfants d'abord: petite histoire du « sauveur » québécois..... | 38 |
| Conclusion: la nouvelle « mission civilisatrice » du « féminisme » patriarcal | 41 |

CHAPITRE 3

La loi 21 québécoise et l'indicible mot en R – Réfuter le racisme pour mieux dominer..... 43*Vincent Romani*

1. La racialisation du religieux : une expertise occidentale ancienne .. 45
2. Murs de l'ignorance et passions de l'innocence 50
3. Coder le racisme pour mieux dominer 55

PARTIE 2 – LA LOI 21 ET LE PORT DES SIGNES RELIGIEUX :
QUELLE LAÏCITÉ POUR LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE ?

CHAPITRE 4

Une laïcité christiano-centrique qui exclut au nom d'un principe de neutralité..... 63*Michael Nafi*

1. Le principe de séparation : un outil historique diversement traduit et de portée juridique limitée..... 64
2. Neutralité de l'État, devoir de réserve et d'impartialité des agents de l'État et restrictions de la liberté de religion..... 69
3. Sortir d'une vision christiano-centrée de la religion et de la laïcité : vers une interculturalité d'échanges respectueux entre égaux 75

CHAPITRE 5

Une laïcité moindre 83*David Koussens*

1. La laïcité comme exigence démocratique..... 84
2. La laïcité en pratique 86
3. Le paradoxe de la laïcité québécoise 88
4. Une laïcité moindre..... 92
- Conclusion. Une rupture radicale, une laïcité affaiblie..... 95

CHAPITRE 6

De la loi 21 à une charte de la laïcité..... 97*Michel Seymour*

1. Quels sont les problèmes ? 97
2. Pourquoi une charte de la laïcité ? 102
3. Des principes fondés sur des justifications solides 108
 - 3.1 Des sujets de droits et obligations 108
 - 3.2 Deux concepts de liberté rationnelle 109
 - 3.3 Une conception hybride de l'expérience religieuse 109

| | |
|--|-----|
| 4. Le contenu de la charte esquissé..... | 110 |
| Conclusion | 113 |

PARTIE 3 – LA LOI 21 : EXCLUSIONS ET CONSÉQUENCES SOCIOÉCONOMIQUES

CHAPITRE 7

| | |
|---|------------|
| Colonialité du pouvoir au temps de la loi 21 – Pistes de réflexion | 117 |
|---|------------|

Leila Benhadjoudja, Leila Celis

| | |
|---|-----|
| 1. Colonialité et performance | 119 |
| 1.1 Lorsque les dominants et dominantes débattent des autres... | 121 |
| 1.2 La colonialité performée dans l'énonciation « Il faut protéger nos enfants » | 123 |
| 2. Le racisme et le sexisme dans la création des inégalités socioéconomiques | 125 |
| Conclusion | 129 |

CHAPITRE 8

| | |
|---|------------|
| La loi 21 vue à travers le prisme « des ségrégations respectables »..... | 131 |
|---|------------|

Sonia Ben Soltane

| | |
|---|-----|
| 1. La scène d'un drame qui se déploie en trois actes | 133 |
| 1.1 De l'ostentation à la visibilité | 134 |
| 1.2 Les femmes voilées, des observatrices silencieuses | 135 |
| 1.3 Les « gens » ont peur du voile..... | 136 |
| 2. Dans la vraie vie des immigrantes musulmanes voilées | 137 |
| 2.1 Les « incidents » | 139 |
| 2.2 Au détour d'un rien | 140 |
| 2.3 Des moments charnières | 141 |
| 2.4 « Je le ressens et c'est pas de la paranoïa » | 141 |
| 3. Un nano-racisme? | 143 |
| Conclusion | 144 |

CHAPITRE 9

| | |
|--|------------|
| La loi 21 et l'ethnicisation genrée des inégalités sociales | 147 |
|--|------------|

Marie-Soleil Martineau

| | |
|---|-----|
| 1. Ethnicité, intersectionnalité et ethnicisation genrée des inégalités sociales | 149 |
| 2. Portrait de la « fermeture » du marché du travail | 153 |
| 3. La dimension sociale et symbolique de la fermeture du marché du travail | 156 |
| 4. Quand naître ou grandir au Québec ne suffit plus à être « Québécoise » | 157 |

PARTIE 4 – LA LOI 21 ET LA DÉMOCRATIE

CHAPITRE 10

La loi 21, les droits fondamentaux et la démocratie parlementaire..... 163*Dominique Leydet*

1. Le Parlement et le débat sur les droits 164
 - 1.1 Débat parlementaire et représentation..... 167
 - 1.2 La délibération au Parlement 168
2. Le gouvernement, le débat parlementaire et l'épreuve de la justification publique 172

CHAPITRE 11

La laïcité entre Montréal et le reste du Québec..... 179*Benoît Morissette*

1. Le poids du nombre..... 182
2. Tempérer la majorité..... 184
3. Une invention montréalaise ? 186
4. Deux cultures québécoises..... 190
- Conclusion 193

CHAPITRE 12

Qui peut témoigner ? 195**Présences indésirables et paroles sous surveillance 195***Khaoula Zoghlami*

1. Ce que cache la « sérénité » d'un débat 195
2. Opposer les « bonnes » musulmanes aux « mauvaises » musulmanes 199
3. Invisibilité des femmes, hypervisibilité des voiles 202
4. « Attention dans vos propos, s'il vous plaît » : une prise de parole sous surveillance..... 205
5. Un rituel *d'empowerment* blanc dans la sérénité 207

PARTIE 5 – ÉTAT(S) DE DROIT : LA LOI 21

CHAPITRE 13

**Les risques de la Loi sur la laïcité – Bien au-delà de l’interdiction
du port de signes religieux** 211*Louis-Philippe Lampron*

1. Les droits et libertés de la personne : une digue
contre les abus de pouvoir 214
 - 1.1 L’objet « droits et libertés de la personne » 214
 - 1.2 Le régime québécois de protection des droits et libertés 215
2. Les amalgames susceptibles d’affaiblir l’étanchéité de la digue 217
 - 2.1 La charte canadienne est illégitime au Québec...
ainsi le sont donc les droits et libertés de la personne 218
 - 2.2 Les juges ne sont pas élus, et donc n’ont pas la légitimité à
remettre en cause les décisions prises par les gouvernements.. 220
 - 2.3 Les chartes, en mettant de l’avant une conception
individualiste des droits de la personne, empêchent
les gouvernements de poursuivre des intérêts collectifs 223
- Conclusion 226

CHAPITRE 14

La passion des dérogations : exit l’État constitutionnel de droit? 227*Michel Coutu*

1. Un compromis initial entre parlementarisme
et constitutionnalisme 229
2. La légitimation des dérogations par la CAQ 231
3. Les dérogations et le droit international 235
- Conclusion 236

CHAPITRE 15

Le western de la laïcité 239**Regards juridiques sur la Loi sur la laïcité de l’État** 239*Dia Dabby**

1. Le « bon » 241
2. La « brute » 242
3. Le « truand » 248
- Conclusion 254

Auteurs et autrices 255

INTRODUCTION

Certains vont dire qu'on va trop loin. D'autres vont dire qu'on va pas assez loin. En réalité, ce projet de loi, y'est modéré, comme le sont les Québécois. [...] Pour éviter des longues batailles juridiques, on a décidé d'utiliser la clause dérogatoire dès l'adoption du projet de loi. C'est un outil légitime qui a déjà été utilisé par René Lévesque et par Robert Bourassa. Au Québec, ça fait longtemps qu'on a décidé de séparer la religion et l'État et ça fait plus de dix ans qu'on débat des signes religieux. Y'est temps de fixer des règles, parce qu'au Québec, c'est comme ça qu'on vit.

FRANÇOIS LEGAULT¹

Sur une toile de fond assez anodine, avec un drapeau du Québec placé bien en évidence, François Legault offre à la population une vulgarisation du projet de loi sur la laïcité de l'État² par l'entremise de son compte Facebook, le 29 mars 2019, soit dans les jours suivant son dépôt officiel à l'Assemblée nationale. Dans l'espace d'une courte vidéo, le premier ministre met de l'avant le projet de la Coalition avenir Québec (CAQ) pour clore «enfin», à son sens, le débat épineux sur la place des signes religieux dans la province. Mais l'extrait susmentionné suscite plusieurs questionnements importants : ce projet de loi, nous dit le premier ministre, est modéré. Mais selon quelles normes et d'après quelles perspectives ?

François Legault termine son message par l'affirmation d'une justification qui renvoie à la façon de vivre au Québec. Ce passage constitue notre point d'entrée pour cet ouvrage collectif : nous nous

1. François Legault, [En ligne] <https://www.facebook.com/FrancoisLegaultPremierMinistre/videos/2191663874481844/>.

2. *Loi sur la laïcité de l'État*, LQ 2019, c-12 [loi 21].

interrogeons sur la façon de vivre et de réguler la religion au quotidien au Québec, à l'aune de la Loi sur la laïcité de l'État (communément appelée loi 21). La place qu'occupe la religion dans l'espace public est une question qui anime la société québécoise depuis plusieurs siècles, bien avant la confédération canadienne ; il ne s'agit donc pas d'un débat récent. Ce livre a pour objectif d'offrir un panorama global et critique sur le traitement de la religion et de la laïcité au Québec, en employant des perspectives disciplinaires différentes. Il a aussi pour but d'interroger tant la façon dont le gouvernement de la CAQ a procédé dans sa tentative de clore le débat que les conséquences socioéconomiques, juridiques et politiques qu'entraînera la loi 21.

Le projet de loi 21 a été adopté suivant un échéancier au rythme effréné entre mars et juin 2019. Il s'agit de la seconde loi sur la régulation du religieux au Québec³ et de la quatrième ébauche législative à l'Assemblée nationale depuis 2010⁴. Après son introduction le 28 mars 2019 par Simon Jolin-Barrette, le ministre désigné responsable et chargé du dossier de l'immigration, de la diversité et de l'inclusion⁵, le projet de loi est passé à l'étape des consultations devant la Commission des institutions entre le 7 et 16 mai 2019. À la différence des projets législatifs antérieurs sur la régulation du religieux, la CAQ a choisi de procéder à des consultations particulières⁶, restreignant fortement la participation des individus et des groupes concernés. L'étude détaillée du projet de loi a eu lieu, quant à elle, entre le 4 et 13 juin 2019. Malgré des échanges musclés sur le bien-fondé du projet législatif ainsi que des questionnements importants sur les articles eux-mêmes, la loi 21 a été adoptée sous le bâillon le 16 juin 2019. Au moment où ces lignes sont écrites, au moins quatre contestations judiciaires de la loi 21 cheminent devant les tribunaux.

-
3. *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 c R-26.2.01.
 4. *Projet de loi 94, Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, 1^{re} sess., 39^e lég., Québec, 2010 (réinscrit à la 2^e sess., 39^e lég., Québec, 2011); *projet de loi 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements*, 1^{re} sess., 40^e lég., Québec, 2013.
 5. Ce ministère est devenu celui de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration. Nous estimons que ce changement de nom n'est pas anodin à la discussion dans cet ouvrage.
 6. Les autres projets législatifs ont procédé par consultations générales : voir à ce sujet les chapitres 10, 12 et 15.

Plusieurs arguments ont été utilisés par le gouvernement afin de justifier le projet de loi. Ces arguments invoquent des principes et des sentiments politiques et juridiques forts, parfois en tension les uns avec les autres : l'affirmation d'une « authenticité » québécoise historique autorisant le contournement des chartes canadienne et québécoise des droits et libertés, l'affirmation d'une modération à la fois identitaire et juridique qui se défend de toute velléité discriminatoire, l'affirmation d'une urgence et d'une fatigue sociales imposant un règlement rapide, l'affirmation d'une légitimité populaire électorale autorisant des procédés législatifs expéditifs.

Contre ces arguments et ces procédés, plusieurs voix se sont élevées. Parmi elles, les universités ont constitué des sites importants de contestations. Mentionnons la lettre au *Devoir* du 5 avril 2019, « 250 universitaires contre le projet de loi 21 », aujourd'hui signée par 438 professeures, professeurs et enseignants des universités québécoises⁷, qui dénonçait le dérapage politique inhérent à cette loi. Soulignons aussi le colloque public du 17 mai 2019, à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), où sont intervenus une vingtaine de chercheurs, chercheuses universitaires et membres des communautés concernées, d'où émanent un certain nombre de contributions à ce livre⁸.

L'argument populiste du gouvernement, arguant d'une légitimité électorale pour écarter l'expertise universitaire qui conteste son action, doit faire réfléchir. Plusieurs réfutent la prétention des « experts et expertes » à dire aux citoyens et citoyennes ce qu'il est légitime de penser ou de vouloir. Mais il ne s'agit pas pour ceux et celles qui ont contribué à cet ouvrage de prétendre à une position de surplomb par rapport à nos concitoyens et concitoyennes. Il s'agit plutôt pour nous de mobiliser nos savoirs disciplinaires respectifs pour assumer pleinement notre rôle d'universitaires dans la Cité et participer au débat public suscité par la loi 21. Ce faisant, nous prenons au sérieux la mission de critique sociale et politique que les universités, conformément à leurs chartes et principes constitutifs, doivent assumer. Il

7. Cette lettre a émané de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations de l'UQAM.

8. Ce colloque a été organisé de façon conjointe par l'Observatoire sur les diasporas du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ) et par l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations de l'UQAM.

relève, en effet, de la vocation des acteurs et actrices du monde universitaire d'intervenir et de débattre en vue de contribuer au bien public, et cela par plusieurs voies et moyens, y compris ceux de la critique.

Nous écrivons cela sans ignorer, bien sûr, que plusieurs universitaires ont aussi participé à la mise en place de cette loi, notamment comme experts ou expertes à l'appui d'un gouvernement qui, paradoxalement, se plaît souvent à délégitimer les interventions des universitaires dès lors qu'elles lui sont défavorables. Mais constater l'absence d'unanimité fait aussi partie du jeu démocratique.

Plusieurs positions critiques sont possibles dans le projet de « dire la vérité au pouvoir » au nom du bien commun. De la critique de l'opportunité – voire de la légitimité – de *proposer* une telle loi, aux diverses critiques de la *manière* de le faire, les auteurs et autrices de ce livre fournissent un arsenal argumentatif qui tâche de déconstruire les raisons avancées par le gouvernement et par les défenseurs de la conception de la laïcité inscrite dans la loi 21.

Nous sommes cependant conscients des limites de notre démarche et nous voulons ici en souligner deux. Nous reconnaissons d'abord que la participation à ce travail collectif d'universitaires issus de communautés musulmanes, juives et sikhes (trois religions particulièrement ciblées par la loi 21) demeure insuffisante. La discrimination systémique explique, pour une bonne part, la rareté disproportionnée de personnes racisées dans des postes universitaires permanents au Québec. Malgré cela, nous avons décidé d'aller de l'avant avec cette publication, car il nous semble urgent de faire entendre des voix dissidentes alors que le gouvernement Legault et plusieurs de ses défenseurs n'hésitent pas à présenter la loi 21 comme une « grande loi québécoise » à l'instar de la loi 101. Un second enjeu est celui de l'ouverture aux communautés affectées, car la critique ne saurait être seulement universitaire. Nous espérons toutefois que les contributions de ce livre seront à même d'ouvrir des dialogues avec tous ceux et celles qui souhaitent poursuivre la réflexion critique sur le projet caquiste. Afin de relever ce défi, nous avons tenté d'offrir aux lecteurs et lectrices intéressés des textes à la fois documentés et accessibles.

Notre livre s'organise en cinq parties. La première partie offre un cadre conceptuel et historique en situant la loi 21 dans son contexte québécois : celui de la transformation de l'enjeu canadien-français en

nationalisme québécois ; celui d'un mode particulier de construction identitaire reposant en partie sur l'*orientalisme* diffusé dans le système scolaire ; celui d'une racialisation des religions et des groupes religieux, racialisation que le gouvernement cherche à occulter par le refus de reconnaître le moindre élément raciste dans le projet de loi 21 et dans la société. Ainsi, pour Dalie Giroux, la laïcité revendiquée aujourd'hui tient à une forme de nationalisme qui reconduit le colonialisme d'exclusion envers certains groupes. La domination anglophone historique est remplacée par la revendication politique francophone qui minorise d'autres groupes. Dans ce contexte, ceux et celles qui persistent à vouloir construire le nationalisme sur la base de la peur érigent en menace une masse de personnes migrantes et citoyennes altérisées. Giroux montre comment ce nationalisme fabrique des boucs émissaires pour combler des fragilités identitaires d'une manière qu'elle juge économiquement et écologiquement insoutenable à long terme. Pour Catherine Larochelle, l'enjeu scolaire du rapport aux musulmans et musulmanes et à l'affirmation d'une nation coloniale est loin d'être nouveau. En analysant les archives scolaires, elle démontre comment l'*orientalisme*, comme mode d'appréhension artistique et savant des sociétés orientales, répand dans les écoles québécoises, dès le XIX^e siècle, une vision exotisante et infériorisante des Orientaux et Orientales et de l'islam. Cette infériorisation contribue à l'affirmation d'une supériorité civilisationnelle de la francophonie catholique blanche. Enfin, le chapitre de Vincent Romani s'intéresse à l'occultation et la négation du racisme dans le dispositif de défense de la loi 21. Il montre, d'une part, comment la racialisation des groupes religieux est une forme historique d'oppression en Occident et, d'autre part, comment l'ignorance blanche et l'innocence coloniale s'alimentent mutuellement pour permettre l'indignation en réaction au soupçon de racisme. Les stratégies de codage du racisme permettent de le rendre invisible et indicible, en particulier lorsqu'un tel projet est présenté comme « modéré ».

La seconde partie du livre porte sur la conception de la laïcité mise de l'avant par le gouvernement Legault dans la loi 21 et la remet en question à partir de trois perspectives différentes. Dans son chapitre, Michael Nafi examine l'interprétation du principe de séparation des Églises et de l'État contenu dans la loi 21 et montre comment celle-ci n'est pas neutre, mais suppose la consécration du rapport à la religion qu'entretiennent une majorité de Québécois et de

Québécoises, en raison d'une évolution propre à l'histoire du christianisme, érigée comme *le* modèle à suivre. Nafi en appelle plutôt à un véritable dialogue interculturel sur les façons de penser le rapport entre la conscience intime et l'expression publique des convictions et des pratiques religieuses. David Koussens souligne, pour sa part, comment la loi 21 énonce une conception appauvrie de la laïcité, réduite aux seuls enjeux de visibilité du religieux dans la sphère publique. Il montre, plus précisément, comment la loi 21 procède au détournement du principe de neutralité de l'État. Si ce principe peut être décrit comme ayant émergé de la jurisprudence des tribunaux, qui ont imposé à l'État une obligation de neutralité afin de mieux garantir la liberté de conscience et de religion, la loi 21, à l'inverse, mobilise le principe de neutralité précisément pour limiter l'expression de cette liberté. Dans sa contribution, Michel Seymour montre comment le débat sur la laïcité souffre d'une confusion entre laïcité de l'État et sécularisation de la société : si l'État peut et doit assurer la première, il ne doit pas tenter d'imposer la seconde à travers l'exercice de son pouvoir de contrainte. Seymour se distingue de plusieurs critiques de la loi 21 en défendant le principe de l'adoption d'une charte de la laïcité. Mais la charte de la laïcité dont il évoque la nécessité s'adosserait sur une conception bien différente de la laïcité que celle du gouvernement caquiste puisque, portant sur les institutions et non sur les individus, elle permettrait une mise en œuvre de la neutralité de l'État véritablement respectueuse des différentes façons – individualistes ou communautariennes – de vivre une expérience religieuse.

La troisième partie de ce livre se penche sur les inégalités économiques qui sont renforcées par la loi 21. Les trois contributions de cette partie montrent, à partir de données et de théories complémentaires, que les discriminations racistes au travail ne sont pas un fait nouveau. Elles insistent aussi sur le fait que les débats sur les minorités religieuses ont ébranlé le sentiment d'appartenance à la société québécoise pour les groupes ciblés. Le chapitre cosigné par Leila Benhadjoudja et Leila Celis montre comment le débat parlementaire sur la loi 21, qui converge avec celui de la charte des valeurs et celui des accommodements raisonnables, a contribué à renforcer des attitudes racistes qui sont à la base de la discrimination à l'emploi. La loi 21 apparaît comme une incarnation de la colonialité des rapports de pouvoir en ce qu'elle affirme, par la force de la loi, la place précaire

que doivent occuper les femmes racisées dans le marché du travail et dans la société. Le prétexte féministe mis en avant par le gouvernement (la loi énonce l'égalité entre femmes et hommes dans un considérant) est ainsi contredit par une analyse féministe décoloniale. Les débats diffusés et la loi elle-même sont des pratiques discursives qui, en plus de favoriser la précarisation des racisés et racisées ont une connotation suprémaciste qui est négligée dans les médias. Le chapitre de Sonia Ben Soltane, en s'appuyant sur des entrevues qu'elle a réalisées à Montréal, analyse comment le débat s'est progressivement déplacé d'un questionnement du rôle et de la place de la religion dans la société vers ce qu'elle appelle un « faux problème social » menant à des violations de la liberté de religion. Selon Ben Soltane, la loi 21 est l'aboutissement de ce déplacement. L'ambiance créée par ces différents débats sur la place du religieux dans la société a rendu possibles des manifestations islamophobes qui affectent la vie quotidienne de personnes de cette confession qui sont tantôt immigrantes, tantôt nées au Québec. Enfin, la contribution de Marie-Soleil Martineau analyse comment les discriminations à l'intersection entre le sexisme et le racisme, promulguées par la loi 21, créent des inégalités de revenu. En s'appuyant sur des données statistiques et des études qualitatives, l'autrice soutient que la loi consolide « l'ethnisation des inégalités sociales » par une approche sexiste qui présente l'islam comme une menace pour la société. Martineau démontre que la loi 21 vient fermer la possibilité d'intégration à l'emploi, là où il était le plus accessible pour les femmes musulmanes, c'est-à-dire dans le secteur public.

Les contributions de la partie 4 s'intéressent à la mise en tension des principes démocratiques dans le processus d'adoption de la loi 21. Ce processus a été marqué par la volonté du gouvernement Legault d'assurer sa promulgation rapide malgré l'opposition affirmée ou prévisible de certains des contre-pouvoirs les plus importants qu'une démocratie constitutionnelle puisse placer sur le chemin d'une majorité : l'opposition parlementaire, les tribunaux, la société civile ou encore les pouvoirs municipaux. Ainsi, dans son chapitre, Dominique Leydet s'intéresse à la place paradoxale occupée par l'Assemblée nationale dans le discours caquiste. Si le gouvernement Legault a semblé sacraliser l'Assemblée en affirmant qu'elle seule avait la légitimité d'énoncer la volonté du peuple québécois sur la question de la laïcité et de décider du bien-fondé d'une loi qui touche les droits

fondamentaux, il n'a pas hésité à court-circuiter les travaux parlementaires, faisant bien peu de cas des moyens dont l'Assemblée dispose en principe pour remplir sa mission. S'inspirant, pour sa part, de l'œuvre de Tocqueville, Benoît Morissette s'intéresse au rôle que peuvent jouer les gouvernements municipaux comme contre-pouvoirs essentiels au pouvoir dont dispose un gouvernement provincial s'appuyant sur une majorité. Il montre ainsi comment les villes, en tant que gouvernements de proximité, peuvent, par la décentralisation administrative, freiner les risques de dérive associés à ce que Tocqueville a appelé «l'omnipotence de la majorité». C'est dans cette perspective que Morissette propose une analyse originale des relations difficiles entre la Ville de Montréal et le gouvernement Legault lors des débats sur l'adoption de la loi 21. Un dernier chapitre, signé par Khaoula Zoghلامي, offre une réflexion nécessaire sur la place des femmes musulmanes dans le processus législatif menant à la loi 21. Zoghلامي montre tout d'abord comment la participation des femmes musulmanes voilées fut marginale dans le processus de consultation, et comment leur parole fut plus contrôlée que celle d'autres groupes en faveur de la loi devant la commission des institutions. Enfin, elle analyse la parole de femmes musulmanes qui se sont exprimées en faveur de la loi, et montre comment ces prises de parole ont été instrumentalisées par le gouvernement.

La cinquième partie s'intéresse à l'utilisation préventive par le gouvernement Legault des dispositions dérogatoires permettant de suspendre les droits fondamentaux énoncés dans les chartes québécoise et canadienne afin de prévenir toute contestation de la loi 21 devant les tribunaux. Dans sa contribution, Louis-Philippe Lampron montre comment le recours complaisant à ces dispositions ouvre une brèche pouvant affaiblir durablement cet autre contre-pouvoir essentiel que représentent les libertés et droits fondamentaux. Michel Coutu, quant à lui, montre comment l'insertion d'une disposition dérogatoire dans la *Loi constitutionnelle de 1982* a été l'expression d'un compromis entre les tenants de la tradition britannique de la souveraineté parlementaire absolue et les partisans du constitutionnalisme. Après avoir montré rapidement pourquoi nous devrions rejeter toute velléité de retour à la doctrine de la souveraineté parlementaire absolue, Coutu explore les possibilités qu'offre le droit international des droits de la personne pour contester le recours aux dispositions dérogatoires des chartes québécoise et canadienne par le

gouvernement Legault. Dia Dabby propose, enfin, une analyse fine du texte même de la loi 21, en s'intéressant aux choix de vocabulaire juridique posés par ses rédacteurs et leurs effets sur la cohérence avec la jurisprudence canadienne. Dans la dernière section de son chapitre, Dabby esquisse une analyse éclairante des différentes contestations judiciaires que la loi 21 a déjà suscitées et en dresse un tableau fort utile.

Ces critiques conjuguées mettent en évidence la gravité du travail de saine opération par le gouvernement Legault lors du processus d'adoption de la loi 21 sur les fondements mêmes de la démocratie québécoise, de même que la nécessité pour l'ensemble des citoyens et citoyennes du Québec de prendre conscience de l'importance de ce qui se joue avec la loi 21 afin d'y réagir de façon conséquente. Cela inclut la manifestation d'une solidarité nécessaire avec celles et ceux qui se trouvent le plus directement affectés par une loi qui porte d'abord atteinte à leur liberté fondamentale d'exprimer et de pratiquer leur foi de la façon qu'ils et elles jugent la plus appropriée.

POST-SCRIPTUM

Depuis que nous avons entrepris ce livre sur la loi 21 et ses effets, le Québec est passé d'une « crise » des accommodements et du religieux à une crise sanitaire. Nous ne pouvons ignorer le changement de cap qui s'est opéré dans les derniers mois. Les enjeux liés à la place des minorités n'occupent plus le premier plan et restent à peine visibles à l'horizon. Et pourtant, il nous semble essentiel de continuer ce débat. En effet, on peut penser que, dans le contexte de sociétés fragilisées par la pandémie, la question des droits fondamentaux de minorités marginalisées reste cruciale à toute réflexion sur les conditions du vivre-ensemble dans les États démocratiques contemporains. Par ailleurs, les questions d'égalité raciale et des rapports Nord-Sud, sous-jacentes au débat sur la loi 21, sont devenues particulièrement saillantes dans la crise provoquée par la COVID-19. Pensons, par exemple, au fait que les groupes minoritaires constituent une part disproportionnée du personnel soignant dont tous et toutes reconnaissent le sous-paiement et les conditions de travail déplorables, que l'on songe encore à l'exploitation structurelle des travailleurs agricoles temporaires du Sud dont le rôle crucial dans la production alimentaire au Québec et au Canada est mis en lumière par la fermeture des frontières ou enfin à l'accessibilité réduite aux services sanitaires des communautés autochtones et racisées. Finalement, s'il est une chose que cette crise sanitaire inédite a permis de souligner à nouveau, c'est l'importance de l'égalité, de la solidarité humaine, de la compassion et du bien-être, tant physique que psychologique, de tous ceux et celles qui, ensemble, forment société.

PARTIE 1

LA LOI 21 EN CONTEXTE : PERSPECTIVES HISTORIQUES ET CRITIQUES

CHAPITRE 1

LA QUESTION NATIONALE ET DE LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC

Psychopolitique d'une intrication

*Dalie Giroux*¹

Je veux fournir dans ce texte quelques pistes d'interprétation critique concernant l'agencement affectif et politique contemporain entre la question nationale au Québec et le mouvement pour la laïcité de l'État. Cet agencement est exprimé dans les discours variés du Parti québécois (PQ) et de la Coalition avenir Québec (CAQ) et dans ceux des tribuns nationalistes qui occupent des positions clés au sein de l'infrastructure médiatique québécoise contemporaine. Cet agencement fort entre nation et laïcité, qui est à comprendre dans le contexte de l'échec du référendum de 1995 d'une part, et dans le contexte occidental de réaction et de populisme de droite, d'autre part, produit une figure inversée de l'émancipation québécoise, qui prend alors la forme d'une politique répressive. Il illustre de manière parfois comique, parfois tragique, la difficulté de fonder un dépassement de l'impérialisme post-britannique sur l'idée de nation. Plus généralement, cet agencement participe d'une forme problématique de la pensée politique contemporaine, dont le Québec, s'il n'en a pas le monopole, offre un cas d'espèce singulier.

1. Je remercie chaleureusement Amélie-Anne Mailhot, Jean Morisset et Sébastien Mussi pour les commentaires et les idées dont ils m'ont fait part dans le processus d'écriture de ce texte. J'assume seule l'entière responsabilité des propos que j'y présente.

1. LA QUESTION IDENTITAIRE AU QUÉBEC : CONTEXTE POLITIQUE ET ÉVOLUTION

La question dite « identitaire » est posée dans ses termes actuels au Québec depuis un peu plus d'une décennie. Elle est dans cette forme solidaire de l'apparition et de la montée de l'Action démocratique du Québec (ADQ, fondée en 1994) sur la scène politique provinciale. Le parti fondé par Mario Dumont, un fils de cultivateur du Bas-Saint-Laurent dont la marque autonomiste et néolibérale s'est forgée dans la foulée du référendum perdu de 1995, s'est entièrement reposé sur le discours du « gros bon sens ». La percée électorale de 2007, en particulier, retient l'attention : c'est en échafaudant un discours explicite et mordant sur la défense des « valeurs québécoises » que 41 élus adéquistes font leur entrée à l'Assemblée nationale.

Devant ce succès qui en a étonné plus d'un et qui laissait déjà présager l'ébranlement actuel du bipartisme provincial, les stratèges du Parti québécois vont résolument faire migrer le discours sur le Québec vers la question identitaire – terrain de lutte apparemment devenu décisif. C'est sous le règne de Pauline Marois et sous les auspices du sociologue de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) Jacques Beauchemin, alors nommé sous-ministre associé à la langue française, responsable de l'application de la politique linguistique, au ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles², que s'est échafaudée la stratégie du « Nous ». Celle-ci a mené à la proposition d'une « charte des valeurs québécoises » sur la base de laquelle le PQ, sous la commande de Bernard Drainville, a tenté sans succès de remporter une majorité de sièges à l'élection de 2014.

Le PQ a mordu la poussière, désormais handicapé auprès des électeurs et électrices par son projet de souveraineté, et miné à sa gauche par la résistance au tournant identitaire opéré par le parti. Par ailleurs, la synthèse nationaliste nouvelle, qui était déjà en train de s'élaborer avec Dumont, trouvera sa forme achevée dans la mutation de l'ADQ en CAQ en 2012, menée par François Legault. L'ancien ministre péquiste réformé a sauté sur le cheval autonomiste et l'a fait

2. Voir Antoine Robitaille, « L'entrevue – Le "nous", c'est lui », *Le Devoir*, 23 septembre 2007, consulté en ligne le 15 novembre 2019, <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/158085/l-entrevue-le-nous-c-est-lui>.

entrer au grand galop dans les officines gouvernementales, la bannière identitaire au poing. La formule était gagnante, et l'adoption au printemps 2019 de la *Loi sur la laïcité de l'État* constitue un aboutissement de cette installation à demeure de la question identitaire dans la politique québécoise. L'élection récente de 32 députés du Bloc québécois à la Chambre des communes à Ottawa, voués à défendre les valeurs québécoises, ne fait qu'enfoncer le clou.

Le mouvement identitaire québécois, qui s'exprime à travers la joute électorale des deux dernières décennies, est à situer dans un contexte historique plus large. Il correspond, premièrement, à une reconfiguration de la vie politique québécoise à la suite du deuxième référendum sur la souveraineté du Québec de 1995. L'affect national des Canadiens français avait été fortement mobilisé par les élites politiques depuis les années 1960 dans l'horizon de la quête collective de modernisation économique, d'autonomie politique et d'affirmation culturelle des ressortissants du Bas-Canada impérial qui sont devenus par ce processus des « Québécois ». Cette mobilisation semble avoir conclu son arc avec les deux référendums perdus par le Parti québécois et les partenaires de la grande alliance souverainiste en 1980 et en 1995. Une grande réorganisation des forces et des idées au Québec s'est alors amorcée, et celle-ci porte le bagage politique, culturel et affectif à la fois des velléités passées et de l'amertume de la défaite référendaire. Cela donne une teinte particulière à la vie politique québécoise contemporaine, et celle-ci contribue à notre compréhension de l'événement « Loi sur la laïcité de l'État » nommée projet de loi 21 (PL21) préalablement à son adoption.

Le deuxième élément contextuel qu'il est important de souligner est la montée du nationalisme de droite dans les pays occidentaux, montée détectable depuis le ressac idéologique qui a suivi les attaques d'al-Qaida aux États-Unis en 2001, et qui a été nourrie depuis par différentes crises politiques, économiques et environnementales à travers lesquelles le mode de vie des classes moyennes occidentales s'est révélé à la fois vulnérable et problématique. Le populisme contemporain n'est ainsi jamais (que) national : si son intensité et sa couleur diffèrent d'un électorat à l'autre, ses procédés, ses thématiques et sa rhétorique sont les mêmes aux États-Unis, en France, au Brésil ou au Canada. On y trouve toujours un cocktail de peur des migrants, de néolibéralisme assorti de protectionnisme, de stigmatisation des

minorités et de conservatisme moral, parfois mâtiné de libertarisme à tendance survivaliste. Ces ingrédients diffus, régionalisés ou même codés, sont bien présents dans le magma discursif local québécois, et leur expression politique concrète se joue au gré des aléas de l'aventure électorale – ainsi que du PL21.

Suivant ces deux lignes d'enquête, celle du référendum perdu et celle de la réaction populiste globale, je tenterai dans ce qui suit une interprétation libre des motivations affectives et politiques qui animent l'appui majoritaire chez les électeurs francophones à la *Loi sur la laïcité de l'État* adoptée par la CAQ en 2019. Il s'agit de rendre compte d'une certaine humeur politique perceptible dans le discours public, d'une culture politique en évolution, et de lancer quelques hypothèses à partir de l'actualité politique récente. Je traiterai plus particulièrement de trois sources historico-affectives qui nourrissent l'appui au PL21 au sein de la population québécoise : le maintien de la « garde » souverainiste, l'ambiguïté de l'expérience catholique québécoise et le néo-patriotisme populiste.

2. LE MAINTIEN DE LA « GARDE » SOUVERAINISTE

On retrouve parmi les tenants contemporains de la laïcité québécoise de nombreux fervents militants de la souveraineté du Québec, ces infatigables de 1980 et de 1995, ceux qui croyaient que ça y était, qui ont travaillé d'arrache-pied, qui ont fait les compromis requis pour toucher au but... et à qui le but a échappé, de quelques milliers de voix.

Suivant leur analyse, le référendum a non seulement été « perdu », il a été « volé » par le biais de manœuvres fédérales : le scandale des commandites, l'accélération du processus d'accession à la citoyenneté avant la tenue du vote, le *love-in* de Montréal, les campagnes de peur, toujours. C'est de ce vol qu'a fait image Jacques Parizeau avec sa formule post-défaite de « l'argent et des votes ethniques » et qui a mis le feu aux poudres médiatiques³.

3. Voir notamment Robin Philpot, *Le référendum volé*, Montréal, Les Intouchables, 2005, et Norman Lester et Robin Philpot, *Les secrets d'Option Canada*, Montréal, Les Intouchables, 2006. La recension que fait Louis Cornélius de l'ouvrage de Philpot dans le *Devoir* est intéressante pour témoigner de la réception de cette thèse, du scepticisme à l'adhésion : <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/91715/essais-quebecois-enquete-sur-un-vol-referendaire>. On pourra

La colère est sourde chez ces militants, même deux décennies plus tard, et génère autant d'amertume qu'elle s'estime censurée parce que la mention d'un « vote ethnique » responsable de la défaite référendaire a conforté l'idée dans la bouche des adversaires « de la cause » que souverainisme rime avec xénophobie et racisme. « On ne peut pas le dire, mais c'est vrai », entend-on encore souvent dans ces cercles⁴. Il est pourtant tout aussi vrai, et Jacques Parizeau en était bien au fait le soir de la défaite de 1995, que l'entièreté des votes manquant à l'appel du « oui » pour atteindre la cible de 50 % plus un vote se trouvent dans les comtés de la « croix bleue »⁵, entre Plessisville et Rivière-du-Loup et entre Saint-Georges de Beauce et Chicoutimi. Mais cette partie de l'explication a soulevé bien peu d'intérêt depuis⁶.

Dans l'image ainsi constituée de la défaite référendaire (et gardant en tête que ce sont des circonstances complexes qui ont mené à cette cristallisation), ce ne seraient pas les descendants des ressortissants du Bas-Canada britannique de la vallée du Saguenay, de la Chaudière, de l'Étchemin et du Saint-Laurent qui ont voté « non » qui ont volé le référendum, ce seraient plutôt les immigrants financés par le Canada multiculturaliste de feu Pierre Trudeau. Cette idée fait certes écho à l'atavisme anticolonial selon lequel le salut du Québec se trouve dans l'entretien de la haine de l'Anglais, auquel est ici substitué l'agent multiculturel que sont l'immigrant de peau foncée et bientôt l'immigrante voilée. Mais, plus encore, elle a permis d'emboîter les pièces jusqu'alors existantes, mais relativement désarticulées du nationalisme québécois et de la méfiance envers les immigrants. S'il est vrai que les médias ont moussé jusqu'à plus soif la déclaration de Parizeau, et que les opposants au mouvement souverainiste ont joué d'opportunisme en poussant l'accusation de racisme, il reste que les souverainistes ont lâché la proie pour l'ombre, et se sont durablement enfargés dans la question.

également consulter, dans un autre registre: Jean Levasseur, *Anatomie d'un référendum, 1995: le syndrome d'une désinformation médiatique et politique*, Montréal, XYZ, 2000.

4. Sur cet aspect, voir l'examen de conscience inspirant de Francis Boucher dans *La grande déception: dialogue avec les exclus de l'indépendance*, Montréal, Somme toute, 2018.
5. Sur la « croix bleue », voir mon texte intitulé « Une vague brune », dans *Le Québec brûle en enfer*, Saint-Joseph-du-Lac, 2017, p. 48.
6. Jean-Claude Simard est revenu avec beaucoup de force sur cet aspect du dernier référendum lors d'une conférence intitulée « Souverainisme et fin du PQ? », prononcée à la librairie Olivieri en mai 2019 à l'occasion d'une table-ronde intitulée « Les voix muettes de l'indépendance ».

La vieille garde souverainiste veille ainsi toujours sur le Québec, mais elle le fait avec les nouveaux matériaux symboliques qui lui sont impartis depuis le capotage spectaculaire du vaisseau amiral – entendre la défaite électorale « historique » du Parti québécois en 2018.

3. L'AMBIGUÏTÉ DE L'EXPÉRIENCE CATHOLIQUE QUÉBÉCOISE

Un affect fort parmi ceux qui permettent de faire coller nationalisme et laïcité dans le discours politique actuel est le rejet viscéral (et néanmoins ambigu) de l'Église catholique par les Québécois issus de la Révolution tranquille. Phénomène générationnel et historique, ce rejet joue directement à l'intersection entre la modernisation de l'État québécois (par lequel les institutions catholiques sont remplacées par des institutions publiques dans la gestion des services sociaux et de l'éducation) et l'émancipation morale et culturelle des Québécois (dont se nourrit largement le mouvement pour l'indépendance à partir de la fin des années 1960).

La méfiance envers le pouvoir religieux est réelle au Québec, et elle n'est pas opportuniste. Elle est le fait des gens qui, jusqu'au début des années 1960, ont goûté les pratiques séculaires de subjectivation catholique, la culture de l'humiliation sur laquelle elle reposait, et les dérives autoritaires de ce pouvoir étendu sur l'ensemble du tissu social et protégé par l'État – dans l'organisation de la vie communautaire, dans les services sociaux, dans l'éducation. Ces générations ont témoigné de l'étroitesse d'esprit, du manque de curiosité et de la bête soumission à des dogmes bancals qui ont souvent caractérisé l'institution catholique québécoise, et bien qu'elles aient réussi à tirer leur épingle du jeu au sein même de ces institutions pour réussir à s'en émanciper, ce qui leur vaut de dire que tout n'est pas à jeter dans le passé catholique du Québec⁷, nous n'avons pas de raison de douter que l'ardeur de ce rejet est fondée dans une cause (et une souffrance) réelle.

Rappelons ici de surcroît que la publication des travaux de la Commission d'enquête sur les pensionnats autochtones a révélé les

7. Ainsi qu'en témoigne par exemple Loraine Guay dans *Qui sommes-nous pour être découragées ?* (Montréal, Écosociété, 2019, avec Pascale Dufour), ou Jean-Marc Piotte dans *Un certain espoir*, Montréal, éditions Logiques, 2008.

pratiques cruelles et systématiques de génocide culturel dans les pensionnats pour autochtones. Cette enquête a mis en lumière l'existence d'une violence physique, sexuelle et psychologique épidémique ayant eu cours dans les pratiques « éducatives » des communautés religieuses au Canada (et incidemment aux États-Unis). On n'a pas suffisamment souligné au Québec que plusieurs de ces communautés vouées à l'éducation (et à l'assimilation) des enfants autochtones étaient catholiques, et que leurs membres étaient aussi souvent issus du Québec et du Canada français (c'est le cas, par exemple, des Oblats de Marie-Immaculée, congrégation missionnaire fondatrice, notamment, de l'Université d'Ottawa⁸). Le système d'éducation catholique francophone a laissé sa trace dans l'histoire continentale en tant que dispositif disciplinaire et génocidaire. Il faut prendre acte de cette participation « identitaire » des Canadiens français au génocide culturel des peuples autochtones des Amériques, d'autant que la différence québécoise s'est définie par sa relation historique non seulement à la langue française, mais aussi au catholicisme⁹.

Il faut ici rappeler que les méthodes de discipline et d'éducation appliquées aux enfants canadiens-français par les communautés religieuses catholiques pendant la même période n'étaient pas exemptes de violence, d'abus physique, psychologique et sexuel. Si on ne peut d'aucune façon dire qu'il s'agissait d'une violence coloniale, encore moins d'un dispositif génocidaire, il est indéniable que les communautés religieuses qui gouvernaient les institutions communautaires, éducationnelles et de santé au Canada français ont fait un nombre significatif de victimes parmi les enfants, les femmes et les hommes qui étaient sous leur responsabilité. Quelques poursuites judiciaires dans les dernières décennies ont levé le voile sur cette réalité, et révélé l'existence de plusieurs centaines de victimes – qui en cachent très probablement beaucoup d'autres. Il en est de même des témoignages troublants de ceux qu'on a appelés les orphelins de Duplessis, qui poursuivent encore en 2018 sept congrégations

8. Cette congrégation a présenté des excuses formelles au début des années 1990 à ce sujet.

9. Voir notamment *Pour l'amour du multilinguisme* de Tomson Highway (Montréal, Mémoire d'encrier, 2019), qui relate son passage dans les pensionnats francophones catholiques du Nord-Ouest, Henri Goulet, *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec* (Montréal, PUM, 2016), qui explore particulièrement le cas des Oblats, et l'ouvrage collectif récent de Marie-Pierre Bousquet et Karl Hele (dir.), *La blessure qui dormait à poings fermés : l'héritage des pensionnats autochtones au Québec* (Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 2019).

religieuses pour des méfaits commis entre 1940 et 1970¹⁰. Le « voile s'est levé » également sur l'existence de cas d'abus sexuels de religieuses et novices aux mains d'hommes d'Église¹¹. Cela étant dit, le caractère épidémique de l'abus dans les institutions catholiques n'a pas été évalué et mis au jour ni n'a été jaugé l'effet diffus de cette violence institutionnelle sur des générations de Québécois et Québécoises, jusqu'à aujourd'hui. L'histoire que l'on fait des communautés religieuses dans l'histoire du Québec reste plutôt frileuse sur cette question.

Un processus collectif de prise de conscience, voire de guérison, est à faire. Et la douleur ne manque pas d'être convertie en fanatisme laïque et en xénophobie par la moulinette politique. Il y a sans doute, parmi les raisons de ce relatif silence, la répugnance à s'admettre victime et à participer d'une culture victimaire par l'exploration de la mémoire de la violence¹². Il faut aussi compter, dans cette nébuleuse du rapport des Québécois au catholicisme, sur les réminiscences de l'idée groulxienne, latente mais vivace, selon laquelle le Canada français « en tant que civilisation » repose sur les deux piliers que sont la langue française et le catholicisme. Une assimilation variable du français – qu'il faut défendre à tout prix – au catholicisme (et que l'on oppose à l'assimilation de l'anglais et du Canada anglais au protestantisme) rend les commentateurs de la culture prompts à des circonvolutions assez particulières lorsqu'il s'agit de parler des enjeux politiques entourant la laïcité. On aime bien dire, par exemple, que le multiculturalisme à la canadienne est une sorte de nouvelle religion qui nous est prêchée par Justin Trudeau, et que celle-ci ne correspond pas aux « valeurs » des Québécois. Les Québécois, en ce sens, aiment dire qu'ils sont croyants, mais non pratiquants, ou encore catholiques « de culture ». L'attachement à cet héritage, bien qu'il porte peu à

10. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1085462/orphelins-de-duplessis-poursuite-soeurs-clercs-grise-pasteur>.

11. <https://archives.francopresse.ca/2019/03/26/entretien-avec-marie-paul-ross-le-voile-sur-le-scandale-des-religieuses-violees-dans-leglise-se-dechire/>.

12. Voir, sur le refus de la position de victime, le témoignage de Raymond Gravel dans le contexte du recours collectif des victimes d'abus sexuels contre la Congrégation de Sainte-Croix en 2011, dans Brian Myles, « Victimes ou prostitués? », *Le Devoir*, 22 décembre 2011, <https://www.ledevoir.com/societe/justice/338952/victimes-ou-prostitues>. Dans un esprit similaire, voir le débat autour de la notion d'abus sexuel qui a entouré les allégations concernant Jean Larose dans : Rima Elkouri, *La Presse*, 4 février 2018, <https://www.lapresse.ca/actualites/enquetes/201802/04/01-5152566-des-fabrications-jean-larose-se-defend.php>.

implication, est réel. Le patrimoine religieux fait partie de « l'identité », on s'en revendique, il nous différencie, mais l'institution religieuse elle-même (et tout ce qui prétend nous faire la morale) est détestée¹³.

Cette position n'est pas sans susciter une grande ambivalence dont le fond affectif n'est pas élucidé. Il semble qu'au Québec existe une colère contre l'Église catholique qui n'est pas entièrement consommée, mais qui est difficile à exprimer dans la mesure où le catholicisme, par ailleurs, fait aussi partie de « l'identité » québécoise – identité qui est ressentie comme étant fragilisée dans le contexte actuel. En l'occurrence, dénoncer l'Église, aller au bout de la colère anticléricale, ce serait se détester soi-même. Ainsi, plutôt que de remettre en question sa propre culture, plutôt que d'entreprendre la démarche de cesser de s'identifier aux structures d'oppression qui nous ont définis, on trouve des objets de substitution. À travers le PL21, la colère antireligieuse québécoise peut s'exercer librement contre la religion (largement fantasmée) des « autres », sous prétexte que notre religion à nous, nous lui avons déjà, au nom du progrès, fait un sort. Ces « autres », en l'occurrence, seraient aussi ceux qui menaceraient la pérennité du français, qui nous auraient fait perdre le référendum, et qui se rallieraient au projet canadien de l'ère Trudeau. Comme disait Anaxagore repris par Raoul Duguay, « toute est dans toute ».

Dans tous les cas, il gît dans ce non-dit une matière affective puissante lorsqu'il s'agit de mobiliser les électeurs des générations issues de l'époque catholique derrière un projet de loi dit « sur la laïcité de l'État ». En effet, plusieurs défenseurs du PL21 ont rationalisé en termes politiquement neutres l'esprit de cette loi, affirmant qu'il s'agit à travers elle de « compléter l'héritage de la Révolution tranquille ». Cet héritage est largement compris comme étant un travail de séparation de l'Église et l'État, et il comporte, sans que cela remette en question sa nécessité et sa valeur, un élément revancharde. Ce faisant, les promoteurs du PL21 ont réussi à activer une matière anticléricale encore incandescente malgré les décennies qui nous séparent des rapports Parent (sur la réforme du système d'éducation

13. Il est intéressant de noter que ce sont surtout les catholiques culturels qui sont en faveur de la laïcité de l'État au Québec telle qu'elle est définie par PL21, l'Église ayant pris une position plus proche de celle d'un Gérard Duchard. Voir : https://evequescatholiques.quebec/sn_uploads/fck/Declaration2019-05-6-.pdf.

québécois) et Castonguay-Nepveu (sur la réforme du système de santé). Or, la supercherie est patente, puisqu'aucun groupe religieux organisé, si l'on exclut les écoles privées, ne contrôle au Québec quelque organisme public que ce soit¹⁴. Néanmoins, la proposition se nourrit peut-être à mots couverts d'une histoire d'humiliation religieuse institutionnelle qui, dans l'ambivalence des Québécois par rapport au rôle du catholicisme dans leur histoire, hésite à s'énoncer comme telle.

4. LE NÉO-PATRIOTISME POPULISTE

Parmi les franges de la population francophone québécoise qui se rangent derrière le PL21 se trouvent ceux que l'on pourrait qualifier de nouveaux patriotes. Ce sont des personnes qui ne sont pas les souverainistes convaincus évoqués plus haut, des gens de la génération X plutôt que des *boomers*. Ils se regroupent dans des chambres d'échos médiatiques surchauffées, dont l'ambiance est relayée, choyée et structurée par l'armée des chroniqueurs de Québecor (le conglomérat médiatique privé le plus important au Québec) et dont le commerce idéologique s'harmonise opportunément et plus que jamais avec le courant dominant électoral¹⁵. Ils expriment une certaine idée du nationalisme québécois qui constitue la lame de fond sur laquelle le mouvement identitaire s'est dynamisé depuis le début des années 2000, et qui est arrivé à maturité avec l'élection de la CAQ et l'adoption du PL21.

Les plus excités parmi ces nouveaux patriotes construisent leur pensée politique à partir des médias sociaux, et les matériaux qui entrent dans l'élaboration de cette pensée comportent une part congrue de paranoïa populiste française et américaine. On y retrouve des angoisses fortes liées à l'Islam politique (la perception d'un danger imminent, d'une possible imposition de la Charia au Canada par la faute de Justin Trudeau et de sa politique multiculturaliste), des peurs liées à l'évolution de l'économie nationale (le pillage des ressources par des entreprises transnationales, le déplacement des emplois hors

14. Voir l'excellente intervention de Francis Dupuis-Déri sur le sujet : « De l'antisémitisme à l'islamophobie : de la grève de 1934 à la loi 21 » dans *Le Devoir*, 29 avril 2019.

15. Sur la question du commerce des idées politiques au Québec, voir « Des radios-poubelles », dans *Le Québec brûle en enfer*, *op. cit.*

du pays, l'accaparement du marché du travail par les immigrants); on y trouve aussi un scepticisme climatique plus ou moins affirmé, une méfiance réflexe envers l'appareil public, des éléments anti-avortement et de contestation du registre québécois des armes à feu, un groupe de soutien à Alexandre Bissonnette qu'ils considèrent être un prisonnier politique, et des célébrations occasionnelles de Donald Trump ou de Maxime Bernier, figures célébrées de leaders au style autoritaire.

Les nouveaux patriotes ne constituent pas un ensemble unifié. Ils ne sont pas spécialement souverainistes, même s'ils le sont parfois. Ce sont des hommes et des femmes, beaucoup des hommes, d'un certain âge, qui aiment parler de politique, de jeunes militants du Bloc québécois ou du PQ, des caquistes régionaux, des intellectuels de l'Internet à la pige sur leurs pages Facebook, des groupuscules autofondés comme les Gilets jaunes canadiens, la « vague bleue » ou la Meute, des défenseurs montréalais de la « liberté d'expression », des intellectuels de tabloïd, des élus municipaux au franc-parler, des professeurs d'université qui jouent au tribun électronique. Ce sont des individus qui lancent des mouvements populaires dont les succès sont très mitigés, et qui tentent de passer des médias sociaux à la rue dans le but de soutenir les initiatives « nationalistes », comme celle de François Legault dans le cadre du PL21.

La réaction politique globale, qui touche l'Europe comme l'Amérique, avec sa désorientation sensorielle typique et son appel aux passions tristes¹⁶, irrigue ce nouveau patriotisme. Le sentiment d'impuissance qui est assorti à cette réaction globale nourrit la mentalité latente déjà profondément réactionnaire de l'ancien Québec. Elle touche différentes catégories socioéconomiques: les Québécois des régions, les défavorisés socioéconomiques, les travailleurs francophones néo-aliénés des grandes banlieues et des petites villes industrielles, les vétérans, les travailleurs endettés, ces pseudo-dépossédés

16. Sur la question des affects politiques de la réaction populiste globale, voir mon texte intitulé « Le corps morcelé de la réaction globale. Notes sur la forme contemporaine du fascisme » (*Lignes*, n° 61, 2020). J'y reprend la notion d'esthétique anesthésiante de Susan Buck-Morss, qui permet d'illustrer l'idée que l'écosystème médiatique moderne contribue à une perte de capacité d'usage des sens dans la compréhension du monde dans lequel nous habitons, ce qu'elle qualifie de déconnexion sensorielle.

de l'ère techno-caniculaire, ces « messieurs, dames Tout-le-Monde », ce petit peuple francophone blanc vaguement parvenu et fortement inquiet à qui s'adressent maintenant tous les politiciens qui ont le moindre ambition de gouverner.

Cette réaction porte en son cœur une défense crispée d'un mode de vie relativement récent (et, dans l'imaginaire progressiste québécois, chèrement acquis), devenu insoutenable ou précaire, sur le plan à la fois économique et écologique. De même, l'accession de la culture québécoise au statut de culture majoritaire au sein du Québec contemporain apparaît aux yeux de plusieurs menacée par l'évolution démographique de la population canadienne. Les nouveaux patriotes ont peur de perdre leur petit butin, leurs habitudes, leur confort, leurs miroirs aux alouettes, et ils trouvent des explications comme ils peuvent aux menaces qu'ils élaborent dans les matériaux imaginaires qui leur sont disponibles. Ils veulent se défendre, à tout le moins être défendus. Ils sont prêts à payer cher en humanité les frais de cette défense, qui passe par la fabrication forcée d'un imaginaire politique produisant avec un souffle étonnant des boucs émissaires, cela dans un contexte discursif qui fonctionne par redondance électronique et qui sature les espaces de parole et de l'interaction démocratique.

* * *

Dans ce contexte, de faire de la laïcité de l'État, en 2019, comme le fait une part importante des élites politiques et médiatiques québécoises, l'étendard d'un Québec progressiste animé d'un nouvel *impetus* d'affirmation collective, cela relève d'un acte crapuleux, islamophobe, dont l'archive fera tache dans l'histoire du Québec : « C'est en effet un caractère très fréquent de l'acte crapuleux que de s'accompagner d'un dire contradictoire qui, tel un doublage parasitaire, prétend récuser son fait au moment même où il l'accomplit¹⁷. »

17. Clément Rosset, *Principes de sagesse et de folie*, Paris, Minuit, 1991, p. 83-84.

5. POST-SCRIPTUM : CREVER L'ABCÈS COLONIAL

Le nationalisme a parfois été, historiquement, un véhicule de décolonisation. Dans différents contextes mondiaux, où des groupes humains étaient dépossédés et remobilisés sous la forme de blocs ethniques par les élites impériales à qui bénéficiaient l'exploitation et la géo-spatialisation impériale de l'espace vécu, le nationalisme s'est constitué en véhicule de libération. Les grandes figures de la décolonisation des années 1960 ont ainsi posé le problème de la liberté politique en matière de race, d'ethnie, de nation, parce que l'Empire fonctionnait à partir de ces catégories et exerçait une violence politique sur la base de ces catégories. Les groupes nationaux / ethniques étaient dépossédés en tant que tels, et c'est par ce prisme qu'elles ont pu nommer leur émancipation collective. Je crois que cela s'applique aussi au Québec.

Or, on a beaucoup voulu au Québec se faire calife à la place du calife : l'expression « Maître chez nous » est le fait d'une génération qui a voulu de bon droit accéder aux fonctions importantes de la vie politique et économique post-britannique dont elle était exclue, notamment à cause de la francophobie rampante (et persistante, il faut le dire) sur laquelle le Canada moderne s'est édifié. Mais cette accession aux positions de pouvoir, à la maîtrise d'un « chez-nous », a, dans les faits, été rendue possible, pour beaucoup, par la mise au rancart du clergé par la Révolution tranquille¹⁸ (nonobstant quelques remugles cardinalices du côté de la militance contre l'avortement et l'éducation sexuelle) que l'industrialisation et l'urbanisation ont grandement facilitée. Cela au moins autant que la rébellion contre l'État fédéral, qui se résorbe avec l'adoption de la politique du bilinguisme fédéral. Il y va certes d'un triomphe contesté puisqu'il s'agit d'une part d'une concession accordée par les anciens maîtres, représentés de manière tragi-comique par des Canadiens français à la conquête d'Ottawa, et parce que les succès de ce bilinguisme officiel sont questionnables¹⁹. Cette rébellion contre l'État colonial, au Québec, semble en effet avec le recul

-
18. Ce mouvement, il faut tout de même le rappeler, s'est pour beaucoup joué de l'intérieur : ce sont des catholiques, issus des collèges classiques, qui ont mené les batailles, et plusieurs membres du clergé ont appuyé l'effort de séparation des sphères politiques et religieuses.
 19. Pour une critique récente de la politique de bilinguisme canadienne, voir le documentaire « Bi* – Bilinguisme, la grande utopie canadienne ? » de Simon Madore (2019).

constituer un (double) échec, d'une part à travers les défaites référendaires successives, et d'autre part par la manière même dont celle-ci a été pensée – comme une envie de remplacer le colonisateur-en-anglais par un colonisateur-en-français.

Et, bien curieusement, le nationalisme québécois n'a pas réussi à se débarrasser ni du Canada ni de l'impérialisme dont il est l'héritier. Les raisons de cela tiennent peut-être dans le fait que le nationalisme québécois, dans sa turpitude affective (et parce qu'il est aux prises avec une histoire faite de ruelles en chicane, de paradoxes ethniques et d'oppressions intriquées et difficilement visibles), n'est pas capable de nommer d'une manière qui serait véritablement inclusive la lutte dans laquelle il s'est engagé dans les années 1960. Plus encore, ce nationalisme n'est pas capable d'aller au fond de l'ambiguïté de son rapport au colonialisme. Le désir d'être le colonisateur à la place du colonisateur domine la pensée québécoise, de manière aujourd'hui nettement plus pathétique qu'à d'autres époques.

En effet, au Québec, le « maître chez nous » n'est au fond plus vraiment à l'ordre du jour depuis la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois en 1975 – les Québécois y exerçant alors les fonctions coloniales britanniques en leur propre nom. Quant à l'État français en Amérique imaginé par Lionel Groulx dans les années 1930, il se porte très bien dans les circonstances. Et tandis que le Canada honni, incarnation tout à fait contemporaine du canevas juridico-économique impérial, ne produit peut-être plus explicitement ses populations sous la forme des races (capitalisme global oblige, point de vertu ici), il tient le haut du pavé face à un Québec qui réactive de manière atavique la race du XIX^e siècle sous le terme d'identité. Or, l'enjeu québécois, pourrait-on dire, n'a jamais été l'identité. L'enjeu a toujours été (ou aurait dû toujours avoir été) le partage du territoire pour pouvoir en vivre dignement (de manière juste, en cohabitation avec les mondes humains et non humains qui le constituent, et d'abord et avant tout avec les communautés autochtones qui en inaugurent l'occupation). Mais la manière dont cet objectif a été mis en œuvre est constamment brouillée par l'épistémé colonial que poursuit le nationalisme québécois de type réactif, qu'il soit anti-Anglais/pro-Français hier, ou anti-immigration aujourd'hui.

Les nationalistes actuels au Québec, souverainistes amers, laïcistes en mode chasse aux sorcières, ou nouveaux patriotes en réseau, fétichisent le véhicule historique de la nation et n'arrivent pas à produire un discours d'émancipation – au contraire, ils réifient les catégories impériales sous la rubrique identitaire, n'oubliant certes pas qu'ils ont été colonisés, ils en ragent encore, mais oubliant par contre qu'ils ont été dans ce contexte racisés, et que c'est cela qu'il faut débrouiller pour réfléchir, à la fois, à leur propre oppression politique et économique, et à celle qu'ils causent aujourd'hui en exerçant le privilège du majoritaire.

CHAPITRE 2

PETITE HISTOIRE DU NATIONALISME QUÉBÉCOIS ET DE SES RACINES ORIENTALISTES

Catherine Larochelle¹

Chez beaucoup d'analystes, la montée récente de l'islamophobie au Québec est expliquée par des facteurs exogènes ou conjoncturels : les attentats terroristes de 2001, l'influence française sur les représentations de l'islam, les réactions démesurées des institutions québécoises aux demandes d'accommodements². Ces explications permettent assurément de comprendre en partie l'amplification actuelle de ce phénomène au Québec. De telles interprétations oblitérent toutefois la profondeur du rapport historique du Québec à l'islam et au monde arabe. Sans la connaissance de cette histoire, la pleine compréhension des enjeux centraux de la loi 21 – l'islam, les femmes, l'école – est impossible. L'arabité comme *alter ego* d'une identité nationale québécoise en formation trouve en effet sa source dans la culture orientaliste du XIX^e siècle. L'examen de ces représentations permet de replacer les réflexions actuelles sur la « nation

-
1. Je tiens à remercier Guillaume Vallières, Benoit Gaudreault, Ollivier Hubert et Vincent Romani pour leurs commentaires et leur aide dans la rédaction et la révision de ce texte. Les propos n'engagent que leur autrice.
 2. Par exemple : Idil Issa, « Islamophobie et racisme », dans Amel Zaazaa et Christian Nadeau (dir.), *11 brefs essais contre le racisme*, Montréal, Somme Toute, 2019, p. 49-59 ; Micheline Dumont, « La laïcité et les droits des femmes. Réflexions critiques », *HistoireEngagée.ca*, 26 septembre 2013, [En ligne], <http://histoireengagee.ca/la-laicite-et-les-droits-des-femmes-reflexions-critiques/> ; George Leroux, « L'islamophobie au Québec », *Relations*, vol. 763, mars 2013, [En ligne], <https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/lislamophobie-au-quebec/>.

québécoise» que prétend défendre le gouvernement caquiste dans l’histoire longue du nationalisme canadien-français.

Ma lecture historique de la loi 21 se concentrera ainsi sur son caractère orientaliste, vu à travers ses composantes islamophobe et sexiste, ainsi que sur son instrumentalisation de l’école à des fins nationalistes. Le chapitre propose d’abord un survol des manifestations de l’orientalisme québécois entre 1850 et 1950 et du contexte éducatif dans lequel elles s’inscrivent. Il traite ensuite du rapport du nationalisme québécois à la culture arabe et à l’islam à travers certains des topiques historiques que la loi 21 réactive: la différence *visible* des individus comme indice d’extériorité à la nation et la «mission civilisatrice» des hommes blancs canadiens-français.

1. L’ORIENTALISME AU QUÉBEC

*L’Asie est la terre des origines; c’est pourquoi, même vieillie et dégénérée, elle exerce toujours un attrait sur les esprits*³.

MARIE-LOUISE SARRAZIN, 1899

En 1899, Marie-Louise Sarrazin, jeune étudiante montréalaise, résume bien ce qu’est l’orientalisme. Il s’agit d’un ensemble d’attitudes et de discours projetés sur l’Orient, avec leurs thèmes de prédilection, leurs contradictions internes et, surtout, une conséquence bien réelle: la domination de l’Occident sur l’Orient⁴. Tout au long du XIX^e siècle, l’Orient est pour les nations euroaméricaines un territoire indispensable à leur expansion coloniale et à leurs réflexions morales et esthétiques. C’est une géographie imaginaire essentielle à l’affirmation de leur supériorité. Le regard posé par les penseurs euroaméricains est caractérisé d’une part par une appropriation du passé antique et glorieux de l’Orient méditerranéen dans leur généalogie civilisationnelle et, d’autre part, par la dissociation avec un Orient contemporain différent (l’Empire ottoman).

3. Archives des Sœurs grises de Montréal, Fonds École Notre-Dame-des-Neiges, L023/C.03.2, Cahier d’exercices journaliers de Marie-Louise Sarrazin, 1899, p. 62.

4. Edward Saïd, *L’orientalisme: l’Orient créé par l’Occident*, Paris, Seuil, 2005.

Il ne faut pas penser que le discours orientaliste est une donnée périphérique de la culture québécoise du XIX^e siècle. En fait, il réunit plutôt en son sein les différents discours hégémoniques de l'époque qui fondent, au Québec comme ailleurs, l'idée nationale : les discours impérialiste, raciste, sexiste et colonialiste. Proie d'images contradictoires qui relèvent à la fois du fantasme et du mépris, la réalité du monde arabe se trouve masquée derrière l'entreprise coloniale qui fonde sa légitimité sur une supériorité (culturelle et raciale) de l'Occident. Cette attitude méprisante a justifié la « mission civilisatrice » des élites euroaméricaines, notamment québécoises, auprès des populations du Moyen-Orient durant plusieurs décennies.

1.1 Le contexte historique de l'époque

Il est important de dire quelques mots sur le contexte historique dans lequel s'insère la prolifération de représentations orientalistes dans la société canadienne-française, car cela permet de comprendre le rôle qu'a joué l'altérité orientale dans la formation de l'identité collective. La période considérée dans la prochaine section (1850-1950) correspond à trois phénomènes importants dans l'histoire québécoise : la construction de l'identité nationale, la démocratisation de l'instruction publique et l'expansion coloniale sur le continent. L'altérité orientale, avec les altérités noire et autochtone, a été fondamentale dans la définition de soi que se fait la société québécoise à l'époque. C'est en effet en regard à ce qui lui est extérieur – la barbarie, la sauvagerie, l'hérésie, la non-blanchité – que le Canada français arrive à se penser au sommet de la hiérarchie des peuples en tant que nation civilisée, blanche et chrétienne.

L'instauration du système d'instruction publique à la même époque n'est pas anodine. C'est, en bonne partie, à travers l'enseignement que se transmettent ces idées. Grâce à l'école, les enfants acquéraient un sentiment d'autorité sur les Autres que le discours scolaire leur présentait. Cette connaissance leur donnait un sentiment de maîtrise et d'autorité. L'école offrait aussi une vision du monde hiérarchique selon laquelle les enfants canadiens, même ceux des classes populaires, appartenaient aux catégories les plus privilégiées,

c'est-à-dire à la civilisation et à la race blanche⁵. Ce n'était pas comme Canadiens français ou Canadiens anglais que les enfants étaient – en premier lieu – définis face aux autres, mais bien en tant que Blancs et civilisés.

La véritable « couleur nationale » de l'orientalisme québécois se situe dans le dialogue qui s'instaure entre les représentations de l'altérité orientale et celles de l'altérité autochtone. Cette particularité québécoise est exacerbée par le contexte d'expansion coloniale et de missionnariat chrétien du XIX^e siècle. Les multiples formes que prend la représentation des « Indiens » ou des « Sauvages » dans la société canadienne-française du XIX^e siècle constituent un discours hégémonique qui est très proche de la structure discursive de l'orientalisme telle qu'elle a été définie par Edward Saïd. Dans les deux cas, il s'agit d'un rapport de domination fondée sur l'autorité de la parole européenne et américaine. La réalité en vient à être occultée par l'autorité livresque et est gommée au profit de la satisfaction de l'imagination occidentale. Le fait que ces deux altérités se répondent à l'intérieur même des écrits québécois démontre bien le rôle central joué par cette rhétorique dans la définition de l'identité collective.

1.2 Les formes de l'orientalisme québécois (1850-1950)

Quoique la consultation des archives québécoises des XIX^e et XX^e siècles permette de reconnaître l'orientalisme sous plusieurs formes⁶, je n'en expliciterai ici que deux manifestations : la transmission scolaire des stéréotypes envers les cultures arabe et musulmane et la prégnance du thème oriental dans l'univers littéraire québécois.

L'étude du discours orientaliste à l'œuvre dans les établissements scolaires euroaméricains au XIX^e siècle n'a pas, à ma connaissance, intéressé les universitaires. Pourtant, ne pourrait-on pas expliquer, en partie, le « goût de l'Orient » des sociétés européennes et américaines par l'importance des images et des discours transmis par l'école ? Si

5. Catherine Larochelle, « L'apprentissage des autres : la construction rhétorique et les usages pédagogiques de l'altérité à l'école québécoise (1830-1915) » (Thèse de Ph. D., Université de Montréal, 2018).

6. Par exemple : expositions d'art, photographie, littérature, journaux illustrés, architecture religieuse et décoration.

certaines Québécoises se rappellent, « à la fin des années 1940, [avoir] appris dans [leur] géographie de 4^e année : “Poli et hospitalier, l’Arabe est néanmoins enclin à la vengeance, au vol et à la trahison”⁷ », il est important de comprendre que ce discours n’était pas dû au contexte colonial français d’après-guerre, comme il a été supposé. Cette essentialisation de l’« Arabe » traversait le matériel scolaire québécois, sans interruption, depuis près d’un siècle. À partir du milieu du XIX^e siècle, le discours orientaliste se trouve tout au long du parcours scolaire des élèves de ce qu’on nomme aujourd’hui le Québec, que ce soit les récits des romantiques, la science des géographes ou des archéologues, à la fois dans les manuels, dans les devoirs, dans l’imagerie scolaire, dans les dictées ou dans les activités sociales organisées dans les écoles.

Parmi les stéréotypes associés aux mondes musulman et arabe transmis par l’école, il y a la double question du despotisme et de l’insoumission, pendant historiques des concepts actuels du « voile patriarcal » et de la « menace islamiste ». D’une part, on qualifie toujours ces sociétés de despotiques (souvent en association avec le terme « barbare »), c’est-à-dire gouvernées par des tyrans égocentriques, égoïstes et ignorants, des sociétés sans lois élaborées par les représentants du peuple. On dépeint les despotes comme opprimant leurs peuples en favorisant leurs plaisirs plutôt que l’amélioration de leur pays. À l’inverse, l’école offre aussi une image très forte (et très présente dans l’imagerie visuelle) de la liberté des populations du désert : les tribus des déserts asiatiques et africains sont associées à l’errance, à l’insubordination et au brigandage. Le danger qui s’incarne dans la liberté des tribus du désert est évidemment lié à l’expérience coloniale. C’est parce qu’elles sont difficiles à soumettre qu’elles sont dangereuses, et c’est parce que le monde civilisé (dont fait partie le Québec) a des prétentions coloniales sur celles-ci que leur liberté n’est pas présentée sur un jour positif, mais plutôt comme forme d’insoumission. L’étude approfondie des établissements scolaires sur près d’un siècle⁸ démontre ainsi l’importance de la représentation des mondes arabe et musulman au Québec dès le milieu du XIX^e siècle au moyen d’une institution normalisante qui touchait la très grande majorité de la population.

7. Micheline Dumont, « La laïcité et les droits des femmes », *loc. cit.*

8. Catherine Larochelle, « L’apprentissage des Autres », *op. cit.*

La thématique orientale ne concernait pas seulement les enfants fréquentant l'école québécoise, elle a aussi été une inspiration littéraire importante pour les lettrés canadiens-français. En plus de trouver écho dans la production romanesque et théâtrale (j'y reviendrai), le monde arabe se rencontre dans les récits de voyage. Le « voyage en Orient », comme on l'appelle, est un genre littéraire instauré par l'écrivain français Chateaubriand en 1811 avec son récit « Itinéraire de Paris à Jérusalem ». C'est à sa suite, comme nombre d'hommes de lettres d'Europe et d'Amérique, que plusieurs Canadiens français⁹ vont publier, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, le récit de leurs souvenirs et impressions de voyage. Parmi le corpus général de relations de voyage canadien-français, les voyages en Orient occupent une place importante, considérant l'éloignement géographique et les coûts des déplacements à l'époque¹⁰. La fascination des voyageurs pour cette région du monde était aussi partagée par un assez vaste public qui lisait ces récits, souvent édités en volume après une publication initiale dans la presse.

Ces relations de voyage sont partie prenante d'un univers de représentations qui prend place dans le circuit de la culture de l'époque. Ils offrent et alimentent une conception du monde largement partagée. Ils ont permis d'instituer un ordre impérial dans l'imaginaire canadien-français. Les Québécois y avaient une place bien définie. La vision de l'Orient que développent les voyageurs québécois s'inscrit dans une logique coloniale et raciale canadienne, dont les caractéristiques propres sont liées principalement à son statut de colonie de peuplement et à ses ascendances française et britannique¹¹. D'ailleurs, l'expérience orientale est pour plusieurs un voyage dans une géographie impériale qui relève soit de l'Empire britannique, soit de l'Empire français, ou encore du caractère impérial

-
9. Parmi ces lettrés, on retrouve plusieurs figures importantes de l'élite politico-culturelle du Québec, par exemple Honoré Beaugrand, N.-H.-E. Faucher de Saint-Maurice, Adolphe-Basile Routhier. Au sujet de ces récits, voir : Catherine Larochelle, « L'Orient comme miroir : les altérités orientale et autochtone dans les récits de voyage des Canadiens français au XIX^e siècle », *Histoire sociale/Social History*, vol. 50, n^o 101, mai 2017, p. 69-87.
 10. Pierre Rajotte, *Le récit de voyage au XIX^e siècle, aux frontières du littéraire*, Montréal, Tryptique, 1997, p. 151-176.
 11. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, 2^e éd., Londres et New York, Routledge, 2008, p. 3.

du catholicisme. Plusieurs de ces hommes canadiens-français utilisent leurs liens privilégiés avec ces différents empires pour naviguer de façon avantageuse dans cette géographie orientale.

Dans leurs récits, les auteurs usent des grands topoï sur l’Orient. Les préjugés et stéréotypes de l’époque abondent : la paresse ou la nonchalance des populations locales, le fanatisme musulman et l’esclavage des femmes sont parmi les plus répétés. Ces commentaires sont souvent imprégnés d’un mépris et d’un sentiment d’autorité sur les réalités observées. Ces caractéristiques du discours orientaliste et de sa version québécoise ne sont pas sans rapport avec l’actuelle loi 21.

2. LA FABRICATION DE L’ALTÉRITÉ RÉACTIVÉE PAR LA LOI 21

Par l’importance qu’elle donne au nationalisme et à l’aspect visuel des appartenances religieuses, la loi 21 réactive des mécanismes centraux de la construction de l’altérité – raciste, sexiste, colonialiste – du XIX^e siècle. La figure d’altérité qu’elle utilise pour penser l’identité québécoise est la femme musulmane voilée (immigrante ou non)¹². L’élite nationaliste – représentée ici notamment par le gouvernement caquiste – utilise une nouvelle fois la « donnée » orientale pour donner une substance à l’identité collective, pour arriver à en définir les contours. Cette résurgence de l’orientalisme dans la pensée nationaliste témoigne de la volonté d’établir la supériorité de la culture québécoise, signe d’une fragilité identitaire profonde. Incapable de se réfléchir sans recours à une différence visible, la « nation québécoise » dont les « droits collectifs » sont censés être sauvegardés par la loi 21 n’existe que par ce qui lui est extérieur. Je reviendrai sur deux rhétoriques de la fabrication de la différence au XIX^e siècle que la loi 21 ressuscite à la sauce 2019 : la différence visible et la « mission civilisatrice » des hommes canadiens-français.

12. Dans l’ensemble, l’idée même des « signes religieux ostentatoires » renvoie à une forme d’orientalisme, que ce soit avec la kippa juive ou le turban sikh.

2.1 Une différence (trop) visible

Le fait que la loi 21 cible les « signes religieux ostentatoires » renvoie directement à l'aspect visuel de l'identité et à une volonté d'uniformisation de la société. Le *visible* a été un élément clé de la stéréotypisation des femmes orientales depuis longtemps, tout comme de l'altérité en général. Ainsi, voir une différence est constitutif de sa fabrication comme différence. Les images sont ce qui fait passer ce qui est *visible* à ce qui est *lisible*, c'est-à-dire qu'elles portent en elles, pour le regard qui les observe, un sens (ou plusieurs). Il y a donc déjà une double relation entre l'image et le regard, l'image nécessite la subjectivité du regardant en même temps qu'elle la construit. Dans cette optique, notre compréhension du monde s'appuie sur un bagage de connaissances et sur un système de représentation intériorisé, appris et subjectif. Les images façonnent notre vision du monde et permettent la création de cette subjectivité. Les relations sociales et interpersonnelles sont ainsi basées sur le fait de voir et d'être vu.

Voir et être vu, pour W. J. T. Mitchell, théoricien de l'iconologie, c'est non seulement une construction sociale du visuel, mais aussi une construction visuelle du monde social. Il faut « lever le voile de familiarité et d'évidence qui accompagne toute expérience du regard pour le problématiser, l'analyser et en révéler le mystère » de même que comprendre de quels rapports historiques il est tributaire¹³. Rappelons-nous donc que le colonialisme a construit racialement le champ visuel et que le sexisme a aussi marqué le rapport aux images, associant longtemps l'homme-regard à la femme-image. S'ajoute à cela l'histoire de l'orientalisme et de l'éducation du XIX^e siècle que je viens de raconter.

Le XIX^e siècle connaît un « tournant pictorial » important. Au-delà de l'apparition de la photographie et des changements technologiques dans la reproduction des images, l'époque vit une transformation de la culture visuelle qui dépasse le simple caractère matériel des images. La connaissance scientifique et les divertissements collectifs (expositions, spectacles, parades) entrent alors dans le domaine de

13. W.J.T. Mitchell, *Que veulent les images ? Une critique de la culture visuelle*, Paris, Les Presses du réel, 2014, p. 339.

la vision: il faut *voir*¹⁴. À ce sujet, l'anthropologue Johannes Fabian insiste justement sur le fait qu'il faut « cesser d'attribuer le développement de l'esprit scientifique occidental essentiellement à l'alphabétisation ou, en tout cas, à notre forme d'alphabétisation ». L'apprentissage par l'image a été aussi important que l'instruction par l'écrit.

L'école québécoise a, comme je l'ai mentionné précédemment, initié les élèves à différents stéréotypes orientalistes par des images scolaires et des discours sur les sociétés arabes et musulmanes. La socialisation nécessaire pour que l'élève reconnaisse le stéréotype partout où il le rencontre a été possible par le contact répété avec des images qui reprenaient les mêmes détails et un discours qui leur donnait du sens. L'apprentissage des stéréotypes visuels, l'établissement d'une image mentale liée à une connaissance qu'on croit authentique, a été jusqu'à faire croire au réel d'une représentation complètement imaginaire de l'Orient. Les images, en somme, se sont substituées et ont fait écran à la possibilité de voir la réalité elle-même. Aussi, il faut bien comprendre que lorsque la rencontre réelle entre Canadiens français et Arabes a eu lieu, que ce soit en Afrique et en Asie, ou au XX^e siècle, au Québec, les stéréotypes, notamment ceux qui ont été appris à l'école, ont certainement médié le face-à-face. Il est important de prendre en compte cette variable dans le débat actuel, car peu de groupes immigrants ont intégré la société québécoise avec une représentation qui les précédait aussi forte.

L'apprentissage du racisme par l'intermédiaire de l'école – c'est-à-dire de ce qu'on définissait comme autre et inférieur – a eu comme effet de construire l'identité nationale. Du point de vue visuel, l'habillement, la race et les ornements du corps sont les attributs physiques qui ont permis d'établir l'identité visuelle du *même*, autrement dit la façon de reconnaître la nation. En ce sens, le fait que la loi cible le corps enseignant n'est pas anodin¹⁵. L'école a été, pendant plus d'un siècle, un outil important du nationalisme étatique. Dans

14. Karen Stanworth, *Visibly Canadians*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014, p. 4; Johannes Fabian, *Le temps et les autres: comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006 [1983], p. 182-184.

15. Les comportements des enseignantes et des enseignants étaient, dans les premières décennies d'existence de l'école publique, contrôlés de près. Voir Jean-Pierre Charland, « L'éducation par l'exemple: le contrôle des comportements des instituteurs et des institutrices des écoles publiques québécoises, 1842-1897 » dans Yves Roby et Nive Voisine (dir.), *Érudition, humanisme et*

ce contexte, les enseignants et les enseignantes étaient tenus de participer à la socialisation nationale. En invoquant les « droits collectifs » de la nation québécoise, ainsi que son parcours historique, la loi 21 semble dire que, si le corps professoral ne *ressemble* pas à la nation, ce sont ses droits collectifs et son image de soi qui sont menacés.

Le caractère raciste de la loi se révèle précisément dans cette volonté d'uniformité, car le racisme fonctionne grâce à l'agrégation des corps dans le même et par l'annihilation des particularités qui résistent à ce mouvement¹⁶. La construction rhétorique de la race se fonde ainsi sur des différences corporelles *visibles* et, par conséquent, *lisibles*. Comme l'explique le sociologue Stuart Hall, le corps racialisé est lu comme un texte :

« Nous nous promenons et regardons ces corps, ces textes, comme le feraient des critiques littéraires. [...] Nous sommes des lecteurs de la race, voilà ce que nous faisons. Nous sommes des lecteurs de la différence sociale. [...] c'est justement cette évidence même de la visibilité de la race qui me persuade qu'elle fonctionne parce qu'elle signifie quelque chose. La race est un texte que nous pouvons lire¹⁷ ».

La loi 21 fabrique cette lisibilité de la race : le corps des enseignantes voilées n'est plus seulement *visible*, il est maintenant *lisible*. Plutôt que d'intégrer à l'identité collective ce qui lui était autrefois extérieur symboliquement et géographiquement – le voile, l'islam –, la loi instrumentalise ces attributs visibles pour conforter une rhétorique identitaire « blanche et civilisée ».

2.2 Les femmes et les enfants d'abord : petite histoire du « sauveur » québécois

En décembre 1875, Wenceslas-Eugène Dick publie un premier roman-feuilleton dans le journal *L'Évènement* de Québec. L'intérêt du récit de Dick réside dans la manipulation symétrique de deux obsessions de la « civilisation » euroaméricaine, dépeintes ici dans une

savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 195-215.

16. Brad Evans et Sean Michael Wilson, « Edward Saïd. Orientalism », dans *Portraits of Violence: An Illustrated History of Radical Thinking*, Toronto, Between the Lines, 2017, p. 78.
17. Stuart Hall, *Identités et cultures 2. Politiques des différences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 107-108.

couleur nationale: la sauvagerie primitive et le despotisme oriental. *Une horrible aventure*¹⁸ raconte l'histoire de Georges Labrosse, un jeune Québécois de 20 ans qui « se reproche amèrement [...] de ne pas [être] né en Orient ». Avant de se choisir une profession, Labrosse s'embarque pour Paris dans l'espoir d'y vivre une aventure digne d'un roman. L'intrigue joue alors sur deux imaginaires puissants associant les altérités autochtone et orientale. D'abord, Labrosse use de la crédulité de ses voisins parisiens pour dresser le portrait d'une société canadienne héroïque pratiquant « la chasse aux sauvages » et risquant toujours de finir sur le bûcher des « démons rouges ». Démasqué sans le savoir, Labrosse est alors victime d'une blague tout orientale: il tentera en vain de sauver une (fausse) princesse grecque prisonnière d'un méchant Turc.

Ce jeune Québécois « sauveur de ces dames orientales » rappelle un élément important du corpus orientaliste. Que ce soit dans les romans, les manuels scolaires, les pièces de théâtre¹⁹ ou les récits de voyage québécois, l'idée de sauver les femmes d'un « esclavage » causé par l'islam revient fréquemment. Pour l'abbé Provancher, célèbre naturaliste canadien-français, comme pour les autres voyageurs étudiés, c'est l'islam, dont il vilipende la doctrine, qui explique le triste sort des femmes dans les pays qu'il visite: « Les musulmans sous le rapport de l'asservissement de la femme n'en cèdent en rien aux barbares les plus cruels²⁰. » Adolphe-Basile Routhier, l'auteur de l'hymne national canadien, de passage au Maroc dans les années 1880, abonde dans le même sens en écrivant: « Vous me demanderez peut-être pourquoi la femme Arabe est soumise à ce régime de réclusion. La réponse est facile: c'est le christianisme qui a émancipé la femme, et elle est esclave partout où il n'est pas²¹. » L'élément central de l'argumentaire « féministe » de ces commentateurs est précisément

18. Vincelas-Eugène Dick, *Une horrible aventure*, éd. par Rémi Ferland, Sainte-Foy, Éditions de la Huit, 1998. Pour combler ce goût de l'Orient, Labrosse a décoré son appartement comme un sélamlik et s'habille à l'orientale. « Quand Georges pénétrait le matin dans son sélamlik, en robe de chambre serrée à la taille, le fez sur la tête, les babouches aux pieds et le chibouk aux lèvres, on l'aurait pris pour un véritable disciple de Mahomet; et lui-même, dans ses moments de folles rêveries, n'était pas éloigné de se croire musulman » (p. 20).

19. Voir: Armand Leclaire, *Entre deux civilisations: pièce en 5 actes*, Montréal, Éditions Édouard Garand, 1928 [1923], 47 p.; Gaston P. Labat, *Les voyageurs canadiens à l'expédition du Soudan ou Quatre-vingt-dix jours avec les crocodiles*, Québec, L. J. Demers & Frère, 1886, 214 p.

20. Léon Provancher, *De Québec à Jérusalem*, Québec, C. Darveau, 1884, p. 477.

21. A. B. Routhier, *À travers l'Espagne, suivi de Voyage dans le nord de l'Afrique*, Québec, A. Côté et cie, 1889, p. 340.

que ce n'est que sous la religion chrétienne que la femme est libre. Ainsi, non seulement les auteurs décrivent la soumission des femmes musulmanes sans la connaître, mais, de plus, ils passent sous silence leur infériorisation dans la culture euroaméricaine²².

Cette rhétorique est aussi un trope colonial très répandu, jusqu'à ce jour, et qui a justifié plusieurs mesures violentes des régimes coloniaux, par exemple les écoles résidentielles. L'idée sous-jacente est une dévalorisation des femmes « autres » (racialisées, immigrantes, pauvres, etc.), présentées comme soumises aux hommes et inaptes à éduquer leurs enfants. Entre ainsi en ligne de compte l'importance de cette idée de « sauver » les enfants de leurs parents, mais surtout de leur mère, « sauvage ». L'éducation occidentale et chrétienne, telle que la représente la rhétorique de la « mission civilisatrice », est, pour les élites de l'époque, une façon d'aplanir l'altérité. Dès les débuts de l'instruction publique et de la démocratisation de l'éducation dans les pays européens et leurs colonies, l'école a donc été utilisée pour faire disparaître la différence et affirmer la supériorité d'un modèle (occidental et chrétien) sur tous les autres.

Avec la loi 21, le législateur, avec comme figures de proue François Legault et Simon Jolin-Barrette, se présente comme un « sauveur » de la conscience des enfants. Il est impossible de ne pas voir dans cette attitude une réactivation de la « mission civilisatrice » ayant motivé le colonialisme de la société québécoise au XIX^e siècle. Si la chrétienté était alors le leitmotiv (qu'on pense notamment aux pensionnats indiens), la (catho)laïcité en est la forme actuelle. Plutôt que d'essayer de convaincre les enfants de l'existence du vrai Dieu (chrétien), on veut maintenant les « protéger » et les tenir dans l'ignorance de l'existence même des religions. La laïcité est, dans le discours de certains défenseurs ou défenseuses de la loi, garante de la « disparition » de la religion, de la même manière qu'on croyait que l'éducation chrétienne allait faire disparaître les cultures autochtones.

22. On retrouve le même genre d'« hypocrisie » dans le discours sur la laïcité : la loi exclut – principalement – des femmes portant le hijab d'une profession féminine peu valorisée sans pour autant que le ministre Jolin-Barrette ou le premier ministre Legault ne proposent de mesures pour favoriser une plus grande présence masculine dans cette profession. Au sujet des effets du regard sur les femmes « autres » dans le maintien du patriarcat occidental, voir : Laura Nader, « Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 12-24.

CONCLUSION : LA NOUVELLE « MISSION CIVILISATRICE » DU « FÉMINISME » PATRIARCAL

Dans l'orientalisme canadien-français du XIX^e siècle, les questions de race, de religion et de genre s'entrecroisent. La centralité du hijab dans le débat sur la loi 21 et le fait qu'on veut le soustraire à la vue des enfants réactivent les vieux stéréotypes occidentaux sur la femme orientale : objet de fantasme, tentatrice, leur vue risque de corrompre le spectateur ou le voyageur occidental. Dans l'orientalisme ancien tout comme dans le débat actuel, nous en apprenons plus sur les insécurités du groupe dominant que sur le pouvoir réel (de corruption ou de prosélytisme) de ces femmes. Et pourtant, le discours les présente comme détenant la possibilité de faire « sombrer » la société en corrompant les voyageurs au XIX^e siècle et les élèves québécois aujourd'hui.

À l'époque, la voix de l'« Orient » était celle de l'écrivain ou du voyageur canadien-français. La rencontre réelle ou imaginée avec la culture arabe et musulmane ne permettait pas, ou alors très peu, aux voix concernées de trouver place dans le récit. Les auteurs ne faisaient que répéter le « savoir » qu'ils avaient acquis dans les livres. C'est la représentation stéréotypée qui toujours gagnait. Les effets concrets de cette attitude colonialiste sur les populations musulmanes québécoises se font sentir aujourd'hui.

À quel savoir la loi 21 donne-t-elle préséance ? Est-ce que les voix des femmes portant le hijab dominant la discussion ? A-t-on consulté les élèves québécois sur leur rapport aux « signes religieux ostentatoires » ? Autrement dit, qui croit mieux savoir ? Comme le sociologue Gérard Bouchard l'a soulevé en commission parlementaire, aucune étude ne vient appuyer les présomptions du législateur que les enseignantes et enseignants portant un signe religieux endoctrinent ou traumatisent leurs élèves²³. Dans ce débat, la parole à qui l'on octroie l'autorité rappelle dangereusement l'attitude colonialiste et patriarcale du XIX^e siècle. Qui plus est, l'argument ne tient pas la route puisqu'on présuppose l'absence d'endoctrinement – toujours sans données

23. Gérard Bouchard, « Mémoire sur le projet de loi 21 sur la laïcité présenté à la commission parlementaire », *Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21*, Assemblée nationale du Québec, 8 mai 2019.

probantes – de la part des enseignants et enseignantes qui ne portent pas de signes religieux visibles.

La majorité québécoise d'origine canadienne-française aurait tout à gagner à se distancer de ce passé sexiste et colonialiste. Elle pourrait le faire en refusant de céder à la force de la représentation stéréotypée de l'islam, mutation contemporaine de l'orientalisme ancien. Il me reste à souhaiter qu'une meilleure connaissance des mécanismes historiques d'exclusion et de différenciation qui ont nourri la construction nationale québécoise dès ses débuts permette à mes concitoyens et concitoyennes de comprendre qu'une identité collective fondée sur la stigmatisation d'une frange de sa population ne nourrit aucun grand projet de société.

CHAPITRE 3

LA LOI 21 QUÉBÉCOISE ET L'INDICIBLE MOT EN R

Réfuter le racisme pour mieux dominer

Vincent Romani

L'ignorance blanche...

C'est un grand sujet. Combien de temps avez-vous ?

Ce n'est pas assez.

L'ignorance est d'habitude pensée comme l'inverse passif du savoir,

La pénombre se retirant devant la diffusion des Lumières.

Mais...

Imaginez une ignorance qui résiste.

Imaginez une ignorance qui riposte.

*Imaginez une ignorance militante, agressive, ne se laissant pas
intimider, une ignorance active, dynamique, qui refuse de
partir calmement – loin d'être confinée aux illettrés et illettrées
et aux incultes, mais propagée aux plus hauts niveaux du pays,
se présentant en fait et sans honte comme du savoir.*

CHARLES W. MILLS¹

1. Charles W. Mills «White Ignorance», dans Shannon Sullivan et Nancy Tuana (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, 2007, p. 11. Ma traduction.

Ce chapitre² analyse les différentes stratégies et arguments mis en avant pour protéger le projet de loi 21³ des accusations de racisme, dans un contexte où l'évocation publique des femmes musulmanes fut pourtant récurrente dans les nombreuses discussions médiatiques et politiques. Éminent sociologue de la « Révolution tranquille » québécoise, Guy Rocher affirma explicitement le 14 mai 2019 devant l'Assemblée nationale que la loi 21 répondait au problème nouveau de la visibilité des femmes musulmanes⁴. Les arguments les plus fréquemment utilisés pour dénier le racisme sont les suivants :

- Comme cette loi vise tous les signes religieux de toutes les religions, elle ne cible donc pas une religion en particulier.
- Cette loi cible des signes religieux, mais ne cible ni les religions en général ni les personnes pratiquantes.
- Cibler une pratique religieuse ne peut pas être raciste, car une religion n'est pas une race.
- L'intention raciste n'étant pas caractérisée, les effets racistes ne peuvent exister, cette loi n'est donc pas raciste.
- Tant de personnes soutiennent cette loi qu'elles ne peuvent toutes être racistes, cette loi n'est donc pas raciste.
- Le Québec, les Québécois et Québécoises ne sont pas racistes.
- La laïcité de l'État (québécois) est une valeur noble, indiscutable et intangible, insoupçonnée de racisme.
- Cette loi est modérée par rapport à ce qui se pratique ailleurs.

Plusieurs de ces arguments renvoient aux enjeux de définition du racisme, et en particulier aux luttes politiques pour imposer une définition « acceptable » du racisme : ce qui se joue ici, c'est le repérage du racisme, qui est habilité à le dire et à le réfuter, et de quelle manière. Les études critiques de la blancheur, nées aux États-Unis de l'expérience d'oppression et de l'expertise des Noirs et Noires, sont utiles pour comprendre ces mécanismes de réfutation et d'invisibilisation

2. Ce texte n'engage que son auteur qui remercie Paul Eid, Catherine Larochelle, Dominique Leydet, Rosalie Côté-Tremblay – assistante de recherche pour ce texte – et Myriam Bernet pour leurs relectures critiques et leurs suggestions.

3. Ce projet de loi 21 est voté et devient *Loi sur la laïcité de l'État* le 16 juin 2019.

4. Caroline Plante, « La "visibilité" de l'islam pose problème, selon le sociologue Guy Rocher », *Le Soleil*, 14 mai 2019.

du racisme⁵. Lié aux études et théories critiques de la race (*critical race theories*), ce champ d'études ne considère pas la race comme une propriété biologique, mais comme la construction sociale de l'infériorité de certains groupes humains; ainsi la race est produite par l'oppression et le racisme, et ce dernier est applicable à des groupes différents en fonction de l'évolution des rapports de pouvoir. Dans ce cadre analytique, la blancheur est également une construction associée aux majorités nationales en « Occident » et se déploie d'une manière dynamique pour maintenir la cohésion et la suprématie blanches sur les plans matériel et cognitif.

Comment la blancheur se déploie-t-elle et bloque-t-elle les conversations sur le racisme? Comment le codage dynamique du racisme permet-il de le nier et de le renforcer? Critique de la religion et racisme sont-ils antithétiques? Si critiquer une religion n'est pas nécessairement raciste, la racialisation du religieux est sociologiquement possible et historiquement documentée.

1. LA RACIALISATION DU RELIGIEUX : UNE EXPERTISE OCCIDENTALE ANCIENNE

Pour beaucoup de personnes, la « loi 21 » ne peut pas être raciste en discriminant « seulement » la religiosité de certains pratiquants et certaines pratiquantes. Cela repose sur les présupposés que la religion n'est pas une race, car une race serait liée au phénotype « objectif », biologique, de personnes et de groupes, et non pas à leurs croyances ou traits dits culturels. Pourtant, une longue période de l'histoire occidentale montre comment se nouent racialisation des religions et politiques publiques. Cette histoire aide à déconstruire l'idée d'un racisme phénotypique en montrant comment les races sont des constructions sociales et non des réalités biologiques. Et cela aide à comprendre comment le racisme vise autant des traits « culturels » que des traits « biologiques », et utilise les uns et les autres, dans des configurations variables, comme véhicules d'oppression.

5. Un texte précurseur de W.E.B Du Bois, « The Soul of White Folks », dans *Darkwater: Voices from within the Veil.*, New York : Dover Publications, 1999 (1920), p. 17-30; une bibliographie exhaustive: Tim Engles, *Toward a Bibliography of Critical Whiteness Studies*, Faculty Research & Creative Activity, Eastern Illinois University, 2006.

En Espagne et au Portugal, du XV^e au XIX^e siècle – avant même le début de la colonisation des Amériques –, des lois dites de « pureté du sang » sont écrites et appliquées contre les personnes anciennement juives ou musulmanes converties au christianisme. Selon ces textes, il s’agit d’assurer la primauté d’un « sang pur de toute macule de sang juif ou maure », biologisant ainsi les minorités ciblées autant que la majorité ainsi « blanchie⁶ ». C’est dire que les victimes de l’oppression sont ciblées en raison de leur appartenance sociale à certains groupes religieux, et que cette oppression à leur rencontre est biologisée ; mais elle est biologisée à partir d’indicateurs sociaux d’ascendance perçue (religions des aïeux). Ces lois et statuts remplissent notamment les fonctions suivantes :

- Créer et maintenir une hiérarchie entre les groupes de vieux chrétiens et vieilles chrétiennes « purs » et les groupes « impurs » récemment convertis.
- Nourrir une nouvelle identité collective par l’instauration d’un critère biologique de légitimité et d’illégitimité d’appartenance nationale.
- Préserver l’octroi des charges et fonctions publiques les plus prestigieuses et les perspectives d’ascension sociale et économique aux catégories jugées de « sang pur ».
- Proposer une perspective d’élévation sociale aux classes bourgeoises, mais roturières, en créant une hiérarchie raciale à l’intérieur de la catégorie sociale la moins privilégiée et la plus nombreuse.

Au fil des siècles, États espagnol et portugais, Église catholique, municipalités et communautés chrétiennes locales s’emploient variablement à purger leurs sociétés de leurs parties devenues indésirables. À cette fin, diverses violences de masse sont commises d’abord contre les groupes juifs puis contre les groupes musulmans (assassinats et pogroms, expulsions et déportations), ensuite contre les personnes converties au christianisme issues de ces deux groupes : interdiction et obligation de nombreuses pratiques vestimentaires et corporelles discriminantes, humiliation et ghettoïsation, interdictions d’exercer

6. Raphaël Carrasco, Annie Molinié et Béatrice Perrez, *La pureté du sang en Espagne : du lignage à la race*, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2011, 448 p.

un nombre croissant de métiers et fonctions publiques, chasse permanente aux « faux et fausses converties ».

Plus les juifs et juives, puis les musulmanes et musulmans disparaissent de l'espace social, plus la folie du soupçon et l'accusation de mensonge tourmentent les personnes survivantes dans la surenchère permanente. Des centaines d'enquêtes et tortures, procès, assassinats publics pour « fausse conversion » parachèvent cette entreprise de « purification » de ces sociétés exaltées par un « sang pur », qui biologisent ainsi les religions. C'est de cette violence racialisée que naît le stéréotype pérenne de la duplicité juive et musulmane, et l'injonction paradoxale subséquente contre ces minorités qui seraient tout à la fois trop visibles, mais pas assez visibles.

Il existe ainsi un stock d'expériences, d'expertises, de représentations occidentales dans ce domaine précis des persécutions religieuses. L'historien médiéviste Robert Ian Moore en fait remonter l'émergence au ^xe siècle, démontrant la spécificité européenne d'une matrice persécutrice contre les minorités⁷. Cette matrice persécutrice serait animée par la lutte pour le pouvoir du clergé catholique et des États naissants contre toute forme de résistance et de différence politique. La philosophe Sylvia Federici s'attache précisément aux persécutions contre les femmes, mais en les articulant plus tardivement (xvi^e-xvii^e siècles) à la genèse du système capitaliste et colonial⁸. L'historien John Tolan rappelle comment l'islamophobie savante et politique s'institutionnalise profondément en Europe à partir du xii^e siècle pour justifier les croisades, l'infériorisation et le massacre des populations musulmanes⁹.

Le propos ici n'est pas de résoudre le défi historiographique de la chronologie, de l'articulation et de la typologie des oppressions, mais bien de rappeler que ces politiques oppressives associent précocement le religieux et le racial. Plus exactement : le ciblage préalable de minorités religieuses précède la création artificielle d'indicateurs matériels, et dans ce cas l'indicateur inventé – il s'agit d'un stigmat

7. Robert Ian Moore, *La persécution: sa formation en Europe, x^e-xiii^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 226 p.

8. Sylvia Federici, *Caliban et la sorcière: femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille, Genève et Paris, Éditions Senonevero et Éditions Entremonde, 2014, 459 p.

9. John Tolan, *Les Sarrasins: l'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 2003, 473 p.

– est héréditaire, c'est-à-dire « biologiquement » transmis puis repérable matériellement (imposition de codes et interdits vestimentaires, de lieux d'habitation) et « anatomiquement » (délires sur le faciès décrété des peuples sémites). Les guillemets s'imposent toujours car le social a toujours préséance en la matière, il tente de saisir le vif, mais ne le peut jamais : aucune preuve scientifique n'est faite de l'existence biologique des races. Des discriminations et persécutions anti-protestantes, anti-catholiques, anti-hérétiques des États européens en formation, au génocide nazi des juifs et juives d'Europe, en passant par l'islamophobie et la judéophobie chrétiennes sur tous les continents, « critiquer une religion » minoritaire en discriminant, stigmatisant, biologisant ses adeptes s'inscrit dans l'histoire violente du racisme étatique.

Malgré ces faits historiques établis, la définition du racisme qui prévaut aujourd'hui est une définition doublement limitée : il s'agirait de préjugés individuels débouchant sur des actes plus ou moins intentionnels, et ces préjugés seraient fondés sur une science biologique instrumentalisée. Or, ce que nous disent historiens et historiennes, c'est que le racisme scientifique est une modalité récente et relative de l'histoire du racisme occidental, que la biologisation du racisme est une modalité consécutive de l'oppression et non pas une source causale, et que le racisme « culturel » et religieux s'y perpétue sur le temps long des collectivités, d'hier à aujourd'hui : la recherche d'hérédité produit, homogénéise et biologise les groupes ciblés¹⁰. C'est pourquoi en miroir de la notion raciste paradoxale de « caractère biologiquement inné » émergea la notion paradoxale non moins raciste « d'hérédité culturelle » qui permet de comprendre comment des groupes sont ciblés conjointement pour leurs traits physiques et leurs pratiques et croyances culturelles, incluant la religion.

S'intercale ici l'argument de la spécificité du religieux dans une société « moderne » : plusieurs personnes soutiendraient la « loi 21 » non par racisme plus ou moins islamophobe, mais au nom d'une conception spécifique de la laïcité. Or, cette idée de laïcité est nouvelle

10. Jean-Frédéric Schaub, « De la barbarie domestique au nègre juif : parcours de l'altérité (XX^e–XVI^e siècle) » dans Juan Carlos et collab., dir., *Au miroir de l'anthropologie historique : mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 483-500.

et s'oppose au modèle historique ouvert forgé en France¹¹. Par ailleurs, penser que les actes administratifs de l'État seraient viciés, dévalorisés, voire impossibles à cause de l'apparence religieuse des fonctionnaires induit automatiquement une opposition infériorisante entre la « raison étatique » et la religion et ses adeptes. Il est vrai que la raison étatique dite moderne porte haut l'idéal d'une neutralité rationnelle, intemporelle et divine (« l'État tout-puissant ne meurt jamais ») s'opposant aux basses passions humaines, individuelles, privées et temporelles. Autant de perceptions déconstruites tant par la discipline historique¹² que par les critiques féministes¹³, post-coloniales¹⁴ et décoloniales de l'État¹⁵.

Cet idéal paradoxal permettrait ainsi au ou à la fonctionnaire de camoufler ses préférences, d'être membre d'une secte sans prescription vestimentaire, d'être misogyne, sexiste, raciste, prosélyte religieux ou militant politique, etc. Mais exhiber une apparence religieuse, voilà qui constituerait un vice légal compromettant l'intégrité de ses décisions administratives... C'est pourtant d'un patrimoine catholique qu'est issu le précepte suivant, toujours pieusement enseigné aux enfants dans toutes les familles et écoles « modernes » : « L'habit ne fait pas le moine », autrement dit : il ne faut pas juger les personnes sur leurs apparences. La « loi 21 » et plusieurs de ses défenseurs et défenseuses expriment le contraire : si l'habit ne fait pas le moine, il fait bien la musulmane, le juif, le sikh et les rend « moins » : moins capables, moins neutres, donc moins légitimes sujets nationaux.

Dès lors, et pour réfuter tout racisme dans la stigmatisation ou l'infériorisation d'autres religions, trois opérations sont nécessaires :

- Occulter l'histoire occidentale de la racialisation du religieux telle qu'elle a été rappelée ci-dessus ;

11. Jean Baubérot et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, 352 p. Voir chapitre 4 dans ce livre.

12. Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF, 1984, 141 p.

13. V. Spike Peterson « Security and sovereign states: What is at Stake in Taking Feminism Seriously », dans V. S. Peterson, dir., *Gendered States. Feminist (Re)Visions of International Relations Theory*, Lynne Rienner Publishers, Boulder & London, 1992, p. 31-64.

14. Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler et Saba Mahmood, *La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, Lyon, PUL, 2016, 188 p. ; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, 280 p.

15. Anbal Quijano, « Race et colonialité du pouvoir », *La Découverte*, vol. 3, n° 51, 2007, p. 111-118.

- S'en tenir à une définition étymologique et restreinte du racisme, comme infériorisation biologique pseudoscientifique du XIX^e siècle récupérée par les nazis et néo-nazis;
- Ne retenir comme critère principal du racisme que l'intention des raciseurs et raciseuses, et non pas les effets sur les personnes racisées. Autrement dit, s'assurer de la primauté de la subjectivité du groupe hégémonique en refusant la subjectivité des groupes minorisés, pour définir ce qu'est le racisme et ce qu'il n'est pas.

Cette dernière remarque permet de comprendre l'argument répandu et ingénu selon lequel il suffit à toute personne ou tout groupe de s'abriter derrière son absence de racisme actif, militant, intentionnel, biologique, agressif, pour ne pas commettre d'actions racistes. Celles-ci reflètent pourtant des logiques sociales, politiques et historiques auxquelles nulle partie du corps social ne peut échapper. Ainsi, les recherches scientifiques sur le racisme distinguent habituellement les biais individuels explicites (les personnes et actes consciemment et explicitement racistes), les biais individuels implicites (les personnes et actes inconsciemment racistes¹⁶) et le racisme systémique. Ces trois niveaux entrelacés fonctionnent conjointement et maintiennent une suprématie sociale blanche¹⁷. Il est alors nécessaire de réfléchir plus avant aux mécanismes de blocage de la reconnaissance de logiques racistes individuelles et collectives : comment les résultats substantiels des recherches scientifiques peuvent-ils être à ce point niés ?

2. MURS DE L'IGNORANCE ET PASSIONS DE L'INNOCENCE

Le blocage de la reconnaissance du racisme, qu'il soit individuel ou collectif, s'exprime tout d'abord la plupart du temps par un travail émotionnel spectaculaire. Sur le plan physique : raidissement corporel, agitation saccadée, contraction de mâchoire, afflux ou retrait de sang

16. Le fameux test de détection des biais implicites est mis au point à Harvard et conseillé aux membres des jurys du Conseil canadien de recherches en sciences humaines : Test d'associations implicite : <https://implicit.harvard.edu/implicit/canadafr/background/index.jsp>.

17. Charles W. Mills, *The Racial Contract*, New York, Cornell University Press, 1997, 171 p.; Robin DiAngelo, *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk about Racism*, Boston, Beacon Press, 2018, 189 p.;

au visage, balayage rapide des yeux qui se vident et regardent ailleurs¹⁸. Sur le plan émotionnel : colère, indignation, sentiment d'injustice, d'incompréhension, de persécution¹⁹. Sur le plan rhétorique, deux stratégies immédiates ressortent souvent : la négation indignée se basant sur les intentions « pures » des membres du groupe hégémonique et la culpabilisation du messenger ou de la messagère d'une manière puérile : « c'est le premier, la première qui le dit qui l'est » ; il s'agit ici de prêter à celui ou celle qui parle une obsession raciale supposée²⁰.

Il existe ainsi une économie politique des émotions concernant les questions de racisme (par exemple haine, peur et colère envers les groupes racisés ou minoritaires), d'antiracisme (engagement affectif et politique contre le racisme) et aussi de « non-racisme » ; ce dernier phénomène, le plus répandu, se caractérise par l'affirmation de soi ou du groupe comme non raciste et se distingue de l'antiracisme par son refus, voire son dénigrement, de la mobilisation antiraciste²¹. L'argument circulaire est que non seulement la mobilisation antiraciste n'est pas nécessaire (car il y a non-racisme), mais que cette dernière ferait problème en étant conflictuelle et divisive. Concernant la « loi 21 », un exemple flagrant consiste en la performance de la députée Catherine Fournier exigeant, indignée, des excuses de la part du réseau public CBC pour avoir laissé une journaliste qualifier la « loi 21 » de discriminatoire²². Elle se mobilise donc par non-racisme allégué, contre une mobilisation antiraciste qui l'affecte. Rappelons d'abord que le caractère discriminatoire de la « loi 21 » est si établi qu'il impose au gouvernement d'avoir recours aux dispositifs dérogatoires des chartes québécoise et canadienne afin d'échapper – temporairement – à toute poursuite fondée sur la discrimination qu'elle opère.

18. Reni Eddo Lodge, *Le racisme est un problème de Blancs*, Paris, Autrement, 2017, 290 p.

19. Sarita Srivastava, « You're calling me a racist? The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism », *Signs*, vol. 31, n° 1, automne 2005, p. 29-62.

20. Eduardo Bonilla-Silva, « The Structure of Racism in Color-Blind, "Post-Racial" America », *American Behavioral Scientist*, vol. 58, n° 11, 2015, p. 1358-1376.

21. Srivastava, « You're calling me a racist? », *loc. cit.*

22. Agence QMI, « CBC doit d'excuser, exige la députée Catherine Fournier », *TVA Nouvelles*, 9 octobre 2019.

Ce qui est en jeu dans l'affirmation de Catherine Fournier est précisément la conception de soi et du collectif québécois comme non-racistes. La nation québécoise – et ses membres – serait bonne, car elle est accueillante envers « les autres »; cette générosité serait d'autant plus méritoire que la nation québécoise fut jadis cible d'oppression de la part des anglophones, et demeurerait menacée de disparition par « les autres »; l'esclavage²³ et la violence coloniale contre les Autochtones²⁴ de la part des populations franco-canadiennes sont ici inversés pour placer le Québec comme cible d'un projet colonial d'élimination; et quand il arrive qu'un début de responsabilité collective soit reconnu, on s'empresse d'ajouter qu'il s'agit d'évènements passés ou d'abus individuels rares constituant l'exception négligeable. Par un savant mélange de faux savoirs, de demi-savoirs et d'occultations se construit ainsi chaque jour le mythe de l'innocence coloniale blanche: vulnérabilité et bonté, fragilité et générosité en sont les ingrédients²⁵.

Cette innocence morale et collective sous-tend un travail permanent d'ignorance active, porté notamment par les productions culturelles²⁶, les livres, les programmes et les systèmes scolaires, l'industrie médiatique, et par chaque individu dépositaire de ce qu'Edward Saïd nommait les archives culturelles d'une société²⁷. Cette ignorance est nécessaire au statu quo racial puisqu'elle le justifie et en constitue une défense très puissante utilisant l'émotion, occultant chaque part d'ombre du passé, invisibilisant la place des minorités dans la construction nationale. C'est ainsi que le sentiment d'indignation est socialement produit, conférant aux tentatives de conversation sur le racisme un malaise palpable, jusqu'au sentiment d'agression ou

23. Robyn Maynard, *Noires sous surveillance: esclavage, répression et violence d'État au Canada*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 464 p.

24. An Antane Kapesch, *Je suis une maudite sauvagesse/Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu*, Montréal, Leméac (traduction de l'innu au français par José Mailhot, en collaboration avec Anne-Marie André et André Mailhot), 1976, 216 p.; Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics: écoute, réconciliation et progrès (CERP), *Rapport final*, Québec, 2019.

25. Gloria Wekker, *White innocence: Paradoxes of colonialism and race*, Durham, Duke University Press, 2016, 226 p.

26. Diversité artistique Montréal (DAM), *Pour un processus d'équité culturelle*, Rapport de la consultation sur le racisme systémique dans les milieux des arts, de la culture et des médias à Montréal, Montréal, 2018.

27. Wekker, *White innocence*, op. cit.; Robin Bernstein, *Racial Innocence: Performing American Childhood from Slavery to Civil Rights*, New York, New York University Press, 2011, 307 p.

d'insulte. Les techniques de défense sont éprouvées : mise à distance dans le passé (« c'était avant »), mise à distance géographique (« c'est les autres – anglophones » ; « c'est pire ailleurs »), retournement (« le problème vient du messenger » ; « le problème vient des victimes »), diffusion (« tout le monde est raciste »). Ces arguments sont verrouillés par l'émotion et sont indépassables. Il faut souvent s'excuser de culpabiliser le groupe majoritaire ; au mieux, développer un ensemble de stratégies pour ménager la « fragilité blanche », c'est-à-dire prendre soin de l'oppression et des personnes qui oppriment²⁸.

La question qui se pose alors est la suivante : si parler de racisme individuel est impossible parce que c'est trop confrontant et malaisant (peu de personnes se concevant comme activement racistes même si, par ailleurs, les groupes et les partis ouvertement racistes s'épanouissent partout en Occident jusqu'à porter des gouvernements au pouvoir), si dans ce cas il vaut mieux stratégiquement parler de racisme systémique afin de ménager la sensibilité blanche des individus et diluer leur responsabilité, mais si, finalement, parler de racisme systémique serait aussi trop insultant et confrontant pour la majorité, qui ne peut se concevoir comme oppresseuse sur le plan racial²⁹ : alors, quelles avenues reste-t-il pour construire une société sans racisme, face à une telle résistance blanche pétrie de contradictions et de mauvaise foi ? Dans une société québécoise qui détient le record des crimes haineux islamophobes déclarés au Canada³⁰, et où des centaines de vies professionnelles, intimes et sociales sont ravagées par les agressions et les discriminations racistes³¹. Une société dont la police de la grande métropole vient de reconnaître son profilage racial systémique à l'encontre des personnes autochtones, noires et des jeunes Arabes qui sont jusqu'à 400 % plus interpellés sans motif

28. DiAngelo, *White Fragility*, *op. cit.*

29. Charles Lecavalier, « Il n'y a pas d'islamophobie au Québec », dit François Legault », *Journal de Québec*, 31 janvier 2019.

30. Statistique Canada, « Tableau 2 : Crimes haineux déclarés par la police, selon le motif détaillé et la région », 2017.

31. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), *Les actes haineux à caractère xénophobe, notamment islamophobe : résultats d'une recherche menée à travers le Québec*, étude présentée dans le cadre du Plan d'action gouvernemental 2015-2018 : *La radicalisation au Québec : agir, prévenir, détecter et vivre ensemble*, Montréal, 2019.

que les personnes blanches³² – alors que *du même souffle* son chef affirme qu’il n’y a pas de raciste dans ses troupes³³.

C’est le pouvoir brut de faire primer les émotions, les décisions, les savoirs et la subjectivité du groupe dominant qui permet de contrer les tentatives d’expression des personnes et groupes racisés³⁴. La possibilité de dire – et surtout l’obligation de taire – le racisme est l’objet de luttes inégales, d’intenses rapports de forces, qui se traduisent très concrètement par des décisions administratives de non-financement de recherches, des refus d’embauches d’universitaires, de chercheuses et chercheurs, des censures et autocensures, des sourires suffisants et des soupirs excédés, des leçons « bienveillantes » de personnes sans formation ni expérience, mais non sans pouvoir. La « loi 21 » élimine de nombreuses femmes musulmanes et des membres de groupes minoritaires des établissements éducatifs et étatiques, préservant la blancheur de ce qui est perçu comme la matrice reproductive, identitaire et existentielle de la nation québécoise. Le groupe dominant ouvre un nouveau front de défense de son innocence non raciste, accusant les critiques de biais multiples. Les énergies des unes et des autres focalisent ainsi vers la défense ou la critique de l’innocence blanche des individus et du collectif, vers les seules qualités identitaires et morales du groupe majoritaire, au lieu de construire des politiques concrètes tendant vers l’égalité et l’inclusion.

En temps de crise, plusieurs dynamiques racistes sont révélées par l’état d’urgence sanitaire, notamment le refus de couverture des soins médicaux des personnes sans statut et la négligence sanitaire des nations autochtones, des groupes et quartiers racisés. Les menaces contre la chaîne alimentaire proviennent aussi d’une hiérarchisation raciale de la production agricole : c’est parce qu’ils et elles sont étrangers que les travailleurs et travailleuses agricoles du Sud sont sous-payés et moins bien traités que les citoyen-ne-s ; c’est parce qu’ils et elles sont indésirables qu’ils et elles sont renvoyés chaque année du pays, ce qui compromet les récoltes lorsque les frontières sont fermées.

32. Victor Armony, Mariam Hassaoui et Massimiliano Mulone, *Les interpellations policières à la lumière des identités racisées des personnes interpellées*, rapport final remis au SPVM, Montréal, 2019.

33. Paul Journet, « La couleur de l’injustice », *La Presse*, 10 octobre 2019.

34. Alana Lentini, « Beyond denial: “not racism” as racist violence », *Continuum*, vol. 32, n° 4, 2018, p. 400-414.

Le responsable syndical Alain Croteau expliquait à Radio-Canada le 21 avril 2020 que 80 % des personnes préposées aux bénéficiaires sont des femmes racisées, au moment où explose le scandale de leur sous-paiement et de leur exploitation. En ce temps de crise, beaucoup de masques tombent... alors que d'autres masques sont requis, relativisant alors les conceptions racialisées et coloniales de découverte des corps, des visages et des cheveux.

3. CODER LE RACISME POUR MIEUX DOMINER

Un autre mécanisme contribue à invisibiliser le racisme en général et se retrouve dans les débats relatifs à la « loi 21 » : l'euphémisation de l'infériorisation des groupes minoritaires. Par euphémisation, on entend le recours à des images et expressions ne révélant jamais directement le racisme. Ne sont nommées ni ses cibles ni ses injonctions (partez, disparaissez, recevez moins, ne recevez rien, vous êtes de moindre valeur) : ces idées paraissent ainsi moins ou non choquantes. Ce codage est dynamique : tout d'abord en prenant appui sur les archives culturelles différentes de chaque société ; aussi en évoluant d'une manière fluide et constante dans chaque société en fonction du contexte politique, à mesure que chaque codage euphémique est démasqué et épuisé. Le codage camoufle les effets racistes de pratiques par des justifications vertueuses en apparence – neutralité, rationalité, objectivité, etc.

Un exemple édifiant des procédés de codage du racisme est analysé par Michelle Alexander à partir des différentes lois racistes dites « Jim Crow », qui ont organisé la ségrégation des Noirs et Noires états-uniens après la guerre de Sécession³⁵. Le résultat de ces lois fut de maintenir la sujétion politique, économique et sociale des afro-descendants en dépit de l'abolition de l'esclavage. Bien qu'il soit admis que ces lois participèrent d'un projet raciste explicite, un certain nombre étaient textuellement « neutres » sur le plan racial, « aveugles à la couleur et la race » : *colorblind* – c'est-à-dire non racistes.

35. Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, Londres, New York, The New Press, 2010, p. 196. (Traduction française : *La couleur de la justice : incarcération de masse et nouvelle ségrégation raciale aux États-Unis*, Paris, Syllepse, 2017.)

En 1870, le 15^e amendement de la Constitution états-unienne prohibe la discrimination raciale du vote. Des techniques administratives discrétionnaires empêchant le vote des Noirs et Noires furent alors utilisées localement sans jamais énoncer explicitement le racisme : notamment des tests d’alphabétisation dans un contexte d’illettrisme généralisé des Noirs et Noires, l’imposition d’un cens (somme d’argent requise pour voter) dans un contexte de pauvreté généralisée des Noirs et Noires, le refus du droit de vote aux personnes anciennement condamnées dans un contexte de surcriminalisation raciste des Noirs et Noires. Il est ainsi possible de prétendre que, concernant le vote, les lois Jim Crow, aujourd’hui conçues comme les plus racistes de l’histoire états-unienne, étaient en apparence non racistes.

Pour comprendre les effets politiques massifs de ces mécanismes, il a fallu attendre la collecte systématique de données et leur analyse. Ce qui fut déterminant ne fut pas de rechercher l’intention des législateurs ni de chaque administrateur local, mais les effets systémiques et quantitatifs cumulés de leurs actions. Mais, se voyant infliger des tests de langue, des taxes, et d’autres barrières au vote et à l’éligibilité, les Noirs et Noires n’eurent certainement pas besoin d’attendre ces études quantitatives pour conclure à la poursuite de leur oppression par d’autres moyens plus cachés. Leur subjectivité était cependant niée, alors qu’elle était assise sur des siècles d’expérience et d’expertise forgée par un impératif de survie évident. Aujourd’hui les personnes qui font et défendent la « loi 21 » expliquent qu’il ne s’agit pas de racisme, car la race et l’islam ne seraient pas visés par une loi se voulant aussi « neutre » que ces personnes prétendent l’être, et puisqu’il ne s’agirait après tout « que » de laïcité. La subjectivité du groupe dominant prévaut. Il est épuisant pour les groupes ciblés de devoir démontrer sans relâche le racisme à leur encontre en décodant, déconstruisant les mécanismes de leur oppression, attendant et endurant ses effets systémiques, face à la puissance du déni blanc. Et cette tâche est d’autant plus épuisante que, comme l’explique Michelle Alexander, le racisme se métamorphose en permanence à mesure qu’il est décodé.

Le codage du racisme revêt aussi une signification plus offensive : si un code a bien pour propriété la dissimulation, sa fonction principale est également la communication. Les travaux de Ian Haney Lopez

rendent compte des usages du codage racial dans le cadre de politiques de racisme stratégique³⁶. Ce dernier consiste en l'usage froid et calculé de divisions et hiérarchies raciales afin d'atteindre des objectifs électoraux. Il s'agit avant tout de communiquer à une partie de l'électorat un message rassurant et modéré, mais dont la charge raciste est néanmoins comprise par une autre partie de l'électorat. Ou encore il s'agit de conforter son autoperception comme non raciste d'une partie de l'électorat progressiste majoritaire, tout en proposant des mesures qui le favorisent concrètement au détriment de groupes racisés. C'est l'image du *dog whistle politics*, tirant son nom du sifflet à ultrasons perçu par les chiens sans gêner les humains. On parlera des « quartiers » à assainir, « d'insécurité », des « groupes – ou des votes – ethniques » indociles, et autres « communautés culturelles » diversifiées, en posant ainsi la blancheur comme la norme.

Depuis trois décennies en France et avec un petit retard au Québec, la laïcité a perdu son sens initial d'aménagement ouvert et inclusif de la diversité religieuse, pour devenir un signe de ralliement islamophobe qui traverse l'échiquier politique³⁷ dans un cadre beaucoup plus large d'islamophobie mondialisée³⁸. Plus qu'une croyance, la « laïcité » devient un codage des notions de menace, d'insécurité dite « culturelle », nécessitant des mesures de protection civilisationnelle contre un islam et des populations musulmanes décréées incompatibles avec les « valeurs nationales³⁹ ». Ces représentations de la menace et de l'infériorité musulmanes sont historiquement très anciennes, y compris au Québec où les recherches de Catherine Larochelle montrent la prégnance d'un orientalisme catholique, moteur d'islamophobie (voir le chapitre 2). La nouveauté est le codage laïque de ces idées, au prix d'une redéfinition de la laïcité qui ne s'applique plus aux institutions principalement catholiques, mais contre des personnes principalement racisées.

36. Ian Hanley López, *Dog Whistle Politics: How Coded Racial Appeals Have Reinvented Racism and Wrecked the Middle Class*, New York: Oxford University Press, 2014, 273 p.

37. Jean Beaubérot, *La laïcité falsifiée*, Paris: La Découverte, 2014, 224 p.; Pierre Tévanian, *Dévoilements. Du hijab à la burqa: les dessous d'une obsession française*, Paris, Libertalia, 2012, 150 p.

38. Ben Debney, George Morgan et Scott Poynting (ed.), *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*. London: Ashgate, International Journal for Crime, Justice and Social Democracy, vol. 4, n° 3, 2012, p. 125-127.

39. Joan Scott, *La religion de la laïcité*, Paris: Flammarion, coll. Climats, 2018, p. 320.

Une dernière dimension du codage mérite d'être analysée: le codage comme modéré et progressiste du racisme en général et de la «loi 21» en particulier. François Legault déclara ainsi que la «loi 21» permettrait d'éviter les extrêmes, et condamna soigneusement les «exagérations», incidents et agressions racistes qui émaillèrent la campagne de promotion de la loi⁴⁰. Le premier paradoxe est celui-ci: on a vu qu'en discriminant certaines religiosités le risque est d'introduire une hiérarchie entre les citoyennes et citoyens. Cela sanctionne l'infériorisation de certains groupes et valide légalement le droit de les mépriser. Littéralement, le premier ministre affirme au nom de la majorité: nous ne voulons pas de vous aux emplois publics parmi les plus importants, mais vous pourrez marcher dans la rue⁴¹. L'injonction est paradoxale, porteuse d'un mépris paternaliste humiliant à l'encontre de groupes que l'on discrimine tout en affichant une «générosité tolérante» leur «octroyant» le droit de jouir de l'espace public. Mais la structure raciste produit déjà des effets systémiques que le «droit de mépriser» gouvernemental nourrit: la rue et les transports publics constituent un lieu avéré de menaces physiques pour les femmes qui couvrent leurs cheveux, tandis que le marché du logement et celui de l'emploi discriminent massivement hommes et femmes perçus comme musulmanes.

La fabrication de la supposée modération gouvernementale repose sur une stratégie de mise en opposition avec les pratiques racistes les plus violentes et explicites à l'intérieur et à l'extérieur du pays. Legault cite notamment les lois françaises pour vendre la modération de la «loi 21» québécoise⁴². Entre le «Muslim ban» du président Trump interdisant l'entrée sur le territoire états-unien aux personnes originaires des pays musulmans attaqués par les États-Unis et leurs alliés, les pogroms et génocides des populations musulmanes en Chine, en Inde et en Birmanie, des lois européennes plus sévères interdisant aux musulmanes de se couvrir les cheveux (élèves des écoles en France) et le visage (toute personne dans les rues françaises, dans les transports publics hollandais), la «loi 21» paraît effectivement moins brutale.

40. Sophie-Hélène Lebeuf, «Laïcité: "pour éviter les extrêmes, il faut en donner un peu à la majorité" », *Radio-Canada*, 18 juin 2019.

41. *Ibid.*

42. Romain Schué, «Maternelles 4 ans et laïcité: le ministre français de l'Éducation soutient Québec», *Radio-Canada*, 24 octobre 2019.

C'est donc au prix d'un décalage mondial des paramètres moraux, légaux et militaires du maltraitement des musulmanes et musulmans que la « modération québécoise » est alléguée. Il s'agit ici d'un argument relativiste, et non substantiel, fondé sur la rhétorique du pire, évacuant une analyse approfondie de la signification et des conséquences politiques d'une telle interdiction. Cet argument fondé sur l'ignorance rejoue la scène de l'innocence collective en se vantant d'être un modèle de modération. En autorisant le mépris contre certains groupes avec leur discrimination légalisée, puis en condamnant les pratiques extrêmes pourtant congruentes avec ce dispositif, le gouvernement fait mine d'éteindre un incendie qu'il alimente en même temps. Cet « extrémisme modéré » a pour fonction stratégique de conforter la blancheur hégémonique et ravive une question à laquelle Frantz Fanon répondit par la négative : Si le racisme souffre plusieurs modalités et localisations, existe-t-il pour autant des degrés au racisme ? Ainsi, quand le premier ministre du Québec affirme le 18 juin 2019 que « pour éviter les extrêmes, il faut *en* laisser un peu à la majorité », il permet que l'on interprète le « en » de sa phrase et son propos comme octroyant à la majorité un droit au racisme.

PARTIE 2

LA LOI 21 ET LE PORT DES SIGNES RELIGIEUX : QUELLE LAÏCITÉ POUR LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE ?

CHAPITRE 4

UNE LAÏCITÉ CHRISTIANO-CENTRIQUE QUI EXCLUT AU NOM D'UN PRINCIPE DE NEUTRALITÉ

Michael Nafi

L'article 2 de la *Loi sur la laïcité de l'État québécois*¹ énonce quatre principes sur lesquels reposerait cette dernière : la séparation entre l'État et les religions, la neutralité religieuse de l'État, l'égalité de tous les citoyens et citoyennes et la liberté de conscience et de religion. À part le troisième, ces principes sont tous associés de manière explicite à un processus de mise à distance de l'État par rapport au religieux, qui dépasse largement nos frontières et notre histoire récente. Cependant, bien que ces principes ne soient pas nouveaux, aussi bien leur formulation que leur articulation dans cette loi marquent des tournants qui méritent d'être soulignés et analysés. Ce chapitre se concentre sur les deux premiers principes énumérés dans la loi 21. Le premier affirmant la séparation est incontournable par son caractère historique ; le second principe de la neutralité religieuse de l'État est, non sans difficulté, au cœur du dispositif juridique complexe associé à la laïcité. Dans un premier temps, je montrerai que le principe de séparation qui a été traduit de diverses manières dans des contextes politiques différents a été reformulé de manière

1. Le projet de loi 21 a été adopté et est entré en vigueur le 16 juin 2019. Il est désormais la Loi ou Chapitre (c.) L-0.3 du Recueil des lois et règlements du Québec (RLRQ), «RLRQ c L-0.3 | Loi sur la laïcité de l'État», [En ligne], <<https://www.canlii.org/fr/qc/legis/lois/rlrq-c-l-0.3/der-niere/rlrq-c-l-0.3.html>>, consulté le 6 mai 2020. Dans ce chapitre, cette nouvelle loi sera abrégée en loi 21.

problématique dans la loi 21. Dans un second temps, je proposerai une analyse critique de la neutralité religieuse de l'État lorsqu'elle est abordée comme une extension et un resserrement du devoir de réserve des fonctionnaires. Enfin, je montrerai comment une laïcité focalisée sur les signes dits religieux n'est pas du tout neutre, car elle consacre comme norme des transformations particulières propres à l'histoire du christianisme.

1. LE PRINCIPE DE SÉPARATION : UN OUTIL HISTORIQUE DIVERSEMMENT TRADUIT ET DE PORTÉE JURIDIQUE LIMITÉE

La nouvelle *Loi sur la laïcité de l'État* pose une formulation inédite de *séparation entre les religions et l'État*. Par comparaison, si l'on prend l'intitulé² de la fameuse loi française de 1905, la séparation concerne, d'un côté, les Églises et, de l'autre, l'État. Cet intitulé renvoie clairement à des institutions religieuses et étatiques, donc à un rapport entre des pouvoirs historiquement organisés, puissants et souvent concurrents. La promulgation par le législateur français d'une séparation des Églises et de l'État prend son sens dans la réalité historique et sociologique de ces pouvoirs organisés. Par ailleurs, la nature précise de leur rapport historique a conduit à une traduction spécifique de leur *séparation* dans le texte de la loi de 1905. Cette dernière abolit un système de reconnaissance officielle des Églises sous un régime concordataire. La loi de 1905 a également ouvert la voie pour l'apaisement d'un conflit identitaire entre deux nations françaises : l'une cléricale et l'autre farouchement anticléricale. Jean Baubérot, historien et sociologue de la laïcité française, rappelle ceci à propos de cette loi :

Elle met fin aux mesures de contrôle dérogatoires au droit commun, à la politique d'anticléricalisme d'État (« la République assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice du culte », article 1). Deux exceptions à l'interdiction de salaire ou de subvention sont faites, pour faciliter la « liberté de culte » garantie par la loi. La première concerne les services

2. Il est important de rappeler ici que le terme « séparation » ne figure que dans l'intitulé (*Loi concernant la séparation des Églises et de l'État*) et n'est pas repris dans le corps du texte de la loi de 1905. Le législateur a ainsi privilégié la traduction concrète d'un principe qui put tout au plus servir d'indication générale.

d'aumônerie (fin de l'article 2), la seconde la mise à disposition gratuite des bâtiments culturels (églises, temples, synagogues), propriété publique (article 13) ³

Même en France, la séparation n'a jamais été absolue ou totale. La loi de 1905 prévoit déjà des exceptions. Un amendement (Article 43) qui rendra la séparation en pratique inapplicable en Algérie et dans les colonies est adopté sans grands débats. Jean Baubérot rappelle à ce titre que dans ces territoires l'Église et sa mission civilisatrice faisaient partie intégrante du projet colonial⁴. D'autres aménagements suivront, notamment avec la réintégration en France de la région d'Alsace-Moselle. Aujourd'hui encore, les prêtres catholiques, les pasteurs protestants et les rabbins officiant dans cette région sont salariés de l'État français. Enfin, il faut sans doute rappeler un dernier élément historique à tous ceux et toutes celles qui associent de manière simpliste et mécanique la laïcité française à l'esprit universaliste des Lumières et à l'égalité entre les hommes et les femmes. À cette époque, en France, un argument récurrent et explicite contre le droit de vote des femmes était qu'elles se trouvaient sous influence cléricale⁵. Dans cette logique, refuser le droit de vote aux femmes, c'était les exclure de la sphère politique pour éviter qu'elles soient le véhicule d'une influence cléricale sur le politique. Autrement dit, en France, le principe de séparation du religieux et du politique a été instrumentalisé contre l'émancipation des femmes en tant que citoyennes à part entière, et ce, jusqu'en 1944. Le rapport entre la laïcité, l'esprit des Lumières et l'égalité entre les hommes et les femmes est historiquement plus complexe qu'on l'imagine.

Ces éléments de l'histoire de la laïcité française sont rappelés ici parce que ce pays est souvent cité en exemple au Québec. Cependant, faut-il aussi le rappeler, la France n'est pas le seul pays à avoir légiféré une telle séparation historique. Le cas du Mexique⁶ est intéressant. La séparation y a été promulguée bien avant la France et, au Mexique,

3. Jean Baubérot, « L'évolution de la laïcité en France: entre deux religions civiles », *Diversité urbaine*, vol. 9, n°1, 2009, p. 13, [En ligne], <<https://doi.org/https://doi.org/10.7202/037756ar>>.

4. Jean Baubérot, « En guise de conclusion. Outre-Mer et séparation: quel universalisme républicain? », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 92, n° 348, 2005, p. 127-135.

5. *Ibid.*, p. 132.

6. Roberto J. Blancarte, « Laïcité au Mexique et en Amérique latine. Comparaisons », *Archives de sciences sociales des religions*, n°146, 1^{er} juin 2009, p. 17-40, [En ligne], <<https://doi.org/10.4000/assr.21205>>.

l'État faisait également face à une religion catholique majoritaire. Ainsi, une série de lois dites de réforme, promulguées entre 1856 et 1863, ont mis en œuvre une séparation entre ce que l'on a appelé les affaires ecclésiastiques et les affaires de l'État mexicain. L'enjeu de la mise à distance de ces deux pouvoirs n'était pas de soustraire l'État à un contrôle de l'Église catholique ou de répondre à une quête d'identité de la nation mexicaine. Au Mexique, comme dans une grande partie de l'Amérique latine à cette époque, c'est plutôt l'Église catholique qui était, en quelque sorte, sous le contrôle de l'État. Ce régime appelé *patronat* était en vigueur aussi bien dans la nouvelle république du Mexique que dans le régime monarchique qui l'avait précédée. La séparation promulguée au Mexique en 1859 avait pour premier but concret d'instituer les services publics de la république jusque-là offerts par l'Église. Le second enjeu de cette séparation était d'instituer le peuple mexicain comme *source de légitimité du pouvoir* de l'État. Cette séparation ne conduit pas à un effacement de toute trace de la religion catholique dans la société ou dans les discours politiques⁷.

On pourrait multiplier ainsi les exemples sur la traduction concrète du principe de séparation dans les démocraties libérales à l'échelle planétaire, y compris dans celles où il existe une religion d'État. Comme le souligne Roberto Blancarte, auteur de plusieurs études comparatives de régimes de laïcité :

Des pays comme le Danemark ou la Norvège, qui ont des Églises nationales – par exemple l'Église luthérienne dont les ministres du culte sont considérés comme fonctionnaires –, sont toutefois laïques dans la mesure où leurs formes de légitimation politique sont essentiellement démocratiques et qu'ils adoptent des politiques publiques étrangères à la propre morale de l'Église officielle⁸.

7. La Constitution de 1857 venait d'affirmer notamment à l'article 39 que le peuple était la source de légitimité de tout pouvoir public. L'édition originale de cette constitution inclut deux discours d'introduction. Le premier prononcé par le président de la République et le second par le président du Congrès. Les deux étaient parsemés de références à Dieu, à l'Être suprême ou à la Providence divine. México, « Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente, el día 5 de febrero de 1857 », *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 1857, [En ligne], <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/constitucion-federal-de-los-estados-unidos-mexicanos-sancionada-y-jurada-por-el-congreso-general-constituyente-el-dia-5-de-febrero-de-1857/>> (consulté le 6 mai 2020).

8. Roberto J. Blancarte, *op. cit.*, p. 18.

Dans certains pays, les institutions religieuses collaborent encore aujourd'hui avec l'État dans la gestion de certains actes civils. C'est le cas au Québec pour les mariages civils, sans qu'il y ait atteinte au principe de séparation⁹.

Le principe général de séparation n'a de sens que dans le cadre précis de ces *diverses traductions historiques et politiques*. Il n'apporte pas grand-chose sur le plan législatif. Jean-Marie Woehrling, juriste et expert du Conseil de l'Europe, souligne à ce titre que, si « l'évocation de ce principe reste très puissante au plan idéologique, sa portée juridique est incertaine¹⁰ ».

À quelle réalité historique et sociologique avérée la *séparation entre les religions et l'État* renvoie-t-elle au Québec aujourd'hui? S'agissait-il, comme ont pu le suggérer certains défenseurs de la loi 21, de parachèver un travail commencé dans le sillage de la Révolution tranquille? Si tel était le cas, pourquoi la loi 21 n'a-t-elle pas, par exemple, poussé plus loin la déconfessionnalisation de l'enseignement en éliminant les subsides importants octroyés par l'État québécois aux écoles privées confessionnelles, majoritairement chrétiennes?

Or, la seule traduction concrète de la laïcité de l'État que l'on trouve dans le texte de la loi 21 est l'interdiction de porter des signes religieux pour certains fonctionnaires. Quels sont les pouvoirs structurés ou organisés qui sont visés par cette séparation? Le gouvernement a souvent utilisé les expressions « personnes en situation d'autorité » ou « personnes en autorité ». Comme le rappelle très justement la professeure Martine Valois :

Dans l'administration publique, il n'existe pas une telle chose qu'une personne en autorité. Ce sont les fonctions encadrées par les lois, et non les personnes qui les occupent, qui rendent possible l'exercice de l'autorité. Cette autorité ne peut exister que si une règle de droit l'autorise. Un policier, un procureur de la poursuite, un juge ou le membre d'un tribunal

-
9. Pour cette question et plus généralement pour une analyse de l'appréhension de la notion de religion par l'État dans les jurisprudences québécoise, canadienne et française voir: David Kousens, « La religion "saisie" par le droit. Comment l'État laïque définit-il la religion au Québec et en France? », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 811-832.
10. Jean-Marie Woehrling, « Le principe de neutralité confessionnelle de l'État », *Société, droit et religion*, vol. 1, n° 1, 2011, p. 63.

administratif n'a de pouvoir que ce que la loi lui accorde. Le projet de loi ne fait d'ailleurs aucune mention de la notion de « personne en situation d'autorité¹¹.

Le législateur s'est contenté d'indiquer une liste de *personnes* visées par la loi 21 (annexe II). Cette liste inclut aussi bien, et entre autres, les membres et commissaires de la Commission de protection du territoire agricole du Québec, de la Commission des transports du Québec que les enseignants d'un établissement d'enseignement sous la compétence d'une commission scolaire.

Bien entendu, il ne s'agit pas d'éluder la question des tensions qu'il pourrait y avoir entre les convictions personnelles et l'exercice de l'autorité publique¹². Bien plus que la séparation entre l'État et les religions, l'enjeu de cette tension est la neutralité religieuse de l'État. Toutefois, des chercheurs qui s'intéressent à cette tension observent ceci à propos du concept de neutralité :

Il émerge dans la jurisprudence des cours internationales comme une exigence fondamentale découlant d'un engagement envers la liberté de religion; et, au Canada, on pourrait arguer qu'il a éclipsé la tolérance en tant que concept central dans l'approche que la Cour suprême a de la gestion de la diversité religieuse. Cependant, le concept (et l'exigence) de neutralité de l'État est miné par une certaine instabilité¹³.

Quelle neutralité préconise la *Loi sur la laïcité de l'État*? Contrairement à une loi adoptée sous le précédent gouvernement¹⁴, on ne trouve pas de définition de la neutralité religieuse de l'État dans la loi 21. Qu'est-ce qu'une neutralité religieuse qui se traduit essentiellement par une interdiction limitant la liberté de religion des agents

-
11. Martine Valois, «La laïcité en débat», La Presse+, 7 avril 2019, [En ligne], <http://mi.lapresse.ca/screens/8411ee55-4981-4874-9a2a-3980ba5ff800_7C__0.html> (consulté le 6 mai 2020).
 12. Pour un large éventail des enjeux de cette question voir: Benjamin L. Berger et Richard Moon (dir.), *Religion and the Exercise of Public Authority*, Bloomsbury Publishing, 2016.
 13. *Ibid.*, p. 3 (ma traduction).
 14. Voir: «RLRQ c R-26.2.01 | 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», [En ligne], <<https://www.canlii.org/fr/qc/legis/lois/rlrq-c-r-26.2.01/derniere/rlrq-c-r-26.2.01.html>> (consulté le 6 mai 2020). Ici la définition est la suivante: «Le respect du principe de la neutralité religieuse de l'État comprend notamment le devoir pour les membres du personnel des organismes publics 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 ou de celles d'une personne en autorité» (art. 4).

de l'État? C'est la question qui sera examinée dans les deux prochaines sections.

2. NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT, DEVOIR DE RÉSERVE ET D'IMPARTIALITÉ DES AGENTS DE L'ÉTAT ET RESTRICTIONS DE LA LIBERTÉ DE RELIGION

Selon le préambule de la loi 21, il y avait lieu « d'établir un devoir de réserve plus strict en matière religieuse à l'égard des personnes exerçant certaines fonctions ». Intuitivement, on peut penser que le devoir de réserve des agents de l'État, tout comme leur impartialité, est une traduction directe de la neutralité de l'État. Dans les débats sur la loi 21, cette intuition n'a pas fait l'objet d'analyses critiques au regard de notre corpus juridique. Or, la neutralité de l'État, la neutralité des agents de l'État, leur devoir de réserve et d'impartialité sont déjà définis dans nos lois et dans notre jurisprudence.

En ce qui concerne la neutralité de l'État, il faut sans doute rappeler le cas du maire de la ville de Saguenay qui récitait une prière au début de chaque séance publique du conseil municipal. Un citoyen se disant athée a poursuivi le maire et la ville. Dans le jugement *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*, la Cour suprême du Canada a rappelé que la neutralité de l'État en matière de religion signifie que celui-ci « ne favorise ni ne défavorise aucune croyance, pas plus que l'incroyance ». La Cour a également rappelé ceci :

Un espace public neutre, libre de contraintes, de pressions et de jugements de la part des pouvoirs publics en matière de spiritualité, tend au contraire à protéger la liberté et la dignité de chacun. De ce fait, la neutralité de l'espace public favorise la préservation et la promotion du caractère multiculturel de la société canadienne que consacre l'art. 27 de la charte canadienne¹⁵.

On peut aisément imaginer l'atmosphère de contrainte, de pression, voire d'exclusion, que ces prières pouvaient représenter pour les non-croyants ou les croyants non chrétiens¹⁶. C'est en raison de ces répercussions significatives et mesurables que ce jugement les a

15. *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*, 2015, 2 RCS 3, au paragr. 74, [En ligne], <<http://canlii.ca/t/gh67d>> (consulté le 6 mai 2020).

16. *Ibid.*, au paragr. 6. Les prières commençaient et se terminaient par « un signe de croix accompagné des mots "au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit" ».

interdites. Cependant, est-ce qu'une enseignante ou une greffière-adjointe qui porterait un hijab dans l'exercice de ses fonctions serait dans une situation équivalente à celle de ce maire ? Lors des débats autour de la loi 21, on a souvent mobilisé une telle équivalence. Cela est pour le moins curieux. D'une part, on peut difficilement imaginer que l'effet du port du hijab par de telles fonctionnaires en matière de contraintes, de pression, voire d'exclusion, soit aussi significatif et mesurable. D'autre part, il se trouve que les maires ne sont pas assujettis à la loi 21. Enfin, la loi 21 qui focalise sur l'interdiction de signes dits religieux ne prévoit rien sur de telles prières dont l'effet négatif sur la neutralité des pouvoirs publics a déjà été reconnu par la Cour suprême.

Le devoir de réserve des agents de l'État est déjà prévu dans la *Loi sur la fonction publique*¹⁷. L'article 11 du chapitre II de cette loi stipule que le « fonctionnaire doit faire preuve de réserve dans la *manifestation publique de ses opinions politiques*¹⁸ ». Pour mieux saisir la portée de ce devoir, il faut rapprocher cette stipulation de celles des articles 5, 10 et 12. Les fonctionnaires doivent servir l'intérêt public avec « honnêteté et impartialité » tout en étant loyaux et en portant « allégeance à l'autorité constituée » (art. 5). Ainsi, le « fonctionnaire doit faire preuve de *neutralité politique*¹⁹ dans l'exercice de ses fonctions » (art. 10). Cependant, ce devoir de réserve, cette impartialité et cette neutralité politique ne signifient pas que les agents de l'État ne peuvent être membres de partis politiques, assister à des réunions partisans ou contribuer financièrement au parti politique de leur choix (art. 12)²⁰.

Dans la *Loi sur la fonction publique*, la *neutralité politique* et le devoir de réserve ont un lien direct avec notre système électoral partisan. Le législateur a estimé avec raison qu'il fallait assurer une continuité dans la fonction publique en la protégeant des aléas des résultats électoraux.

17. «RLRQ c F-3.1.1 | Loi sur la fonction publique», [En ligne], <<https://www.canlii.org/fr/qc/legis/lois/rlrq-c-f-3.1.1/148558/rlrq-c-f-3.1.1.html>> (consulté le 6 mai 2020).

18. Les italiques sont de moi.

19. *Ibid.*

20. Au-delà de cet article, la section II du même chapitre III de la loi est entièrement consacrée aux activités politiques des fonctionnaires (art. 24 à 31).

Prenons alors un exemple qui a souvent été cité à des fins de comparaison avec les exigences de la nouvelle loi 21. Un macaron de parti politique porté par un fonctionnaire dans un espace où s'accomplit la mission gouvernementale va directement à l'encontre de cette continuité. Il ne s'agit pas simplement de questions de division entre un espace public et un espace privé ou d'interdiction d'une action pendant des heures de bureau. Pour les fonctionnaires, il s'agit de s'abstenir de tout *travail partisan* dans l'exercice de leurs fonctions au bénéfice du public et au service d'un gouvernement démocratiquement élu, mais associé à un parti politique donné²¹. En tant que citoyens et citoyennes, les fonctionnaires auront forcément voté pour un tel parti ou pas. Le macaron est l'expression univoque d'un tel positionnement et entre en conflit direct avec le devoir de servir la mission gouvernementale.

L'équilibre est subtil, car les fonctionnaires ne perdent pas pour autant leur *liberté* d'exercice de leurs droits politiques. Le même macaron porté par le même fonctionnaire dans un espace où se déploie la politique partisane n'a évidemment pas le même effet si un tel espace est à distance de la mission gouvernementale. On peut également imaginer que, lors d'un mouvement de grève, les fonctionnaires pourraient porter, sur leur lieu de travail, des signes exprimant une opposition au gouvernement sans qu'on leur reproche de ne pas être neutres. En accord avec leur conscience, les fonctionnaires peuvent également lancer des alertes contre des malversations à l'intérieur du gouvernement qu'ils servent sans aller à l'encontre de l'obligation de neutralité politique ou de loyauté envers l'autorité constituée. Le passage du macaron partisan au signe dit religieux efface toutes ces subtilités. Par ailleurs, il réduit une religion à une idéologie politique, voire à la *manifestation univoque* de convictions personnelles. Il assimile l'interdiction de la manifestation d'une d'adhésion à un parti politique dans l'espace où s'accomplit la mission gouvernementale à l'interdiction d'une pratique religieuse pendant les heures de bureau, même quand elle n'implique aucun prosélytisme.

21. On pourrait ajouter à ce titre que notre système est d'autant plus partisan qu'il est uninominal majoritaire à un tour.

Par ailleurs, il est important de souligner que la neutralité politique des agents de l'État est liée au devoir de réserve, mais le champ d'application de ce dernier est plus large. Comme le précise un document du ministère du Conseil exécutif sur l'éthique dans la fonction publique : « L'obligation de réserve, qui lie le fonctionnaire quant à la possibilité pour elle ou lui de faire connaître publiquement ses opinions politiques, est plus générale, en ce sens qu'elle s'applique tant dans l'exécution de ses fonctions qu'en dehors de celles-ci²². » Pour certains fonctionnaires, dans certaines circonstances, la manifestation publique d'opinions politiques en dehors des heures de bureau peut avoir un effet sur la mission gouvernementale qu'ils doivent servir. Les hauts fonctionnaires sont astreints à une très grande réserve : « Toute déclaration ou action à caractère politique de leur part peut avoir des répercussions plus importantes que celles d'un fonctionnaire subalterne²³. » Ce devoir de réserve dépend donc des circonstances particulières de chaque fonctionnaire, aussi bien pendant qu'en dehors des heures de bureau. Le port d'un macaron partisan n'aura pas le même effet dans les rues d'un grand centre urbain où l'on jouit d'un certain anonymat comparativement à une communauté plus petite où l'on croiserait plus facilement les citoyens que l'on doit servir. On pourrait même dire que, dans le premier cas, le port d'un macaron politique pourrait bien revêtir un caractère plutôt dérisoire en tant qu'expression publique d'une opinion politique.

Si le devoir de réserve qui est lié à des restrictions de manifestations ou d'expressions d'opinions politiques est étendu à des ports de signes dits religieux il est difficile de s'attendre à ce qu'il reste confiné aux heures de bureau, en toutes circonstances. Par exemple, on peut imaginer que l'on finisse par interdire le port de signes religieux à des hauts fonctionnaires très présents dans les espaces publics et médiatiques, et ce, même en dehors des heures de travail. De la même manière, il n'est pas certain que l'on ne finira pas par exiger l'interdiction du port du hijab pour les enseignantes dans des espaces en dehors des établissements d'enseignement, là où elles risquent

22. Ministère du Conseil exécutif (2003). « L'éthique dans la fonction publique québécoise », p. 11, [En ligne], <https://www.tresor.gouv.qc.ca/fileadmin/PDF/publications/e/ethique.pdf> (consulté le 2020-05-06).

23. *Loc. cit.*

d'entrer en contact avec des élèves, pour des raisons de cohérence juridique.

Ainsi, aborder la neutralité de l'État sous l'angle d'une extension du devoir de réserve au domaine religieux et d'un resserrement de ce dernier n'est, en soi, pas tout à fait neutre. Cela conduit à appréhender la laïcité, en premier lieu, comme un dispositif de restriction de la liberté de religion, alors même que cette liberté est proclamée comme l'un de ses principes dans la loi 21. À ce titre, peut-être ne faudrait-il pas s'étonner que ce principe soit le dernier à être énoncé à l'article 2.

Pour terminer, considérons de plus près la notion d'impartialité. Le passage du devoir de réserve à l'obligation d'impartialité nous fait basculer du registre de la manifestation des opinions à celui des tâches effectuées par les agents de l'État, dans l'exercice de leurs fonctions. À ce sujet, il convient de noter quelques incohérences dans la loi 21 et dans les débats qui l'ont accompagnée. Le préambule de la loi 21 établit un rapport entre la laïcité de l'État et le *devoir d'impartialité*. Or, l'annexe III de la Déclaration de valeurs de l'administration publique québécoise²⁴ rappelle clairement que l'impartialité dépasse l'interdiction pour les fonctionnaires de manifester publiquement leurs opinions politiques. Les fonctionnaires doivent toujours accomplir leurs tâches dans le respect des règles en vigueur et en traitant de la même manière toutes les personnes avec lesquelles ils et elles interagissent. L'impartialité des agents de l'État se mesure à l'aune du respect des règles en vigueur et au traitement qui est accordé par les fonctionnaires au public qu'ils et elles servent.

Le devoir d'impartialité déjà prévu dans nos lois n'est évoqué explicitement dans la loi 21 que dans son préambule et uniquement dans le cas de la magistrature²⁵. C'est dans les débats que l'on a évoqué des craintes d'apparence de partialité liées au port d'un signe dit religieux, surtout dans le cas de l'exercice d'une force coercitive. Il est vrai que la notion d'apparence de partialité ou de conflit d'intérêts est prévue par notre jurisprudence afin de préserver un degré élevé

24. *Ibid.*, p. 20.

25. Notons que la formulation «la laïcité de l'État favorise le respect du devoir d'impartialité de la magistrature» est ambiguë et concerne un domaine que l'exécutif ne peut réguler que de manière très limitée.

d'intégrité de la fonction publique²⁶. Cependant, en l'absence de preuves directes du manque d'efficacité et d'intégrité d'un agent de l'État, l'apparence de partialité reste liée à des faits et gestes qui peuvent entamer la confiance du public pour des motifs *raisonnables*. Elle ne peut être réduite à une apparence physique de l'agent. L'État doit également veiller à ce que cette perception ne soit pas fondée simplement sur des présupposés ou des préjugés négatifs à propos de certaines pratiques religieuses ou des manières de vivre. Nous n'aurions pas les mêmes débats s'il s'agissait de « manières de vivre » envers lesquelles notre société a, fort heureusement, quelque peu évolué. Imaginons un haut fonctionnaire membre de la communauté LGBTQ+ qui participerait à une marche de la fierté filmée par une télévision locale. Imaginons une fonctionnaire qui apposerait un drapeau arc-en-ciel sur la porte de son bureau. Le gouvernement aurait-il les mêmes soucis au sujet de telles manifestations qui, sur certains plans, sont d'ordre politique ? Penserait-il à légiférer pour étendre le devoir de réserve et l'exigence d'impartialité ou de neutralité à des situations dépassant le cadre plus strict des convictions politiques partisans ? On peut en douter.

Nous arrivons ainsi au cœur du problème de la neutralité religieuse de l'État qui semble émaner du texte de la loi 21 et des discours qui ont accompagné ses justifications. L'interdiction porte beaucoup plus sur certaines manières de vivre sa religion. Le gouvernement s'en défend car, dit-il, toutes les religions et tous les signes seraient visés. Le ministre a même expliqué que plusieurs pays européens, y compris la France, ont promulgué des lois interdisant le port de signes religieux aux fonctionnaires dans l'exercice de leur fonction. La loi 21 peut même sembler modérée, d'autant plus que le législateur a fini par l'assortir d'une clause de droits acquis. Le gouvernement n'a pas tout à fait tort sur ces tendances internationales. Cependant, la thèse que je soutiendrai dans la prochaine section est que, sur certains plans, cette loi pousse les logiques qui sous-tendent ces tendances internationales encore plus loin.

26. Fraser c. C.R.T.F.P., 1985, 2 RCS 455, [En ligne], <<http://canlii.ca/t/1ftw1>> (consulté le 2020-05-10).

3. SORTIR D'UNE VISION CHRISTIANO-CENTRÉE DE LA RELIGION ET DE LA LAÏCITÉ : VERS UNE INTERCULTURALITÉ D'ÉCHANGES RESPECTUEUX ENTRE ÉGAUX

Examinons la ligne argumentaire en faveur de la loi 21 qui vient d'être évoquée. Cette loi ne serait pas discriminatoire, car elle traiterait toutes les religions de la même manière²⁷. Il ne s'agit pas ici d'avancer un argument qui pourrait être présenté devant les tribunaux. Le but est d'examiner de manière critique les fondements de cette ligne déployée par le gouvernement.

À des fins d'analyse, on distingue souvent la discrimination directe de la discrimination indirecte ou discrimination par suite d'un effet préjudiciable. La première correspond à un traitement différentiel voulu ouvertement, fondé sur un motif prohibé par la loi. La seconde est plus subtile. Elle se produit, par exemple, lorsqu'une norme ou une règle en apparence neutre, car elle est imposée de manière uniforme, produit des effets discriminatoires sur un individu ou un groupe pour qui elle représente une contrainte significative en vertu de conditions qui leurs sont propres. Dans l'arrêt dit *Meiorin*, la Cour suprême du Canada a jugé qu'une telle distinction était artificielle. Elle a ajouté ceci :

La distinction entre la discrimination directe et la discrimination indirecte est non seulement malléable, mais encore irréaliste : l'employeur qui, de nos jours, aurait l'intention de faire preuve de discrimination formulerait rarement la règle de manière directement discriminatoire, si le même effet, voire un effet encore plus large, pouvait facilement être obtenu au moyen d'une formulation neutre²⁸.

Il semble donc incongru que des juristes puissent insister sur le fait que la loi 21 ne soit pas discriminatoire de *manière directe*, parce que l'interdiction vise toutes les religions²⁹.

27. Cf. par exemple l'article de Guillaume Rousseau, professeur de droit à l'Université Sherbrooke, qui a conseillé le ministre lors de l'élaboration du PL 21 : Guillaume Rousseau, « La Loi sur laïcité de l'État n'est pas discriminatoire », *Le Devoir*, [En ligne], <<https://www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/565099/la-loi-sur-laicite-de-l-etat-n-est-pas-discriminatoire>> (consulté le 6 mai 2020).

28. *Colombie-Britannique (Public Service Employee Relations Commission) c. BCGSEU*, 1999, 3 RCS 3, au paragr. 29, (En ligne) <<http://canlii.ca/t/1fqk0>> (consulté le 6 mai 2020).

29. Le professeur Guillaume Rousseau dans l'article cité plus haut n'évoque que la discrimination directe.

Examinons à présent une seconde ligne argumentaire qui insiste sur le fait que la restriction ne s'applique que « pendant les heures de bureau ». Le ministre responsable du dossier a évoqué cet argument à plusieurs reprises. À la question de savoir ce qu'il adviendrait d'une jeune étudiante qui ne pourrait plus devenir policière car elle porte le hijab³⁰, il rétorque qu'elle le pourrait, à la simple condition de ne pas le porter pendant les heures de travail.

La loi 21 interdit à tous les fonctionnaires de certaines catégories³¹ de porter des signes religieux définis à l'article 6 comme :

tout objet, notamment un vêtement, un symbole, un bijou, une parure, un accessoire ou un couvre-chef, qui est :

- 1° soit porté en lien avec une conviction ou une croyance religieuse ;
- 2° soit raisonnablement considéré comme référant à une appartenance religieuse.

La loi 21 ne parle pas de pratiques religieuses, mais désigne des *signes* et des *objets*. Ce langage n'est pas anodin. D'une part, il est sans doute plus facile de cibler un *objet* qu'une *pratique*, lorsque dans le même temps on réaffirme la liberté de conscience et la liberté de religion. D'autre part, on peut ensuite arguer que la contrainte imposée au nom de la neutralité de l'État n'est pas déraisonnable, car elle correspond simplement au retrait d'un *objet*, pendant des heures de bureau³².

La loi 21 ne parle pas explicitement de ces signes comme des *manifestations externes* d'une conviction ou croyance religieuse. Dans d'autres États, plusieurs lois interdisant des signes religieux ont pu passer le test des tribunaux en partie parce que la jurisprudence internationale admet qu'il est acceptable de restreindre les manifestations externes (*forum externum*) d'une religion alors que les convictions ou les croyances religieuses intimes (*forum internum*) jouissent d'une protection quasi absolue. Le ministre est convaincu que la

30. Dans cette dernière partie, mes exemples se concentrent sur le port du hijab et sur l'islam.

31. La liste complète des personnes visées est fournie à l'annexe II de la loi 21.

32. Notons par ailleurs que le gouvernement semblait plus enclin à bannir les signes religieux portés par des personnes qu'à retirer un crucifix accroché à un mur à l'Assemblée nationale. Ce signe de la religion toujours majoritaire au Québec n'est pas visé par la loi 21. Il a finalement été retiré conformément à une motion parlementaire distincte de cette dernière. Dans un premier temps, le gouvernement a d'ailleurs souhaité que le vote pour cette motion soit assujéti à l'acceptation préalable par les partis d'opposition du PL 21. Notons également que l'interdiction des signes sur les édifices publics étaient prévue dans la loi de 1905 (art. 28 et 29).

liberté de religion des fonctionnaires visés par la loi 21 est préservée pour ces raisons qu'il a évoquées lors des débats sur le PL 21. La loi 21 se situe donc bien dans une tendance internationale de réduire le port d'un signe dit religieux à une simple manifestation externe d'une conviction profonde. Cependant, dans son texte, elle ne s'encombre pas des justifications techniques de distinctions entre ce qui relève de la liberté de conscience (*forum internum*) et ce qui relève de la liberté de manifestation de religion (*forum externum*).

Ce que l'on ne souligne pas assez, c'est que l'évidence de ces justifications est ancrée dans la trajectoire historique particulière du christianisme. Avec leurs travaux d'anthropologie post-coloniale critique, Talal Asad, Saba Mahmood et Charles Hirschkind ont été des pionniers en cette matière. Par exemple, à travers une généalogie du concept de rituel en anthropologie, Talal Asad a mis le doigt sur l'importance cruciale d'une transformation radicale dans le christianisme : la diminution de l'importance des pratiques sur le corps au profit d'une surdétermination de la foi intime et interne. Dans ce nouveau paysage définissant la religion, le rituel devient essentiellement symbolique, donc, en quelque sorte, facultatif³³.

Ainsi, le christianisme aurait généralement rompu avec une longue tradition qui concevait les pratiques disciplinaires sur le corps comme moyen pour former ou cultiver la personne morale³⁴. Cette longue lignée de traditions inclut l'éthique dite des vertus d'Aristote et aussi l'islam, y compris certains courants contemporains en islam. Dans ces traditions philosophiques et religieuses, la norme disciplinaire auto-imposée ne se comprend pas uniquement comme une obéissance aveugle à une Divinité ou à une institution religieuse ou encore à des préceptes philosophiques. Plus encore, la pratique d'une norme disciplinaire sur le corps n'est pas simplement la *manifestation externe* d'une croyance intime ou d'une appartenance à une communauté. Elle peut également nourrir les convictions intimes. Elle permet de devenir au quotidien la personne religieuse ou morale qu'on aspire

33. Talal Asad, *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 55-80.

34. Ces pratiques n'ont évidemment pas entièrement disparu. Elles sont plus rares dans le quotidien de la majorité des chrétiens en Europe et en Amérique du Nord. Elles ont encore cours dans les sphères particulières de certains ordres monastiques ou ascétiques. Elles existent également dans l'habitation de nos corps par une pratique quotidienne recherchée lorsqu'on décide de devenir végétarien ou végétarien dans une société qu'il ne l'est pas majoritairement.

à être³⁵. Dans *Politique de la piété*³⁶, Saba Mahmood a montré les ressorts de cette *formation de la personne pieuse* grâce à une enquête de terrain auprès de certains mouvements de femmes dans des mosquées du Caire.

Il ne s'agit pas de dire que toutes les femmes portant un hijab vivent leur pratique de cette manière. Il s'agit de tenter de *faire imaginer* que le port d'un hijab pourrait être un instrument crucial dans le cheminement religieux de certaines personnes. Une neutralité qui passe par une banalisation des pratiques en les réduisant à un jeu d'objets qui ne sont que des signes ou des symboles extérieurs d'une conscience interne est une neutralité taillée sur mesure pour la majeure partie des chrétiens dans le Québec contemporain. La logique qui sous-tend la loi 21 érige en norme une forme de religiosité majoritaire au Québec qui est le fruit d'une trajectoire particulière propre à l'histoire du christianisme. En ce sens, la laïcité de la loi 21 est christiano-centrique. Par ailleurs, cette laïcité a des relents paternalistes et colonialistes. Elle établit la trajectoire aboutissant au christianisme contemporain au Québec comme un progrès auquel toutes les religions doivent aboutir et, en attendant, elles doivent s'y mesurer. La laïcité de la loi 21 ne peut encore une fois *imaginer* que d'autres traditions venues d'ailleurs puissent porter un autre regard tout aussi compétent sur le monde et sur les manières de l'habiter.

Contrairement à ce que l'on a soutenu, ces problèmes dépassent largement les différences que l'on grossit à souhait entre un Canada multiculturaliste et un Québec qui rejeterait ce modèle. Benjamin Berger, professeur de droit à l'Université York de Toronto, porte un regard critique sur le multiculturalisme juridique³⁷ dont j'aimerais m'inspirer pour clore cet essai. Pour lui, le multiculturalisme juridique a entretenu l'illusion que la rencontre entre l'ordre constitutionnel libéral et la religion relève simplement de questions techniques de

35. Il ne s'agit donc pas uniquement d'une *manière de croire* telle qu'elle est abordée, par exemple, dans : Jocelyn Maclure, « Croire de la bonne façon », *La Presse+*, 4 mai 2019, [En ligne], <http://mi.lapresse.ca/screens/14e814b9-15fd-4dc0-81a7-734a4da11043__7C__0.html> (consulté le 6 mai 2020).

36. Saba Mahmood, *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, 2009, p. 312.

37. Benjamin L Berger, 'The Cultural Limits of Legal Tolerance' (2008) 21 *Canadian Journal of Law & Jurisprudence* 245, [En ligne], <<https://www.cambridge.org/core/article/cultural-limits-of-legal-tolerance/C67450D6B60F55306F18E2D245D0E911>>.

droit et d'équilibre de droits. L'ordre constitutionnel libéral n'est jamais neutre ou en surplomb des religions. Il est lui-même un système culturel avec ses codes et ses outils qui donnent un sens aux expériences humaines. La confrontation entre l'ordre constitutionnel libéral et la religion gagnerait à être appréhendée elle-même comme une *rencontre interculturelle*.

La loi 21 qui prétend s'opposer au multiculturalisme tombe dans les mêmes pièges en occultant ce problème d'interculturalité. La laïcité de la loi 21 positionne l'État québécois comme arbitre en surplomb des religions en s'inventant une neutralité religieuse qui est en réalité à l'image d'un ordre particulier: celui du christianisme majoritaire dans le Québec contemporain. Étant peut-être plus sûre d'elle-même, cette laïcité ne s'embarrasse pas de détails très techniques comme la distinction entre *forum internum* et *forum externum* à laquelle elle fait pourtant sans cesse référence de manière indirecte. Elle ne s'embarrasse pas davantage de verrous tels que la Charte des droits et libertés de la personne du Québec. Fondamentalement, et en raison de ce problème occulté d'interculturalité, on peut renvoyer dos à dos la gestion de la diversité religieuse par le multiculturalisme juridique libéral et la laïcité de la loi 21. La différence serait que cette dernière pousse la logique du multiculturalisme juridique libéral plus loin en réglant le problème d'interculturalité, en assumant l'affirmation d'une culture de référence.

Berger termine son analyse sur une note plutôt pessimiste. Son approche ne semble apporter qu'une façon de mieux voir le problème au cœur de la rencontre entre l'ordre constitutionnel libéral et les religions, sans apporter de solution durable. Selon lui, nous sommes peut-être condamnés simplement à multiplier les tentatives d'élargir les limites de notre tolérance des religions et qu'en réalité cette tolérance rime avec indifférence qui s'accroît avec le temps.

J'oserai une note plus optimiste. En premier lieu, comme il le suggère un peu rapidement, les lois promulguées par nos assemblées parlementaires et le recours aux tribunaux ne devraient être que des voies parmi bien d'autres pour apaiser les frictions causées par les différences culturelles. À ce titre, nous devons prendre acte des résultats des contestations judiciaires de la loi 21 sans les fétichiser, d'une manière ou d'une autre. Ensuite, entre l'indifférence et le conflit frontal, nous pouvons choisir l'engagement sincère pour

véritablement *imaginer* et prendre au sérieux les contributions des traditions culturelles et intellectuelles de l'autre.

La distinction entre *forum internum* et *forum externum* me donne l'occasion d'offrir une illustration de cette démarche. On oublie sans doute que ces concepts ont été empruntés au droit canon catholique moyennant quelques simplifications³⁸. À l'origine, cette distinction qui semble évidente aujourd'hui renvoyait à des sphères de gouvernance et d'exercice du pouvoir judiciaire de l'Église. À travers cet emprunt au droit canon, la liberté de religion dans les démocraties libérales a été, dès le départ, conçue à partir d'un problème de contrôle par un pouvoir.

Saisissons l'occasion de cette rencontre interculturelle pour nous poser la question de savoir si d'autres traditions concevaient une distinction entre intériorité et extériorité religieuses dans les mêmes termes de ce contrôle ? Autrement dit, plutôt que l'indifférence ou le mépris, prenons au sérieux l'apport intellectuel de l'autre pour examiner les généalogies des concepts et des outils au cœur du fonctionnement de notre ordre juridique bien plus marqué par le christianisme qu'on le pense.

Il se trouve que, dans les sciences juridiques islamiques (*fiqh*), il existe bien une distinction entre un domaine de la conscience morale et religieuse (appelée *bāṭin*, littéralement ce qui est dans le ventre) et un domaine des actes manifestes (appelé *zāhir*, littéralement ce qui paraît). Cependant, ces domaines étaient principalement des marqueurs de la contingence de la normativité éthico-juridique islamique et d'un scepticisme sur les capacités de l'appareil judiciaire à faire toute la vérité sur les intentions intimes qui guident les actes des êtres humains³⁹. Dans cette généalogie alternative, la distinction entre intériorité et extériorité religieuses ou morales est appréhendée non pas à partir de la possibilité de contrôle par un pouvoir, mais à partir de l'idée que l'intériorité échappe à tout pouvoir institutionnel ou humain.

38. Peter Petkoff, «Forum Internum and Forum Externum in Canon Law and Public International Law with a Particular Reference to the Jurisprudence of the European Court of Human Rights», *Religion Hum Rights*, vol. 7, n° 3, 2012, p. 183.

39. Baber Johansen, *Contingency in a sacred law legal and ethical norms in the Muslim Fiqh*. Studies in Islamic law and society, Leiden : Brill, 1999, p. 36.

À partir d'un tel échange interculturel, je laisse les lecteurs et les lectrices méditer sur trois constats. Le conflit actuel qui se cristallise autour de pratiques sur le corps, comme le port du hijab, devrait peut-être nous inciter à appréhender le rapport entre conscience religieuse et pratiques religieuses avec une plus grande prudence. Par ailleurs, l'ordre juridique de l'État libéral, y compris celui en place au Québec, devrait peut-être prendre acte qu'il est imprégné de conceptions issues du christianisme qui, notamment, appréhendent la liberté de religion à partir de la possibilité de la contrôler, donc de la réduire. Cet ordre juridique devrait peut-être aussi prendre acte qu'il ne peut pas régler toutes les questions qui peuvent surgir lors de rencontres avec d'autres cultures, surtout si l'apport intellectuel de ces dernières n'est pas pris au sérieux, voire méprisé.

CHAPITRE 5

UNE LAÏCITÉ MOINDRE

David Koussens

A lors qu'il présentait le projet de loi 21 sur la laïcité de l'État en conférence de presse le 28 mars 2019¹, le ministre Jolin-Barrette se félicitait de pouvoir affirmer, et cela pour la première fois au Québec, la laïcité de l'État et les principes constitutifs de la laïcité (séparation des Églises et de l'État, neutralité de l'État, liberté de conscience et de religion, égalité morale des citoyens) dans un texte de loi. Pour symbolique qu'elle soit, une telle affirmation ne garantit pas pour autant la réalité de la laïcité québécoise. En effet, il ne suffit pas de faire entrer la laïcité dans le lexique juridique pour en garantir la réalité, mais bien de s'assurer de l'effectivité de l'ensemble des principes qui en sont aux fondements dans la gouvernance politique et juridique... ce que la loi de 2019 ne fait que très partiellement.

Affirmer la laïcité, c'est donc une chose. La mettre en œuvre pleinement dans la gouvernance en est une autre, bien plus exigeante. Dans ce texte, je soutiens que si la loi du 16 juin 2019 affirme peut-être un principe de laïcité, c'est d'une laïcité bien peu ambitieuse qu'il s'agit. Se construisant de la chimère, elle réduit la laïcité aux seuls enjeux de visibilité du religieux dans la sphère publique, dont elle limite les expressions, se plaçant par là même en complète rupture avec des avancées démocratiques étroitement associées à une meilleure garantie des droits de la personne. Cette nouvelle laïcité

1. Conférence de presse de M. Simon Jolin-Barrette, leader parlementaire du gouvernement et ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, Dépôt du projet de loi sur la laïcité de l'État, jeudi 28 mars 2019, 11 h 15, [En ligne], <http://www.assnat.qc.ca/fr/actualites-salle-presse/conferences-points-presse/ConferencePointPresse-51999.html?appelant=MC>.

québécoise, amputée de certaines de ses composantes les plus fondamentales, apparaît désormais plus fragile que jamais. C'est une laïcité *a minima*, une laïcité moindre.

1. LA LAÏCITÉ COMME EXIGENCE DÉMOCRATIQUE

Dans la foulée des travaux de Gret Haller, le juriste belge Hugues Dumont rappelle que si les droits fondamentaux ont « vocation à l'universalité », ils ne se concrétisent cependant qu'« à travers des procédures démocratiques » et « dans des communautés juridiques limitées² ». Dans cette perspective, les droits fondamentaux et le plein exercice de la souveraineté du peuple sont donc « équiprimordiaux » dans les démocraties libérales. D'une part, les droits conditionnent directement la souveraineté du peuple. Celui-ci doit en effet être composé d'« individus libres et égaux [et] ne peut exercer sa pleine souveraineté que dans un cadre respectueux de ces principes de liberté et d'égalité ». D'autre part, c'est bien l'expression de la souveraineté du peuple qui « légitime la positivation des droits de l'homme [, c'est-à-dire l'ancrage des droits de l'homme dans les droits nationaux,] dans la mesure où la détermination des balises qui conditionnent leur identification, leur contenu, leur portée, leurs limites et leur compatibilité requiert la délibération démocratique³ ». Cette « équiprimordialité » (souveraineté du peuple / droits fondamentaux), impérative et essentielle en régime démocratique libéral, vaut également en régime de laïcité. Car régime démocratique libéral et régime de laïcité se situent dans une relation d'interdépendance, de profonde connivence, ce que rappelait déjà le philosophe français Guy Coq il y a une vingtaine d'années : « Sans démocratie, la laïcité est malade, sans la laïcité la démocratie est amoindrie⁴. »

Aujourd'hui, la plupart des travaux universitaires portant sur les régimes de laïcité dans le monde se rejoignent sur cette prémisse, et cela même s'ils prennent pourtant appui dans des univers théoriques différents. Quand le philosophe français Henri Peña-Ruiz affirme ainsi que la laïcité renvoie à « une souveraineté du peuple sur lui-même, dès lors qu'il ne se soumet à aucune puissance autre que celle

2. Voir Hugues Dumont (à paraître), *Le pouvoir de l'État d'un point de vue philosophique*.

3. *Ibid.*

4. Guy Coq (2006), « Faut-il changer la loi de 1905? », *Hommes et migrations*, n° 1259, p. 43.

dont il est la source⁵», le sociologue de la laïcité mexicaine Roberto Blancarte ne nous dit rien de moins. La laïcité correspond bien à « un régime social de coexistence, dont les institutions politiques sont essentiellement légitimées par la souveraineté populaire et non (plus) par des éléments religieux⁶ ». La dépénalisation de l'avortement ou de l'homosexualité, l'abolition de l'interdiction de travailler le dimanche, l'aide médicale à mourir ou les successives réformes du droit de la famille sont ainsi autant de mesures qui traduisent la perte de l'emprise des normativités religieuses sur la loi civile. Ici, il y a donc bien un transfert de légitimité qui renvoie au principe de séparation des Églises et de l'État, un principe qui n'a pas besoin d'être formalisé explicitement et en tant que tel dans une norme juridique, comme ce fut le cas en France en 1905 par exemple, pour être néanmoins effectif dans la gouvernance⁷.

Ce transfert de légitimité, c'est-à-dire cette réappropriation progressive de la souveraineté populaire s'accompagne alors nécessairement de la traduction constitutionnelle de la protection des droits fondamentaux, et notamment de la liberté de conscience et de religion⁸. Ce double mouvement a été documenté dans de nombreux contextes nationaux. Le juriste italien Alessandro Ferrari a par exemple montré comment la cour constitutionnelle italienne avait déduit un principe de laïcité qu'elle avait reconnu comme principe suprême de l'ordre italien en interprétant les droits fondamentaux inclus dans la *Charte fondamentale italienne*⁹. Un constat similaire est fait en Belgique où les travaux d'historiens, à l'instar d'Hervé Hasquin¹⁰, ou de juristes, comme Xavier Delgrange¹¹, ont retracé comment un principe de laïcité avait graduellement émergé dans la gouvernance politique et juridique, même s'il n'avait jamais été formalisé dans la Constitution.

5. Henri Peña-Ruiz (1998), *La laïcité*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », p. 21.

6. Robert Blancarte (2005), « Un regard latino-américain sur la laïcité », dans Jean Baubérot et Michel Wiewiorka (dir.), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Les Éditions de l'Aube, p. 248.

7. Micheline Milot (2008), *La laïcité*, Ottawa, Novalis, coll. « 25 questions », p. 27.

8. Robert Blancarte, *op. cit.*, p. 247.

9. Alessandro Ferrari (2008), « Laïcité et multiculturalisme à l'italienne », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 141, p. 145.

10. Hervé Hasquin, *Histoire de la laïcité, principalement en Belgique et en France*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981, 333 p.

11. Xavier Delgrange (à paraître), « Les deux laïcités belges », *Les cahiers du CIRC*.

Ces quelques exemples font écho aux autres nombreuses enquêtes sur la laïcité réalisées ailleurs dans le monde, comme au Brésil, en Argentine, en Uruguay, ou plus récemment dans les États d’Afrique centrale. Dans chacun de ces travaux, on observe bien que la laïcisation est toujours corrélée à des avancées démocratiques... et que les reculs de la démocratie se traduisent également par des reculs de la laïcité. On peut alors revenir ici aux enseignements que professait celui que l’on qualifie souvent de premier théoricien de la laïcité, le philosophe français Ferdinand Buisson, lui qui montrait déjà, au tournant du ^{xx}e siècle, comment la laïcité était le résultat d’un « lent travail » de séparation des institutions publiques vis-à-vis de l’Église, permettant ce faisant une réappropriation, par le peuple, de sa pleine souveraineté et la reconnaissance des libertés garanties aux citoyens.

2. LA LAÏCITÉ EN PRATIQUE

Si l’absence de formalisation du principe de laïcité dans une norme juridique, tant au Québec qu’au Canada, a probablement alimenté les débats récents, elle a aussi contribué à l’avancée des connaissances sur la laïcité en sciences sociales et en sciences juridiques, car elle imposait *de facto* d’appréhender la laïcité dans sa dimension évolutive et non figée afin d’en retracer l’effectivité dans la régulation par l’État de la question religieuse. Plusieurs études sociohistoriques ou juridiques du parcours de la laïcité au Canada¹² ont ainsi retracé comment des éléments de laïcité avaient pu progressivement émerger des modalités juridiques de régulation de la diversité religieuse.

En effet, si l’on considère souvent que les principes de liberté de conscience et de religion et d’égalité morale des citoyens bénéficient d’une effectivité réelle depuis leur inscription dans la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982, leurs fondements sont pourtant non seulement multiples, mais aussi souvent antérieurs à l’enchâssement

12. Pierre Bosset (2014), « Le Québec a-t-il besoin d’une loi sur la laïcité ? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise », dans Sébastien Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d’une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l’Université Laval, p. 155-166; David Koussens (2013), « Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques canadiens », *Revue de droit de l’Université de Sherbrooke*, volume hors série, p. 183-204; Micheline Milot (2002), *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l’École pratique des hautes études / Sorbonne », 177 p.

de ces principes au plus haut niveau du droit positif¹³. Il en est de même pour le principe de séparation des Églises et de l'État qui émerge dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, soit assez tôt dans l'histoire du Canada : d'une part, la séparation entre les fonctions politiques et religieuses s'amorce notamment avec l'adoption de l'*Acte constitutionnel de 1791* qui limite l'exercice de certains droits civils des membres du clergé aussi bien catholique qu'anglican¹⁴; d'autre part, l'affirmation de l'absence de religion d'État découle déjà implicitement de la *Loi constitutionnelle de 1867* qui, outre les dispositions de son article 93(2)¹⁵, demeure globalement muette sur la question religieuse, tout comme l'a ensuite été la *Loi constitutionnelle du 28 juin 1871 sur l'Amérique du Nord britannique*.

Dans ce contexte, et comme l'avaient d'ailleurs rappelé les juges de la Cour suprême dans la décision *Bruker c. Marcovitz* du 14 décembre 2007¹⁶, cette Cour s'est toujours fondée sur cette tradition constitutionnelle pour contribuer au processus de laïcisation de l'État et de ses institutions en affirmant la constitutionnalité de la liberté de conscience et de religion¹⁷ dans des contextes où la liberté d'individus membres de groupes minoritaires (les témoins de Jéhovah, les Adventistes du 7^e jour) était menacée. Et c'est bien, en raison des nécessités de la garantie de ce principe de liberté de conscience et de religion, que la Cour dégage un autre principe, celui de l'absence de religion d'État¹⁸ (qui renvoie à la séparation des Églises et de l'État, des normativités religieuses et civiles), ainsi que celui de neutralité de l'État à l'égard des confessions religieuses¹⁹.

13. Pour plus de développements, voir David Koussens (2013), *op. cit.*

14. Micheline Milot (2002), *op. cit.*, p. 49-50.

15. Cet article dispose que « tous les pouvoirs, privilèges et devoirs conférés et imposés par la loi dans le Haut-Canada, lors de l'union, aux écoles séparées et aux syndicats d'écoles des sujets catholiques romains de Sa Majesté, seront et sont par la présente étendus aux écoles dissidentes des sujets protestants et catholiques romains de la Reine dans la province de Québec ». Son champ d'application devait alors être limité, mais son interprétation extensive par les autorités religieuses catholiques et protestantes a eu pour effet de leur concéder un droit dans l'aménagement confessionnel des écoles publiques jusqu'au processus récent de déconfessionnalisation connu par ces institutions.

16. *Bruker c. Marcovitz*, [2007] 3 RCS 607.

17. *Boucher c. La Reine*, [1951] RCS 265; *Saumur c. Ville de Québec*, [1953] 2 RCS 299.

18. *Chaput c. Romain*, [1955] S.C.R. 834; *R c. Big M Drug Mart*, [1985], 1 RCS 295, 397.

19. *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, [2004] 2 RCS 650.

C'est donc, à l'instar des autres démocraties libérales, un même principe d'équprimordialité (souveraineté du peuple/ droits fondamentaux) qui jalonne le parcours des laïcités canadienne et québécoise : la réappropriation de la souveraineté du peuple (séparation) procède du politique, mais également d'une interprétation par les tribunaux de droits fondamentaux (liberté de conscience et de religion, égalité) inscrits dans des chartes adoptées par le peuple souverain.

D'ailleurs, c'est en s'appuyant sur ce parcours de la laïcité que le rapport remis en 2008 par la commission présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor en rappelait les principes constitutifs. Il précisait ainsi que l'égalité et la liberté de conscience et de religion renvoient aux finalités que doivent poursuivre les aménagements laïques. Mais, pour cela, le rapport précisait que la gouvernance politique doit mettre en œuvre les moyens qui en assureront la protection : il s'agit ici des deux autres principes fondamentaux de la laïcité que sont la séparation des Églises et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société²⁰. À partir de l'expérience particulière du cheminement de la laïcité canadienne et québécoise, le rapport Bouchard-Taylor met dès lors en lumière des principes qui avaient également été décelés dans de nombreux autres contextes nationaux, comme le montrait une littérature déjà conséquente sur la laïcité.

3. LE PARADOXE DE LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE

Au Québec, c'est principalement depuis la seconde moitié du xx^e siècle que s'est accéléré le processus de laïcisation à la faveur d'une transformation notable des structures sociales et institutionnelles. C'est dans ce contexte qu'est créé un ministère des Affaires culturelles en 1961, un ministère de l'Éducation en 1964, puis qu'est mis sur pied un réseau d'enseignement collégial en 1968, consacrant par là même la volonté de l'État de marquer toujours plus la distance avec les pouvoirs religieux. Cette séparation progressive prend également corps dans les institutions sanitaires et sociales.

20. Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008). *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation. Rapport*, Québec : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec, p. 135 et suivantes.

Avec l'adoption de la *Charte des droits et libertés de la personne* en 1975 au Québec, puis de la *Charte canadienne des droits et libertés* en 1982, les droits fondamentaux de la personne acquièrent par ailleurs une importance significative dans l'ordonnancement juridique, mettant par là même l'organisation confessionnelle de l'éducation en porte-à-faux avec les choix sociaux et politiques faits par le Québec²¹. Plus précisément, celle-ci apparaît clairement discriminatoire au regard des chartes des droits, même si le nouveau cadre juridique semble souffrir d'ambivalences. En effet, bien que la liberté de conscience et de religion soit enchâssée dans la charte canadienne, le même texte confirme également dans son article 29 les dispositions de l'article 93 précité de la *Loi constitutionnelle de 1867* : ce faisant, il entérine les avantages concédés aux catholiques et aux protestants dans le système éducatif québécois. Ce n'est qu'après une modification constitutionnelle en 1997²² que l'abrogation de ce privilège confessionnel est acquise, autorisant le législateur québécois à adopter la *Loi modifiant la Loi sur l'instruction publique*²³ entrée en vigueur le 1^{er} juillet 1998²⁴. Si cette loi substitue des commissions scolaires fondées sur une base linguistique (francophones et anglophones) aux anciennes commissions scolaires fondées sur une base confessionnelle, de nombreux aspects confessionnels perdurent néanmoins dans le système d'éducation.

En 1999, un groupe de travail sur la religion à l'école remet alors un rapport²⁵ dont les propositions vont mener à l'adoption de la *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité* qui déconfessionnalise les écoles publiques. La loi entre en vigueur le 1^{er} juillet 2000, alors que, par souci de compromis, l'État consent au maintien de clauses dérogoires

-
21. J'ai plus largement développé ce propos sur la laïcisation de l'école dans David Koussens et Bertrand Lavoie (2018), « Fondements et effets socio-juridiques de la loi du 17 octobre 2018 favorisant le respect de la neutralité religieuse au Québec », *Revue du droit des religions*, n° 6, p. 117-137.
 22. Modification constitutionnelle de 1997 (Québec), *Gazette du Canada*, partie II, vol. 131, éd. spéc., n° 8.
 23. *Loi modifiant la Loi sur l'instruction publique*, L.Q. 1997, c. 47.
 24. On rappellera que le Québec est la seule province à s'être extirpée du régime prévu par l'article 93 précité. Cette seule circonstance illustre ici la variété des aménagements laïques qui persistent au Canada, ce que, dans le cas particulier de l'éducation, j'ai qualifié de polymorphie spatiale de la laïcité. Voir à cet égard David Koussens (2015), *L'épreuve de la neutralité: la laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, p. 33.
 25. Groupe de travail sur les religions à l'école (1999), *Laïcité et religions: perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec, Les Publications du Québec.

permettant de s'exonérer des prescriptions de la charte. Ces clauses seront supprimées en 2008, et ce n'est donc que depuis cette date que l'État rejoint une pleine position de neutralité dans sa réglementation relative aux établissements publics d'enseignement. Cette neutralité se reflète également dans la mise en place du nouveau cours « Éthique et culture religieuse » à l'initiative du ministère de l'Éducation, du Loisir et des Sports du Québec, ainsi que dans la suppression de l'enseignement biconfessionnel catholique et protestant au sein des écoles publiques par la *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation* en 2005²⁶. Avec ce nouveau dispositif juridique, l'ensemble de l'appareil étatique est donc laïcisé au Québec à compter du milieu des années 2000.

La même période connaît la laïcisation d'une institution importante, encore centrale pour de nombreux Québécois : le mariage. Une première décision *Hendricks c. Québec*²⁷ du 6 septembre 2002, confirmée en appel le 19 mars 2004²⁸ avait en effet invalidé les dispositions provinciales et fédérales qui limitaient le mariage aux conjoints de sexes différents en se fondant sur le droit à l'égalité garanti par les articles 10 de la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec et 15 de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Il s'agissait là d'une importante décision de laïcisation, ce que la juge Lemelin, en première instance, soulignait d'ailleurs très clairement :

la sécularisation du mariage oblige le législateur à tenir compte que l'institution est civile et ne peut être définie par la religion [...]. Le multiculturalisme, les croyances religieuses diverses, la laïcisation de plusieurs institutions témoignent de l'ouverture de la société canadienne. L'État doit s'assurer du respect de chaque citoyen mais aucun groupe ne peut imposer ses valeurs ou définir une institution civile.

Le 9 décembre 2004, la Cour suprême du Canada entendait alors un renvoi relatif à la *Proposition de loi concernant certaines conditions de fond du mariage civil*²⁹ et confirmait qu'elle ne voyait aucun obstacle constitutionnel à l'ouverture du mariage civil entre conjoints de même sexe. Ce renvoi ouvrait ainsi la voie à l'adoption de la *Loi sur le mariage*

26. *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation* (2005), L.R.Q., ch. 20.

27. *Hendricks c. Québec (Procureur général)*, [2002] R.J.Q. 2506.

28. *Ligue catholique pour les droits de l'homme c. Hendricks*, 2003 QCCA 47729.

29. *Renvoi relatif au mariage entre personnes du même sexe*, [2004] 3 RCS 698.

civil du 20 juillet 2005³⁰. Cette loi, qui dissocie normativités religieuses et civiles, est par conséquent une loi de séparation des Églises et de l'État, ou, en bref, une loi de laïcité³¹.

C'est ainsi que le milieu des années 2000 devient le théâtre d'une situation hautement paradoxale. Alors même que la laïcité au Québec est la plus aboutie – si tant est qu'un processus de laïcisation puisse l'être pleinement –, la réalité de cette laïcité québécoise va être mise en doute, contestée. Devant la visibilité accrue d'expressions de foi qui ne sont pas normalisées dans la culture de la société – principalement des expressions de foi en islam –, la laïcité québécoise apparaît de plus en plus invisible. De fait, les éléments de sécularisation de la société qui recouvrent les aspects psychosociaux et culturels du rapport à la religion ont souvent plus tendance à marquer les mémoires collectives et à agir sur les systèmes de représentation que les dimensions juridiques et politiques de la régulation des relations entre Églises et État relatives à la laïcisation³². Les controverses qui s'engagent au milieu des années 2000 sur le port de signes religieux dans la sphère publique vont alors traduire la perception selon laquelle le religieux serait de retour dans la société en raison d'avancées trop timides d'une laïcité, au mieux inachevée, au pire encore tout simplement inexistante.

C'est donc bien à partir d'une combinaison de deux réalités, l'une juridique, l'autre sociologique, que se sont alimentés les débats québécois sur la laïcité depuis près de quinze ans. Premièrement, l'absence de formalisation, et par conséquent de définition, de la laïcité dans une norme juridique canadienne ou québécoise a contribué à entretenir une représentation selon laquelle le Québec ne serait toujours pas laïque, d'où les appels récurrents de plusieurs politiciens ou acteurs de la société civile à inscrire le principe dans un texte législatif, voire dans une constitution québécoise. Dans cette perspective, l'absence supposée de laïcité aurait pour effet de favoriser un retour progressif de l'emprise du religieux dans une société québécoise

30. *Loi sur le mariage civil* (L.C. 2005, ch. 33).

31. Ce processus de laïcisation de l'institution du mariage se trouve par ailleurs confirmé dans une récente décision de la Cour d'appel du Québec qui indique que la célébration d'un mariage par une autorité religieuse ne saurait dispenser du respect des obligations prévues par le *Code civil du Québec*, voir *A.D c. G.M.*, 2019 QCCA 1484.

32. David Koussens et Bertrand Lavoie (2018), *op. cit.*, p. 125.

pourtant sécularisée. Deuxièmement, la visibilité des expressions de foi en islam dans la sphère publique serait d'ailleurs l'expression la plus flagrante de ce risque imminent, une réalité risquant en outre de s'intensifier en raison de l'accélération de l'immigration maghrébine (majoritairement francophone et musulmane) que connaît le Québec depuis plusieurs années. C'est dans ce contexte que la laïcité s'est rapidement trouvée réduite, dans le débat public, aux seuls enjeux de régulation des expressions individuelles des croyances en général, du port de voile islamique en particulier. À cet égard, aucun des gouvernements successifs – libéral (2008-2012), péquiste (2012-2014), libéral (2014-2018), puis caquiste (2018 jusqu'à présent) – n'a d'ailleurs permis d'enrayer cette tendance, chacun des quatre projets de loi qui ont été discutés depuis 2011 à l'Assemblée nationale du Québec ayant au contraire contribué à stabiliser une représentation associant étroitement la laïcité aux enjeux de visibilité du religieux dans la sphère publique³³.

La « nouvelle » laïcité à laquelle on en appelle depuis près de quinze ans dans les débats publics apparaît donc bien chimérique, car on propose ici d'ancrer formellement dans le droit un principe (de laïcité) qui y est déjà bien vivant, cela afin de résoudre un supposé problème (la visibilité du religieux comme atteinte à la neutralité de l'État) qu'aucune recherche n'a à ce jour encore diagnostiqué. S'agit-il alors de naïveté (on peut en douter) ? Ou de calcul électoral à saveur populiste ? Il demeure que le dernier projet de loi 21 qui a été déposé, puis adopté, se positionne en rupture pour proposer une laïcité qui fait désormais bien pâle figure.

4. UNE LAÏCITÉ MOINDRE

Le seul intitulé de la loi du 16 juin 2019, *Loi sur la laïcité de l'État*, suscite la perplexité, non seulement parce que, comme on l'a vu plus haut, la laïcité est déjà une réalité politique et juridique au Québec, mais aussi parce que cet intitulé ne reflète que très peu le contenu du texte lui-même.

33. Et cela même si ces projets étaient très différents sur le traitement qu'ils accordaient à cette visibilité des expressions du religieux dans la sphère publique.

D'abord, ce n'est pas tant à une loi « de laïcité » que l'on a affaire, mais à une loi particulière qui vise à réglementer l'obligation de neutralité des fonctionnaires, laquelle se trouve étroitement associée au port de symboles religieux par certaines catégories d'agents de l'État dans la province. Ce faisant, cette loi conforte une représentation selon laquelle la laïcité se cantonnerait aux questions de visibilité du religieux, et en réduit donc considérablement la portée en faisant fi de tout autre enjeu, peut-être plus difficilement saisissable, de séparation des Églises et de l'État et de neutralité de ce dernier. Si laïcité il y a, elle n'est ici que très parcellaire.

Ensuite, et c'est probablement le plus gros problème, cette loi « de laïcité » en réaffirme peut-être les principes constitutifs (séparation des Églises et de l'État, neutralité de l'État, liberté de conscience et de religion, égalité morale des citoyens) dans son article 2, mais ne les met en œuvre qu'*a minima* dans le reste du texte. Et c'est donc bien là que le bât blesse.

Premièrement, le texte affirme en préambule qu'« en vertu du principe de la souveraineté parlementaire il revient au Parlement du Québec de déterminer selon quels principes et de quelle manière les rapports entre l'État et les religions doivent être organisés au Québec ». Cette seule formulation souffre d'ambivalence dans un État québécois déjà laïque où le seul mode de rapports entre l'État et les religions ne devrait être autre qu'un rapport de séparation. Si ce principe de « séparation des Églises et de l'État » se trouve affirmé à l'article 2 de la loi, on peut douter de son effectivité réelle, d'une part, parce que le gouvernement a, pendant les débats parlementaires, tenu des propos ambigus sur la place qu'avait un catholicisme « patrimonialisé » dans la société, en général, et dans les institutions publiques, en particulier, d'autre part, parce que le texte de loi lui-même y déroge. En effet, les dispositions de l'article 16 (« La présente loi ne peut être interprétée comme ayant un effet sur les éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec, notamment du patrimoine culturel religieux, qui témoignent de son parcours historique ») permettent de conserver certains ornements religieux dans les institutions publiques. C'est bien le comble d'une loi qui affirme pourtant vouloir garantir les principes de séparation et de neutralité autant « en fait », qu'« en apparence » (article 3).

Deuxièmement, la loi procède à un détournement du principe de neutralité imparti à l'État. Ce principe avait traditionnellement émergé de la jurisprudence des tribunaux qui imposait *a priori* une obligation de neutralité à l'État, pour mieux garantir *a posteriori* la liberté de conscience et de religion de ceux qui s'en réclament, en particulier dans des contentieux où la liberté de groupes religieux minoritaires avait justement été bafouée par des organes étatiques. Avec la loi, le principe de neutralité ne découle plus du respect des droits fondamentaux, en l'occurrence la liberté de conscience et de religion, mais se trouve à l'inverse précisément convoqué pour en limiter l'expression. L'article 4 de la loi dispose ainsi que « [...] la laïcité de l'État exige le respect de l'interdiction de porter un signe religieux [...] ». Cette interdiction s'impose à une liste de fonctionnaires que le gouvernement considère comme exerçant des fonctions d'autorité, sans que cette autorité soit coercitive, comme le préconisait le rapport Bouchard-Taylor³⁴.

La loi fait en outre preuve d'une neutralité toute relative. D'abord, parce qu'elle impose, de fait, à ses administrations de s'immiscer dans le religieux, de s'en faire l'interprète, pour déterminer du caractère des signes portés par les fonctionnaires, et cela en opposition avec le principe de neutralité de l'État qu'elle avait pourtant formellement affirmé dans son article 2. Ensuite, parce qu'elle considère que la laïcité de l'État ne peut s'affirmer que par « un équilibre entre les droits collectifs de la nation québécoise et les droits et libertés de la personne », sans que ces droits collectifs au nom desquels une limitation aux droits fondamentaux pourrait être mise en œuvre, soient définis.

Troisièmement, il est très révélateur que la loi ne réaffirme à aucun moment la liberté de conscience et de religion des agents de l'État en général, avant de prévoir des limitations propres à certaines catégories d'agents. Mais cet oubli est aussi très révélateur de la façon dont les droits fondamentaux, et en particulier le principe de liberté de conscience et de religion et l'égalité morale des citoyens, ne font plus partie de l'équation laïque au Québec. L'usage préventif de dispositions dérogatoires aux articles 2 et 7 à 15 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, mais aussi à l'ensemble des dispositions de la *Charte*

34. Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008), *op. cit.*, p. 251, 260 et 271.

des droits et libertés de la personne du Québec n'en est que l'illustration la plus éclatante.

CONCLUSION. UNE RUPTURE RADICALE, UNE LAÏCITÉ AFFAIBLIE

Pendant le débat parlementaire, le ministre Jolin-Barrette n'a eu de cesse de clamer que son projet législatif était mesuré, qu'il s'inscrivait dans une logique de compromis. Rien n'est plus faux. La loi du 16 juin 2019 est une loi de rupture radicale, à bien des égards.

Rupture démocratique, d'une part, parce que le texte de loi contribue à redéfinir une laïcité exsangue de ce qui en était l'essence même. Traditionnellement, la laïcité s'était construite au Québec et au Canada par une dissociation des normativités religieuses et civiles dans des domaines aussi variés que l'abolition de l'interdiction de travailler le dimanche, l'éducation, la dépénalisation de l'avortement, le fonctionnement des institutions sanitaires et sociales, l'ouverture du mariage aux conjoints de même sexe etc., cela grâce au travail interprétatif des tribunaux sur les garanties à donner aux droits fondamentaux. Réduite aux seuls enjeux de visibilité du religieux dans la sphère publique, la loi re façonne une norme de laïcité de façon à limiter ce qu'elle avait précisément vocation de protéger : la liberté et l'égalité des citoyens dont les convictions ne sont pas partagées par la majorité.

Rupture épistémologique, d'autre part, car rarement un gouvernement québécois aura à ce point, sur ces enjeux de laïcité, refusé de prendre appui sur la recherche, sur l'état du savoir, pour ne justifier une mesure fortement limitative des libertés que sur le mandat qui lui aurait été donné par la majorité. S'il a bien tenté de situer sa démarche en filiation avec les travaux de la commission Bouchard-Taylor, ses deux coprésidents ont bien rappelé au ministre Jolin-Barrette que ce n'était pas le cas.

Rupture sociétale, enfin, parce que le projet législatif a été mené sans consultation des principaux intéressés, les groupes religieux, et aura *in fine* contribué à toujours plus diviser majorité et minorités. Et l'on ne peut que s'en désoler.

CHAPITRE 6

DE LA LOI 21 À UNE CHARTE DE LA LAÏCITÉ

Michel Seymour

Dans ce texte, j'examine de manière prospective à quoi pourrait ressembler une véritable charte de la laïcité pour le Québec et quelles sont les justifications venant appuyer cette entreprise¹. À l'inverse de plusieurs critiques de la loi 21², je considère que l'élaboration d'une charte de la laïcité est une étape nécessaire dans l'accomplissement de la laïcité de l'État. Toutefois, la voie choisie par le gouvernement Legault pour atteindre cet objectif m'apparaît erronée. Voilà pourquoi, dans une première section, je vais procéder à une critique de la conception de la laïcité de l'État mise en œuvre par la loi 21. Dans la seconde, je montrerai pourquoi l'élaboration d'une telle charte reste un objectif important et sur quels principes celle-ci devrait s'établir. Dans la dernière section, j'esquisserai quelques éléments de ce que pourrait être son contenu.

1. QUELS SONT LES PROBLÈMES ?

Quelles sont les difficultés que suscite la loi 21 ? Parmi l'ensemble des problèmes posés par cette loi, il faut tout d'abord mentionner l'existence d'une confusion au sein du gouvernement Legault entre

-
1. Cette contribution rassemble des idées inspirées de Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp (2018), *La nation pluraliste: repenser la diversité religieuse au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
 2. Loi 21 (2019), *Loi sur la laïcité de l'État*, RLRQ, c. L-0,3.

la laïcité des institutions et la sécularisation de la société. L'État doit s'occuper de laïciser ses institutions, mais il n'a pas à s'occuper de séculariser la société. Les institutions doivent être laïques, mais les individus et les groupes doivent être libres.

Les limitations aux tenues vestimentaires des membres de la fonction publique devraient donc être minimales et se justifier autrement que sur la base d'une interprétation des signes religieux. Si l'État interprète les signes religieux et qu'il s'appuie sur cette interprétation pour les accepter ou les interdire, il se mêle alors de religion, et il cesse d'être neutre, donc d'être laïque. En effet, un État laïque doit respecter le principe de séparation entre les institutions religieuses et l'État, mais il doit aussi être neutre. La loi 21 violerait le principe de neutralité d'un État si elle se prononçait sur la signification des tenues vestimentaires religieuses ou, d'une manière générale, sur la façon dont l'expérience religieuse doit être vécue. Or, il semble bien que tel soit malheureusement le cas. Car même si l'État tolère le port de signes religieux dans les lieux publics et dans plusieurs catégories de la fonction publique, il s'y oppose notamment pour certains fonctionnaires qui sont en position d'autorité. Malgré l'interdit en apparence restreint que cela représente, il faut, pour justifier l'imposition d'un tel interdit pendant la période de travail, supposer que l'identité d'une personne est détachable de son identité religieuse et de son expression. Or, s'il est vrai que certaines personnes vivent leur religion en privé sans être pratiquantes et sans accessoires religieux, pour d'autres, le port du signe religieux est une pratique qui fait partie de leur identité en tant que membre d'un groupe minoritaire ethnoculturel. L'interdire va donc à l'encontre d'une façon particulière de vivre la religion, ce qui par voie de conséquence va à l'encontre du principe de neutralité.

Une difficulté corollaire, qui affecte le principal argument des défenseurs de la loi 21, mérite d'être soulignée. Ceux-ci invoquent l'appui populaire, le soutien d'une majorité de citoyens. Si l'État se permet d'empiéter sur des enjeux sociétaux et cherche à forcer les individus et les groupes minoritaires à se séculariser, c'est sans doute parce que la population souhaite qu'il le fasse. L'approbation de la loi 21 par un segment important de la population repose toutefois en grande partie sur une confusion semblable à celle que nous venons de diagnostiquer au niveau de l'État, à savoir entre ce qui relève de

sa responsabilité et ce qui relève des mœurs particulières d'une masse critique de la population au sein de la société. Plusieurs souhaitent, en effet, que leurs propres mœurs, mode de vie et conception de la vie bonne soient reflétés dans des règles institutionnelles étatiques. Ils se réjouissent que des principes institutionnels de fonctionnement traduisent le particularisme identitaire auquel ils adhèrent. Vouloir modeler l'État à l'image d'une position particulière que la société entretient majoritairement à l'égard de la religion, c'est encore une fois se méprendre sur les prérogatives de l'État. Dans l'état actuel des choses, la loi 21 reflète le sentiment négatif des citoyens à l'égard de la manifestation symbolique de la religion qui est tout particulièrement présente au sein des groupes ethnoculturels minoritaires, comme la communauté arabo-musulmane du Québec, la communauté d'origine sikhe et la communauté juive. Ce sentiment négatif est partagé par un ensemble très diversifié de citoyens. Certains sont empreints de ressentiment à l'égard de la religion catholique et sont bien contents pour cette raison de voir l'État légiférer contre les signes religieux minoritaires qui leur rappellent leur propre expérience historique. D'autres ont vécu des traumatismes importants dans leur pays d'origine et pensent la situation du Québec à partir de cette expérience passée. Certains chrétiens considèrent les signes religieux comme n'ayant pas d'importance et ne voient pas pourquoi ils devraient être jugés essentiels pour certains pratiquants au sein des autres religions. Il y a ceux dont le référent culturel et politique le plus important est la France et qui approuvent l'argumentaire sur la laïcité qui y est véhiculé depuis l'an 2000. Il y a certaines féministes qui voient dans le hijab une marque d'oppression, et des personnes LGBTQ qui dénoncent certes avec raison les préjugés homophobes traditionnels des religions. Il existe aussi des athées qui ne jurent que par la forme de vie scientifique et qui militent depuis toujours contre la forme de vie religieuse. Enfin, certains citoyens ont peur de la présence grandissante d'une minorité arabo-musulmane sur le territoire du Québec, issue principalement du Maghreb, mais aussi en partie du Liban, de Syrie et de l'Égypte.

En dépit de ces réactions convergentes provenant de différents secteurs au sein de la population, l'État doit quand même au nom de la neutralité s'abstenir de refléter l'opinion majoritaire de citoyens qui sont hostiles à l'égard des signes religieux en général, ou hostiles à l'égard de ceux qui sont associés à l'Islam, car telle n'est pas la

prérogative d'un État laïque qui se réclame de la neutralité à l'égard de la religion.

La restriction de l'interdit aux fonctionnaires en position d'autorité coercitive, la clause de droits acquis qui immunise ceux qui sont déjà en poste et le retrait du crucifix de l'enceinte du Salon bleu ont fait consensus auprès de la majorité des citoyens québécois. Ce caractère prétendument modéré de la législation et l'appui de la majorité ont toutefois aussi fait perdre de vue l'importance cruciale de la primauté de l'État de droit. Or, l'État de droit existe justement pour protéger les individus et les groupes minoritaires. La loi 21 reflète peut-être le vœu de la majorité, mais il faut justement un garde-fou juridique pour protéger les minorités contre la tyrannie de la majorité. Certains semblent ne pas voir que la disposition dérogatoire devient très controversée lorsqu'elle s'applique à un enjeu étroitement lié aux droits des groupes minoritaires, car c'est très précisément la raison pour laquelle nous acceptons la primauté de l'État de droit.

Il y aurait encore beaucoup de choses à dire au sujet de cette loi. Le relevé des dérives qu'elle engendre est long, complexe et fastidieux. D'ores et déjà, nous pouvons toutefois poser un certain diagnostic. La loi 21 procède d'un refus d'accepter le pluralisme irréductible et raisonnable des conceptions morales, religieuses et culturelles. Elle impose une conception unique de la vie bonne au sens où elle refuse de reconnaître le caractère identitaire de certaines pratiques religieuses communautaires, à commencer par le port du foulard islamique. Il y a dans cette crispation la manifestation d'une difficulté à pratiquer la tolérance, la compréhension et le respect à l'égard de la différence. C'est ce qui se produit lorsqu'on déclare que la religion est une affaire privée qui relève exclusivement de la liberté de conscience. En effet, il ne suffit pas de respecter les croyants et les non-croyants, ainsi que les différentes religions. Il faut aussi respecter les différentes façons de vivre la religion : en privé ou en association, mais aussi dans des pratiques communautaires. Or, les communautés dont il est question sont ethnoculturelles : ce sont des groupes ayant une même langue d'origine, une même culture ainsi qu'une même expérience historique et vivant principalement dans certains quartiers. Or, la religion peut servir de ferment identitaire au sein de tels groupes ethnoculturels. De cette manière, le signe religieux peut servir de marqueur identitaire pour une certaine masse critique de personnes

vivant au sein de ces groupes. Aussi, il ne faut pas se surprendre si une personne croyante au sein d'un tel groupe refuse de retirer son signe religieux sur les lieux du travail. Ce n'est pas sous l'impulsion d'un fondamentalisme, d'un intégrisme ou d'un communautarisme. Le signe peut tout simplement faire partie d'une identité ethnoculturelle qui est compatible avec une appartenance à un peuple inclusif. La reconnaissance de minorités ethnoculturelles ne requiert pas de sombrer dans une logique opposant un « nous » majoritaire à des « eux » minoritaires. Il peut s'agir d'une relation entre une partie et le tout. Si on admet les identités multiples, il peut s'agir de minorités faisant en même temps partie du peuple québécois.

J'admets cependant que les enjeux identitaires des minorités ne doivent pas servir à faire l'impasse sur les enjeux identitaires du peuple québécois dans son ensemble. Si l'État a tendance à imposer une certaine uniformisation au niveau des tenues vestimentaires correspondant au vœu d'une majorité au sein de ce peuple et si cette majorité veut imposer ses propres coutumes aux minorités, c'est au moins en partie à cause d'un besoin de reconnaissance et d'affirmation nationale présent au sein du peuple québécois. Il faut prendre acte de ce besoin tout en dénonçant le fait qu'il soit mal canalisé lorsqu'il se déploie sur le dos des minorités. Il peut être mieux canalisé si l'identité québécoise est affirmée en plus de l'identité communautaire de certaines minorités. C'est en admettant de telles identités multiples que l'identité communautaire peut éviter l'écueil du communautarisme. Le besoin de reconnaissance et d'affirmation nationale du peuple québécois est parfaitement légitime et c'est la raison pour laquelle il faut se montrer ouvert à l'adoption d'une charte de la laïcité. Malheureusement, le nationalisme qui s'exprime au travers de la loi 21 est celui qui correspond au modèle de la « convergence culturelle ». Ce modèle met l'accent sur le « nous » majoritaire francophone tel qu'il a été promu par Jean-François Lisée³. Il ne s'agit toutefois pas d'un nationalisme ethnique faisant valoir seulement les intérêts des citoyens québécois d'origine canadienne-française. C'est un nationalisme rassemblant la majorité francophone du Québec au sein de laquelle peuvent s'intégrer et éventuellement s'assimiler des citoyens ayant différentes origines ethniques (des Johnson et des Ryan,

3. Jean-François Lisée (2007), *Nous*, Montréal, Boréal.

notamment). Ce concept de convergence culturelle, promu notamment par Guillaume Rousseau⁴, est un modèle se voulant inclusif, car il peut en principe rassembler tous les citoyens du Québec, de même que les résidents permanents, les réfugiés et les immigrants reçus. C'est un modèle qui se veut inclusif, mais qui a le défaut pratique de ne pas incorporer de politique de la reconnaissance des minorités. Il n'incorpore, pour ainsi dire, qu'une politique de reconnaissance de la majorité et son caractère prétendument inclusif suppose que tous finissent par grossir les rangs de cette majorité.

Malgré ces diverses critiques et plusieurs autres qui pourraient être formulées à l'égard de la loi 21, j'estime qu'il faut quand même doter le Québec d'une charte de la laïcité. Je vais donc m'employer à expliquer brièvement la raison d'être d'une telle charte, comment elle se justifie et en quoi elle devrait consister.

2. POURQUOI UNE CHARTE DE LA LAÏCITÉ ?

Pourquoi devrions-nous doter le Québec d'une charte de la laïcité ? Cette question en apparence anodine nous fait entrer d'emblée dans le vif du sujet, à commencer par la définition même de la laïcité. Dans l'ouvrage coécrit avec Jérôme Gosselin-Tapp, la laïcité a été définie comme n'étant rien d'autre qu'institutionnelle. Elle incorpore deux principes : la neutralité de l'État et le principe de séparation de l'Église (ou plus généralement des institutions religieuses) et de l'État. Ces principes ne font pas partie de la *Charte des droits et libertés*⁵ et ils n'existent pas en tant que principes ayant une importance quasi constitutionnelle. Si l'on endosse une conception de ce genre, il apparaît opportun de se doter d'une charte de la laïcité.

4. Guillaume Rousseau et François Côté (2018), *La convergence culturelle*, Saarbrücken, Omniscryptum.

5. *Charte des droits et liberté de la personne* (1975), L.R.Q., c. C-12.

Or, cette définition ne va pas de soi. Milot⁶, Baubérot et Milot⁷ Bouchard et Taylor⁸ ainsi que Maclure et Taylor⁹ conçoivent les aspects institutionnels de la laïcité (neutralité et principe de séparation) comme des moyens essentiels (ou des « modes opératoires », pour emprunter l'expression de Maclure et Taylor¹⁰) au service des véritables finalités de la laïcité que sont la liberté de conscience et l'égalité des citoyens. Dès lors, puisque ces finalités sont présentement inscrites dans notre charte des droits et libertés, nous avons selon eux déjà tout ce qu'il nous faut pour affirmer la laïcité de l'État, et il n'est pas nécessaire de se doter d'une charte de la laïcité. Les deux finalités inscrites dans la charte des libertés de la personne impliquent en quelque sorte déjà l'obligation de mettre en place les moyens institutionnels essentiels pour qu'elles soient respectées. Pourquoi faudrait-il alors se doter d'une charte de la laïcité ? Selon le point de vue examiné, s'il fallait en admettre une, il faudrait que ce soit seulement sous la forme d'une loi faisant suite à un livre blanc. Elle serait subordonnée à la *Charte des droits et libertés de la personne* qui, elle seule, aurait un statut quasi constitutionnel.

Comme on le voit, la motivation pour adopter une charte de la laïcité dépend largement de la définition qu'on s'en fait. Si l'on endosse la définition des auteurs susmentionnés, la charte n'est pas nécessaire, du moins pas en tant que document quasi constitutionnel, alors que si l'on adopte une définition strictement institutionnelle de la laïcité, et puisqu'il n'y a rien dans les documents existants qui présuppose l'exigence de laïciser les institutions, alors il faut une charte pour affirmer les principes de neutralité et de séparation. Mais quel est donc l'argument qui justifie l'adoption d'une définition strictement institutionnelle de la laïcité, plutôt que la définition de Baubérot-Milot ? Après tout, pour justifier une conception strictement institutionnelle de la laïcité, il faut un argument. Quel est donc cet argument ? Ainsi que nous allons le montrer, la conception strictement

6. Micheline Milot (2009), « Laïcité au Canada : liberté de conscience et exigence d'égalité », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 146, 61-80.

7. Jean Baubérot et Micheline Milot (2011), *Laïcité sans frontières*, Paris, Seuil.

8. Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008), *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec.

9. Jocelyn Maclure, et Charles Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.

10. *Ibid.*, 33-34.

institutionnelle permet précisément à l'État de mieux réaliser l'idéal de neutralité religieuse.

En effet, la conception strictement institutionnelle de la laïcité permet de prendre acte du pluralisme irréductible et raisonnable de conceptions morales, philosophiques et religieuses. Elle admet différentes conceptions de la personne et du peuple, notamment l'existence de conceptions individualiste et communautarienne de la personne et du peuple. Or, ce pluralisme est requis pour être vraiment neutre en matière de religion. Il faut ainsi éviter de s'appuyer sur une conception individualiste de l'expérience religieuse, car cela ne tient pas vraiment compte du pluralisme irréductible et raisonnable des diverses façons de vivre la religion. Il y a des personnes qui se font une conception communautarienne d'elles-mêmes et de leur groupe. Vivre sa religion, c'est pour elles s'inscrire au sein des pratiques ethnoculturelles de leur groupe d'appartenance.

Quand on subordonne les aspects institutionnels de la laïcité à la liberté de conscience individuelle et à l'égalité, on localise la source de la religion dans l'individu et sa liberté de conscience. On ne tient pas compte de l'existence d'une expérience communautarienne de la religion en vertu de laquelle la religion est une affaire de rites, de cérémonies, de célébrations, de coutumes et de pratiques vécues en groupe et qui sont l'expression d'une identité collective. Selon ce point de vue, la religion est un trait caractéristique de groupe ethnoculturel. Ainsi, la majorité francophone dont la plupart des membres sont d'origine canadienne-française a longtemps inclus le catholicisme dans son identité collective. L'exercice de la religion n'est pas dans cette perspective une affaire relevant des droits individuels, mais bien plutôt des droits collectifs du groupe concerné. Les mesures institutionnelles de neutralité et de séparation présentes au sein de l'État ne sont donc pas d'une manière générale seulement au service des droits individuels des personnes vivant leur religion en privé. Elles ne sont pas plus subordonnées seulement à des droits collectifs de groupes. Elles doivent viser à respecter le pluralisme irréductible des conceptions individualiste et communautarienne de la religion. Elles visent à le faire non pas parce que ce pluralisme constituerait une valeur en soi, mais bien parce que c'est une condition nécessaire pour l'atteinte d'une stabilité politique digne de ce nom. Or, la définition individualiste de la laïcité à laquelle nous nous opposons ne tient pas

compte de la conception collectiviste de l'expérience religieuse, parce qu'elle conçoit les principes institutionnels de neutralité et de séparation comme des moyens essentiels permettant de préserver les droits des individus auxquels se ramène la liberté de religion.

La conception individualiste de la personne suppose que la personne peut être comprise comme existant indépendamment de ses croyances, de ses valeurs, de ses finalités et de ses projets. En vertu de cette conception, on peut changer du tout au tout ses croyances, valeurs, finalités et projets, tout en restant le même individu. La conception communautarienne de la personne suppose au contraire que celle-ci peut être définie par les croyances, les valeurs, les finalités et les projets légués par sa communauté. L'individu communautaire qui changerait radicalement ses croyances, valeurs, finalités et projets resterait le même citoyen, mais serait en un certain sens une autre personne, un peu comme Saül de Tarse, devenu l'apôtre Paul après sa rencontre avec Jésus.

Ces deux conceptions de la personne induisent deux façons différentes de vivre une expérience religieuse : en privé (ainsi qu'en association), donc indépendamment des croyances, valeurs, finalités et projets de sa communauté d'appartenance, ou alors au sein d'une communauté ethnoculturelle qui nous léguerait ses croyances, valeurs, finalités et projets. La prise en compte du pluralisme en matière de religion exige donc de rester neutre face à ces deux conceptions de la personne. Par voie de conséquence, elle doit également rester neutre à l'égard de deux conceptions différentes du peuple. Celui-ci peut être compris comme une association d'individus ou comme une communauté d'appartenance. En outre, la conception individualiste de la religion suppose que l'individu est une source ultime de revendications morales valides, alors que la conception communautarienne, au contraire, voit dans la communauté d'appartenance une telle source ultime. Enfin, alors que, pour les individualistes, l'autonomie individuelle est une valeur fondamentale, l'individu communautaire voit le bien commun, celui de sa communauté d'appartenance, comme une valeur fondamentale.

L'individualisme moral est donc cette doctrine selon laquelle (i) la personne est comprise comme pouvant être définie indépendamment de ses croyances, de ses valeurs, de ses finalités et de ses projets, (ii) l'individu est une source ultime de revendications morales valides

et (iii) l'autonomie individuelle est une valeur fondamentale. Cette doctrine morale est typique d'une société individualiste conçue comme un agrégat d'individus. C'est aussi la doctrine qui est présupposée par ceux qui estiment que les signes ou accessoires religieux n'ont précisément qu'une valeur accessoire.

Cette doctrine morale s'oppose à la conception communautarienne en vertu de laquelle (i) la personne est comprise comme pouvant être définie par les croyances, valeurs, finalités et projets issus de sa communauté, (ii) la communauté est une source ultime de revendications morales valides et (iii) le bien commun est une valeur fondamentale. Les sociétés communautariennes qui conçoivent leur propre groupe comme éthiquement homogène auront tendance à concevoir le port de signes religieux comme un marqueur identitaire, une pratique caractéristique de leur identité de groupe.

L'individualisme moral et la philosophie communautarienne sont en soi tous les deux respectables, pourvu qu'ils ne se conçoivent pas comme des conceptions suprémacistes. La première conception risque d'affirmer la suprématie de l'individu, alors que la seconde risque d'affirmer la suprématie de la communauté. Or, on peut tenter de penser un équilibre entre ces deux conceptions opposées. Cela suppose un respect égal accordé aux conceptions individualiste et communautarienne de la personne, un respect égal accordé aux droits des personnes et aux droits des groupes, ainsi qu'un respect égal accordé aux valeurs de l'autonomie individuelle et du bien commun. Cela suppose également pour les groupes communautariens d'accepter une identité citoyenne communément partagée avec d'autres groupes au sein de la société.

Une définition de la laïcité qui subordonne les deux principes institutionnels (neutralité et séparation de l'Église et de l'État) aux droits et libertés individuelles (liberté de conscience et égalité) n'admet qu'une conception individualiste de la religion. Cette définition est tributaire de l'individualisme moral. Elle participe du particularisme culturel typique des sociétés occidentales dans lesquelles on affirme le plus souvent la suprématie des droits individuels. Puisqu'il existe une autre façon (communautarienne) de vivre son expérience religieuse, il faut donc refuser cette définition particulière de la laïcité parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte

du pluralisme irréductible et raisonnable qui caractérise les différentes façons de vivre la foi religieuse.

On a donc, d'un côté, des institutions laïques et, de l'autre côté, des individus et des groupes minoritaires ou majoritaires qui ont une expérience individualiste ou collectiviste de l'expérience religieuse. Il faut chercher un équilibre entre les prérogatives de la société dans son ensemble et celles des individus et des groupes. La laïcité institutionnelle ne doit pas être subordonnée aux libertés individuelles des personnes ou aux droits collectifs des groupes, mais les droits des personnes et des groupes ne doivent pas non plus être subordonnés à la laïcité institutionnelle. Les institutions doivent être laïques, tandis que les individus et les groupes doivent être libres. Les individus et les groupes, majoritaires ou minoritaires, doivent respecter la laïcité des institutions, mais ces dernières doivent également respecter le caractère pluriel des pratiques religieuses, individuelles et communautaires. Cela commande une nouvelle définition de la laïcité que l'on caractérise uniquement à partir de ses principes institutionnels de neutralité et de séparation. Cette définition est neutre par rapport aux différentes conceptions, individualiste et communautarienne.

En résumé, l'adoption d'une définition strictement institutionnelle de la laïcité est requise pour tenir compte du pluralisme irréductible des façons de vivre une expérience religieuse. À la question de savoir pourquoi il faut une charte de la laïcité, il faut répondre que, dans l'état actuel des choses, nous ne disposons pas dans notre appareil juridique des normes permettant de dériver les principes de neutralité et de séparation au fondement de cette charte. Les droits individuels fondamentaux que sont la liberté de conscience et l'égalité ne sont pas à la base de la définition de la laïcité. Ils ne doivent pas servir de fondement si la laïcité inclut la neutralité, car la neutralité requiert de respecter différentes façons de pratiquer la religion et ces différentes façons impliquent d'accorder de la légitimité autant à l'égard de la conception communautarienne que de la conception individualiste de l'expérience religieuse. Si les institutions laïques doivent être subordonnées à quelque chose, c'est au respect du pluralisme irréductible des conceptions diverses de l'expérience religieuse. Et encore une fois, si ce respect est requis, ce n'est pas à cause de la valeur

intrinsèque du pluralisme en matière de religion. C'est plutôt que le respect de ce pluralisme est une garantie de stabilité politique obtenue pour les bonnes raisons.

3. DES PRINCIPES FONDÉS SUR DES JUSTIFICATIONS SOLIDES

La définition strictement institutionnelle du concept de laïcité est un premier résultat auquel nous sommes parvenus. Que peut-on dire de plus ? On a vu que cette position est fondée sur le respect du caractère irréductible et raisonnable des conceptions morales, philosophiques et religieuses, qu'elles soient communautariennes ou individualistes. Il faut bien apprécier les conséquences qui découlent de ce point de départ.

3.1 Des sujets de droits et obligations

Cela entraîne tout d'abord une double leçon. Les citoyens et les groupes ethnoculturels auxquels ces citoyens appartiennent ne sont pas que des sujets de droit. Ils sont des sujets de devoirs et d'obligations. Les citoyens et les groupes ethnoculturels, minoritaires ou majoritaires, ont notamment l'obligation de respecter la laïcité des institutions. La laïcité des institutions est un bien collectif que la société a le droit collectif de se donner.

Toutefois, l'État ne doit pas, à l'inverse, prendre à sa charge d'émanciper les individus et les groupes minoritaires ou majoritaires. Il ne faut pas confondre ce qui relève des prérogatives de l'État et ce qui relève de la société. L'État se charge d'être laïque et la société se charge de la sécularisation. Si l'État se charge de séculariser la société en invoquant la nécessaire émancipation des citoyens, il cesse d'être neutre, donc d'être laïque. Il ne faut pas que la laïcité de l'État soit défendue à partir d'une position anticléricale ou athée, voire d'une position scientiste (qui ne reconnaît que l'apport de la science). Ce serait faire intervenir au sein de l'État une position particulière à l'égard de la religion et aller ainsi à l'encontre du principe de neutralité.

3.2 Deux concepts de liberté rationnelle

Certains voient dans la société communautarienne la présence d'un autoritarisme contraignant sur les individus, en particulier chez les plus jeunes. On s'oppose souvent à l'idée que les parents veulent inculquer une religion particulière à leurs enfants. Et pourtant, une personne communautarienne ainsi éduquée peut quand même exercer sa liberté rationnelle. Elle peut y parvenir même si sa religion est le résultat d'un legs communautaire intériorisé depuis son jeune âge. La liberté rationnelle n'implique pas qu'il faille se concevoir comme distinct de ses fins, de ses croyances, de ses valeurs et de ses projets. L'individu communautaire peut lui aussi exercer sa liberté rationnelle. Il peut y parvenir dès lors qu'il est capable de jeter un regard réflexif sur sa propre vie, capable de vivre douloureusement et existentiellement une remise en question et capable de s'imaginer autrement.

Nous avons vu comment la prise en compte du pluralisme nous oblige à redéfinir la laïcité, à imposer aux citoyens le respect de la laïcité institutionnelle, tout en imposant à l'État d'être respectueux des droits individuels et collectifs. Le respect du pluralisme conduit l'État à accepter et à respecter différentes façons de vivre la religion. L'État libéral doit pouvoir trouver un terrain commun d'entente avec des groupes communautariens et trouver notamment le moyen d'accommoder les groupes qui vivraient leur religion de façon communautaire sur le territoire. Si pour certains l'expérience religieuse est subjective, privée et individuelle, pour d'autres, elle est objective, publique et sociale. Ces deux façons distinctes de vivre la religion sont également dignes de respect.

3.3 Une conception hybride de l'expérience religieuse

Si on se place dans le contexte de sociétés qui n'imposent pas par la contrainte de signification unique aux signes religieux, les religions apparaîtront comme des réalités complexes. Une religion ne constitue pas un dogme unique, inchangé, associé à une interprétation univoque des textes sacrés. Une religion donnée peut avoir plusieurs variantes. Il n'est pas nécessaire d'être intégriste pour être religieux. Celui qui porte un signe religieux n'exprime pas nécessairement une adhésion à un système de croyances fixe et unifié. Plusieurs chrétiens,

juifs et musulmans récusent et critiquent les contenus sexistes et homophobes de leurs religions respectives. Ainsi, les personnes peuvent se rapporter à différentes coutumes, traditions ou textes pour donner un sens au signe religieux qu'elles portent. En somme, prétendre que le signe religieux a une signification objective unique trahit une incompréhension de la diversité des courants qui peuvent traverser une religion, une fois que l'on s'est sorti d'une société auto-ritaire et de sa chape de plomb.

Nous avons vu que l'État libéral ne doit pas décider quelle est la bonne interprétation du signe religieux, car, s'il le fait, il cesse d'être neutre. À l'inverse, l'individu non plus n'est pas le seul garant de son expérience. Selon nous, il doit être en mesure de déterminer (subjectivement) à quelle interprétation doctrinale (objective) il se rapporte, parmi l'ensemble des possibilités. S'appuie-t-il sur le texte sacré ? Fait-il référence à une interprétation canonique particulière du texte sacré ? Se rapporte-t-il à une certaine tradition ecclésiastique, voire à une coutume culturelle au sein de sa communauté ou à une éthique de vie communément partagée ? Il faut que ce soit l'une de ces choses pour ne pas donner prise à des religions improvisées, farfelues et ne reposant que sur des états d'âme passagers. Ceux qui conçoivent l'expérience religieuse comme une expérience subjective et privée sont d'ailleurs eux-mêmes pour la plupart tributaires d'un courant d'inspiration protestante, donc d'une religion historiquement établie ayant une réalité objective. Cette conception hybride est celle que semblent endosser les quatre juges dissidents dans l'arrêt *Amselem*¹¹. C'est enfin aussi une conception qui permet d'éviter d'exacerber le droit à la religion au point de lui permettre de l'emporter sur une foule d'autres droits.

4. LE CONTENU DE LA CHARTE ESQUISSE

Nous voici parvenus à l'étape cruciale de la formulation d'une charte de la laïcité. Il faut reconnaître que le Québec a besoin d'une charte de la laïcité et affirmer le droit collectif du peuple québécois de se doter d'institutions laïques. Cette charte doit énoncer des principes clairs et cohérents, à commencer par la définition même du

11. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004], 2 R.C.S. 551.

concept de laïcité. Il faut affirmer le principe de laïcité, le définir à partir des deux idées maîtresses (neutralité et principe de séparation) et il faut que la laïcité de l'État s'accorde avec le respect de la liberté de conscience, l'égalité de tous et de toutes et les droits collectifs de groupes.

Je ne vais pas énumérer l'ensemble des principes qui devraient faire partie d'une telle charte. Je vais surtout m'attarder à l'enjeu au cœur de la loi 21, à savoir le port de signes religieux pour certains employés de l'État. Puisque le port de signes religieux est une pratique ayant un caractère identitaire pour ceux qui vivent leur expérience religieuse dans un cadre communautaire, il faudrait affirmer le droit de porter des signes religieux pour tout agent de l'État, quel qu'il soit.

Certains auteurs individualistes qui affirment la suprématie des droits individuels soutiennent eux aussi le droit qu'ont les citoyens de porter des signes religieux même en tant qu'employés de l'État. Selon eux, ce respect est requis si les individus décident en leur âme et conscience de se livrer à telle ou telle pratique. Toutefois, puisque la religion est, selon ces auteurs, une affaire de liberté de conscience, ils peuvent difficilement expliquer pourquoi l'État ne serait pas en droit d'exiger de ne pas se livrer à cette pratique pendant les heures de travail. Si l'essentiel de la religion relève de ce qui se passe en son âme et conscience, l'expression de la religion n'est pas nécessaire. L'approche que nous défendons fournit l'explication. Le port du signe religieux est une pratique qui peut être constitutive de l'identité personnelle d'un individu lorsqu'il est l'expression d'une certaine identité collective associée à son groupe d'appartenance ethnoculturelle.

Comme tout droit fondamental cependant, il peut y avoir des contraintes minimales dont la justification peut se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique, mais les contraintes ne doivent pas s'appuyer sur une interprétation particulière du signe religieux, car sinon l'État se mêlerait de religion et manquerait à son devoir de neutralité. Les seuls arguments justifiant des contraintes doivent prendre une forme pragmatique, dénuée de tout parti pris religieux. On peut ainsi justifier l'obligation d'assurer une prestation de service à visage découvert pour assurer la communication, l'identification et la sécurité des employés et des citoyens.

Il faudrait également interdire le prosélytisme au sein de la fonction publique. Pour ceux qui sont chargés d'exercer au nom de l'État une autorité coercitive, il faut pour refléter la laïcité institutionnelle exiger un uniforme qui, de manière prépondérante, manifeste le fait qu'ils agissent au nom de l'État, ce qui s'accorde parfaitement avec le droit de porter un signe religieux.

Il faudrait enfin que les autorités suprêmes de l'État (par exemple, président de l'Assemblée nationale, juge de dernière instance, etc.) portent un couvre-chef laïque lorsqu'elles revêtent des signes religieux ostentatoires sur la tête. Ce serait une façon de marquer le fait que l'État est laïque. En effet, les autorités suprêmes de l'État incarnent symboliquement l'État. Puisque l'État est laïque, elles doivent incarner symboliquement la laïcité.

Une telle charte ne devrait cependant pas seulement statuer sur le port de signes religieux dans la fonction publique. Il faut affirmer bien plus que cela. Par exemple, il faut qu'il n'y ait pas de prière rituelle institutionnalisée avant les conseils de ville, tel que l'a statué la Cour suprême du Canada. Il faut faire disparaître les signes religieux prépondérants de l'enceinte du Salon bleu, ce qui a déjà été fait en retirant le crucifix qui était placé au-dessus de la tête du président de l'Assemblée nationale.

La charte de la laïcité devrait affirmer la nécessité d'enseigner aux élèves de l'école primaire et secondaire le respect de la diversité des positions à l'égard de la religion, la diversité des religions et la diversité des façons de vivre la religion. C'est ce principe qui doit justifier le programme du cours d'éthique et culture religieuse (ECR)¹². Il faut admettre que l'âge séculier dans lequel nous sommes fait de la religion une option parmi d'autres. Le respect de ce pluralisme commande de respecter la forme de vie religieuse, mais aussi la forme de vie scientifique. Les deux ne sont pas incompatibles. Le programme ECR peut et doit donc s'accorder avec l'enseignement exclusif de la théorie de l'évolution darwinienne en sciences.

La charte devrait en outre tenir compte des crédits d'impôt accordés aux organismes religieux et des subventions consenties aux

12. Ce cours vise à inculquer aux élèves l'ouverture à l'égard du pluralisme en matière de religion. Il complète de façon harmonieuse une laïcité ouverte sur le plan institutionnel. Le gouvernement de la CAQ, à l'inverse, a malencontreusement choisi de l'abandonner.

écoles privées confessionnelles. Il faudrait réduire les crédits d'impôt, incluant l'impôt foncier, aux organismes religieux en ne les subventionnant que pour leurs activités caritatives. Il faudrait réduire les subventions aux écoles confessionnelles et ne les subventionner que pour la part de l'enseignement des matières laïques.

Tout cela peut faire partie d'une charte de la laïcité. Cette dernière devrait être incorporée à une éventuelle constitution interne qui servirait à fixer les règles du vivre-ensemble au Québec. Elle viendrait s'ajouter à la charte des droits et libertés, à la Charte de la langue française ainsi qu'à une éventuelle charte de l'environnement. En ce sens, la charte de la laïcité aurait, comme la charte des droits et libertés, préséance sur toutes les autres lois.

CONCLUSION

Dans ce texte, j'ai motivé, justifié et étayé le projet d'une charte de la laïcité québécoise. Pour parvenir à un véritable équilibre entre la reconnaissance des droits des citoyens et des groupes et la reconnaissance du peuple québécois dans son ensemble, j'ai voulu penser la charte de la laïcité en l'inscrivant dans un cadre pluraliste.

Les enjeux identitaires ne sont pas superficiels. Ils sont essentiels à l'affirmation nationale d'un peuple. Pour atteindre un véritable équilibre, il faut que les règles du vivre-ensemble puissent inclure les droits collectifs du peuple québécois (tel qu'ils sont affirmés dans la loi 99¹³, par exemple), mais aussi les droits collectifs des onze peuples autochtones du Québec, de la minorité anglophone et des minorités historiques ou issues de l'immigration.

Parmi ces règles du vivre-ensemble, il y a la laïcité. Pour parvenir à motiver, justifier et étayer cette charte, je me suis inspiré d'une position pluraliste généreuse, ouverte et respectueuse de la diversité en matière de religion.

13. La loi 99 est la *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*. Elle affirme l'existence du peuple québécois et son droit à l'autodétermination, incluant son droit de déterminer son statut politique. Voir Loi 99 (2000), *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*, chapitre 46, Québec, Gouvernement du Québec.

PARTIE 3

LA LOI 21 : EXCLUSIONS ET CONSÉQUENCES SOCIOÉCONOMIQUES

CHAPITRE 7

COLONIALITÉ DU POUVOIR AU TEMPS DE LA LOI 21

Pistes de réflexion

Leila Benhadjoudja

Leila Celis

Au Québec, la déqualification professionnelle et la marginalisation économique concernent particulièrement les communautés racisées (Celles issues des « sociétés anciennement colonisées ou marquées par l’esclavage¹ »), indépendamment du fait que ces personnes soient immigrantes ou pas². Ces inégalités économiques s’expliquent, notamment, par la force systémique du racisme qui existe bel et bien malgré le déni ambiant chez une bonne partie des politiciens et politiciennes. La situation est encore plus désavantageuse pour les immigrantes racisées qui, en plus, sont affectées par les discriminations de genre dans différentes institutions sociales comme la famille et le marché du travail³. Nous considérons que

-
1. Paul Eid, Meissoon Azzaria, Marion Quérat et Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Mesurer la discrimination à l’embauche subie par les minorités racisées : résultats d’un « testing » mené dans le Grand Montréal*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec, 2012.
 2. *Ibid.* ; Jean-Philippe Beauregard, « Testing à l’embauche des Québécoises et Québécois d’origine maghrébine à Québec », *Recherches sociographiques*, 2019, p. 35-61. Voir aussi le chapitre 9 du présent livre « La loi 21 et l’ethnicisation genrée des inégalités sociales », Marie-Soleil Martineau.
 3. Marie-Thérèse Chicha, « Discrimination systémique et intersectionnalité : la déqualification des immigrantes à Montréal », *CJWL Canadian Journal of Women and the Law/Revue femmes et droit*, 24-1, 2012, p. 82-113 ; Leila Celis et Comité femmes du Comité des organismes sociaux de Saint-Laurent CF-COSSL, *Les femmes laurentiennes : portrait socioéconomique et stratégies pour répondre à leurs besoins*, Montréal, 2017.

l'adoption de la loi 21 ne fera que renforcer ces discriminations et injustices socioéconomiques.

À partir des théories de la colonialité du pouvoir, développées principalement en Amérique latine⁴, ce chapitre propose une lecture des effets socioéconomiques du débat et de l'adoption de loi 21 sur les groupes ciblés, particulièrement les femmes musulmanes et racisées. Cette littérature pose la différence coloniale comme point central de l'analyse et, ce faisant, elle permet de rendre compte des effets multiples de la colonialité dans les sociétés contemporaines. Il s'agit alors de dévoiler la position épistémique eurocentrée, qui se pense comme le « point zéro⁵ », afin de rendre compte des rapports de pouvoir qui construisent nos savoirs, nos manières d'être et nos aspirations sociales. Nous souscrivons ainsi à l'idée commune des théoriciennes et théoriciens décoloniaux selon laquelle la colonialité n'est pas un événement historique qui se serait achevé avec les indépendances. Il faut plutôt la voir comme un processus ayant lieu présentement, processus dont les logiques sont globales et basées sur les douloureuses expériences sociohistoriques du colonialisme et de l'esclavage. La colonialité est à l'œuvre dans la création des catégories raciales accordant des privilèges aux uns aux dépens des autres.

Nous voulons ainsi participer à mettre en lumière un des angles négligés dans les analyses critiques de la montée du racisme au Québec, à savoir le manque d'attention aux effets simultanés du racisme, du capitalisme et du sexisme dans le vécu des personnes racisées. En effet, isoler ces structures mène à des lectures qui ne rendent pas compte de la pérennité des rapports de pouvoir construits depuis la colonisation. Afin de voir les effets imbriqués et entrelacés de ces rapports de pouvoir, il est essentiel de les penser ensemble, car l'un n'est pas le résultat de l'autre, mais ils sont des systèmes concomitants. S'il est admis aujourd'hui au Québec de retirer un droit

-
4. Voir par exemple les travaux de: Enrique Dussel, «Europe, Modernity, and Eurocentrism», *Nepantla: Views from the South*, 2000, p. 465-478; María Lugones, «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, 9, 2008, p. 73-102; María Lugones, «Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System», *Hypatia*, 22-1, 2007, p. 186-209; Walter Dignolo, «Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale», *Multitudes*, 6-3, 2001, p. 56-71; Aníbal Quijano, «"Race" et colonialité du pouvoir», *Mouvements*, n° 51-3, 2007, p. 111-118; Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Otramérica, 2012.
 5. Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010).

fondamental à une partie de la population et d’institutionnaliser la discrimination à l’emploi sur la base de la religion, c’est parce que la loi 21 s’appuie sur une logique sous-jacente construite à l’intersection du racisme, du sexisme et du capitalisme. Cette loi ne constitue que le pic de l’iceberg dans la cartographie des multiples inégalités.

Ce chapitre se divise en deux sections. La première analyse *le débat* du PL21 comme faisant partie d’un processus de subalternisation des minorités religieuses, processus dont le corollaire est l’accentuation d’un suprématisme, présenté comme identitaire, au sein de la société dominante. La deuxième section dresse un rapide portrait des inégalités socioéconomiques reliées à la précarisation de communautés et de personnes racisées. Cette dernière section vise à articuler les conséquences du débat et de la loi dans la structuration des inégalités et des injustices économiques touchant particulièrement les femmes musulmanes racisées.

1. COLONIALITÉ ET PERFORMANCE

Les colonisées et colonisés sont définis par la blessure coloniale et la blessure coloniale, qu’elle soit physique ou psychologique, est une conséquence du racisme qui met en question l’humanité de tous ceux qui n’appartiennent pas au même locus d’énonciation (et à la même géopolitique de la connaissance) que ceux qui assignent les paramètres de classification et s’assignent eux-mêmes le droit de classifier. L’impossibilité démontrée par les laïcs européens de voir les histoires et les expériences qui existent en dehors de l’histoire du christianisme occidental, dont les racines sont ancrées dans les langues grecques et latines et qui se diffuse dans les six langues vernaculaires impériales (italien, espagnol, portugais, français, allemand et anglais), a été et continue d’être le sceau distinctif de l’histoire intellectuelle et de ses conséquences éthiques politiques et économiques⁶.

Une des thèses centrales de la théorie de la colonialité est que la structure des rapports de pouvoir que nous connaissons aujourd’hui à l’échelle globale se base sur les rapports de pouvoir coloniaux construits progressivement à partir de 1492. Alors que le colonialisme classique (dont le siège central était la métropole

6. Walter Mignolo, *The idea of Latin America*, Malden, MA; Oxford, Blackwell Pub, 2005, p. 8. Nous traduisons.

coloniale) s'est terminé presque partout avec les indépendances ou s'est transformé, donnant lieu à d'autres modalités et structures (protectorats, néocolonialisme exercé par des moyens économiques, etc.), la colonialité inscrite dans les rapports de pouvoir perdure et s'est étendue à l'échelle globale.

Comme l'affirme Nelson Maldonado-Torres, les trois éléments constitutifs de la colonialité sont la guerre, le génocide et la colonisation⁷. La colonialité, qui suit des logiques de guerre contre les populations non européennes depuis le XV^e siècle, peut se définir comme la « radicalisation et naturalisation de la non-éthique de la guerre. Cette non-éthique comprend les pratiques d'élimination et d'asservissement de certains sujets – par exemple, les Autochtones et les personnes Noires – dans le cadre de l'entreprise de colonisation⁸ ».

L'eurocentrisme chrétien, imposé par les colonisateurs aux Autochtones des Amériques et aux personnes Noires par l'esclavage, a participé à configurer des catégories et des identités de race, de genre et de sexualité⁹. Or, comme l'ont montré les féministes autochtones, noires et chicanas, ces catégories assignent un statut d'infériorité aux groupes racisés et ethnicisés, et leur imposent des régimes oppressifs capitalistes raciaux / genrés / hétérosexistes. Autrement dit, la colonialité constitue le lieu d'énonciation qui rend possible un système-monde basé sur de nombreuses hiérarchisations qui opèrent à la faveur de l'homme blanc européen chrétien. Ramon Grosfoguel résume ainsi ces hiérarchies : 1- hiérarchie de classe ; 2- division internationale du travail concentrant aux périphéries les formes de travail les plus coercitives et précarisées, et aux centres les mieux rémunérées et les plus « libres » ; 3- hiérarchie de genre ; 4- hiérarchie sexuelle ; 5- hiérarchie spirituelle à l'avantage des chrétiens ; 6- hiérarchie épistémique ; 7- hiérarchie linguistique (langues européennes versus non européennes)¹⁰.

7. Nelson Maldonado-Torres, « On the Coloniality of Being », *Cultural Studies*, 21-2-3, 2007, p. 240-270, p. 246.

8. *Ibid.*, p. 247. Nous traduisons.

9. M. Lugones, « Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System », *art. cit.*

10. « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global », *Multitudes*, n° 26-3, p. 51-74, p. 56.

1.1 Lorsque les dominants et dominantes débattent des autres...

Se constituer comme autorité pour débattre sur ce que sont ou devraient être les Autres (leur humanité, leurs croyances, etc.) est une des expressions de la colonialité. Les débats et discours que les colonisateurs et leurs descendants et descendantes s'autorisent sur autrui (sur leur culture, croyances, formes d'organisation) supposent préalablement l'existence d'une approche suprématiste. Ce type de conversations ou de débats est une sorte de mise en scène où performe la supériorité des uns et l'infériorité des Autres.

Suivant cette analyse, les débats que nous observons au Québec, où un groupe dominant, blanc, principalement masculin, d'ascendance chrétienne se prononce sur la validité des manières d'être, des formes de religiosité et d'existence des Autres (racisés, non chrétiens, et surtout des femmes) répondent aux régimes d'oppression de la colonialité. Il importe de garder en tête la portée politique que peuvent avoir les débats lorsqu'ils sont menés par les groupes au pouvoir et qu'ils portent sur les groupes altérisés. Cela permet de comprendre que les débats sur la loi 21 ont contribué à stigmatiser davantage des communautés et des individus déjà fortement affectés par le racisme et la discrimination, plus précisément les femmes musulmanes, les communautés juives et sikhes. Nous voulons souligner ici trois éléments contextuels indispensables pour comprendre les conséquences du débat de la commission parlementaire sur les groupes ciblés par la loi et sur les imaginaires de la majorité des Québécois et Québécoises.

Remarquons, premièrement, que le débat sur la loi est en continuité avec les débats antérieurs sur les accommodements raisonnables (2006-2008) et sur le projet de loi 60, souvent dénommé « charte des valeurs » (2014). Conjointement, ces différents moments ont servi à ventiler des discours racistes de plus en plus ouverts¹¹

11. Gada Mahrouse, « "Reasonable accommodation" in Québec: the limits of participation and dialogue », *Race & Class*, 2010; Leila Benhadjoudja, « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 46-2, 2017, p. 272-291; Marie-Claude Haince, Yara El-Ghadban et Leila Benhadjoudja, *Le Québec, la charte, l'autre: et après ?*, 2014; Sirma Bilge, « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality », *Politikon*, 40-1, 2013, p. 157-181; Sirma Bilge, « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of "Crisis of Reasonable Accommodations" », *Journal of Intercultural Studies*, 33-3, 2012, p. 303-318.

ayant participé à construire une image des minorités religieuses, et plus précisément des musulmanes, comme étant une sérieuse menace pour la société québécoise. L'image des femmes portant le voile est construite sur une dualité contradictoire qui les présente tantôt comme le vecteur redoutable de l'islamisme qui tend à radicaliser les jeunes, tantôt comme étant soumises et incapables de se défendre par elles-mêmes et, par ce fait, représentant un recul pour les droits de femmes québécoises.

Rappelons, deuxièmement, que plusieurs chercheurs et chercheuses ont démontré les effets de ces commissions sur le climat social, où les propos injurieux, racistes et des actes discriminatoires et haineux se mesurent à la hausse¹². Le débat proposé dans cette commission parlementaire a pris place dans un contexte où l'islamophobie et la violence contre les musulmans et musulmanes au Québec prennent une ampleur alarmante¹³. La commission parlementaire sur le PL21, instaurée deux ans après l'attentat contre la mosquée de Québec, représente une performance de la colonialité dont les effets ne sont pas seulement idéologiques et culturels, mais aussi matériels (nous reviendrons sur cette dernière question dans la section suivante).

Notons, finalement, que les termes avec lesquels la commission a abordé le débat et les questions soulevées lors de la commission parlementaire ont non seulement été imposés en grande partie par le gouvernement, « mais il importe de noter que ce débat¹⁴ s'est fait avec une sous-représentation importante des principales concernées, c'est-à-dire les femmes musulmanes¹⁵. C'est sur ce fond que se joue

12. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Jean-Sébastien Imbeault et Houada Asal, *Les actes haineux à caractère xénophobe, notamment islamophobe : résultats d'une recherche menée à travers le Québec*, Québec, 2019; Maryse Potvin, « Discours racistes et propagande haineuse : trois groupes populistes identitaires au Québec », *Diversité urbaine*, 17, 2017, p. 49-72.

13. Leila Benhadjoudja, « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? », *Anthropologie et sociétés*, 42-1, 2018, p. 113-133; S. Bilge, « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy », *art. cit.*; Gada Mahrouse, « Minimizing and Denying Racial Violence: Insights from the Québec Mosque Shooting », *Canadian Journal of Women and the Law*, 2018; Sherene Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2007; Sarah Wilkins-Laflamme, « Islamophobia in Canada: Measuring the Realities of Negative Attitudes Toward Muslims and Religious Discrimination », *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 55-1, 2018, p. 86-110.

14. Rappelons aussi que la participation à la commission ne pouvait se faire que par invitation, donc qu'elle était nécessairement non inclusive puisqu'elle n'était pas ouverte à qui le désirait.

15. Voir à ce sujet le chapitre 12 du présent livre « Qui peut témoigner? Présences indésirables et paroles sous surveillance », Khaoula Zoghliami.

la performance qui nous intéresse où plusieurs parlementaires en faveur de la loi se sont interrogés sur le danger que représentent les femmes musulmanes, alors qu'en réalité elles subissent la violence de l'islamophobie.

1.2 La colonialité performée dans l'énonciation **« Il faut protéger nos enfants »**

Plusieurs exemples peuvent être cités pour mettre en évidence les termes du débat sur la loi 21. Nous choisissons d'évoquer ici l'échange entre le ministre Jolin-Barrette et le sociologue Guy Rocher. Il nous semble que cet échange a une force paradigmatique, en partie parce qu'il met en scène des figures d'autorité importantes : le ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion (autorité politique) et le sociologue émérite du Québec (autorité scientifique).

Rappelons, tout d'abord, l'intervention de M. Guy Rocher peut être interprétée comme une réplique à l'intervention de Gérard Bouchard (Radio-Canada, 14 décembre 2019). Ce dernier, opposé à la loi 21, avait critiqué le ministre Jolin-Barrette, en insistant sur le manque de preuves scientifiques concernant l'éventuel endoctrinement des élèves de la part des enseignantes portant le hijab. C'est dans ce cadre que le ministre demandait à M. Rocher de lui venir en aide afin d'offrir la preuve scientifique de la pertinence d'interdire le port des signes religieux à l'école. La réponse de M. Rocher a été qu'on ne peut pas faire la preuve scientifique de la [mauvaise] influence des professeurs et professeuses qui portent des signes religieux. Il a alors ajouté que, dans l'état d'incertitude, il faut appliquer le « principe de précaution » contre les « risques possibles » pour protéger les élèves, les autres collègues et les parents.

Ce que nous voulons souligner ici, ce n'est pas uniquement la question posée par M. Jolin-Barrette et la réponse donnée par M. Rocher qui insinuent toutes les deux que les personnes qui portent des signes religieux, et plus précisément les femmes musulmanes, représentent un danger pour nos enfants. Il importe aussi de souligner les effets, les présupposés et les termes mêmes de l'échange. Il est nécessaire d'examiner ces effets dans l'imaginaire des Québécois et Québécoises et sur le vécu des femmes musulmanes, sujet du débat, d'un dialogue télévisé entre deux importantes figures d'autorité qui

discutent sur la « preuve » du danger que représentent les minorités religieuses, ces « eux » et surtout « elles » musulmans et musulmanes, pour « nos » enfants (nous).

L'aboutissement de cet échange est qu'il n'est même plus nécessaire de faire la preuve du danger pour procéder à sa neutralisation en confisquant des droits fondamentaux à des citoyens et citoyennes. Cet aboutissement n'est possible que parce qu'il sous-tend le présupposé que les minorités religieuses, et particulièrement les femmes musulmanes, seraient *certainement* une menace. De manière rhétorique, la croyance en l'existence du danger devient suffisante pour les restrictions à leur citoyenneté. Ce présupposé va dans le même sens que de nombreuses autres interventions formulées au cours du débat sur le PL21 par différentes personnes et divers groupes, présupposé qui a été généreusement diffusé dans les médias.

Les rapports de pouvoir performés ici, qui relèvent de l'intention de contrôler la différence, gagnent en acceptabilité par la force de la répétitivité d'un ensemble d'« énonciations offensantes », pour reprendre Judith Butler¹⁶. Ces énonciations offensantes occupent l'espace public de manière accélérée depuis la « crise » des accommodements raisonnables tel un « rituel » qui renforce la gouvernementalité blanche¹⁷. La performance de ce rituel a été orchestrée par l'État à travers la mise en scène répétitive des commissions dans un contexte où, comme l'a montré Sherene Razack, « la division entre le laïc et le religieux a, en fait, fonctionné comme une ligne de couleur qui marque la différence entre l'Occident moderne et éclairé et les musulmanes et musulmans tribaux et religieux¹⁸ ». Or, si l'État n'est pas responsable de ce que disent et font tous les groupes et les individus de la société, il dispose du pouvoir du langage puisqu'il « produit activement le domaine de la parole publiquement acceptable, en délimitant la ligne entre les domaines du ce qui peut être dit (*speakable*) et de l'indicible, et en conservant le pouvoir de créer et de maintenir cette ligne de démarcation conséquente¹⁹ ». Bref, l'État, par sa souveraineté et son

16. Judith Butler, *Excitable Speech: a Politics of the Performative*, New York, Routledge, 1997.

17. S. Bilge, « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of “Crisis of Reasonable Accommodations” », p. 312.

18. G. Mahrouse, « Minimizing and Denying Racial Violence: Insights from the Québec Mosque Shooting », *art. cit.*

19. J. Butler, *Excitable speech, op. cit.*, p. 77. Nous traduisons.

pouvoir, a le pouvoir de légiférer et de « mettre en acte le discours qu'il énonce²⁰ ». La loi 21 constitue désormais la mise en acte d'un *speakeable speech* qui rend concevable et acceptable de retirer un droit fondamental à des minorités religieuses racialisées, au nom d'un danger dont il n'est plus nécessaire de faire la preuve. Ces performances répétées ont sorti du champ de l'indicible certains préjugés, mots blessants et représentations racistes et antireligieuses puisqu'ils ont pu être relayés et répétés²¹.

2. LE RACISME ET LE SEXISME DANS LA CRÉATION DES INÉGALITÉS SOCIOÉCONOMIQUES

La colonialité du pouvoir porte en elle une logique économique qui participe à organiser le capitalisme à l'échelle globale et la distribution mondiale du travail à la faveur de l'Europe²². Elle a permis la création d'un système-monde capitaliste avec une main-d'œuvre bon marché dans les périphéries où chacune a « sa place²³ » selon la distribution racisée et genrée du travail. Cette logique opère de façon à positionner au bas de l'échelle économique les personnes issues des sociétés colonisées et mises en esclavage en les constituant comme les travailleuses et travailleurs précarisés les plus exploitables. Dans cette logique, les relations raciales, sexuelles, spirituelles, épistémiques et de genre sont constitutives de ce système-monde capitaliste²⁴. Comme les intellectuelles et intellectuels et universitaires noirs, ainsi que les féministes du Sud global l'ont montré, le capitalisme racialisé et genré²⁵ permet une meilleure exploitation des corps et des ressources naturelles situés dans le Sud global.

À l'ère néolibérale, on assiste à une accélération des inégalités entre le Sud global et le Nord global où les femmes racisées sont particulièrement affectées. Les logiques du capitalisme global créent

20. *Ibid.*

21. J. Butler, *Excitable speech*, *op. cit.*

22. Anibal Quijano, « Race » et colonialité du pouvoir », *art. cit.*, p. 11

23. Immanuel Maurice Wallerstein, *Le système du monde, du xv^e siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, 1980.

24. R. Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global », *op. cit.*, p. 58.

25. Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, 2nd Revised edition., Chapel Hill, N.C., The University of North Carolina Press, 2000; Evelyn Nakano Glenn, « Pour une société du care », *Cahiers du genre*, trad. fr. Séverine Sofio, HS n° 4-3, 2016, p. 199-224.

un besoin de main-d'œuvre bon marché que les femmes issues du Sud global doivent remplir²⁶. Il n'est donc pas hasardeux de constater une surreprésentation des femmes racisées dans les emplois précaires (« femmes de ménage », services et restauration, garde d'enfants, etc.) des grandes villes du centre telles que New York, Paris ou Montréal. Les logiques qui structurent cette division du travail global sont au croisement du racisme et du sexisme. Selon Evelyn Nakano Glenn, cette division suit « une relation triangulaire entre les hommes blancs, les femmes blanches et les femmes de couleur²⁷ ». L'autrice souligne que les femmes de couleur se retrouvent confinées au double travail reproductif (payé et non payé) et que cela est rendu possible par des mécanismes relationnels et imbriqués de race et de genre, dont l'analyse est souvent manquante dans les perspectives féministes mainstream. Dans les représentations dégradantes de la féminité racialisée qui découlent de l'esclavage et du colonialisme, les femmes racialisées sont considérées comme aptes à faire le travail indésirable. Dans le contexte états-unien, Nakano Glenn note que « [les] femmes de races subordonnées au sein de systèmes de double travail, les femmes américaines d'origine africaine, mexicaine et japonaise ont été poussées vers le travail domestique par une combinaison de besoins économiques, d'opportunités limitées et de mécanismes d'orientation éducationnels et professionnels. Une fois employées, leur association avec le travail "dégradé" confirmait leur infériorité supposée naturelle²⁸ ». Les effets structurels de la division du travail sont alimentés par des mécanismes oppressifs de racisme et de sexisme qui se cachent derrière le discours des compétences ou d'éducation²⁹. En faisant un parallèle avec la réalité québécoise, on peut dire que les stéréotypes dépréciatifs dominants sur les femmes portant le hijab, qui ont acquis une légitimité juridique grâce à loi 21, font partie d'une logique raciste, patriarcale et capitaliste qui fonctionne pour précariser les femmes musulmanes en les rendant davantage exploitables. Cela ne fera que renforcer les inégalités sociales et la précarité d'emploi déjà existantes

26. Saskia Sassen, « Chapitre 1 / Mondialisation et géographie globale du travail », dans *Le sexe de la mondialisation : genre, sexe, race et nouvelle division du travail*, 2010, p. 27-42; Sara R. Farris, *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press, 2017.

27. Evelyn Nakano Glenn, « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé », dans Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 21-63, p. 59.

28. *Ibid.*, p. 56.

29. *Ibid.*, p. 58.

qui affectent particulièrement les immigrantes issues d'anciennes colonies, dont les femmes musulmanes.

À travers des contextes très similaires à celui du Québec en matière de discours sur l'immigration et de loi sur la laïcité, Sara Farris a montré comment les politiques d'immigration servent à précariser les femmes migrantes et musulmanes qui se voient principalement attribuer le travail précaire de *care*³⁰. Dans les cas particuliers de la France et des Pays-Bas par exemple, Farris souligne que, malgré les qualifications des femmes migrantes, ces dernières sont reléguées aux emplois de reproduction de la vie matérielle (du *care* plutôt que la production de biens et services), tels que le ménage et la garde d'enfants. En parallèle de la précarisation économique, les féministes nationalistes (que Farris qualifie de fémonationalistes) participent aux discours présentant les femmes migrantes et musulmanes comme soumises, donc menaçantes pour l'égalité des sexes. La collusion entre le racisme sexuel et le capitalisme, qui permet de confiner les femmes racisées au travail reproductif, devient alors apparente³¹. Pour Farris, « tout comme l'exploitation des ressources des pays non occidentaux permet à l'Occident de garder ses modes de production et de consommation, c'est également le travail reproductif des femmes migrantes qui permet aux femmes et aux hommes de l'Europe occidentale d'avoir accès à du "cheap care", leur permettant d'être une main-d'œuvre active et de conserver l'illusion que l'égalité des sexes a été atteint – au moins pour "eux"³² ».

Le fémonationalisme est aussi présent au Québec et a pu se déployer en force depuis les débats sur les accommodements raisonnables et la « charte des valeurs³³ ». Rappelons que les défenseurs du fémonationalisme québécois se sont peu intéressés à dénoncer les conditions socioéconomiques précaires des femmes racisées et musulmanes, et ont plutôt mis l'accent sur le danger du hijab³⁴. La loi 21 participera ainsi à la féminisation et la racialisation de la pauvreté au Québec en suivant les logiques de l'économie mondiale, et en bloquant

30. S. R. Farris, *In the Name of Women's Rights*, op. cit., p. 164.

31. *Ibid.*, p. 150.

32. *Ibid.*, p. 141. Nous traduisons.

33. L. Benhadjoudja, « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité », art. cit.

34. *Ibid.*

l'ascension et la mobilité économique des femmes racisées. Dans ce sens, il faut s'attendre à une augmentation des inégalités et à l'appauvrissement des femmes musulmanes, car elles se verront exclues de certains emplois, parfois même congédiées si elles ne renoncent pas au droit fondamental de la liberté de religion. Même si le gouvernement québécois a présenté la loi sur la laïcité comme une mesure progressiste et « modérée », celle-ci permet plutôt d'institutionnaliser le racisme et la discrimination à l'emploi avec les conséquences que cela engendre en matière de marginalisation économique et d'appauvrissement des minorités religieuses et surtout des femmes musulmanes.

Les exclusions prévues dans la loi 21 sont l'aboutissement de plusieurs tentatives de marginalisation économique contre les femmes musulmanes puisqu'il était déjà question pendant le débat autour de la « charte des valeurs » de leur interdire le travail dans les milieux de garde d'enfants. Il faut savoir que le travail en milieu de garde offre plusieurs possibilités aux femmes racisées, leur permettant de contourner les effets de la discrimination à l'embauche (en étant à leur compte ou en travaillant avec d'autres femmes racisées) et la possibilité d'un emploi à temps partiel et dans leur quartier afin de conjuguer travail et responsabilités familiales³⁵. Dans une étude dont l'objectif était d'établir le profil des femmes de l'arrondissement de Saint-Laurent (un des plus pauvres de la province), nous avons trouvé que le lieu de naissance à l'étranger et la langue maternelle précarisent davantage certaines femmes. Les informations se basant sur un sondage fait à l'hiver 2015 auprès de 190 femmes montrent que :

1. 78,1 % des répondantes ont un revenu de moins de 30 000 \$ par année;
2. ce pourcentage augmente à 81,1 % lorsqu'on observe les femmes nées à l'extérieur du Canada;
3. ce pourcentage augmente à 89,5 % pour les femmes nées à l'extérieur du Canada et parlant l'arabe;

35. L. Celis et COSSL, *Les femmes laurentiennes : portrait socioéconomique et stratégies pour répondre à leurs besoins*, op. cit.

4. malgré le fait que les répondantes de notre échantillon sont souvent plus scolarisées que la moyenne québécoise, leur revenu se loge dans les catégories les plus faibles ;
5. l'effet du faible revenu est d'autant plus important si l'on tient compte du fait que les logements où le nombre d'habitants est le plus élevé se situent dans les catégories de revenus les plus faibles.

Pour finir, nous pouvons affirmer que la loi 21 contribuera à consolider les hiérarchies économiques et les mécanismes d'inégalité constitutifs de la colonialité. Soulignons trois de ces mécanismes :

Comme nous l'avons déjà montré, la loi 21 et le débat qui l'a précédée amplifient les préjugés racistes qui bloquent l'accès au marché de l'emploi pour les personnes racisées. Ils ont cet effet en :

- empêchant la progression de carrière pour celles et ceux qui sont déjà en fonction, et
- en bloquant l'accès à certains emplois pour les personnes ciblées par la loi.

Cette loi fait partie d'un processus en cours à travers lequel le gouvernement de la Coalition avenir Québec est en train de promouvoir une société exclusive, marquée par des écarts socioéconomiques importants et stables (processus dont fait partie aussi la législation en matière d'immigration, qui vise, par exemple, à la fois à réduire le nombre d'immigrants et à augmenter la « bonne » immigration, c'est-à-dire celle des Européens et Européennes).

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons voulu montrer que la colonialité se déploie à travers des logiques à la croisée du racisme, du sexisme et du capitalisme. D'ailleurs, on assiste un peu partout à une multiplication des lois visant les musulmans et les musulmanes. Il suffit de rappeler le décret du président états-unien Donald Trump – « Protéger la nation de l'entrée de terroristes étrangers aux États-Unis » (2017) –, aussi connu comme le Muslim Ban, la loi de 2004 en France, l'interdiction de construction des minarets en Suisse ou, pire encore, la loi récente sur la citoyenneté en Inde. Dans tous ces cas de figure, un groupe dominant discute, statue et légifère sur les droits d'une

minorité. Ce qui nous apparaît le plus inquiétant, ce sont les processus qui ont non seulement rendu cette loi possible, mais surtout la manière dont ces derniers déplacent le curseur de l'indicible en matière d'actes et de discours sur les musulmans et musulmanes.

Finalement, les débats sur les minorités religieuses menés par le groupe dominant de la société au nom des valeurs d'une société québécoise, débats dont le dernier épisode est celui sur la loi 21, participent à une subalternisation de personnes et groupes racisés. La subalternisation en question opère en même temps que le renforcement d'une place privilégiée pour les Québécois et Québécoises de descendance européenne. Les lieux opposés qu'occupent les subalternes et les privilégiés renvoient ici à une dynamique relationnelle qui, d'un côté, construit les aspects symboliques où les eurodescendants et eurodescendantes sont associés aux bonnes valeurs, à la bonne religion et à la bonne culture. Dans cette construction symbolique, le déni des oppressions historiques que vivent les personnes issues des sociétés anciennement colonisées se fait au profit de la valorisation d'une certaine culture québécoise construite comme blanche et eurodescendante. L'autre aspect de la dynamique qui construit parallèlement les subalternes et les privilégiés est la transformation de ce capital symbolique et social en bien-être matériel. Les discussions qui ont entouré la loi 21 confortent et consolident les préjugés racistes qui sont à la base des taux de chômage plus élevés pour les personnes racisées, de leur déqualification professionnelle (Chicha, 2012) et de leurs conditions précaires de vie (Celis et CF-COSSL, 2017). Mais la loi 21 fait bien plus que renforcer les discriminations et, par conséquent, les inégalités sociales. Elle confine les femmes musulmanes à la précarité en leur interdisant toute possibilité de mobilité sociale. Cette loi représente un plafond, qui, loin d'être invisible, est ostentatoirement dressé contre elles.

CHAPITRE 8

LA LOI 21 VUE À TRAVERS LE PRISME « DES SÉGRÉGATIONS RESPECTABLES »

Sonia Ben Soltane

Évoquer la loi 21 et son incidence sur les Québécoises musulmanes voilées ne peut se faire sans rappeler le constat de Saba Mahmoud, que « toute approche intellectuelle de la religion à l'époque actuelle doit prendre acte des polémiques véhémentes qui sont devenues le signe distinctif de ce sujet aujourd'hui¹ ». Au Québec, cette véhémence se matérialise dans la loi 21 par le fait de rendre acceptable que « l'expression publique d'une appartenance religieuse, d'une croyance, devient une faute à sanctionner² » et d'ériger les Québécoises voilées en menace pour la collectivité³.

Quand la loi 21 est promulguée en juin 2019, elle est le produit d'un débat politique maintenu dans les termes de l'interdiction et de la restriction de la liberté de porter des signes religieux qui dure depuis plus d'une décennie⁴. C'est aussi un débat qui a pris un tournant décisif depuis le projet de charte dite des valeurs

-
1. Saba Mahmoud, « Raison religieuse et affect laïc : un clivage incommensurable? », *La critique est-elle laïque ? : blasphème, offense et liberté d'expression*, (dir.) Talal Asad, Wendy Brown et Judith Butler, Lyon, Presses universitaires de Lyon, p. 77.
 2. Seloua Luste Boulbina, « Jeunes filles au foulard versus nationalistes laïques », *NAQD*, 1-2 (22-23), 2006, p. 279.
 3. Sirma Bilge, « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, 42 (1), 2010, p. 197-226. <https://doi.org/10.7202/043963ar>
 4. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, 2008.

québécoises⁵ et dont la finalité était de maintenir la laïcité par divers mécanismes, dont l'interdiction du port des signes religieux ostentatoires. Durant ces débats successifs, on note plusieurs glissements de sens qu'il est très important de relever. Ils expliquent aussi pourquoi et comment, à cause de certains profils particuliers de femmes voilées, les immigrantes se sont retrouvées exposées à des pratiques discriminantes.

Un premier glissement de sens opère quand la présence de certains signes religieux, indésirables, est vue comme un défi à l'ordre laïque. Un deuxième glissement, plus subtil, fait en sorte que le débat sur la laïcité a été doublé d'un débat sur l'intégration des immigrants et immigrantes, voire sur l'intégrabilité de certains immigrants ou certaines immigrantes, le maintien de pratiques religieuses, comme le port du voile, étant souvent vu comme un refus d'intégration et la preuve de l'irréconciliabilité entre les valeurs culturelles des immigrantes et les valeurs québécoises⁶. La jonction entre les deux glissements a placé les immigrantes musulmanes voilées sur le devant de la scène. Ces deux glissements ont aussi installé le voile et les femmes qui le portent, qu'elles soient natives ou immigrantes, dans une sorte d'éternel débat sur l'immigration et les personnes immigrantes. La confusion n'est cependant pas fortuite, car elle réassigne aux Québécoises voilées une position à l'extérieur de la communauté. C'est substantiellement ce que Fatima Khemilat voit comme une « visibilité disruptive des femmes voilées dans les lieux publics⁷ » qui permet paradoxalement « [...] au religieux d'investir l'espace public⁸ ». Ces glissements permettent aussi de saisir l'aspect « tragique⁹ » de l'espace public laïque porté par la loi 21 et par les débats politiques qui l'ont précédée. C'est un espace public qui est « profondément imparfait et jamais absolument

5. Projet de loi 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{re} sess., 40^e lég., Québec, 2013 [*Charte des valeurs*]

6. Bilge, *op. cit.*; Luste Boulbina, *op. cit.*

7. Khemilat, Fatima, « La redéfinition des frontières de l'espace public à l'aune des controverses sur le voile: Émergence d'une ségrégation « respectable »? », *Questions de communication*, 1, 2018, p. 58.

8. *Ibid.*, p. 46.

9. Christopher Craig Brittain, « The "Secular" as a Tragic Category: On Talal Asad, Religion and Representation, *Method & Theory in the Study of Religion*, 17(2), 2005, p. 149-165.

neutre¹⁰» et qui est porteur de « moments dans lesquels des individus et des communautés luttent contre la distanciation rencontrée dans leur expérience sociale¹¹ ».

Dans la présente contribution, nous proposons une lecture critique du processus ayant accompagné la promulgation de cette loi. C'est une lecture qui permet de nommer deux acteurs de premier plan de cette tragédie. En premier lieu, les « gens », des personnes appartenant au groupe dominant, hostiles au voile et, en deuxième lieu, les immigrantes musulmanes voilées, protagonistes silencieuses et dont la perspective reste peu connue.

Dans ce qui suit, nous allons d'abord présenter les acteurs de ce dialogue. Nous allons ensuite présenter des données empiriques recueillies auprès de femmes immigrantes voilées vivant à Montréal pour illustrer l'incidence des discours antivoile, et les différents projets de loi dont la loi 21, sur la vie quotidienne de ces femmes et sur les conditions de leur socialisation.

Notre objectif est de montrer le rapport de pouvoir qui se déploie à travers ce dialogue sur le voile et la manière dont des préjugés nourris par les débats publics sur la loi 21 ont encouragé un ensemble de pratiques discriminantes et agressantes envers les immigrantes voilées. Nous voulons aussi montrer la manière dont les expériences de discrimination sont vécues et intériorisées et influencent les parcours d'intégration de ces femmes.

1. LA SCÈNE D'UN DRAME QUI SE DÉPLOIE EN TROIS ACTES

La scène que nous examinons implique trois éléments que nous présenterons successivement. Tout d'abord le contexte dans lequel se forme ce dialogue, ensuite la position silencieuse des femmes voilées et, enfin, celle des « gens ».

10. *Ibid.*, p. 161. Traduction personnelle.

11. *Ibid.*, p. 162.

1.1 De l’ostentation à la visibilité

La configuration du débat public sur la laïcité et son évolution dans le temps ont pris plusieurs directions qui expliquent sa migration d’un débat qui examine des pratiques religieuses vues comme une menace à la laïcité dans l’exercice de certaines professions investies d’autorité comme les magistrats, les policiers, etc., vers une vision plus invasive de la liberté de religion. Cette vision remet en question la possibilité même d’avoir à « tolérer » la vue de certains signes religieux dans l’espace public ou dans les services publics, ce qui a pour corollaire de déplacer ces débats de la sphère publique vers la sphère privée.

Si la loi 21 ne mobilise pas les vocables de « tolérance » et d’« ostentatoire¹² », elle les évoque indirectement. Quand cette loi dans son article 2 rappelle les principes sur lesquels repose la laïcité de l’État québécois, elle associe par un raisonnement *a contrario* le fait de porter des signes religieux à un manquement à ces principes. Ce sont les signes visibles qui sont ainsi indirectement évoqués sans être qualifiés d’« ostentatoires ». En cela, la loi 21 réactive sans les nommer les idées qui ont circulé dans l’espace public québécois au moment de la proposition du projet de la charte dite des valeurs québécoises¹³, mais aussi par la commission Bouchard-Taylor dans son examen des pratiques d’accommodements raisonnables¹⁴.

Cette convergence vers la visibilité des signes religieux portés par de simples citoyens dans l’espace public a permis de déplacer les discussions sur le rôle et la place de la religion dans la société de la focale des droits et des libertés vers la focale de la visibilité, donc de la tolérance des usagers de l’espace public à voir ou à donner à voir des signes religieux « ostentatoires », particulièrement quand on donne ou que l’on reçoit un service public. En faisant ce déplacement, ce n’est plus un comportement ou une conduite qui sont sanctionnés par les interdictions portées par la loi 21, mais l’apparence des femmes voilées. Cet intérêt porté sur leur apparence renforce un autre aspect

12. Et cela contrairement à la *Charte des valeurs* qui mobilise la notion de signes religieux ostentatoires. Voir *Charte des valeurs*, *op. cit.*

13. *Ibid.*

14. Bouchard et Taylor, *op. cit.*

relié à cette scène tragique : les femmes voilées y occupent la position du vis-à-vis silencieux.

1.2 Les femmes voilées, des observatrices silencieuses

Dans l'ensemble des débats évoqués, les femmes voilées sont peu écoutées. Peu de femmes musulmanes voilées sont entendues dans les consultations et auditions publiques ; celles qui ont donné leur témoignage et qui ont parlé publiquement sont souvent présentées dans les médias comme étant manipulées par une sorte d'entité désincarnée qui prend tour à tour le profil des hommes voileurs¹⁵ et celle absurde de la « musulmanie¹⁶ ». Non seulement cette perception des immigrantes voilées discrédite-t-elle ces femmes, mais elle contribue également à justifier le fait de parler pour elles et à les invisibiliser.

À l'opposé, et lors de chaque débat sur la question du port du voile, une figure féminine musulmane et issue de l'immigration est présentée comme étant une interlocutrice légitime, car elle est émancipée et critique de l'Islam. Plusieurs femmes d'origine immigrante, comme Leïla Bensalem et Nadia El-Mabrouk, ou encore Fatima Houda-Pépin, sont devenues, au fil du temps, des figures publiques jouant le rôle de la critique légitime venant de l'intérieur de la communauté musulmane, en signant des tribunes ouvertes dans les médias, en s'engageant en politique et en écrivant sur ce sujet. Leur contribution au débat sert pratiquement à valider les critiques de la majorité inquiète du voile. Les femmes voilées deviennent ainsi une figure stigmatisée qui suscite l'expression de peurs diffuses.

15. Nacif Guénif-Souilamas et Macé, Éric, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004 ; Samar Ben Romdhane, « Charte des valeurs québécoises : un mariage forcé entre laïcité et invisibilité des différences ? », *Éthique publique* [En ligne], vol. 15, n° 2, 2013, DOI: <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1269>

16. En référence à l'audition publique de M. Pineault lors des audiences publiques menées dans le cadre des travaux de la Commission des institutions sur le projet de loi 60 (*Charte des valeurs*), dans laquelle il raconte un voyage touristique au Maroc qu'il nomme musulmanie, et le choc qu'il avait éprouvé de voir des personnes porter un voile intégral. Voir Assemblée nationale du Québec, Commission des Institutions, Consultation, Projet de loi No 60, témoignages de M. Claude Pineault, 16 janvier 2014 : <http://www.assnat.qc.ca/fr/video-audio/archives-parlementaires/travaux-commissions/AudioVideo-49479.html> [PL 60, Consultation, témoignage Pineault].

1.3 Les « gens » ont peur du voile

Si les femmes voilées sont une figure sur-visible dans les débats sur la loi 21, il existe une autre figure centrale dans ces débats, qui elle n'a pas un visage : celle des « gens » ; les gens, c'est tout le monde et personne en particulier.

Émilie Nicolas, une militante antiraciste au Québec et autrice de chroniques pour le journal *Le Devoir*, examine cette figure et la situe pour la première fois dans les controverses sur le vivre-ensemble :

Il y a une partie de la population québécoise qui a l'habitude de se faire appeler « les gens ». Depuis une quinzaine d'années, les gens sont de plus en plus inquiets. Le Québec change autour d'eux, et ils ont le sentiment de perdre l'emprise qu'ils s'étaient plus ou moins convaincus d'avoir acquise sur leur destin, il n'y a pas si longtemps. Les gens ont des inquiétudes pour leur survivance depuis des générations. Pour le moment, on justifie cette angoisse non pas par la passation intergénérationnelle d'un récit collectif où la différence menace l'identité... mais par l'existence du port du voile sur la planète Terre. Légiférer à partir de ces inquiétudes, c'est défendre les valeurs québécoises¹⁷.

Hage¹⁸ élabore une réflexion sur une figure analogue dans son travail sur le nationalisme blanc en Australie. Selon lui, ce qui caractérise « les gens », c'est le fait qu'ils sont authentiques, simples, et qu'ils ont des préoccupations réelles. L'authenticité et la simplicité prennent, selon Hage, la forme d'un anti-intellectualisme qui va influencer la manière de débattre du vivre-ensemble. Hage note que les débats du vivre-ensemble sont complexes : ils nécessitent une compréhension nourrie par de longues recherches et requièrent une expertise solide. Or, la manière dont « les gens » se positionnent dans ces débats mobilise moins l'intellect que l'inconfort et l'inquiétude. La figure des gens prend alors les contours de la figure du « citoyen [blanc] inquiet » que Hage nomme *concerned white people*¹⁹. Ces débats, en évacuant toute dimension intellectuelle, se fondent sur un savoir expérientiel érigé en norme et que Hage nomme

17. Émilie Nicolas, « Les gens inquiets », *Le Devoir*, 31 octobre 2019, section: Chroniques <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/565963/les-gens-inquiets>

18. Ghassan Hage, *White nation: Fantasies of white supremacy in a multicultural society*, London et New York, Routledge, 2012.

19. Hage, *op. cit.*, p. 9.

*instinctive knowledge*²⁰ et qu'il résume dans la périphrase suivante : «Life taught me.»

Le mécanisme de recentrage de cet acteur ventriloque dans le débat et son affirmation comme acteur et comme voix légitime fonctionnent de la manière suivante :

Le mécanisme est très simple : 1) « les gens » savent déjà tout ce qu'il y a à savoir : « la vie le leur a appris ». 2) En conséquence, tout ce que « l'élite intellectuelle » dit et qui n'est pas connu par les gens est considéré comme un savoir superflu, si ce n'est pas activement un savoir qui est contre les gens. 3) Pour cela, toute attaque contre le savoir de l'élite intellectuelle est une défense du savoir des gens²¹. (Traduction personnelle)

On retrouve ce mode de fonctionnement dans les audiences publiques de la commission des institutions sur le projet de la charte des valeurs québécoises, durant lesquelles M. Pineault et sa conjointe ont exprimé leur expérience en musulmanie ou encore celui de Line Chaloux qui a comparé des femmes voilées à des zombies²².

Le débat apporté par « les gens » est, somme toute, un monologue sur les femmes voilées mises sous silence, car il neutralise l'espace de dialogue et impose un savoir et une vision univoques. À l'opposé, l'expérience des femmes voilées reste peu connue.

2. DANS LA VRAIE VIE DES IMMIGRANTES MUSULMANES VOILÉES

Dans cette partie, nous voulons présenter des expériences vécues par les immigrantes musulmanes à Montréal. Les expériences partagées proviennent de 11 entrevues qualitatives approfondies recueillies auprès de femmes immigrantes maghrébines vivant à Montréal entre janvier et mai 2016 et portant sur leurs parcours d'intégration dans la ville. Huit femmes sur les 11 interviewées portaient le voile au moment où les entrevues ont été réalisées.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 8-9.

22. Voir PL 60, Consultation, témoignage Pineault, *op. cit.*, ainsi que le témoignage de Mme Line Chaloux, lors des audiences publiques de la Commission des institutions sur le PL 60, Assemblée nationale Québec, 30 janvier 2014 : <http://www.assnat.qc.ca/fr/video-audio/archives-parlementaires/travaux-commissions/AudioVideo-49605.html>

À travers ces extraits, nous proposons de montrer la manière dont ces débats ont préparé le terrain pour la promulgation de la loi 21 (non encore proposée ni votée au moment de la collecte de ces entretiens) et influencé les expériences d'intégration des répondantes.

Dans la description que nous ferons des agressions, des discriminations et du racisme évoqués par les participantes, il s'agit moins d'apporter une définition de ces actes racistes que d'examiner la manière d'opérer et « la manière d'agir des racistes²³ », ainsi que leurs répercussions sur les immigrantes interviewées et sur leurs stratégies d'intégration.

Les récits collectés montrent, à l'échelle des micro-interactions quotidiennes, la manière dont certains mécanismes mis en place par la loi 21 renforcent les formes de discriminations existantes et concourent à légitimer un ensemble de gestes dont le but est de montrer clairement à la personne voilée qu'elle ne peut pas occuper certains espaces, ni donner et/ou recevoir certains services, car elle porte un voile. Ces discriminations ont souvent lieu lors d'incidents répétitifs, dans différentes sphères de leur vie, et sont souvent très subtils. Ils semblent aggravés par certains contextes politiques, comme les débats parlementaires ou les périodes électorales. Enfin, ils ont une incidence majeure sur la socialisation des répondantes qui opèrent un repli sur soi pour se protéger du racisme.

Si, dans la plupart des cas, ces incidents ne finissent pas de manière dramatique, ils ont en commun plusieurs points. Premièrement, ils ne sont jamais clairement énoncés comme étant liés au port du voile, mais il ne fait aucun doute pour nos répondantes que c'est le cas.

Deuxièmement, ils ont en commun le fait qu'ils influencent radicalement le comportement de celles qui les subissent. Le sentiment résiduel à ces incidents est celui de ne pas être légitimes, de ne pas être « assez » bien, de ne pas être à la bonne place. Les incidents rapportés ont eu des effets complexes à la fois sur les comportements des répondantes et sur leurs prises de décisions professionnelles et personnelles. Les répondantes développent différentes formes d'auto-censure, de pratiques d'évitement et de ségrégation auto-induites ou

23. Ghassan Hage, *Le loup et le Musulman*, Marseille, Éditions Wildproject, 2017, p. 20.

volontaires. Ces pratiques rejoignent la définition de la « ségrégation volontaire » comme une stratégie de repli communautaire en réaction aux rencontres racistes, telle que présentée par Wachtel pour les Afro-Américains²⁴. C'est au niveau émotionnel qu'on en mesure l'effet le plus dévastateur, car les conduites d'évitement et d'autorégulation viennent du sentiment de peur et d'incertitude.

Les incidents ont une influence certaine sur les répondantes. Plusieurs d'entre elles rapportent ressentir qu'il leur est difficile de réussir et de briller dans ces contextes hostiles. Sur le plan émotionnel, ils produisent une peur diffuse et des pratiques de distanciation.

2.1 Les « incidents »

La plupart des répondantes ont vécu ces incidents lors de leur usage de l'espace public et dans l'espace de travail ou lors de leurs tentatives d'y accéder. Certaines notent que ces incidents ont émergé ou se sont accélérés principalement au moment des débats sur la charte des valeurs québécoises²⁵.

Il s'agit souvent de regards et de manières de réagir à leur présence, comme le décrit Ahlem²⁶ dans l'extrait suivant :

[...] c'était en plein au moment du débat sur la charte... donc ça, les regards des gens, parfois lorsque tu pars même magasiner dans le centre commercial ou autre, les gens te regardent. Une fois je me suis chicanée avec une vendeuse [...] elle voulait pas me servir [...]. Certaines gens sont devenus agressifs, oui. [...] Des chicanes indirectes, des regards [...]. Ça m'est arrivé une fois dans un centre de radiologie, une femme me fixait, me fixait du regard comme cela, et elle n'a pas voulu baisser ses yeux. Et moi je ne la connaissais pas, j'étais assise, et son mari lui disait arrête ou quelque chose comme cela. [Ahlem]

À la suite de ces expériences Ahlem a ressenti une peur qui résulte de l'anticipation des agressions et des discriminations qu'elle pourrait subir. Cela l'a amenée à abandonner son projet d'obtenir un doctorat, car elle a réalisé que le milieu universitaire pouvait être difficile

24. Paul L. Wachtel, *Race in the mind of America: Breaking the Vicious Circle Between Blacks and Whites*, London et New York, Routledge, 2012, p. 221.

25. *Charte des valeurs*, op. cit.

26. Pseudonyme.

d'accès pour une femme voilée. Ahlem pense que c'est impossible d'être professeure en étant voilée, et elle a besoin de gagner sa vie et de subvenir à ses besoins. Elle a trouvé du travail dans une petite entreprise dont les propriétaires viennent du même pays d'origine et s'est ainsi réfugiée dans sa communauté. Pour Ahlem, ces facteurs l'ont amenée à abandonner son rêve, son projet de vie :

[...] J'ai opté pour refaire la maîtrise pour pouvoir faire le doctorat, mais après avoir terminé la maîtrise je me suis rendu compte qu'au doctorat... être une femme voilée, pour moi, je ne pourrai pas être engagée et avoir le titre de professeur, et le marché du travail demande de plus en plus une maîtrise avec un titre professionnel.

Mais la peur a fini par imprégner l'usage de l'espace public de manière générale :

J'évite d'aller dans certains endroits, de faire certaines choses, de peur d'être jugée ou quelque chose comme cela. J'évite d'aller dans des endroits qui sont fréquentés que par... où il n'y a pas d'Arabes [...]. [Ahlem]

2.2 Au détour d'un rien

Ces incidents ont un mode de fonctionnement très subtil et il est difficile de les voir et de les présenter aux autres comme étant de la discrimination ou du racisme.

Nadia a une formation en médecine qu'elle a validée par un retour aux études. Durant son dernier stage pratique, elle a rencontré quelques difficultés. Elle sent une résistance de la part de ses superviseurs de stage qu'elle n'arrive pas à nommer et qui prend la forme de critiques exacerbées de son travail. Certaines remarques sur les risques liés au port du voile l'amènent à penser que c'est à cause de cela que son stage ne marche pas très bien :

[...] La deuxième année, qui est l'année de base de la formation [...], je trouvais ça un peu dur... Je trouvais qu'au niveau interpersonnel ça n'allait pas très bien. [...] j'ai changé d'hôpital parce que je pense que je n'aurais même pas fini ma résidence si j'avais continué là-bas... J'avais trois patrons différents et ça a commencé avec une qui, je ne sais pas pourquoi [...] elle disait que je ne faisais pas les choses adéquatement, puis les deux autres disaient que c'était correct, mais une fois qu'ils s'étaient tous réunis, les trois, du jour au lendemain je n'étais plus correcte, je n'avais plus le niveau du tout, donc ça devenait l'enfer [...]. C'était comme si on ne me croyait

pas, [...] c'était particulier parce que ça ne me correspondait vraiment pas [...]. J'étais la seule voilée dans ma cohorte. On me disait « il ne faut pas le mettre de telle manière parce qu'il y a un risque de dangerosité » parce que c'est sûr, c'est pas simple [...] mais en même temps la dangerosité c'est moi qui la gère, puis je pense pas que je suis dangereuse au même titre que si je portais un collier ou que si quelqu'un d'autre portait un collier ou mettons un petit châle comme ça... [Nadia].

2.3 Des moments charnières

Certains contextes politiques et sociaux semblent exacerber la situation. Oula est étudiante au cégep, elle rapporte l'effet anxigène des moments d'intensification des débats sur la laïcité sur elle :

Je me sens vraiment très à l'aise avec mon voile [...]. Par exemple, le voile, avant [...] les dernières élections, c'est sûr que j'avais peur [...] mais ce qui t'angoisse, c'est ce que tu as entendu. Genre, à la télé, et ce que disent les gens par rapport à trouver un job ou pas trouver un job [Oula].

Au moment où nous l'avons rencontrée, Ahlem était en train de terminer un certificat professionnel et de travailler pour pourvoir aux besoins de sa famille. Son projet migratoire était de finir un doctorat dans sa discipline et d'enseigner à l'université. La tournure du climat social dans le contexte du débat sur la charte des valeurs québécoises a apporté beaucoup de mini-agressions, doublées de doutes qui l'ont amenée à reconsidérer ses objectifs professionnels sur le long terme.

[Depuis la charte] Un grand changement, oui, très grand même... Dans la rue, les gens me dévisagent... Dans les établissements d'université... les professeurs... Il y en avait un en particulier qui était vraiment, genre des remarques, genre... si je pose une question il est concentré sur son *laptop*, [...] et il ne me regarde même pas. Si une autre personne, par exemple un Québécois, pose une question, tu sens la différence. [...]. Vraiment je n'ai plus de grandes ambitions comme j'en avais quand je suis arrivée. [...] j'avais beaucoup d'ambitions [...]. Je voulais faire beaucoup de choses. [Ahlem]

2.4 « Je le ressens et c'est pas de la paranoïa »

Dans les entrevues collectées, on peut déduire que le voile agit comme une sorte de « brouilleur » d'interactions sociales qui vient interférer avec des situations simples et les rendre plus complexes.

Sans être directement nommé, il est au centre des incidents rapportés. Il semble constituer une barrière invisible, mais infranchissable, particulièrement en ce qui concerne l'accès à l'emploi. Il est difficile d'aborder un problème qui n'est jamais directement situé : jamais le voile n'est évoqué pour justifier le rejet d'une candidature. Ce sont souvent les modalités de la rencontre d'embauche, la nature des échanges, les regards, l'intonation, et le niveau de (non-)courtoisie qui indiquent aux participantes qu'elles sont *persona non grata*.

Voir se déployer cette dynamique raciste, mais ne pas pouvoir la nommer ou la situer, crée une sorte de doute que l'une des participantes, Nassima, compare à de la paranoïa.

Nassima a un diplôme de médecine obtenu dans un pays européen. Elle a décidé pour un moment de ne pas pratiquer sa profession pour pouvoir s'occuper de sa famille. Nassima a un grand capital social et humain qu'elle a pu mobiliser de manière efficace dans son installation à Montréal. Au moment où nous l'avons rencontrée, elle travaillait en dehors de son domaine d'expertise. Elle a essayé très activement de se placer dans le domaine médical, et a développé plusieurs stratégies pour trouver un travail qualifié proche de son domaine de formation, en vain. Nassima a le sentiment que c'est son voile qui explique sa difficulté à trouver un emploi dans son domaine.

Alors, j'ai déposé ma candidature [...] et je me suis présentée parce qu'on ne m'a pas rappelée [...]. Je me suis présentée et je sentais déjà dans le regard des gens qui m'ont accueillie, le regard de réticence. «Oui, je viens j'ai envoyé mon CV je voulais savoir est-ce que...», et c'est-à-dire j'étais un petit peu prise de haut. Il y a comme une barrière, je le ressens et c'est pas de la paranoïa. C'est quelque chose qu'on ressent en tant que voilée. On a des préjugés, les gens ont des préjugés par rapport à nous, qui font qu'on n'est pas vraiment prises au sérieux [...].

C'est ça, donc c'est un petit peu la surprise, les 5-10 premières minutes c'est comme, voilà. Mais j'arrive quand même à détendre l'atmosphère mais dans certains coups ça ne marche pas. Le voile ça ne marche pas. J'ai essayé. [...]. [Nassima]

La situation de Nassima est certainement à corroborer avec le constat fait depuis au moins deux décennies de recherche sur la

déqualification²⁷ et les difficultés de socialisation rencontrées par les immigrantes au Québec²⁸, surtout celles appartenant à groupe racisé²⁹. Le point saillant du récit de Nassima c'est qu'il est difficile de prouver que c'est son voile qui est la cause principale de sa difficulté à trouver un emploi. C'est dans les détails des interactions lors de ses démarches que cette hypothèse se trouve validée : des gestes apparemment anodins, des formes d'évitement et les refus inflexibles de lui donner une chance de se prouver professionnellement confortent son soupçon.

3. UN NANO-RACISME ?

La manière dont opère la résistance à la présence d'Ahlem, Nassima et Nadia dans les milieux de travail et dans l'espace public se situe dans un registre si subtil qu'il ne leur serait pas possible de prouver son existence si elles avaient à le faire, et c'est là que réside la difficulté à faire face à ce type de préjugés. À force de voir se reproduire la même séquence de réactions, de justifications, nos interlocutrices ont le sentiment de voir de la discrimination partout, car elles sont enclavées dans des espaces-lieux-temps qui créent, intersectent et accélèrent ces discriminations, ce que Nassima a exprimé à travers la métaphore de la paranoïa.

La métaphore de la paranoïa ne remet pas en question la réalité de ces agressions, mais sert à rendre compte de l'état d'appréhension vécu par les répondantes qui finissent par développer une sorte de peur infranchissable. La peur d'Ahlem, de Nassima et d'Oula n'est pas un sentiment nourri par des discriminations imaginaires. Nos interlocutrices ont subi directement plusieurs micro-agressions,

27. Maude Boulet, « Le degré de déqualification professionnelle et son effet sur les revenus d'emploi des femmes immigrantes membres d'une minorité visible du Québec », *Canadian Journal of Women and the Law*, 24(1), 2012, 53-81; Marie-Thérèse Chicha, « Discrimination systémique et intersectionnalité : La déqualification des immigrantes à Montréal », *Canadian Journal of Women and the Law*, 24(1), 2012, 82-113; Marie-Thérèse Chicha & Deraedt, Eva, « Genre, migration et déqualification : Des trajectoires contrastées : Étude de cas de travailleuses migrantes à Genève », *Bureau International du Travail*, Programme des migrations internationales. – Genève : BIT, 2009 (Cahiers des migrations internationales; n° 97).

28. Leïla Benhadjoudja, « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 46 (2), 2017, p. 272-291.

29. Sonia Ben Soltane, « Comprendre la confluence du genre, de la race, et des charges familiales pour mieux intervenir sur l'intégration des immigrantes racisées au Québec », *Diversité Canadienne*, 14 (2), 2017, p. 43-47.

discriminations et agressions verbales, dont l'effet est de matérialiser leur exclusion et de la rendre tangible. Elles ont aussi intériorisé l'injonction à rester à leur place à travers l'hostilité diffuse à l'encontre des femmes voilées, qui se déploie à chaque débat législatif ou électoral, dans l'espace médiatique, dans la rue, et dans certains espaces professionnels.

Il est impossible de comprendre la déqualification sociale et économique des femmes voilées, qu'elles soient immigrantes ou nées au Canada, sans mettre en perspective la manière dont l'ensemble de ces pratiques racialisantes et discriminantes finit par décourager ces femmes et les pousser à renoncer à leurs rêves, à leurs ambitions et au travail acharné qu'elles ont souvent fourni pour leur intégration économique.

Ces incidents sont vécus par les participantes comme étant l'expression du fait qu'elles ne sont pas désirées, ni à leur place, et qu'elles ne peuvent pas prétendre à être servies ou traitées de la même manière que les autres. Il s'agit d'agressions subtiles, de l'ordre de ce que Mbembe situe dans « cette forme narcotique du préjugé [...] qui s'exprime dans les gestes apparemment anodins de tous les jours, au détour d'un rien, d'un propos en apparence inconscient, d'une plaisanterie, d'une allusion ou d'une insinuation, d'un lapsus, d'une blague, d'un sous-entendu et, il faut bien le dire, d'une méchanceté voulue...³⁰ ». Ces formes fortuites de discrimination sont aussi vues par Hage comme étant de « mesquines formes de racialisation et de marginalisation, plus communes et moins spectaculaires [...] des interactions matinées d'évitement, de désapprobation, d'agression, voire de haine³¹ ».

CONCLUSION

Les débats qui ont amené à la promulgation de la loi 21 sont l'expression d'un discours racialisant à l'encontre des femmes voilées, discours exprimé par les « gens » qui se positionnent au cœur du débat sur le vivre-ensemble. À partir d'extraits d'entrevues réalisées avec des femmes immigrantes maghrébines, nous avons analysé ici les

30. Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2018, p. 81.

31. G. Hage (2017), *op. cit.*, p. 16.

effets de ces débats discriminants. Ces différents débats et les attitudes qu'ils encourageant dans le groupe dominant viennent aggraver la situation des immigrantes, situation qui est d'emblée documentée dans la littérature comme étant difficile. Explorer les pratiques racistes depuis la perspective de celles qui les subissent met en avant le coût émotionnel du racisme et ses effets sur la performance économique des immigrantes. Il s'agit là de deux aspects qui mériteraient d'être mieux documentés et compris, notamment ceux qui se rapportent à l'intériorisation de la domination subie et les dissonances cognitives³² qui peuvent en résulter.

32. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

CHAPITRE 9

LA LOI 21 ET L'ETHNICISATION GENRÉE DES INÉGALITÉS SOCIALES

Marie-Soleil Martineau

Il y a quelques années déjà, une conversation d'étudiantes m'a fortement interpellée ; il y était question de demandes d'admission à l'université, et Amina* mentionna qu'elle avait changé ses plans à la dernière minute. Pourquoi ? Ayant constaté la fermeture du marché du travail pour les femmes musulmanes, particulièrement celles qui portent le hijab, même lorsqu'elles sont diplômées, elle avait décidé d'orienter son choix vers une profession où il y a des pénuries. Qui plus est, elle irait dans un établissement anglophone, puisque, depuis les débats entourant la Charte des valeurs¹, elle se sentait rejetée par les Québécois qu'elle associait à la francophonie : « Parce que ce Québec dans lequel j'ai toujours vécu et auquel je suis très attachée ne me donne pas l'impression d'en faire partie [...] cela m'attriste de me dire que je poursuivrai mes études en éducation à McGill, quand je sais pertinemment que c'est dans la langue française que j'aimerais étudier et enseigner plus tard. » Je ne peux m'empêcher de penser à elle au moment où la loi 21 est adoptée, puisque cela signifie qu'elle ne pourra finalement pas enseigner au Québec. Je pense aussi à ces autres étudiantes voilées à qui j'ai enseigné. Vont-elles s'exiler vers l'Ontario, changer de carrière ou « choisir » d'enlever

* Nom fictif

1. En novembre 2013, le Parti québécois a présenté à l'Assemblée nationale le projet de loi n° 60 : *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*. Bien qu'il porte sur plusieurs éléments, le port des signes religieux retient toute l'attention.

leur voile? Remarquons qu'il n'est ici question que d'étudiantes. Aucun de mes étudiants musulmans n'aura à faire ce choix si déchirant. Si, d'entrée de jeu, le projet de loi 21 affirme considérer «l'importance que la nation québécoise accorde à l'égalité entre les femmes et les hommes²», une approche féministe intersectionnelle nous permet pourtant de démontrer que cette loi est sexiste, en plus d'être raciste, et qu'elle contribue à la légitimation d'une forme d'intolérance reposant sur une série de lieux communs. Ce faisant, elle camoufle un autre problème pourtant mesuré empiriquement, soit l'exclusion socioéconomique d'une catégorie de personnes dont certaines sont des citoyennes québécoises depuis toujours. Si certains, notamment dans les médias, ne voient là qu'une situation d'auto-exclusion³, les recherches consultées révèlent plutôt un tout autre phénomène : l'ethnisation des inégalités sociales dans une société dite égalitaire. Ainsi, une réflexion sur les effets socioéconomiques de la loi 21 semble nécessaire, particulièrement en ce qui concerne l'égalité des chances sur le marché du travail et le sentiment d'appartenance des femmes immigrantes, mais aussi des femmes musulmanes, nées au pays ou y ayant grandi. S'il est impossible de prévoir le futur, nous disposons de suffisamment de données empiriques pour dresser le portrait de la situation qui existait au moment de l'adoption de cette loi et il n'est pas imprudent d'avancer qu'elle ne va en rien améliorer ce portrait en renforçant plutôt la fermeture du marché de l'emploi et le sentiment d'exclusion qui l'accompagne. Afin de mieux comprendre l'ethnisation des inégalités sociales induite par la loi 21, sans oublier sa dimension genrée, je propose dans un premier temps de démontrer la pertinence de certains concepts issus de la sociologie de Max Weber et des approches intersectionnelles. Je ferai ensuite la démonstration d'une fermeture économique en présentant des statistiques sur la déqualification professionnelle et la marginalisation économique des femmes musulmanes issues de l'immigration, afin de montrer qu'elles sont nombreuses à être victimes d'une discrimination économique plus importante encore que celle qui est subie par les autres catégories d'immigrants et immigrantes. Puisque cette fermeture économique

2. Assemblée nationale du Québec. *Projet de loi n° 21. Loi sur la laïcité de l'État*, 2019, p. 5.

3. Voir entre autres les articles de Daniel Baril, «Petit argumentaire à servir aux "anti-laïcité" et autres chartophobes», *Voir*, <https://voir.ca/daniel-baril/2013/10/03/petit-argumentaire-a-servir-aux-anti-laicite-et-autres-chartophobes/>; ou Nadia Alexan, «Arrêtons de dorloter l'intégrisme», *Le Devoir*, octobre 2013.

s'accompagne d'une fermeture sociale, nous allons conclure cet article en présentant les effets de la loi 21 sur la construction identitaire et le sentiment d'appartenance des Québécoises musulmanes.

1. ETHNICITÉ, INTERSECTIONNALITÉ ET ETHNICISATION GENRÉE DES INÉGALITÉS SOCIALES

Le terme *ethnicisation des inégalités sociales*⁴ renvoie aux effets matériels de la discrimination en fonction de notre appartenance – ou non – au « bon » groupe culturel. Autrement dit, il réfère à l'inégalité des chances entre les citoyens, en fonction du groupe ethnique auquel ils sont *associés*. Si j'utilise ce terme, c'est que le concept d'ethnicité renvoie à quelque chose de socialement construit et de mouvant, contrairement à la vision populaire qui le rattache à une dimension biologique, voire naturelle. Max Weber nous rappelle qu'il n'en est rien en soulignant que les « antagonismes raciaux » découlent d'une construction sociale des rapports raciaux, plutôt que d'un fait naturel. Cela dit, il est tout à fait conscient de l'existence des « sentiments de communauté ethnique », cette croyance subjective qu'entretiennent les gens en ce qui a trait à leur groupe d'appartenance, tout comme des effets tangibles que ces sentiments peuvent avoir sur les rapports sociaux, notamment la position sociale. Il ajoute cette idée intéressante que l'ethnicité est constamment produite, reproduite et réinventée en fonction de situations diverses et selon des besoins multiples⁵. Autrement dit, être Québécois ou Québécoise en 2019 n'a peut-être pas le même sens pour celui qui habite à Gaspé que pour celle qui habite à Montréal, et cela a certainement un sens différent qu'en 1960, période durant laquelle l'identité « québécoise » aurait émergé⁶, ou pour quelqu'un appartenant à un groupe racisé. L'ethnicité est donc changeante, difficile à circonscrire, tout en revêtant une importance capitale dans les rapports sociaux. En effet, il importe d'insister sur une autre de ses caractéristiques, soit le pouvoir qui lui est inhérent.

4. Nous empruntons ici ce terme à Elke Winter, *Max Weber et les relations ethniques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 125-126.

5. Max Weber, *Économie et société*, t. 1, *Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995.

6. Comme l'ont souligné Jean Quirion et ses collègues, c'est durant cette période que l'adjectif et le nom « Québécois » vont faire leur apparition pour remplacer celui de « Canadien français ». Voir « Des Canadiens français aux Québécois : se nommer à l'épreuve du territoire ? » dans *Recherches sociographiques*, vol. 58, n° 1, 2017, p. 143-157.

Ce dernier se manifeste notamment par l'exclusion sociale et l'élimination des rivaux économiques qui accompagnent ce que Weber appelle une « fermeture vers l'extérieur⁷ », soit lorsque le groupe dominant utilise certains marqueurs culturels ou phénotypiques du minoritaire pour légitimer un traitement différentiel. La loi 21 illustre parfaitement cette idée de Weber puisqu'une barrière supplémentaire vient d'être instaurée au Québec où les emplois liés à des fonctions d'autorité ne sont dorénavant plus accessibles à celles et ceux portant des signes religieux.

Si l'approche de Weber permet de réfléchir sur les aspects subjectifs et matériels des identités ethniques, elle ne porte toutefois pas de regard particulier sur la dimension de genre. Or, l'ethnisation des inégalités sociales à laquelle nous assistons touche davantage les femmes ; il m'apparaît donc nécessaire d'ajouter un regard intersectionnel pour enrichir la réflexion wébérienne. Parce qu'elle reconnaît que l'identité ethnique est traversée par l'identité de genre, cette perspective nous permet de mieux appréhender les identités en prenant en considération leurs multiples dimensions. Cette approche découle des nombreuses critiques formulées par des féministes afro-américaines, *chicanas* et indiennes⁸, entre autres, qui mettent en lumière les rapports de domination qui existent au sein même du mouvement féministe et de ces principales théories. Elles reprochent aux féministes – majoritairement blanches et dans une position sociale enviable – leur aveuglement quant à la position privilégiée qu'elles occupent, mais aussi de les réduire à un groupe monolithique a-historique et a-géographique : les « femmes du tiers-monde⁹ ». Elles soulignent que ce regard présuppose en quelque sorte l'existence presque naturelle d'une catégorie de « femmes du tiers-monde », ayant pour effet d'occulter, d'une part, sa diversité, mais aussi les barrières structurelles qui accompagnent cette catégorisation. Elles attirent l'attention sur le fait que cette forme d'étiquetage, loin d'être naturelle, est plutôt le fruit d'interactions sociales, de choix politiques et économiques, en plus d'instituer et de renforcer diverses formes de domination¹⁰. Ces féministes s'inscrivent dans le courant dit

7. Max Weber, *op. cit.*, p. 80-82.

8. Laetitia Dechaufour, « Introduction au féminisme postcolonial », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 27, n° 2, 2008, p. 102.

9. *Ibid.*, p. 106.

10. *Ibid.*

postcolonial qui reconnaît les effets conjugués du patriarcat et du colonialisme dans les divers systèmes d'oppression que sont le sexisme, le racisme et le classisme, sans oublier l'hétérosexisme et le colonialisme, entre autres.

Les approches intersectionnelles aident ainsi à comprendre les multiples relations que les rapports de genre entretiennent avec d'autres aspects de l'identité sociale des individus, tels que leur orientation sexuelle, leur croyance, leur statut migratoire, etc. Elles permettent d'illustrer les diverses expériences d'oppression ou de domination dans toute leur complexité, mais paradoxalement il devient de plus en plus difficile d'en rendre compte. En effet, on ne peut dès lors plus parler *des femmes musulmanes* comme d'une entité monolithique et l'on doit tâcher d'éviter d'amalgamer ou de confondre leur identité ethnique, leur langue maternelle, leurs croyances et leur pays d'origine, par exemple¹¹. C'est ainsi que, dans cette analyse, je ne pose mon regard qu'à deux carrefours en particulier où certaines femmes pourraient se retrouver. Le premier se situe à la croisée d'un contexte migratoire, d'une croyance en l'Islam et d'une ethnicité particulière¹². Je dirige ensuite mon attention sur une intersection traversée par la même croyance religieuse, mais marquée par le port d'un signe religieux dans un contexte exempt de migration, accompagné d'une identité ethnique beaucoup plus poreuse. Cela ne représente qu'une photo prise à un moment précis de l'histoire, qui ne pourra d'ailleurs pas rendre compte de réalités plus complexes comme celle qui est vécue par les femmes à la fois musulmanes et Noires africaines, par exemple¹³. Comme le soulignent C. Corbeil et I. Marchand, l'intersectionnalité « désigne non pas un point d'ancrage fixe où les oppressions vécues s'accumulent et s'enchaînent, mais plutôt une position sociale en mouvance où les effets interactifs des systèmes discriminants modèlent la personnalité d'un individu

-
11. Ainsi certaines Arabes ne sont pas musulmanes et toutes les femmes musulmanes ne sont pas des Arabes ni même des migrantes. Il y a celles qui sont nées ou ont grandi au Québec et celles que Leila Benhadjoudja appelle les « converties ». Voir Leila Benhadjoudja, « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? », *Anthropologie et société*, vol. 42, n° 1, 2018, p. 119.
 12. Si je souhaite montrer que la réalité des migrants n'est pas la même que celle des migrantes, qu'elle change en fonction de leur croyance et de leur provenance, je ne tiendrai pas compte, par exemple, de leur classe sociale, ou encore de leur orientation sexuelle et ainsi de suite, dans cette analyse.
 13. À ce sujet, voir notamment l'article de Leila Benhadjouja, *loc. cit.*

unique et complexe¹⁴». Enfin, avec *Can the Subaltern Speak?*, Gayatri Spivak (1988) attire l'attention sur la prise de parole en demandant «qui s'exprime pour qui?» et surtout «qui a le droit de prendre la parole?». Elle souligne l'importance de considérer la position du locuteur, puisqu'elle détermine grandement sa manière d'interpréter les faits sociaux. Inspirée par un article de Laetitia Dechaufour¹⁵ nous rappelant que personne n'échappe à ce phénomène, je reconnais dès lors que cette analyse est nécessairement teintée par ma position de femme blanche, enseignante au collégial, issue de la classe moyenne.

C'est donc depuis cet endroit que je tenterai d'alimenter certaines réflexions entourant la loi 21, en essayant de considérer la complexité des identités et des inégalités sociales, tout «en refusant le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale et en postulant que l'interaction des multiples systèmes d'oppression peut produire des inégalités sociales¹⁶». Je soulignerai parmi celles-ci l'exclusion économique, d'ailleurs identifiée par Weber comme l'une des manifestations les plus tangibles de la fermeture à l'égard d'un groupe. Les recherches sur la situation économique des travailleuses musulmanes habitant au Québec ou au Canada nous montrent comment leur genre, leur origine et leur croyance se conjuguent en autant de barrières au marché du travail. En dépit de leur sort, l'auteure Joan Scott remarque que, dans le cas précis des femmes portant le hijab, on préfère souvent les présenter comme menaçantes plutôt que comme des victimes. Dans le cas de la loi 21 par exemple, une femme voilée en position d'autorité représenterait un danger pour la laïcité. C'est ainsi que ce qu'elle appelle «les politiques du voile¹⁷» contribue grandement à masquer la réalité socio-économique des femmes portant le hijab, voire à légitimer les inégalités qu'elles subissent de plein fouet. Qui plus est, en stigmatisant les musulmanes voilées, en les présentant comme des islamistes ou des individus déraisonnables, cela crée une distraction qui occulte une réalité d'exclusion et de discrimination systémique présentée dans

14. Christine Corbeil et Isabelle Marchand, «Penser l'intervention féministe à l'aune de l'approche intersectionnelle», *Nouvelles Pratiques sociales*, vol. 19, n° 1, 2006, p. 46.

15. Laetitia Dechaufour, *loc. cit.*, p. 100.

16. Habib El-Hage et Edward Jin Lee, «LGBTQ racisés : frontières identitaires et barrières structurelles», *Alterstice*, vol.6, n°2, 2016, p. 20.

17. Cette auteure américaine s'est intéressée aux «politiques du voile» en France, c'est-à-dire les initiatives politiques visant à contrôler le port du voile, comme la loi 21 au Québec. Voir Joan Wallach Scott, *The politics of the veil*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

la section suivante. Toujours selon cette auteure, plutôt que de se questionner sur la légitimité de ces politiques, on préfère montrer les femmes voilées comme étant responsables de leur propre malheur, parce qu'elles seraient déraisonnables¹⁸. Cela rappelle les propos du ministre Jolin-Barrette : « Oui, c'est possible de réaliser son rêve [occuper l'emploi de son choix]. Cependant, ce sera fait sans signe religieux¹⁹. » Cela sous-entend que, si elles font le bon choix de conscience, en l'occurrence un choix rationnel, ces femmes pourront aspirer aux mêmes rêves que les autres. En cas inverse, et parce que nul ne peut ignorer la loi, elles sont considérées comme responsables de leur propre malheur, même si leur liberté de croyance est protégée par les chartes québécoise et canadienne des droits et libertés.

2. PORTRAIT DE LA « FERMETURE » DU MARCHÉ DU TRAVAIL

Si certains peuvent croire que les femmes musulmanes s'auto-excluent du marché du travail²⁰, les recherches consultées présentent clairement un phénomène d'ethnicisation genrée des inégalités sociales. Avant même que débutent les discussions sur les accommodements raisonnables ou sur la Charte des valeurs, des chercheuses, comme Michèle Vatz Laaroussi, dressaient le portrait des nombreuses difficultés vécues par les femmes d'origine maghrébine sur le marché du travail québécois, malgré leur haut taux de diplomation. Par exemple, pour la période allant de 2002 à 2006, 59,5 % de ces femmes nouvellement arrivées avaient 14 ans et plus de scolarité, soit un niveau universitaire²¹. S'il est vrai que les populations immigrantes du Québec vivent une déqualification professionnelle importante en plus d'être aux prises avec des difficultés d'insertion sur le marché du travail, en s'attardant sur la variable du pays d'origine, on constate que ce phénomène est encore plus important pour les personnes originaires du Maghreb, hommes et femmes confondus. En effet, leur

18. *Ibid.*

19. Propos tenus en conférence de presse, rapportés par Catherine Lévesque, « Madame Essraa devra bientôt quitter le Québec », *Le Huffington Post*, mars 2019.

20. Ici je fais référence autant au discours de ceux pour qui ces femmes n'ont qu'à enlever leur signe religieux si elles veulent vraiment obtenir l'emploi qu'à celui des autres qui prétendent que, si elles sont moins nombreuses sur le marché du travail, c'est parce que leur mari ne les laisse pas travailler.

21. Michèle Vatz Laaroussi, « Du Maghreb au Québec : accommodements et stratégies », *Travail, genre et sociétés*, vol. 2, n° 2, 2008, p. 51.

taux de chômage était déjà anormalement élevé avant les attentats du 11 septembre 2001, atteignant 24,1 % contre 8,2 % pour l'ensemble de la population québécoise. Michèle Vatz Laaroussi constate même que les travailleurs et travailleuses d'origine maghrébine sont désavantagés par rapport aux autres groupes ethniques, puisqu'à la même époque le chômage touchait par exemple 18,4 % des afrodescendants et afrodescendantes et 15,7 % des Latino-Américains et Latino-Américaines²². En ce qui a trait aux femmes en particulier, elle mentionne que celles qui avaient un emploi étaient encore plus susceptibles que les hommes d'occuper des postes pour lesquels elles étaient surqualifiées²³. Dans une autre recherche menée par le Conseil canadien des femmes musulmanes, et qui porte sur leur situation économique, on arrive à des conclusions tout aussi préoccupantes : seulement 38 % des femmes musulmanes interrogées ont un emploi à temps plein et un peu plus de 50 % des femmes ayant suivi une formation médicale exerçaient dans ce domaine en 2001. Le revenu moyen des femmes musulmanes était également inférieur de 30 % comparé à celui de l'ensemble des femmes canadiennes ; 76 % des premières ayant un revenu annuel de moins de 20 000 \$ alors que c'était le cas pour 56 % des deuxièmes²⁴.

Une recherche plus récente du Conseil du statut de la femme (CSF) nous apprend que le phénomène ne semble pas s'estomper. S'appuyant sur des données du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2012), elle montre que les difficultés éprouvées par les femmes immigrantes d'origine maghrébine pour s'intégrer au marché du travail perdurent, malgré leur bon niveau de scolarité, leur connaissance du français et, pour une bonne proportion d'entre elles, de l'anglais. À titre d'illustration de l'asymétrie entre leurs qualifications et leur taux d'emploi, signalons qu'en 2012 le taux de chômage des femmes immigrées en provenance du Maghreb résidant au Québec était environ trois fois plus élevé que celui de la moyenne provinciale. Le taux de chômage des femmes originaires du Maroc se situait à 17,5 % alors qu'il touchait 19,7 % de celles provenant d'Algérie et 20,3 % des migrantes tunisiennes. À titre comparatif,

22. *Ibid.*, p.52.

23. *Ibid.*, p.52-53.

24. Rapporté par Béchir Oueslati, Micheline Labelle et Rachad Antonius, *Incorporation citoyenne des Québécois d'origine arabe : conceptions, pratiques et défis*, Les Cahiers du GRIEC, UQAM, 2006, p. 70.

le taux de chômage de l'ensemble des femmes du Québec était de 6,5 % pour la même période²⁵. S'il importe de rappeler que certaines Maghrébines ne sont ni Arabes ni musulmanes, la majorité des Maghrébines le sont. Cela dit, si on observe plus particulièrement la variable religion, on constate qu'en 2007, au Québec, le taux de chômage chez les citoyens et citoyennes de foi musulmane entre 25 et 44 ans, toutes origines confondues, atteignait 25 % contre 8 % dans le reste de la population, même si 37 % de ces individus détenaient un diplôme universitaire²⁶. Finalement, une recherche de Statistique Canada (2006), qui s'est attardée à la fois sur la variable du genre et le fait de s'associer ou non à une minorité visible, a constaté que « l'écart entre le taux d'emploi des femmes arabes et celui de leurs homologues n'appartenant pas à une minorité visible était de 27,3 points de pourcentage²⁷ ». Cela les place en tête de liste devant les femmes disant appartenir à la minorité coréenne ou asiatique occidentale²⁸, les deux autres groupes les plus désavantagés. S'il n'existe pas de facteur unique capable de rendre compte de l'intégration économique ardue des femmes appartenant à ces catégories, sans oublier que les difficultés auxquelles elles font face varient également en fonction de l'âge, du domaine d'étude, de la situation de couple et du nombre d'enfants²⁹, la discrimination sociale est clairement retenue par plusieurs chercheurs pour expliquer un taux de chômage élevé, une surreprésentation dans certains secteurs d'activité ou, au contraire, un accès difficile aux professions libérales et au domaine des affaires³⁰. Enfin, Michèle Vatz Laaroussi soutient que la confession musulmane attribuée aux Québécois et Québécoises originaires du Maghreb, qu'elle soit ou non visible, et leur « arabité » semblent jouer un rôle catalyseur dans les discriminations les concernant³¹. Lorsqu'on les questionne à ce sujet, celles qui portent le voile se disent

25. Conseil du statut de la femme, *La participation au marché du travail des femmes immigrées du Maghreb : une étude de cas*, Québec, Conseil du statut de la femme, 2014, p. 8.

26. Michèle Vatz Laaroussi, *loc. cit.*, p. 52.

27. Tina Chiu et Hélène Maheux, « Les femmes de minorités visibles », *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe*, n° 89-503-X, juillet 2011, p. 27.

28. La catégorie asiatique occidentale comprend, par exemple, les femmes afghanes et iraniennes. Pour plus d'information sur les catégories utilisées par le gouvernement, voir Statistique Canada. *Guide de référence sur les minorités visibles et le groupe de population, Recensement de la population*, n° 98-500-X2016006, 2016, p. 3.

29. Conseil du statut de la femme, *op. cit.*, p. 38.

30. *Ibid.*

31. Michèle Vatz Laaroussi, *loc. cit.*, p. 52.

conscientes des discriminations qu'elles peuvent subir sur le marché du travail et racontent même que, parfois, ce sont les intervenants qui travaillent auprès d'elles qui leur disent ouvertement que ce sera plus difficile, voire impossible, de trouver un travail, par exemple dans les ressources humaines, avec un hijab³². Toutefois, et c'est là où la loi 21 fait le plus mal, les femmes voilées interrogées par l'équipe du CSF considéraient qu'il leur était beaucoup plus facile d'obtenir un emploi dans la fonction publique que dans le secteur privé. C'est cet espoir que la loi 21 vient affaiblir en faisant de certains secteurs de l'État des lieux désormais réservés à certaines catégories de citoyens et en laissant présager qu'il est possible que la liste de postes prohibés s'allonge éventuellement³³.

3. LA DIMENSION SOCIALE ET SYMBOLIQUE DE LA FERMETURE DU MARCHÉ DU TRAVAIL

Bien que certaines migrantes maghrébines puissent préférer rester à la maison, nombreuses sont celles qui souhaitent travailler, non seulement pour des raisons économiques, mais aussi parce qu'elles considèrent que c'est le moyen par excellence de s'intégrer à la société québécoise, de tisser des liens, mais aussi d'évoluer sur les plans personnel et professionnel³⁴. Plusieurs d'entre elles sont contraintes d'accepter des emplois atypiques particulièrement précaires, comme dans les centres d'appels voués au service à la clientèle, qui deviennent presque un passage obligé pour un grand nombre de travailleurs migrants, sans oublier leur surreprésentation dans le domaine des garderies et des services de garde en milieu scolaire. Selon l'étude du CSF, celles qui occupent longtemps ce type d'emploi ou qui se retrouvent au chômage sont également celles qui ont le plus le sentiment de subir de la discrimination et qui éprouvent davantage de difficulté à se considérer comme Québécoises : « Les femmes dont l'intégration socioéconomique est réussie se disent Québécoises-Maghrébines ou Maghrébines-Québécoises » en plus de mentionner avoir autant d'amis « d'origine québécoise » que « d'origine

32. Conseil du statut de la femme, *op. cit.*, p. 49.

33. Ce sont les étudiantes portant le hijab avec qui j'ai discuté de façon informelle qui ont soulevé cette crainte en particulier.

34. Conseil du statut de la femme, *op. cit.*, p. 33.

maghrébine». Au contraire, «les femmes en chômage ou dont l'intégration est mitigée se voient plutôt comme des Maghrébines vivant au Québec³⁵». On peut donc constater qu'en plus de ses effets économiques la fermeture du marché du travail agit négativement sur leur sentiment d'appartenance à la société québécoise. Nous apprenons ainsi que certaines immigrantes sont susceptibles de vivre beaucoup de désarroi en lien avec le rejet vécu au cours de la recherche d'emploi et que cela risque de se produire davantage si elles sont musulmanes ou arabes ou maghrébines. Ainsi, la loi 21 aura pour effet d'exacerber ce phénomène d'ethnicisation des inégalités sociales, tout en contribuant à l'occulter. En excluant officiellement de certains emplois les femmes voilées – qui appartiennent souvent à ces mêmes catégories – la loi 21 met en péril non seulement leur bien-être économique, mais aussi leur processus d'intégration à la société dans le cas plus précis des migrantes. Il y a en effet plus de probabilité qu'elles se sentent mises à l'écart par une telle loi et non seulement du marché du travail, mais aussi de la société. Certaines Québécoises musulmanes d'origine migrante ont mentionné que leur détresse en lien avec la fermeture du marché du travail menait parfois à leur retrait de la vie sociale, à une dépression, voire à la remise en cause de leur choix d'émigrer³⁶. On peut alors se poser la question : qu'en est-il de celles qui n'ont pas même fait ce choix puisqu'elles ont suivi leurs parents à un jeune âge ou parce qu'elles sont *nées* au Québec ? Comment reçoivent-elles le message de fermeture qui accompagne la loi 21 ? Ce dernier peut-être d'autant plus brutal qu'elles avaient toujours eu l'impression d'être Québécoises à part entière. Or, cette croyance aussi est mise à mal par une loi qui officialise leur traitement différencié. Et si les restrictions se limitent aux femmes portant le hijab, elles peuvent toutefois porter préjudice à l'ensemble des femmes musulmanes par effet d'amalgame, peu importe leur lieu de naissance.

4. QUAND NAÎTRE OU GRANDIR AU QUÉBEC NE SUFFIT PLUS À ÊTRE « QUÉBÉCOISE »

Pour conclure, j'aimerais revenir sur la dimension subjective de l'identité ethnique et m'attarder à la situation liminale qu'occupent

35. *Ibid.*, p.45.

36. *Ibid.*, p. 51.

les femmes musulmanes nées ici de parents migrants, ou arrivées à un jeune âge, souvent appelées les deuxièmes générations. Rosa Pirès écrit qu'elles sont souvent perçues comme un « problème » puisqu'elles défient la conception binaire que nous avons généralement de l'éthnicité selon laquelle nous devons faire partie soit du groupe majoritaire, soit du groupe minoritaire³⁷. Or, ces filles s'identifient aux deux groupes en plus de posséder assez de « capital national³⁸ », par exemple en s'exprimant sans accent, pour brouiller les frontières et déstabiliser les représentations de celles que nous considérons généralement comme « Québécoises ». Elle soutient également, et ce avant la rédaction de la loi 21, qu'une catégorie de citoyennes est automatiquement considérée comme problématique dès lors qu'elle devient la cible d'une politique publique qui la prive de travailler³⁹. Quant à Leila Benhadjoudja, elle souligne que, du moment que ces femmes se mobilisent « en tant que femmes musulmanes dans la société civile, c'est-à-dire en ne renonçant pas à leur identification à l'Islam, leur subjectification politique est soit ignorée, soit transformée en une menace⁴⁰ ». Tous ces propos nous rappellent qu'il ne suffit peut-être pas d'être nées ou d'avoir grandi au Québec pour en faire partie. C'est du moins ce qu'ont appris ces femmes issues de la deuxième génération durant l'épisode de la charte des valeurs ou au lendemain de l'adoption de la loi 21. C'est également ce que soutient Ghassan Hage dans son ouvrage *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*⁴¹, soit que la citoyenneté juridique ne correspond pas nécessairement à la citoyenneté sociale qui, elle, est franchement ethnicisée. Rosa Pirès parle d'ailleurs d'une « citoyenneté sociale racialisée⁴² ». Ainsi, ne fait pas partie de la nation qui le souhaite, mais bien qui arrive à cumuler suffisamment de capital national pour être

37. Rosa Pirès, *Les féministes de deuxième génération issues de l'immigration face à la citoyenneté et l'identité nationale au Québec: ne sommes-nous pas Québécoises?*, mémoire de maître, Université du Québec à Montréal, 2017.

38. Ce concept est développé par Ghassan Hage, qui, suivant l'idée de Bourdieu, conçoit les individus comme luttant pour acquérir plusieurs formes de capitaux. Il ajoute toutefois que le capital culturel accumulé dans un champ donné est ultimement converti en capital national, une forme de reconnaissance octroyée à une personne ou à un groupe, donnant le droit légitime de faire partie de la nation. Le but recherché lors de l'accumulation du capital est précisément de le convertir en sentiment d'appartenance nationale. Voir Ghassan Hage, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, New York, Routledge, 2000.

39. Rosa Pirès, *op. cit.*, p.165.

40. Leila Benhadjoudja, *loc. cit.*, p. 114.

41. Ghassan Hage, *op. cit.*

42. Rosa Pirès, *op. cit.*, p. 102.

considéré comme tel par ceux et celles qui s'autoproclament gestionnaires officiels de la nation. C'est ainsi que, ayant grandi ou pas au Québec, les femmes qui portent le voile courent un risque accru d'être exclues de la nation, même si elles étaient elles-mêmes convaincues d'en faire partie⁴³. À titre d'exemple, Khaoula Zoghلامي démontre dans son mémoire sur la lutte pour la reconnaissance des « Québécoises de 2^e génération portant le voile » que les expériences que certaines d'entre elles ont vécues pendant le débat sur la charte des valeurs les ont convaincues que leur place n'était pas au Québec et qu'il faudrait peut-être qu'elles continuent leur vie ailleurs. On peut supposer que l'adoption de la loi 21 renforce leur croyance ou la fasse naître chez plusieurs autres. De même, si les débats entourant la charte ont eu pour effet d'effrayer quelques-unes d'entre elles, d'en pousser d'autres à se diriger vers les établissements anglophones ou carrément d'encourager certaines à cesser de porter le voile⁴⁴, on peut facilement s'imaginer que l'adoption de la loi 21 entraînera de telles réactions. Rappelons, toutefois, qu'il existe autant de réactions face à l'exclusion et à l'objectivation que de manières de se sentir Québécoise musulmane. Par exemple, plusieurs femmes font preuve de résistance, ne serait-ce qu'en continuant de porter le voile alors que d'autres vont s'engager activement au cœur d'une lutte pour la reconnaissance individuelle et sociale. K. Zoghلامي remarque à juste titre que « la lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2^e génération se vit au quotidien » et que, pour protéger leur identité, ces jeunes femmes doivent constamment déconstruire les représentations négatives qu'on véhicule à leur propos⁴⁵. Elle ajoute que cela peut avoir pour effet de politiser certaines d'entre elles en les rendant conscientes de la fragilité de leur statut de citoyenne, tout autant que de leur pouvoir de revendiquer leur droit à la différence. Souhaitons que la loi 21 ait un tel effet de politisation et qu'elle donne lieu à des contestations ou à une augmentation de l'engagement social et citoyen, et pas seulement chez les femmes directement visées par l'exclusion, mais pour tous ceux et celles qui refusent ce traitement différencié. En votant cette loi, le Québec vient non seulement dire à trop de femmes au futur économique incertain que dorénavant elles ne pourront plus

43. Khaoula Zoghلامي, *La lutte pour la reconnaissance des Québécoises de 2^e génération portant le voile*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2015.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 40.

voir dans la fonction publique et l'État le dernier rempart contre la discrimination ; mais il leur a aussi signifié qu'elles ne font *pas* partie de la nation, qu'elles sont « des indésirables », pour reprendre les mots de l'une d'entre elles⁴⁶. La loi 21 constitue ainsi un exemple indéniable de fermeture, qui renforce l'ethnisation genrée des inégalités sociales au nom de la défense de la laïcité. C'est un constat attristant, car il me semble que le gouvernement a plutôt le devoir d'encourager la communalisation qui, chez Weber, réfère à des relations sociales fondées sur le sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté.

46. Catherine Lévesque, *loc. cit.*

PARTIE 4

LA LOI 21 ET LA DÉMOCRATIE

CHAPITRE 10

LA LOI 21, LES DROITS FONDAMENTAUX ET LA DÉMOCRATIE PARLEMENTAIRE¹

Dominique Leydet

Dans sa réponse aux critiques de la loi 21, le gouvernement Legault a beaucoup insisté sur le rôle central joué par l'Assemblée nationale dans la démocratie québécoise, soulignant autant son pouvoir d'énoncer la volonté collective du peuple québécois sur des questions cruciales comme la laïcité de l'État que celui d'être la seule garante de la légitimité des décisions collectives qui touchent des droits fondamentaux. Cette affirmation est grevée, toutefois, d'un important paradoxe lié à la façon dont le gouvernement comprend le rôle de l'Assemblée comme lieu d'énonciation de la volonté collective: le gouvernement identifie, en effet, la volonté collective à la volonté majoritaire et conçoit celle-ci non pas comme le résultat d'un ensemble de délibérations venant la nourrir, la bonifier, la tester, l'épurer, mais plutôt comme étant révélée par les résultats de l'élection ou des sondages. D'où la situation paradoxale d'un gouvernement qui, d'un côté, affirme l'importance centrale du Parlement et, de l'autre, montre très peu de respect pour le débat parlementaire lui-même.

Ce rapport paradoxal n'est nulle part aussi éclatant que lorsque la volonté collective touche les droits fondamentaux de certains citoyens et citoyennes. En effet, le gouvernement a affirmé avec force, notamment par le recours aux dispositions de dérogation, qu'il

1. Je remercie Michel Coutu, Vincent Romani et Dia Dabby pour leur relecture attentive de ce texte.

appartient à l'Assemblée plutôt qu'aux tribunaux de décider du juste équilibre entre les choix de la majorité et les droits individuels concernés. Il n'y a là rien de nécessairement tyrannique : en tant que lieu de jonction entre représentation et délibération, le Parlement peut effectivement être pensé comme l'instance privilégiée pour effectuer un tel équilibrage. Mais si l'on veut faire du Parlement le principal interprète de ce qui constitue un équilibre juste ou raisonnable entre les choix de la majorité et les droits individuels, il est essentiel que le Parlement dispose des moyens institutionnels d'honorer cette responsabilité, et que le gouvernement lui-même prenne au sérieux l'exercice de justification publique qui lui est associé.

Or, l'attitude du gouvernement Legault tout au long du processus d'adoption du projet de loi 21 (PL21) démontre le contraire. D'une part, loin de tirer parti des moyens institutionnels dont dispose l'Assemblée nationale pour remplir le rôle éminent qu'il prétend lui reconnaître, le gouvernement a plutôt choisi de court-circuiter les procédures parlementaires afin d'imposer au plus vite sa volonté. D'autre part, loin d'utiliser le débat parlementaire pour élaborer une justification publique de ses choix en regard des droits fondamentaux concernés, le gouvernement Legault s'est plutôt contenté de les « mettre à l'écart » au nom de la volonté majoritaire. Tout cela témoigne d'une légèreté coupable dans la manière dont le gouvernement de la CAQ se joue des principes fondamentaux de notre régime politique, légèreté qui devrait inquiéter l'ensemble des citoyens et citoyennes du Québec.

1. LE PARLEMENT ET LE DÉBAT SUR LES DROITS

« M. le Président, il n'appartient pas aux tribunaux de trancher, mais à l'Assemblée de choisir. »

SIMON JOLIN-BARRETTE²

Par cette réplique, prononcée lors de la période des questions du 16 juin 2019 pour justifier le recours aux dispositions de dérogation, le ministre Jolin-Barrette affirme le rôle de l'Assemblée comme décideur ultime dans toute situation mettant en cause les moyens choisis

2. Assemblée nationale du Québec, *Journal des débats*, 16 juin 2019, vol. 45, n° 58, p. 3804.

par le législateur pour atteindre ses objectifs et les droits des citoyens que ces moyens affectent. Cette position n'est pas en soi scandaleuse. Le constitutionnalisme contemporain³ contient un large éventail de positions relatives au partage idéal des rôles entre les tribunaux et le Parlement s'agissant de prendre des décisions qui touchent les droits. Ainsi, on pourrait décrire rapidement l'éventail des positions possibles en plaçant, à deux points opposés d'un spectre, d'un côté les partisans d'un constitutionnalisme « robuste » et, de l'autre, les partisans d'un constitutionnalisme « faible ». Les premiers sont en faveur d'un contrôle de constitutionnalité des lois par les tribunaux qui donne à ces derniers le pouvoir du dernier mot. On peut placer dans ce premier camp un auteur comme Ronald Dworkin, par exemple, qui voit dans la Cour suprême le seul véritable « forum des principes⁴ ». Au point opposé du spectre, on placera un Jeremy Waldron⁵ qui critique l'idée que seuls des juges non élus peuvent exercer un tel pouvoir. Selon Waldron, c'est plutôt le Parlement qui est le mieux placé, du moins en théorie, pour agir comme le véritable forum des principes. L'argument au fondement de sa position est simple : une assemblée de taille relativement importante, reposant sur l'élection, sera plus représentative de l'ensemble des citoyens qu'une poignée de juges non élus. Dans la mesure où cette assemblée remplit un certain nombre de conditions qui assurent la qualité de ses délibérations, il n'y a pas de raison valable de vouloir lui interdire un rôle prééminent dans l'élaboration de nos droits (je reviens sur ces conditions plus bas).

Entre ces deux points opposés, on retrouve toute une gamme de positions intermédiaires qui soutiennent une version ou l'autre du

-
3. En suivant Dominique Rousseau, on peut définir le constitutionnalisme comme une doctrine qui conçoit la constitution comme « moyen de la démocratie » au moyen de trois propriétés de la constitution : 1) son caractère de texte écrit dans lequel sont consignées les règles d'exercice du pouvoir permettant de vérifier que ces règles sont bel et bien respectées par le pouvoir ; 2) la séparation des pouvoirs qui, par le jeu des poids et contrepois, empêche une institution de confisquer tous les pouvoirs ; 3) l'énoncé des droits fondamentaux « dont les citoyens peuvent se prévaloir pour réclamer contre les agissements des pouvoirs publics ». Voir Dominique Rousseau « Constitutionnalisme et démocratie », *La vie des idées.fr* 19/09/2008 (18 p.), [En ligne], <http://www.laviedesidees.fr/Constitutionnalisme-et-democratie.html>.
 4. Voir Ronald Dworkin, *Une question de principe*, trad. Aurélie Guillain, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
 5. Voir Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999 et « The Core of the Case Against Judicial Review », *The Yale Law Journal*, 115, 2006, 1346-1406. Voir également Richard Bellamy, *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

« dialogue » entre les institutions judiciaires et parlementaires. Ces positions ont des traductions institutionnelles différentes selon le poids relatif que l'on donne à l'un ou l'autre des deux pouvoirs. Le Canada et le Québec comptent de nombreux partisans d'un tel dialogue, et plusieurs ont vu dans l'article 1 de la *Charte canadienne des droits et libertés* et même, pour certains, dans l'inclusion d'une disposition de dérogation, autant de moyens d'assurer un équilibre « idéal » entre les tribunaux et le Parlement, produisant ainsi une forme de constitutionnalisme « modéré⁶ ».

Le cœur du constitutionnalisme contemporain se trouve donc moins dans une conception précise de l'équilibre institutionnel idéal entre le Parlement et les tribunaux que dans l'idée fondamentale que l'action des gouvernements doit être limitée par l'obligation de respecter la constitution et singulièrement les droits et libertés fondamentaux énoncés. C'est la reconnaissance de ce principe d'auto-limitation qui est la marque des démocraties constitutionnelles. Elle implique que, dans des situations où les mesures voulues par un gouvernement portent atteinte à des droits, le gouvernement doit soit renoncer à la mesure en cause, soit montrer, d'une part, que l'objectif est d'une importance « urgente et réelle⁷ » et, d'autre part, qu'il a choisi la mesure qui affecte le moins possible les droits en cause tout en lui permettant d'atteindre son objectif. Mais il ne peut pas s'abriter derrière le soutien populaire pour écarter ces droits du revers de la main. Cela reste vrai indépendamment de la question pratique de savoir quelle institution, du Parlement ou de la Cour, a le pouvoir du dernier mot.

Cela dit, plus on donne de l'importance au Parlement dans le processus d'élaboration et d'interprétation des droits, plus on doit avoir une conception exigeante de la délibération parlementaire afin de s'assurer qu'elle conduit à des résultats qui respectent les principes

6. Pour une apologie de la disposition de dérogation de la *Loi constitutionnelle de 1982*, voir Christopher Manfredi, *Judicial Power and the Charter: Canada and the Paradox of Liberal Constitutionalism*, 2^e édition, Toronto, Oxford University Press, 2001. Voir également Janet Hiebert, *Charter Conflicts: What is Parliament's Role?*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's, 2002.

7. C'est l'expression consacrée utilisée par la Cour suprême du Canada dans sa jurisprudence. Sur le principe de proportionnalité auquel se réfèrent de nombreux tribunaux partout dans le monde s'agissant d'évaluer une action gouvernementale qui limite l'exercice de droits fondamentaux, voir notamment Aharon Barak, *Proportionality. Constitutional Rights and their Limitations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

et les droits fondamentaux affirmés dans la constitution plutôt que les préférences de la majorité du moment. Voilà pourquoi des auteurs comme Waldron ou Bellamy défendent une conception plus exigeante de la délibération parlementaire qu'un Dworkin. S'agissant de l'Assemblée nationale du Québec, il faut constater que, tant du point de vue de la représentation que de celui de la délibération, notre Parlement ne dispose pas actuellement des moyens institutionnels qui lui permettraient de jouer ce rôle de façon pleinement satisfaisante. Plus grave encore, afin d'assurer l'adoption accélérée du projet de loi 21, le gouvernement Legault a choisi de ne pas utiliser les ressources dont dispose l'Assemblée pour pallier jusqu'à un certain point ces déficits.

1.1 Débat parlementaire et représentation

Comme plusieurs l'ont souligné, notre mode de scrutin actuel hérité de Westminster, le «*First Past the Post*», rend plus difficile qu'un mode de scrutin de type proportionnel la représentation à l'Assemblée nationale de la diversité des groupes sociaux et des perspectives qui existent dans notre société. Toutefois, le Parlement possède des moyens institutionnels qui peuvent, jusqu'à un certain point, contrebalancer le déficit de représentativité induit par notre mode de scrutin, notamment les processus de consultation associés aux commissions parlementaires. Ainsi, la procédure parlementaire prévoit qu'après le dépôt en chambre d'un projet de loi, la commission dont son examen relève tiennent des consultations qui peuvent comporter des audiences publiques. La commission en cause (dans le cas du PL21, la Commission des institutions) a le choix entre deux options : soit elle peut tenir des consultations générales qui permettent à tous ceux et celles qui le souhaitent – simples citoyens, citoyennes ou groupes – de déposer des mémoires et éventuellement de venir témoigner publiquement devant la commission, soit elle peut plutôt organiser des consultations particulières auxquelles les individus ou les groupes participent sur invitation. Dans les deux cas, il s'agit pour les parlementaires d'élargir leurs vues et de compenser, jusqu'à un certain point, le déficit de représentativité de l'Assemblée en écoutant d'autres points de vue, dont certains se trouvent peu ou pas représentés dans l'enceinte parlementaire, étant donné, notamment, la

faiblesse de la représentation de la diversité ethnoculturelle et religieuse parmi les députés.

On aurait donc pu penser que, dans le cas d'un projet de loi aussi controversé que le PL21, le gouvernement Legault, à l'instar du gouvernement Marois à l'époque de la Charte des valeurs, choisisse la voie des consultations générales pour permettre au plus grand nombre possible de citoyens et citoyennes ainsi qu'aux groupes intéressés de venir échanger avec les parlementaires. Il aurait été particulièrement important d'entendre les individus et les groupes qui se trouvent dans sa ligne de mire, mais il n'en fut rien et l'on sait que le gouvernement Legault a choisi la voie restreinte de consultations particulières qui n'ont pas permis à l'ensemble des groupes minoritaires directement touchés de s'exprimer pleinement.

1.2 La délibération au Parlement

Étant donné la force de la discipline de parti à l'Assemblée nationale du Québec – comme partout au Canada –, les échanges des parlementaires en séance plénière ou à la période des questions sont loin de la conception idéalisée de la délibération parlementaire que l'on retrouve chez les auteurs classiques du parlementarisme, chez un Burke, un Sieyès ou un J.S. Mill pour lesquels le débat parlementaire devait être avant tout une « épreuve de la discussion publique⁸ ». Selon cette conception, la tâche propre à l'assemblée n'était pas tant d'exercer l'initiative en matière de législation – celle-ci relevant plutôt de l'exécutif – que d'examiner par un débat contradictoire public les propositions soumises à son attention. Ce débat public en assemblée avait pour fonction de « tester » la valeur des opinions exprimées afin d'assurer que celle qui emporte l'adhésion de la majorité puisse être considérée comme étant soutenue par les meilleures raisons, dit autrement, comme étant justifiée. Ainsi la valeur de l'épreuve de la discussion était conçue comme dépendant de la qualité des échanges, laquelle était assurée par la capacité des participants à mobiliser les raisons « pour » et les raisons « contre » une proposition donnée, ainsi

8. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1996; Dominique Leydet, « Partisan legislatures and democratic deliberation », *Journal of Political Philosophy*, vol. 23, n° 3, 2015, p. 235-260.

qu'à évaluer la force relative des arguments déployés et à exercer leur jugement sur cette base.

Dans un Parlement dominé par les partis politiques, la plupart des discours tenus en chambre ne participent pas à de véritables débats où représentants et représentantes échangeraient des arguments dans le but de se persuader de la justesse de leur position. Au contraire, l'issue des échanges parlementaires est normalement d'ores et déjà scellée par le poids relatif des partis en chambre. Dans ce contexte, les prises de parole en chambre, notamment en séance plénière, sont la plupart du temps, comme l'a dit si justement Max Weber, « des déclarations officielles d'un parti, faites "par la fenêtre" en direction du pays⁹ ». Ces déclarations ont leur utilité – notamment celle de permettre l'exposé public de l'argumentaire des partis –, mais elles ne sauraient constituer à elles seules une véritable « preuve de la discussion publique ».

L'importance des partis politiques dans les démocraties parlementaires contemporaines ne disqualifie pas nécessairement le Parlement comme enceinte où le débat sur les droits peut avoir lieu de façon féconde. Mais, pour que la délibération parlementaire puisse effectivement jouer un rôle de « filtre » ou de « test » public significatif des décisions collectives, on doit pouvoir compter sur l'existence de dispositifs institutionnels internes au Parlement, qui l'empêchent d'être vassalisé par le parti qui forme le gouvernement. Voilà pourquoi Waldron, dans sa défense du rôle des parlementaires dans le débat sur les droits, prend soin de préciser qu'il suppose que les procédures législatives sont « élaborées et responsables et qu'elles incorporent différents garde-fous, comme le bicaméralisme, un examen rigoureux en comités et de nombreux niveaux de considération, débat et vote¹⁰ ». Dans les faits, on constate que, dans les démocraties contemporaines où les Parlements jouent un rôle important dans la détermination des droits, de nombreux dispositifs institutionnels internes au Parlement sont effectivement prévus pour limiter la possibilité qu'une majorité

9. Max Weber, *Ceuvres politiques 1895-1919*, trad. J.-Ph. Mathieu, E. Kauffmann, M.A. Roy, Paris, Albin Michel, p. 349.

10. Waldron, « The Core of the Case Against Judicial Review », p. 1361, nous traduisons.

abuse de son pouvoir et tranche un débat d'une façon qui limite les droits fondamentaux de façon insuffisamment justifiée¹¹.

Dans le cas du Québec, plusieurs des garde-fous mentionnés par Waldron n'existent pas : il n'y a pas de Sénat à l'échelle provinciale qui puisse exercer un second regard sur les décisions de l'Assemblée ; il n'y a pas non plus, par exemple, de comité spécial – équivalent au Joint Select Committee on Human Rights du Parlement britannique¹² – dont la tâche spécifique serait d'examiner la compatibilité de tout projet de loi avec les droits fondamentaux reconnus dans la charte québécoise. Cette réalité doit être prise en compte par tous ceux et celles qui sont séduits par l'idée que le Parlement puisse jouer un rôle prépondérant dans la détermination des droits à la place des tribunaux.

Bien sûr, les débats parlementaires ne se limitent pas à la période de questions ni aux séances plénières de l'Assemblée et l'examen de tout projet de loi en comité constitue une étape importante du processus parlementaire. Ainsi, après le processus de consultations qui suit le dépôt d'un projet de loi et son adoption de principe en chambre, tout projet de loi revient en commission pour son étude détaillée, article par article. C'est d'abord là – malgré toute l'imperfection de notre parlementarisme – que les débats parlementaires à l'Assemblée peuvent jouer, jusqu'à un certain point, leur rôle d'épreuve de la discussion publique puisque tout ministre porteur d'un projet de loi doit présenter, expliquer et justifier les choix de son gouvernement article par article. Et c'est dans ce contexte qu'on a le plus de chances de retrouver un débat qui conduit les représentants et représentantes de la majorité à expliquer les choix du gouvernement, à les justifier, et parfois aussi à modifier ses propositions en réaction aux questions et aux critiques des membres des oppositions. Si les questions de celles-ci permettent au gouvernement de mieux clarifier ses intentions, elles peuvent aussi mettre en évidence les faiblesses de son argumentaire. La lecture de l'ensemble des débats

11. Voir, notamment, le cas de la Suède, dans Thomas Bull et Iain Cameron, « Legislative Review for Human Rights Compatibility : A view from Sweden » dans Murray Hunt, Hayley J. Hooper et Paul Yovell (dir.), *Parliaments and Human Rights: Redressing the Democratic Deficit*, Oxford et Portland, Hart Publishing, 2015, p. 279-294.

12. Sur ce comité et, plus généralement, sur la délibération sur les droits de la personne et leur protection dans le processus législatif au Parlement britannique, voir Hunt, Hooper et Yovell, *Parliaments and Human Rights*, p. 95-195.

de la Commission des institutions sur le PL21 permet de relever plusieurs séquences où ses membres ont joué pleinement leur rôle.

Il faut donc déplorer que cette discussion ait été close par le gouvernement de façon précipitée après 32 heures seulement de débats, alors que la Commission n'en était toujours qu'à l'examen de l'article 6 du projet de loi. Cela veut dire que 30 articles n'ont pas été discutés, non plus que les deux annexes au projet de loi, ni les 8 considérants qui en forment le préambule. Signalons encore que le ministre Jolin-Barrette a introduit de nouvelles modifications importantes au projet de loi au moment de son adoption sous bâillon le 16 juin. C'est dire que ces modifications (notamment aux articles 4, 12, 13, 16 et 21) n'ont fait l'objet d'aucune discussion; le ministre ne les a pas présentées publiquement et elles n'ont pu être ni explicitées ni justifiées au regard des questions des parlementaires. Dit autrement, elles n'ont fait l'objet d'aucun examen public en chambre.

S'agissant d'un projet de loi aussi important, qui touche les libertés fondamentales d'un grand nombre de citoyennes et de citoyens et qui comporte des dispositions de dérogation aux chartes québécoise et canadienne des droits, le recours au bâillon a représenté une grave décision, faisant du PL21 une « tempête parfaite », pour reprendre l'expression du député de LaFontaine, Marc Tanguay¹³. Cette décision témoigne de fort peu de respect pour une institution que le gouvernement prétend pourtant placer au centre de la vie démocratique québécoise. Le gouvernement a justifié sa décision de couper court à l'étude détaillée du projet de loi en rappelant, d'une part, que sa volonté de légiférer sur la laïcité avait été énoncée clairement lors des récentes élections provinciales remportées avec une confortable majorité et, d'autre part, que les sondages démontraient le soutien que lui apportait une majorité de la population, y compris en ce qui concerne les dispositions relatives à l'interdiction du port de signes religieux. Dit autrement, le gouvernement pouvait bien se permettre de bousculer la procédure parlementaire. Mais, en agissant de cette façon, le gouvernement montrait qu'à l'évidence ce n'était pas de l'Assemblée législative en tant que lieu de jonction entre la représentation et la délibération démocratiques qu'il voulait être le champion, mais bien plutôt d'un pouvoir exécutif qui, fort de sa majorité,

13. Assemblée nationale du Québec, *Journal des débats*, 16 juin 2019, p. 3840.

vassalise le Parlement et prétend écarter d'autorité les droits fondamentaux des citoyens et citoyennes.

2. LE GOUVERNEMENT, LE DÉBAT PARLEMENTAIRE ET L'ÉPREUVE DE LA JUSTIFICATION PUBLIQUE

Plusieurs des auteurs phares du libéralisme contemporain ont vu dans les tribunaux le lieu privilégié pour la prise de décision en matière de droits étant donné l'importance centrale qui y est donnée à la motivation des décisions, reposant sur un raisonnement élaboré et explicite¹⁴. Pourtant, comme le rappelle Waldron, il est également possible de voir le débat parlementaire comme un moyen privilégié grâce auquel les élus présentent publiquement les raisons qui motivent leurs choix. Mais cela suppose que les parlementaires prennent au sérieux cette tâche. Plus précisément, cela suppose qu'ils portent une réelle attention aux droits, aux principes et aux enjeux en cause¹⁵. Du côté du gouvernement, dont la responsabilité est engagée, cela suppose qu'il se reconnaisse l'obligation d'élaborer une justification publique de ses choix qui s'appuie sur les principes et les valeurs au fondement de la Constitution, en référence aux droits et libertés concernés. Or, il faut bien constater à cet égard la pauvreté de la justification offerte par les députés du gouvernement et singulièrement par le ministre Jolin-Barrette qui, loin de profiter du débat parlementaire pour proposer une justification étayée de ses choix, a préféré éviter systématiquement les questions difficiles.

En effet, à aucun moment du processus parlementaire on n'a vu le gouvernement expliquer en vertu de quelles raisons le projet de loi présentait un juste équilibre des droits et des intérêts en présence, ce qui aurait supposé qu'il explique en quoi et pourquoi la limitation de la liberté de religion et de conscience imposée par le projet de loi à certains agents de l'État qui arborent des signes religieux était juste ou même raisonnable en regard, d'une part, des objectifs de la loi et, d'autre part, des droits et libertés en cause.

14. Pensons de nouveau à Dworkin, mais aussi à John Rawls qui, dans *Libéralisme politique* (trad. C. Audard, Paris, Presses universitaires de France, 2016), a vu dans la Cour suprême le modèle de la raison publique.

15. Waldron, « The Core of the Case Against Judicial Review », p. 1382-1384.

L'absence de justification adéquate peut être illustrée, d'abord, en comparant les discours donnés en chambre par le ministre délégué à l'application de la loi 101, Guy Rivard, au moment de l'adoption de principe du projet de loi 178 (19 décembre 1988, ci-après PL178) et le discours donné à l'Assemblée par le ministre Jolin-Barrette, lors de l'adoption de principe du PL21 (29 mai 2019). Cette comparaison me semble particulièrement appropriée puisqu'il s'agissait dans les deux cas de justifier le recours préventif aux clauses dérogatoires afin de soustraire les projets de loi concernés à l'examen des tribunaux.

On se rappellera que le PL178 avait été déposé par le gouvernement Bourassa à la suite d'un jugement de la Cour suprême dans lequel la Cour avait déclaré l'inconstitutionnalité de certaines des dispositions de la Charte de la langue française (communément appelée loi 101) relatives à l'affichage commercial. La Cour avait considéré que ces dispositions portaient atteinte à la liberté d'expression, celle-ci étant interprétée comme incluant l'affichage commercial. Dans son discours du 19 décembre 1988, Guy Rivard entendait montrer d'abord en quoi le projet de loi était une réponse appropriée à la décision de la Cour suprême : la loi se voulait respectueuse des droits en cause tout en protégeant la langue française, objectif dont la Cour avait elle-même reconnu l'importance. Il s'agissait donc pour le gouvernement de trouver l'équilibre approprié entre, d'une part, protéger et promouvoir le français et, d'autre part, « permettre à tous les Québécois de jouir le plus parfaitement possible de cette liberté d'expression que l'on souhaite retrouver dans une société libre et démocratique¹⁶ ». La solution proposée par le gouvernement Bourassa consistait à maintenir l'affichage unilingue en français à l'extérieur des commerces tout en permettant l'usage d'une autre langue à l'intérieur des commerces à certaines conditions. Ainsi, le gouvernement pensait suivre les recommandations de la Cour suprême, laquelle avait statué que la protection du français pourrait impliquer qu'on lui assure un « caractère prédominant » dans l'affichage. « Avec cette solution, poursuivait alors le ministre, le gouvernement restreint la liberté d'expression en ce qui concerne l'affichage extérieur, mais limite cette restriction le plus possible¹⁷. »

16. Assemblée nationale, *Journal des débats*, 19 décembre 1988, vol. 30, n° 83, p. 4373.

17. Assemblée nationale, *Journal des débats*, 19 décembre 1988, p. 4374.

Si l'Assemblée nationale, par le recours aux dispositions de dérogation, s'affirmait en 1988 comme le décideur ultime s'agissant de statuer sur ce qui constitue l'équilibre optimal entre l'objectif collectif de la protection du français et la liberté d'expression, elle se reconnaissait, du même souffle, l'obligation de présenter une justification publique de ses choix en référence au droit qu'elle venait limiter¹⁸. Elle n'opposait pas simplement les objectifs collectifs aux droits individuels, mais reconnaissait l'importance des droits en cause. Dit autrement, l'Assemblée nationale se disait liée aux mêmes principes que la Cour, simplement elle s'autorisait à affirmer sa propre interprétation de leur portée. Le recours aux clauses dérogatoires n'impliquait pas ici une simple « mise à l'écart » des droits individuels pour réaliser la volonté majoritaire.

Un examen du discours du ministre Jolin-Barrette ne permet pas de retrouver une logique similaire à l'œuvre dans sa justification du recours aux clauses dérogatoires. Il n'y a aucune tentative de montrer comment, dans le projet de loi, le gouvernement tente d'assurer la laïcité en limitant le moins possible la liberté de conscience et de religion des individus. La justification donnée à l'utilisation des dispositions dérogatoires consiste simplement à affirmer le principe de souveraineté parlementaire, le fait que le « Québec est une nation » et qu'il revient « à l'Assemblée nationale de doter le Québec d'un modèle de gestion des rapports entre l'État et les religions qui lui soit propre¹⁹ ». Comme je l'ai déjà souligné, quoi qu'on pense de cette conception du rôle de l'Assemblée, celle-ci ne permet pas d'ignorer la tâche de montrer en quoi les choix du gouvernement peuvent se justifier au regard des droits et des principes qui sont au fondement de l'État démocratique et constitutionnel. Dans ce discours comme ailleurs, le ministre admet à peine, du bout des lèvres, que les droits à la liberté de religion et de conscience de certaines personnes seront limités et il ne reconnaît nulle part que cette limitation pourrait avoir des conséquences importantes pour ces personnes en les privant de l'accès à certains types d'emplois. Il insiste à l'opposé sur le caractère

18. Signalons que si la loi 178 suspendait l'application de l'article 2, paragr. b, et de l'article 15 de la Charte canadienne des droits et libertés, ainsi que les articles 3 et 10 de la charte québécoise, la loi 21 est plus « ambitieuse » puisqu'elle suspend l'application des articles 1 à 38 de la charte québécoise et celle des articles 2 et 7 à 15 de la charte canadienne.

19. Assemblée nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée*, 29 mai 2019, vol. 45, n° 46, p. 3013.

inclusif du projet de loi qui « protège les droits, les renforce ». Dans ces conditions, la seule phrase du discours qui réfère à l'idée d'un équilibre à rechercher entre les droits individuels et les objectifs collectifs sonne creux puisque le ministre n'explique nulle part comment le PL21 peut prétendre le réaliser²⁰.

La lecture des débats de la Commission des institutions, au long de l'étude détaillée du projet de loi, n'est guère plus satisfaisante. Pourtant les discussions ont donné plusieurs occasions au ministre d'élaborer la position gouvernementale d'une façon qui éclaire son interprétation des droits en présence. Je ne relèverai ici qu'une de ces séquences. Le jeudi 6 juin 2019, la Commission des institutions se penche sur l'article 4, où est affirmée pour la première fois l'idée que la laïcité exige de certaines personnes à l'emploi de l'État qu'elles renoncent au port de signes religieux pendant les heures de travail. Les débats se centrent rapidement sur la tension que relèvent des députés des oppositions entre le principe de la liberté de conscience et de religion affirmé à l'article 2 et l'interdiction du port de signes religieux pour certains agents de l'État.

Répondant à une question posée par le député de Nelligan, Monsef Derraji (PLQ), le ministre dit d'abord ceci :

La laïcité de l'État, elle est là pour garantir aux citoyens leur liberté de conscience et leur liberté de religion. Donc, le fait d'interdire le port de signes religieux pour certains employés qui occupent certaines fonctions en situation d'autorité vise notamment à garantir la liberté de conscience et la liberté de religion des citoyens qui font affaire avec l'État, avec ces agents de services publics là²¹.

Dans l'échange qui suit, le député de Nelligan fait valoir que ces agents sont également citoyens et qu'en tant que tels ils méritent eux aussi que l'État respecte leur liberté de religion et de conscience. Cette intervention invitait le ministre à admettre que d'interdire le port de signes religieux à certains agents de l'État représentait une limitation de leur liberté de religion et de conscience, limitation qui méritait une

20. « Ce projet de loi, il cherche ainsi à apporter un meilleur équilibre entre les droits individuels et nos aspirations nationales à une société pacifique, accueillante et ouverte aux différences ». Assemblée nationale du Québec, *Journal des débats de l'Assemblée*, 29 mai 2019, p. 3013.

21. Assemblée nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions*, 6 juin 2019, vol. 45, n° 46, p. 53.

justification en tant qu'ils sont eux aussi des citoyens. Mais c'est là un pas que le ministre se refuse à franchir.

L'échange qui suit entre le ministre et le député de Jean-Lesage, Sol Zanetti (QS), est également significatif. Le député demande au ministre s'il considère que le port de signes religieux par les enseignantes et les enseignants pourrait porter atteinte à la liberté de conscience des élèves et de leurs parents et si c'est pour cette raison que la limitation de leur propre liberté lui apparaît justifiée. La réponse du ministre est positive et ouvre une discussion qui pouvait lui permettre de mieux étayer la position du gouvernement.

Comme le signale le député de Jean-Lesage, s'il est clair que le PL21 limite la liberté de religion des enseignantes qui portent des signes religieux, pourquoi penser que le port de tels signes par ces enseignantes brimerait la liberté de conscience de l'élève; en quoi empêcherait-il l'élève de choisir librement ses valeurs? Dans sa réponse, le ministre ne fait d'abord que répéter que c'est là le choix du gouvernement. Il cite ensuite un ancien texte du député de Jean-Lesage dans lequel ce dernier appuyait l'interdiction du port des signes religieux au nom de la liberté de conscience des élèves. Zanetti lui répond en expliquant que sa position de l'époque reposait sur une analogie entre la situation du Québec actuel et celle du Québec d'avant la Révolution tranquille qui ne lui apparaît plus convaincante. Si l'enseignement dans le Québec des années 1950 portait effectivement atteinte à la liberté de conscience des élèves, ce n'était pas parce que les enseignants portaient des signes religieux, mais bien parce que les établissements et les programmes d'enseignement avaient eux-mêmes un caractère confessionnel. Les programmes de l'école québécoise actuelle sont résolument pluralistes et tous et toutes doivent avoir la capacité d'enseigner les différentes conceptions du monde, peu importe leurs propres croyances, affichées ou non. C'est là la véritable garantie de la liberté de conscience des élèves.

Quelle est la réponse du ministre? Elle tient en trois points qui reviennent souvent dans ses prises de parole: l'analogie critiquée par Zanetti est professée par un «éminent sociologue», la Cour européenne des droits de l'homme a avalisé une disposition similaire adoptée en Suisse et il est légitime pour la nation québécoise de le

faire²². Ces trois propositions peuvent être vraies sans pour autant constituer une justification adéquate de la position gouvernementale. En effet, on ne retrouve là rien qui montre que la limitation de la liberté de religion des enseignantes se justifie, étant donné l'effet négatif que son libre exercice aurait, par exemple, sur la liberté de conscience des élèves. Dit autrement, il n'y a pas là de raison qui montre que l'interdiction du port de ces signes par les enseignantes est nécessaire pour atteindre l'objectif de la laïcité.

Bien sûr, il ne s'agit ici que d'une séquence tirée de l'étude détaillée du PL21 et qui ne concerne que les enseignantes et les enseignants, mais elle illustre la faiblesse de l'argumentaire déployé par le gouvernement au long de l'étude du projet de loi. En effet, il est difficile de reconstruire à partir des interventions du ministre une justification quelque peu satisfaisante des choix du gouvernement, qui établirait les raisons pour lesquelles le PL21 présente un équilibre juste ou même raisonnable entre les droits concernés et l'objectif. L'impression que l'on retire de ces interventions, c'est que le gouvernement, fort de sa majorité en chambre et dans les sondages, considère qu'il a la légitimité lui permettant de « mettre de côté » certains droits et de recourir aux dispositions de dérogation afin de s'assurer que cette mise à l'écart ne sera pas contestée devant les tribunaux.

C'est cette dernière prétention du gouvernement qui constitue, en dernière analyse, l'aspect peut-être le plus dangereux de la loi 21, et qui devrait inquiéter l'ensemble des Québécois et des Québécoises, quelles que soient leurs positions concernant la laïcité. S'il convient de faire du Parlement un lieu clé de la formation de la volonté collective, y compris en matière de droits, cela suppose non seulement que l'on adopte des dispositifs institutionnels appropriés, et qu'on les respecte, mais aussi que les individus au cœur de l'action politique reconnaissent l'importance de certaines normes qui encadrent et balisent le processus de formation de cette volonté. L'engagement en faveur du respect des droits fondamentaux doit faire partie de ces balises, ce qui n'exclut pas, bien sûr, les désaccords quant à leur interprétation. Même et peut-être surtout lorsqu'il y a désaccord, cette référence partagée aux droits peut agir comme un garde-fou et permet

22. Assemblée nationale du Québec, *Journal des débats de la Commission permanente des institutions*, 6 juin 2019, p. 60.

d'énoncer des valeurs communes qui orientent la discussion. Ce qui est inacceptable, c'est qu'un gouvernement puisse penser pouvoir s'émanciper de l'obligation de justifier ses choix au regard des droits. Se référer simplement à la volonté de la majorité, exprimée sans sa médiation appropriée par la délibération parlementaire, c'est mettre en cause ce qui fait le cœur d'une démocratie parlementaire constitutionnelle.

CHAPITRE 11

LA LAÏCITÉ ENTRE MONTRÉAL ET LE RESTE DU QUÉBEC

Benoît Morissette

La *Loi sur la laïcité de l'État*¹ impose des limites significatives à l'exercice des droits et libertés des citoyennes et des citoyens issus de minorités religieuses ou ethnoculturelles. Ces entraves ont été dénoncées par les deux premiers partis d'opposition, la Ville de Montréal, la Commission scolaire de Montréal, des syndicats, plusieurs groupes de la société civile et des intellectuels. Ainsi, dans une lettre d'opinion, le philosophe Jocelyn Maclure a soutenu que, si la réalisation de la laïcité de l'État constitue un objectif législatif raisonnable pour une démocratie libérale comme le Québec, le gouvernement de la CAQ, toutefois, « n'a pas réussi à démontrer que sa loi impose des restrictions nécessaires et raisonnables aux droits des personnes visées² ». En effet, il n'est pas parvenu à démontrer comment des pratiques comme le port de signes religieux par des personnes en position d'autorité compromettent la laïcité de l'État, ou qu'une telle interdiction s'avère absolument indispensable à l'atteinte de cet objectif. Le parti au pouvoir a plutôt cherché à légitimer son projet de loi en affirmant qu'il correspond à la conception de la laïcité à laquelle adhèrent « la grande majorité des Québécois »,

-
1. Québec, *Loi sur la laïcité de l'État*, RLRQ, chapitre : L-0.3, à jour au 1^{er} avril 2020, [Québec], Éditeur officiel du Québec, 2020.
 2. Jocelyn Maclure, « Qui remet en question les droits collectifs ? » *La Presse+*, 1^{er} avril, 2019, section DÉBATS https://plus.lapresse.ca/screens/eb27bf96-ffda-4501-b203-f47e1a748884__7C__0.html

comme l’a affirmé le premier ministre François Legault³. Le gouvernement déroge ainsi à l’un des principes au fondement des démocraties libérales, où le pouvoir d’une majorité démocratique «trouve sa limite dans le respect des droits universels de la personne humaine⁴».

Les débats entourant la laïcité confrontent la société québécoise «au problème classique, théorisé entre autres par Alexis de Tocqueville et John Stuart Mill, du rapport entre la volonté de la majorité et les libertés fondamentales des citoyens touchés par une décision gouvernementale⁵», résume Maclure. Avec raison, la réponse à ce problème apportée par le gouvernement de la CAQ suscite l’indignation des opposants à la loi. Pour protéger sa loi contre d’éventuels recours judiciaires, qui risquent d’en réduire la portée, le gouvernement s’est notamment prévalu de la disposition de dérogation, qui suspend l’application de certains articles de la *Charte canadienne des droits et libertés*. La démarche du gouvernement suggère alors une conception particulière des droits et libertés censés protéger l’égale dignité des citoyennes et des citoyens dans les démocraties. En cherchant à contourner l’épreuve des tribunaux, le gouvernement laisse penser que le respect de ces droits et libertés constitue un privilège accordé par la majorité aux minorités. Ces droits ne relèveraient donc pas d’obligations morales que nous impose la justice. Ils découleraient plutôt du bon vouloir d’une majorité, qui peut les retirer aux minorités si elle le souhaite. En empruntant cette démarche, le gouvernement de François Legault affirme donc qu’ultimement la volonté d’une majorité justifierait à elle seule toute décision politique.

Le constat qu’effectue Maclure dans sa lettre s’avère décourageant. À l’exception de l’indignation morale, une réponse nécessaire, mais plus souvent qu’autrement infructueuse, comme l’exemplifie d’ailleurs l’adoption de la loi 21, les citoyennes et les citoyens issus des minorités ne disposent d’aucun levier grâce auquel ils peuvent défendre leurs droits. La garantie de leurs droits paraît conditionnelle à leur capacité de convaincre une majorité apparemment imperméable

3. Québec, *Laïcité de l’État – Le premier ministre s’adresse aux Québécoises et aux Québécois*, [Québec], Premier ministre du Québec, 31 mars 2019, <https://www.quebec.ca/premierministre/actualites/detail/laicite-de-l-etat/>

4. Maclure, «Qui remet en question les droits collectifs?»

5. Maclure, «Qui remet en question les droits collectifs?»

à leurs revendications, mais dont le poids électoral lui accorde un pouvoir politique pratiquement illimité.

Les débats sur la laïcité nous révèlent ainsi la vulnérabilité de la justice, c'est-à-dire du respect des libertés et des droits universels, dans les démocraties libérales. Au Québec, le respect de nos obligations mutuelles peut facilement être remis en question par des majorités aux prises avec des angoisses identitaires, sans cesse ravivées par le caractère cosmopolite de sa métropole, Montréal⁶. Dès lors, une des principales tâches s'imposant aux citoyennes et aux citoyens, ainsi qu'aux penseuses et aux penseurs politiques sensibles au principe de l'égalité des personnes, consiste à réfléchir aux moyens par lesquels la société québécoise peut répondre adéquatement au *problème classique* discuté par Maclure.

Dans cette perspective, je propose d'examiner notre situation politique actuelle à la lumière des réflexions de Tocqueville à propos de « l'omnipotence de la majorité⁷ ». Parmi les moyens que les sociétés démocratiques trouvent à leur disposition pour se prémunir contre la formation d'une majorité toute-puissante, Tocqueville identifie la décentralisation administrative. Ses observations sur le sujet nous invitent à prêter une attention particulière à l'opposition de la Ville de Montréal à la loi 21⁸. Dans les lignes qui suivent, j'explique que le conflit entre le gouvernement provincial et la métropole nous démontre que cette dernière peut servir de contrepoids au pouvoir d'une majorité dans la société politique québécoise. Cependant, l'efficacité de ce contrepouvoir semble intimement liée aux dynamiques politiques à l'œuvre dans l'arène électorale provinciale. J'en conclus que le respect de nos obligations de justice peut être favorisé par la consolidation des rapports d'interdépendance entre la Ville et le gouvernement du Québec, d'un côté, et, de l'autre, par le

6. Perron, Normand, « Le fait français à Montréal: enjeu montréalais et québécois », dans Dany Fougère (dir.), *Histoire de Montréal et de sa région*, Tome 2, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012. Consulter également: Rocher, François, *Guy Rocher. Entretiens*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2010.

7. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique 1*, Paris, Gallimard, 1986, 369.

8. Ville de Montréal, « Déclaration réitérant la laïcité institutionnelle de la Ville de Montréal et la liberté religieuse des individus », *Procès-verbal de l'assemblée ordinaire du conseil municipal du 15 avril 2019*, Ville de Montréal, 2019; *Mémoire de la Ville de Montréal présenté dans le cadre du projet de loi n° 21: Loi sur la laïcité de l'État*, Ville de Montréal, 2019.

rapprochement des électrices et des électeurs de la métropole et de celles et ceux qui habitent en banlieue et dans les régions.

1. LE POIDS DU NOMBRE

L'analyse des causes de l'omnipotence de la majorité que propose Tocqueville nous invite à percevoir l'adoption de la loi 21 comme le reflet d'une tendance démocratique. Comme l'écrit Tocqueville dans sa célèbre étude de la société américaine : « [il] est de l'essence même des gouvernements démocratiques que l'empire de la majorité y soit absolu ; car en dehors de la majorité, dans les démocraties, il n'y a rien qui résiste⁹ ». Le pouvoir irrésistible de la majorité tient au fait que, dans les démocraties, l'autorité politique ultime est détenue par le peuple, qui l'exerce par la délibération publique et l'élection.

Dans son ouvrage, Tocqueville assimile la majorité « à un individu qui a des opinions et le plus souvent des intérêts contraires à un autre individu qu'on nomme la minorité¹⁰ ». À l'image de tout individu, une majorité peut donc se tromper et abuser de son pouvoir. Un tel abus de pouvoir constitue le principal danger qui se pose aux sociétés démocratiques, estime Tocqueville. Selon lui, la majorité risque d'outrepasser les limites de ses pouvoirs car les citoyennes et les citoyens sont portés à adhérer à des idées en raison de leur popularité, plutôt qu'en vertu de leur vérité ou de leur caractère juste.

Aux États-Unis, constate-t-il, les individus semblent effectivement se ranger naturellement derrière la position qu'ils perçoivent comme celle de la majorité. Tant qu'une idée ne s'est pas imposée dans l'opinion de l'individu collectif, la majorité ne fait pas sentir son « emprise morale¹¹ » sur la pensée. Mais une fois qu'elle est considérée comme majoritaire, son attrait devient quasi irrésistible. Dès lors, la majorité ne supporte plus que son opinion soit critiquée ; toute remise en question y est reçue comme une négation de la sagesse et du pouvoir politique du peuple. Lorsqu'elle est confrontée à des opinions contradictoires, la majorité ne les réprime pas par la violence. Elle procède en ignorant les points de vue minoritaires, amenant ainsi les

9. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* 1, 369.

10. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* 1, 376.

11. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* 1, 381.

dissidentes et les dissidents à se taire progressivement. La démocratie favoriserait donc ce qu'on appelle parfois au Québec une « culture du consensus ».

D'après Tocqueville, ce phénomène est attribuable au fait que, dans les démocraties, le principe d'égalité désigne d'abord une condition sociale. L'égalité n'y est pas comprise seulement comme un statut juridique et politique, protégé par des droits fondamentaux et des institutions politiques. Dans les démocraties, explique Tocqueville, les citoyennes et les citoyens se conçoivent généralement comme des êtres *semblables* aux autres, c'est-à-dire qu'ils considèrent qu'ils sont tous pourvus des mêmes facultés morales et intellectuelles¹². Cet imaginaire égalitaire entraîne un effet paradoxal. Comme chacune ou chacun se sent l'égal de l'autre, chacune ou chacun croit que ses idées sont finalement aussi valables que celles des autres. Lorsqu'un individu se compare aux autres, son sentiment d'égalité l'enorgueillit inévitablement. C'est pour cette raison que les citoyennes ou les citoyens des démocraties éprouvent une méfiance à l'égard de celles et ceux qui se revendiquent d'une forme ou une autre de supériorité morale ou intellectuelle. Par contre, lorsque l'individu envisage ses propres opinions à la lumière de celles qui sont émises par la société dans son ensemble, c'est-à-dire de toutes les opinions de ses concitoyennes ou de ses concitoyens placées côte à côte, il réalise « sa propre insignifiance et sa faiblesse ». Il se rend compte qu'il ne représente qu'une personne parmi tant d'autres, chacune dotée des mêmes lumières que lui. Cette prise de conscience porte alors les citoyennes et les citoyens des démocraties à s'en remettre à l'opinion du plus grand nombre dans leurs jugements. « Car il ne leur paraît pas vraisemblable qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas du côté du plus grand nombre¹³ », conclut Tocqueville.

En soulignant la tendance de la démocratie à l'omnipotence de la majorité, Tocqueville n'entend pas nier la souveraineté du peuple. Il souhaite plutôt mettre en relief la vulnérabilité de la justice dans le contexte des sociétés démocratiques¹⁴. Comme le révèlent les paragraphes précédents, Tocqueville s'inquiète surtout du fait que, dans

12. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* 2, Paris, Gallimard, 1986, 20-25.

13. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* 2, 23.

14. Comme l'écrit Tocqueville à ce propos : « Il existe une loi générale qui a été faite ou du moins adoptée, non seulement par la majorité de tel ou tel peuple, mais par la majorité de tous les

les démocraties, lorsque l'opinion majoritaire va à l'encontre de la justice, les victimes se trouvent dépourvues de pouvoir pour lutter contre l'oppression d'une majorité, dans la mesure où leurs revendications n'auront aucun effet sur l'opinion du plus grand nombre. Selon lui, les conséquences de l'égalité des conditions sur la pensée amènent les citoyennes et les citoyens à croire que la majorité a toujours raison tandis que la minorité a toujours tort.

2. TEMPÉRER LA MAJORITÉ

Les propos avancés par Jocelyn Maclure suggèrent que la vie politique québécoise s'apparente dangereusement à celle que redoute Tocqueville, où la justice ne parviendrait plus à contenir la volonté souveraine. Dans ces circonstances, l'examen des facteurs qui tempèrent l'omnipotence de la majorité d'après Tocqueville peut nous aider à imaginer les actions que nous pouvons entreprendre en vue de prévenir ce danger.

Parmi les éléments qui modèrent le pouvoir de la majorité aux États-Unis, Tocqueville identifie la décentralisation administrative¹⁵. Comme il le rapporte, lorsqu'un gouvernement central, sous l'impulsion de la volonté majoritaire, adopte une décision, il doit compter sur des agents qui ne dépendent pas directement de son autorité pour l'appliquer. Il s'agit plus précisément des corps municipaux, qui exerçaient alors plusieurs fonctions politiques, sociales et économiques. Dans un pays où le pouvoir politique ultime est concentré entre les mains du peuple, les gouvernements locaux ne détiennent évidemment aucune part dans la souveraineté. Comme celles du Québec et du Canada d'aujourd'hui, les municipalités américaines d'alors s'avèrent légalement assujetties à l'autorité du gouvernement central. Quand Tocqueville souligne que les corps municipaux ne dépendent pas directement du gouvernement central, il attire toutefois notre attention sur le fait que les municipalités sont dirigées par les collectivités locales, qui débattent de leurs affaires communes lors d'assemblées municipales et qui élisent les titulaires des charges publiques, plutôt que par des émissaires du gouvernement central.

hommes. Cette loi, c'est la justice. La justice forme donc la borne du droit de tous les peuples», *De la démocratie en Amérique 1*, 375-76.

15. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique 1*, 390-391.

Bref, les municipalités américaines ne peuvent pas être comparées à des organismes comme des ministères, dont les employés se rapportent immédiatement aux titulaires du pouvoir exécutif ou législatif. Par conséquent, la réalisation de la volonté majoritaire exige une certaine collaboration entre le gouvernement central et les municipalités.

Comme l'explique Tocqueville, c'est souvent par l'intermédiaire des municipalités que la volonté de la majorité prend contact avec la réalité quotidienne. Or, lorsqu'elles appliquent les décisions du gouvernement central, les municipalités doivent toujours les adapter aux circonstances locales. En raison de la place qu'ils occupent entre le gouvernement central et les citoyens, les corps municipaux apparaissent tels des relais sur le chemin de la volonté de la majorité; ils ralentissent la rapidité d'exécution d'une décision gouvernementale et peuvent même altérer les effets attendus par cette décision.

La capacité des administrations locales à modérer le pouvoir tient notamment à leur caractère démocratique. Les assemblées communales, les élections ou les instances municipales favorisent la définition d'intérêts communs aux habitantes et aux habitants d'une localité. De ce fait, ces institutions génèrent une loyauté à l'égard de la collectivité locale, puisque les citoyens la perçoivent comme un groupe dont l'organisation contribue à la réalisation de certains de leurs intérêts. Cet attachement est à l'origine de la « puissance » et de « l'indépendance » de la municipalité dans la société américaine¹⁶. L'affection des citoyens envers leur municipalité les incite à s'en servir pour prendre en charge leurs affaires locales, plutôt que de laisser cette responsabilité au gouvernement central. Ce sentiment les amène aussi à défendre ce qu'ils considèrent comme les prérogatives de leur municipalité lorsqu'ils estiment que les décisions du gouvernement central vont à l'encontre de leurs intérêts locaux.

La décentralisation administrative génère ainsi une résistance à l'intérieur du système politique. Ces corps politiques indépendants « retardent ou divisent le flot de la volonté populaire¹⁷ ». Grâce à la décentralisation administrative, l'exercice du pouvoir se présente sous la forme d'un mouvement d'aller-retour continu entre le

16. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* 1, 121.

17. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* 1, 391.

gouvernement central et les corps municipaux. Or cette dynamique engendre inévitablement un mouvement similaire dans l'opinion publique. Elle partage les citoyennes et les citoyens entre leurs intérêts locaux et ceux de la majorité. La formation d'intérêts locaux atténue donc l'irrésistibilité du pouvoir de la majorité, en réintroduisant continuellement de nouvelles divisions dans l'opinion publique, retardant ou relançant ainsi le processus de formation de la volonté majoritaire. En raison de la décentralisation administrative, la volonté de la majorité ne se présente donc jamais comme une opinion définitive ou consensuelle.

Bien sûr, la décentralisation administrative ne garantit pas, à elle seule, l'adoption de décisions justes. Cette pratique politique doit plutôt être comprise comme une condition favorisant la justice, bien qu'elle ne soit pas suffisante pour assurer le respect des obligations que la justice nous impose. Ce mode d'organisation de l'administration prévient effectivement la transformation de l'opinion publique majoritaire en « chambre d'écho ». Il facilite l'expression et la prise en considération de voix discordantes dans l'opinion collective, des voix qui peuvent dénoncer des décisions jugées injustes par des citoyennes et des citoyens ou des groupes minoritaires, que la majorité tend à réduire au silence lorsqu'elle considère s'être prononcée définitivement sur un enjeu particulier.

3. UNE INVENTION MONTRÉALAISE ?

Les sociétés démocratiques ont bien changé depuis le voyage de Tocqueville en Amérique. Elles sont maintenant dotées d'États très puissants, qui exercent leurs pouvoirs au moyen d'une administration publique centralisée, formée d'agences ultraspécialisées comme des ministères et des sociétés d'État, qui interviennent dans l'ensemble des sphères de la vie collective. Ce développement a contribué significativement au progrès de l'égalité politique, sociale et économique, comme l'atteste d'ailleurs la Révolution tranquille. Malgré cette transformation, les municipalités ne sont pas disparues de notre paysage politique. Au Québec, elles veillent notamment à l'aménagement du territoire et aux infrastructures collectives. Elles gèrent aussi des services dans des secteurs comme la sécurité publique, le transport en commun, le logement social, la culture, le

développement économique, l'environnement, la lutte à la pauvreté et l'inclusion des immigrants.

L'opposition remarquée de la Ville de Montréal à la loi 21 constitue un signe de l'intérêt qu'elle porte à la question de l'inclusion des citoyens issus des minorités depuis plus de trente ans¹⁸. Jusqu'aux années 1980, les élus et les élus municipaux se sont montrés peu intéressés par cet enjeu. Par exemple, ni le maire de Montréal ni les conseillères et les conseillers municipaux n'ont cherché à influencer l'issue des débats entourant l'adoption de la loi 101, un des débats identitaires les plus importants du Québec contemporain. Généralement, la Ville considérait jusqu'alors les questions relatives à la diversité culturelle comme des problèmes concernant les ordres de gouvernement supérieurs.

Cette position change avec l'élection de Jean Doré et de son parti, le Rassemblement des citoyens de Montréal (RCM), à la tête de l'administration municipale, en 1986. La Ville s'engage alors dans le développement d'une politique d'intégration¹⁹. La Ville constate à l'époque que la métropole se caractérise par une situation particulière. Son territoire regroupe des minorités ethnoculturelles gravitant autour d'une majorité de langue et de culture française. Cette majorité canadienne-française se trouve elle-même dans une position minoritaire au Canada. « Notre réflexion sur le sujet nous a amenés à définir un nouveau concept pour lequel nous avons créé un néologisme : l'interculturalisme », note Kathleen Verdon, alors membre du comité exécutif²⁰. L'interculturalisme est présenté comme une conception des rapports entre la majorité et les minorités censée orienter l'exercice du pouvoir municipal. La définition de l'interculturalisme proposée par la Ville – qui correspond essentiellement à celle qu'adoptera ensuite l'État québécois – cherche explicitement à répondre aux apories du multiculturalisme, le modèle d'intégration du gouvernement fédéral, que la Ville interprète comme appelant à une simple cohabitation des cultures, sans liens significatifs entre elles. L'approche

18. À propos du développement de la politique d'intégration de la Ville de Montréal, voir : Aude-Claire Fourot, *L'intégration des immigrants. Cinquante ans d'action publique locale*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013; Marta Massana et Gilles Rioux, « The Case of Montreal : Intercultural City Avant la Lettre ? », dans Bob W. White (dir.) *Intercultural Cities. Policy and Practice for a New Era*, Cham (CH), Palgrave Macmillan, 2018

19. Aude-Claire Fourot, *L'intégration des immigrants*.

20. Cité par Fourot, *L'intégration des immigrants*, 84-85.

préconisée par la Ville se distinguerait du multiculturalisme en considérant les responsabilités qu'elle doit assumer pour assurer l'épanouissement de l'identité québécoise, tout en favorisant l'intégration des citoyennes et des citoyens issus de l'immigration. La Ville propose ainsi de renforcer les liens de réciprocité entre la majorité et les minorités culturelles, en encourageant les citoyennes et les citoyens à s'adapter aux différences des autres, dans le respect des valeurs démocratiques. Dans ce contexte, son rôle consiste surtout à fournir un environnement propice aux échanges interculturels.

La Ville reconduit cet engagement au moment de l'adoption de la *Charte montréalaise des droits et des responsabilités*, rédigée à l'issue du Sommet de Montréal en 2002, tenu dans la foulée des fusions municipales²¹. En 2005, le conseil municipal intègre cette charte dans ses règlements municipaux. De plus, le rôle de la métropole dans l'accueil et l'inclusion des immigrants est formellement reconnu par le gouvernement du Québec, à la suite de l'adoption d'une nouvelle *Charte de la Ville de Montréal*²². Ainsi, la loi qui constitue la Ville en personne morale indépendante stipule désormais, dans son préambule, « que la Ville de Montréal, métropole cosmopolite et creuset des relations interculturelles, relève des défis uniques au Québec en matière d'accueil, d'intégration et de francisation de la population immigrante ».

Ces normes se sont concrétisées au fil de réformes entamées depuis l'élection du RCM. Par exemple, la municipalité s'est dotée d'un organisme consultatif chargé de conseiller l'exécutif en matière de relations interculturelles. Des organes administratifs ont aussi été créés pour assurer le développement et l'implantation d'une politique d'intégration. Ces entités ont été appelées à faciliter l'accès des citoyennes, des citoyens et des groupes issus des minorités aux services municipaux, à coordonner les efforts de rapprochement avec les élus municipaux et les divers secteurs de la fonction publique montréalaise, ainsi qu'à conseiller la Ville dans les négociations de partenariats avec le gouvernement du Québec. Elles ont aussi cultivé les relations avec les groupes représentant les intérêts des minorités

21. Ville de Montréal, *Charte montréalaise des droits et responsabilités*, RCG 05-0567, adoptée le 20 juin 2005. Au sujet de la diversité culturelle, voir notamment les articles 12 et 28.c.

22. Québec, *Charte de la Ville de Montréal, métropole du Québec*, RLRQ: chapitre 11.4, à jour au 1^{er} avril 2020 [Québec], Éditeur officiel du Québec, 2020.

par l'instauration de processus de concertation. Pour faciliter l'accès aux services municipaux, la Ville a publié un guide sur les accommodements raisonnables destiné à ses fonctionnaires, à qui elle dispense aussi des formations sur l'interculturalisme. Depuis 1989, elle dispose également d'un programme d'accès à l'égalité en emploi, visant à diversifier sa fonction publique en éliminant la discrimination à l'embauche.

La consolidation de la politique d'intégration montréalaise s'est effectuée en partenariat avec le gouvernement du Québec. Dès les années 1990, la Ville de Montréal rappelle au gouvernement que la capacité d'accueil de la société québécoise dépend de la sienne, car c'est sur son territoire que s'établissent la majorité des immigrants. Puisque les politiques migratoires provinciales affectent directement la prestation des services municipaux, la Ville estime que l'État doit la compenser pour les coûts qu'engendrent ses décisions. Ces pressions ont mené à l'adoption d'ententes administratives dans lesquelles ces deux ordres de gouvernement définissent leurs objectifs communs, ainsi que les moyens prévus pour les atteindre.

En 2017, l'Assemblée nationale adopte la *Loi augmentant l'autonomie et les pouvoirs de la Ville de Montréal, métropole du Québec*²³, qui accroît sa capacité d'action dans le secteur de l'intégration des immigrants. L'octroi du statut de métropole s'accompagne d'ailleurs d'une entente-cadre intitulée «Le Réflexe Montréal» spécifiant les termes de la relation de «gouvernement à gouvernement» que la Ville et l'État souhaitent entretenir dans l'avenir²⁴. Dans cet accord, le gouvernement du Québec s'engage à consulter la Ville au sujet de toute décision susceptible d'affecter la vie politique, sociale et économique de la métropole.

Trois décennies après l'élection du RCM, la Ville de Montréal se présente désormais comme un acteur incontournable de l'inclusion des citoyennes et des citoyens issus de l'immigration. En effet, c'est entre autres par l'entremise d'actions posées par la municipalité que la société québécoise accueille et tente d'inclure les nouvelles

23. Québec, *Loi augmentant l'autonomie et les pouvoirs de Montréal, métropole du Québec, Lois du Québec 2017*, chapitre 16, [Québec], 2017.

24. Québec, *Le « Réflexe Montréal » – Entente-cadre sur les engagements du Gouvernement du Québec et de la Ville de Montréal pour la reconnaissance du statut particulier de la métropole*, Québec, Ministère des Affaires municipales et de l'Occupation du territoire, 2016.

arrivantes, les nouveaux arrivants et les membres des minorités ethnoculturelles. Les interventions de la Ville cherchent à encourager l'accès à des emplois municipaux ou aux services publics répondant à leurs besoins, dans le respect des droits fondamentaux. De plus, l'organisation institutionnelle de la Ville confère aux citoyennes et aux citoyens issus des minorités un pouvoir dans la décision politique, par l'entremise de leur participation aux délibérations publiques et aux élections municipales, ainsi qu'à travers l'institution d'organismes consultatifs dédiés aux enjeux interculturels, et de mécanismes de concertation réunissant des groupes représentant leurs intérêts.

4. DEUX CULTURES QUÉBÉCOISES

Le gouvernement du Québec peut désormais compter sur la Ville de Montréal afin d'assumer une partie des responsabilités liées à l'inclusion des citoyennes et des citoyens issus de la diversité culturelle et religieuse. Sans la collaboration de la Ville, la portée des mesures prescrites par la loi 21 s'avère considérablement restreinte. En tant qu'administratrice d'un service de police et d'une cour municipale par exemple, la Ville compte dans ses rangs plusieurs employées et employés qui occupent des positions d'autorité. Son personnel offre également des services publics à la population locale comptant la plus grande proportion d'immigrants et de citoyens s'identifiant à des minorités visibles au Québec. Simultanément, en tant qu'organe politique complètement assujéti à l'autorité de la législature provinciale selon la Constitution canadienne, la Ville doit nécessairement compter sur l'appui du gouvernement du Québec pour établir un modèle d'intégration répondant aux intérêts et aux aspirations des citoyennes et des citoyens qu'elle représente. Bref, la Ville et le gouvernement du Québec entretiennent désormais des rapports d'interdépendance dans le champ des politiques du vivre-ensemble.

Dans cette perspective, les critiques formulées par la Ville envers le projet de loi 21 démontrent que la métropole a perçu l'initiative gouvernementale comme un désaveu de sa politique, pourtant construite avec le concours de l'État québécois. Dans leurs déclarations publiques, les élues et les élus municipaux ont contesté les moyens proposés par le gouvernement provincial pour accomplir la laïcité de l'État, comme l'interdiction du port de signes religieux aux

personnes en situation d'autorité, l'obligation d'offrir et de recevoir des services à visage découvert, ou la proscription des accommodements raisonnables²⁵. D'après eux, ces dispositions risquent de fragiliser la cohésion sociale en violant les droits et libertés des Montréalaises et des Montréalais issus des minorités, sans véritables motifs législatifs. Les mesures prescrites dans le projet de loi entravent aussi la capacité de la Ville de se doter d'une fonction publique représentative de la diversité montréalaise, un des principaux buts de sa politique d'intégration. Comme l'a d'ailleurs déclaré le conseil municipal, la Ville considère que le port de signes religieux n'affecte ni la neutralité ni le professionnalisme des personnes chargées d'appliquer la loi. Dans cette perspective, la Ville a recommandé au gouvernement du Québec de s'assurer que son projet de loi ne contredise pas les principes fondamentaux des chartes québécoise et canadienne. Elle l'a invité aussi à soutenir les efforts qu'elle déploie pour lutter contre toutes formes de discrimination, et à favoriser la participation de toutes les Montréalaises et de tous les Montréalais

Face à l'opposition de la Ville, le gouvernement de la CAQ a ressenti le besoin de rappeler aux représentantes et aux représentants politiques de la métropole qu'une seule loi fait autorité sur le territoire du Québec²⁶. Montréal constitue « la métropole des Québécois », a répliqué le premier ministre François Legault, avant d'ajouter que « la mairesse de Montréal, même si elle n'est pas d'accord avec le projet de loi, doit s'engager à faire respecter toutes les lois du Québec. Elle ne peut pas choisir les lois qui font son affaire ». La réaction du ministre Simon Jolin-Barrette a fait écho à celle du premier ministre. « La loi ne réservera pas de statut particulier pour Montréal », a-t-il déclaré d'emblée, rappelant ensuite que « Montréal fait partie du Québec et que la loi sur la laïcité va s'appliquer à l'ensemble du Québec, incluant Montréal ».

25. Ville de Montréal, « Déclaration réitérant la laïcité institutionnelle de la Ville de Montréal et la liberté religieuse des individus », *Mémoire de la Ville de Montréal présenté dans le cadre du projet de loi n° 21 : Loi sur la laïcité de l'État*.

26. Propos rapportés par Martin Croteau et Tommy Chouinard, « Laïcité : la résolution de Montréal laisse Québec de marbre », *La Presse*, 16 avril, 2019, <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/201904/16/01-5222400-laicite-la-resolution-de-montreal-laisse-quebec-de-marbre.php>

Le conflit qui s'est dessiné entre la Ville et le gouvernement de la CAQ met en lumière l'existence d'un fossé culturel séparant le Québec de sa métropole, selon le sociologue Guy Rocher. Au sortir de la crise des accommodements raisonnables, Rocher constate :

[qu']il y a assurément deux grandes cultures québécoises, celle de la communauté montréalaise, qui s'étend au nord et au sud de l'île, et celle du reste du Québec. Le pluralisme religieux, linguistique et ethnique de la région montréalaise fait que la culture québécoise y est engagée dans une évolution que ne connaissent pas de la même manière les autres régions du Québec. Un écart que je qualifie de dramatique s'est creusé entre Montréal et le reste du Québec²⁷.

Le fossé qui préoccupe Rocher se matérialise dans deux contextes complémentaires. Tout d'abord, il se révèle dans l'opposition entre la Ville et le gouvernement provincial discutée plus haut. Mais il s'observe aussi dans les résultats des dernières élections provinciales. La CAQ a été portée au pouvoir en remportant une majorité de sièges situés en périphérie de la métropole et dans les régions. Sur l'île de Montréal, elle n'a fait élire que deux députés, sur une possibilité de quinze. Ainsi, ses principaux appuis politiques se trouvent à l'extérieur de Montréal. Le Parti libéral du Québec, qui s'oppose à la conception restrictive de la laïcité défendue par la CAQ, a quant à lui conservé son emprise sur la députation montréalaise. Par contre, ses appuis électoraux se sont considérablement atrophiés à l'extérieur de la région métropolitaine. Ainsi, le soutien politique à la conception restrictive de la laïcité se trouve principalement en banlieue et dans les régions, des territoires moins exposés que la métropole à la présence de la diversité culturelle. À l'Assemblée nationale, les critiques de cette définition rigide de la laïcité émanent surtout d'élus provenant de la métropole. Les débats entourant le projet de loi 21 ont donc opposé, sur un premier front, un gouvernement provincial formé par un parti fermement ancré en banlieue et en régions à un parti d'opposition détenant la grande majorité des sièges dans la métropole²⁸ et, sur un second front, ils ont opposé ce même

27. François Rocher, *Guy Rocher. Entretiens*, 100.

28. À l'issue des élections générales québécoises du 1^{er} octobre 2018, le Parti libéral du Québec remportait dix-neuf des vingt-sept sièges situés dans l'agglomération de Montréal. Six autres circonscriptions ont élu des députés de Québec solidaire, le parti de deuxième opposition, qui s'est également prononcé contre l'adoption du projet de loi 21. La Coalition avenir Québec n'a réussi qu'à faire élire deux députés sur l'île de Montréal.

gouvernement provincial à une Ville de Montréal s'étant munie d'une politique d'intégration favorisant une conception inclusive de la laïcité.

L'ancrage géographique du clivage des positions relatives à la laïcité dans l'arène politique provinciale semble alors avoir neutralisé les effets politiques bénéfiques que la décentralisation administrative peut engendrer. Tel que le suggère Tocqueville, l'avantage politique d'une telle structure institutionnelle réside dans le fait qu'elle parvient à tempérer la volonté majoritaire grâce à l'action de corps politiques qui ne relèvent pas directement du gouvernement central. Dans les débats sur la laïcité, force est d'admettre que la Ville de Montréal n'est pas parvenue à modérer le pouvoir du gouvernement de la CAQ, malgré l'existence de rapports d'interdépendance entre ces deux corps politiques. La Ville a exprimé publiquement ses réserves à l'endroit de l'initiative du parti à la tête de l'État québécois. En commission parlementaire, elle a invité le gouvernement provincial à justifier les restrictions à la liberté de religion prévues par la loi en vertu d'objectifs législatifs raisonnables. Or, grâce à ses appuis en périphérie de la métropole et dans les régions, le gouvernement de la CAQ peut demeurer indifférent face aux demandes formulées par la Ville de Montréal, sans craindre d'en payer le prix politique.

CONCLUSION

L'adoption de la loi 21 nous rappelle qu'au Québec, comme ailleurs au Canada, un gouvernement majoritaire jouit d'un pouvoir pratiquement illimité. Dans ce contexte, les ambitions d'un gouvernement ne trouvent leurs limites que dans l'opinion publique. Lorsque les décisions gouvernementales correspondent à la volonté d'une majorité fermement ancrée, son pouvoir devient sans entrave.

À la lumière de ces constats, il semble que les citoyens préoccupés par la justice ne peuvent pas se satisfaire d'une dénonciation des injustices commises par le gouvernement de la CAQ, en espérant convaincre la majorité par l'indignation morale. Ils doivent également réfléchir aux conditions de la justice, aux arrangements institutionnels pouvant prévenir la consolidation d'une opinion majoritaire imperméable à toute critique. À cet égard, l'octroi de responsabilités à la Ville de Montréal dans la sphère de l'inclusion des immigrants

contribue à tempérer le pouvoir de la majorité. Par cette pratique, la métropole du Québec se constitue, dans ses rapports avec le gouvernement central et dans les débats publics, en tant que représentante de la collectivité locale québécoise rassemblant la plupart des citoyens issus de la diversité culturelle. Par leurs prises de position, les élus municipales et les élus municipaux de la métropole ont démontré que la définition de la laïcité favorisée par la CAQ ne fait pas l'unanimité au sein de la société québécoise. Ils ont également critiqué la décision du gouvernement Legault en alléguant qu'elle déroge au respect des droits et libertés des citoyens. Malgré tout, la Ville n'est pas parvenue à faire fléchir le gouvernement ni à influencer l'opinion majoritaire.

D'un point de vue politique, cet exemple de décentralisation administrative risque de demeurer sans effet tant que subsiste l'écart entre Montréal et le reste du Québec dans l'arène électorale provinciale. Dans ces circonstances, les relations entre le gouvernement québécois et la Ville se présentent comme une opposition entre deux forces, dont l'issue est déterminée par la capacité de l'une à contraindre l'autre à l'obéissance, plutôt que comme des rapports par lesquels deux gouvernements négocient en vue de concilier les aspirations des collectivités qu'ils représentent. C'est notamment par l'entremise de telles négociations que le Québec s'est doté d'un modèle d'inclusion visant à répondre aux besoins des minorités, dans le respect de leurs droits et libertés. S'ils espèrent entretenir une telle dynamique politique entre Montréal et le reste du Québec, qui favorise le maintien des conditions de la justice, les citoyens doivent considérer sérieusement les réformes de la carte électorale ou du mode de scrutin susceptibles d'amener les partis à rivaliser pour conquérir à nouveau l'électorat montréalais.

CHAPITRE 12

QUI PEUT TÉMOIGNER ?

Présences indésirables et paroles sous surveillance

Khaoula Zoghalmi

1. CE QUE CACHE LA « SÉRÉNITÉ » D'UN DÉBAT

Le 16 mai 2019, dès la fin des audiences de la Commission parlementaire sur le projet de loi sur la « laïcité de l'État¹ », la Coalition avenir Québec (CAQ) se félicite d'avoir réussi à mener un débat « plutôt calme et courtois² ». L'impératif d'un débat serein et respectueux semblait faire consensus au sein de la classe politique avant et pendant les audiences : il a été rappelé à plusieurs reprises aussi bien par le ministre de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration, Simon Jolin-Barrette, dans ses interventions médiatiques et durant les audiences parlementaires, que par la députée libérale d'opposition, Hélène David. Certains observateurs et observatrices externes abondent dans ce sens, à l'instar de la psychologue Rachida Azdouz, spécialiste des relations interculturelles, qui partage le constat de la

1. Également connu sous le nom de PL21, ce projet de loi institutionnalise l'interdiction du port des signes religieux à certaines personnes dans l'exercice de leurs fonctions. Il vise particulièrement les emplois auxquels est associée une position d'autorité (ex. : policiers, gardiens de prison, avocats et juges) en y incluant les enseignantes et enseignants ainsi que les directrices et directeurs des écoles publiques. La Loi sur laïcité de l'État a finalement été adoptée le 16 juin sous le bâillon de l'Assemblée nationale. Pour la liste complète des fonctions touchées par cette interdiction, voir : Assemblée nationale du Québec (2019), *Loi sur la laïcité de l'état*, p. 17, [En ligne], <http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=5&file=2019C12F.PDF>.
2. Philip Authier (17 mai 2019), « Bill 21: Quebec's Hearings on Secularism Wrap with Pitch for Inclusion », *Montreal Gazette*, [En ligne], <https://montrealgazette.com/news/quebec/bill-21-quebecs-hearings-on-secularism-wrap-with-pitch-for-inclusion/>.

CAQ en déclarant que « c’était quand même somme toute assez serein... serein n’est peut-être pas le bon mot, mais respectueux, à tout le moins³ ».

Pourtant, au même moment, les minorités religieuses touchées par le projet de loi 21 dressaient un constat moins élogieux de ce débat. En effet, plusieurs organisations représentant ces groupes dénoncent un processus de consultation violent parce qu’il les invisibilise et ne leur donne pas la possibilité de témoigner de leurs expériences ni d’exprimer leurs positions⁴. Elles vont jusqu’à accuser le gouvernement d’organiser une « mascarade » et une « consultation de façade⁵ ». Tel que l’exprime aux médias Samaa El Biyari, du Conseil canadien des femmes musulmanes : « Notre communauté sera frappée de plein fouet par ce projet de loi, mais elle ne pourra pas le dire aux élus⁶. » De son côté, Sara Abu-Bakr, porte-parole du Conseil national des musulmans canadiens, affirme que « les femmes voilées, c’est-à-dire celles qui portent le hijab, seront les premières victimes. Il est donc déplorable que notre voix ne soit pas entendue à ce sujet⁷ ». Ces critiques laissent entendre que la supposée sérénité du débat constatée autant par la classe politique que par certaines

-
3. Catherine Perrin (16 mai 2019), « Fin des consultations sur le projet de loi 21 sur la laïcité », *Médium Large*, ICI Radio Canada Première, [En ligne], <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/medium-large/segments/entrevue/118228/loi-laicite-quebec-bouchard-taylor>.
 4. Cinq personnes portant des signes religieux ont témoigné devant la commission parlementaire, par l’entremise de trois organismes : 1) Organisme de communication pour l’ouverture et le rapprochement interculturel (C.O.R) dont la porte-parole était Samira Laouni, une femme musulmane portant un foulard ; 2) la Fédération des femmes du Québec (FFQ) dont la présidente a partagé son temps de parole avec une autre femme musulmane, Idil Issa et, 3) la Coalition Inclusion Québec (CIQ) qui a choisi parmi ses porte-paroles trois personnes portant des signes religieux visés par le projet de loi 21, Taran Singh, Gregory Bodran et Bouchera Chelbi. Hormis Samira Laouni, aucune de ces personnes n’a été invitée directement par les membres de la commission. Elles ont plutôt bénéficié des stratégies de représentation solidaire de la FFQ et de la CIQ. À noter que madame Laouni n’a été invitée que quelques jours avant le début des audiences afin de pourvoir une des places vacantes après le désistement d’autres témoins. Voir : Caroline Plante (30 avril 2019), « Les policiers et le Barreau boudent la consultation sur le projet de loi 21 », *Le Devoir*, [En ligne], <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/553204/les-policiers-et-le-barreau-du-quebec-boudent-la-consultation-sur-le-projet-de-loi-21>.
 5. Pierre Saint-Arnaud (7 mai 2019), « Laïcité : la consultation qualifiée de mascarade par des groupes religieux », *La Presse*, [En ligne], <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/201905/07/01-5225029-laicite-la-consultation-qualifiee-de-mascarade-par-des-groupes-religieux.php> ; Guillaume Bourgault-Côté (8 mai 2019), « Loi sur la laïcité : les groupes religieux dénoncent une consultation de façade », *Le Devoir*, [En ligne], <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/553801/des-groupes-religieux-qualifient-la-consultation-sur-le-projet-de-loi-21-de-mascarade>.
 6. Bourgault-Côté, *op. cit.*
 7. Saint-Arnaud, *op. cit.*

observatrices et observateurs n'a été rendue possible que par la mise sous silence de plusieurs voix qui ne s'harmonisaient pas avec le discours du gouvernement.

L'exclusion des femmes musulmanes portant le foulard des audiences parlementaires s'avère d'autant plus problématique que, comme l'ont averti plusieurs témoins à l'Assemblée nationale, celles-ci, nombreuses à travailler dans le milieu de l'enseignement public, allaient être largement affectées par l'application du PL21. C'est notamment pour cela que la Ville de Montréal, la Confédération des syndicats nationaux, Québec solidaire et le Parti libéral ont proposé au gouvernement de procéder à une analyse différenciée selon les sexes pour examiner les répercussions du PL21 sur les femmes. Sans surprise, la proposition a aussitôt été rejetée par le gouvernement : en effet, le ministre Jolin-Barrette n'a pas cessé de marteler tout au long des audiences parlementaires que ce projet de loi vise à mettre tous les signes religieux « sur un pied d'égalité⁸ ». Toutefois, une analyse du contenu des témoignages et des échanges durant les consultations permet de constater que les termes associés à l'habillement des femmes musulmanes (voile, hidjab, foulard, niqab et burqa) ont été réitérés 296 fois, représentant 73,8 % de l'ensemble des termes utilisés pour faire référence aux signes religieux (voir le tableau 1). En contrepartie, le temps de parole accordé à ces femmes qui portent des foulards n'a représenté que 4,4 % du temps de parole total des témoins⁹. Le pourcentage chute à 0,6 % si l'on compte le temps de parole de la seule témoin directement concernée par l'application du projet de loi, soit madame Bouchera Chelbi, enseignante au secondaire.

8. Caroline Plante (15 mai 2019), « Laïcité : pas plus d'impact sur les femmes, dit Québec », *La Presse canadienne*, [En ligne], <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/201905/15/01-5226174-laicite-pas-plus-dimpact-sur-les-femmes-dit-quebec.php>.

9. Ces pourcentages ont été calculés par l'auteure après avoir mesuré le temps de parole réel des femmes musulmanes portant un foulard (2721 secondes) et le temps de parole réel de tous les témoins ayant intervenu aux audiences parlementaires (61 723 secondes). Le temps de parole des députés et députées et du président de la Commission des institutions n'a pas été pris en compte. Pour faire ce calcul, l'auteure s'est appuyée sur les enregistrements des audiences de la commission parlementaire disponibles sur le site de l'Assemblée nationale du Québec.

TABEAU 1 : Fréquence des mentions des signes religieux durant les audiences de la Commission parlementaire sur le PL2110

| | VOILE, HIDJAB, FOULARD, NIOAB, BURQA | KIPPA | TURBAN | KIRPAN | CROIX |
|--------------------|--------------------------------------|-------|--------|--------|--------|
| Nombre de mentions | 296 | 29 | 20 | 5 | 51 |
| Pourcentage | 73,8% | 7,23% | 5% | 1,25% | 12,72% |

Cet écart béant entre le temps de parole accordé aux femmes musulmanes et la place occupée par leurs foulards comme sujet de débat soulève une question centrale : comment se fait-il que la quasi-absence des femmes musulmanes du processus de consultation ne déclenche pas de critiques sur la représentativité de la commission parlementaire ? Même Québec solidaire, qui s’oppose vivement au PL21, considère la liste finale des témoins (dans laquelle ne figurait initialement aucune organisation religieuse et aucune femme portant le foulard) comme résultant d’un « compromis acceptable¹¹ ».

Dans ce chapitre, je m’intéresse aux audiences de la Commission parlementaire sur le projet de loi 21 afin de mettre en lumière la tension entre, d’un côté, la surreprésentation des femmes musulmanes comme sujet / objet des débats publics et des couvertures médiatiques, et, d’un autre côté, leur sous-représentation dans les délibérations publiques au sein des sphères démocratiques. Je soutiens l’idée que leur exclusion des audiences parlementaires a été possible, voire *naturelle*, grâce à un processus de racialisation genrée¹² qui enlève

10. Ces pourcentages ont été calculés par l’auteure après avoir comptabilisé le nombre de mentions de chaque signe religieux tout au long des audiences de la Commission parlementaire sur le PL21. Pour faire ce calcul, l’auteure s’est appuyée sur les retranscriptions de ces audiences, toutes disponibles sur le site de l’Assemblée nationale du Québec.

11. Mylène Crête (19 avril 2019), « La commission parlementaire entendra 36 groupes et individus », *Le Devoir*, [En ligne], <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/552458/projet-de-loi-sur-la-laicite-36-groupes-ont-ete-invites-a-se-prononcer>.

12. Par processus de racialisation, j’entends le processus d’altérisation des individus et des groupes selon une différence (où l’autre est radicalement différent) permettant de les classer et de les hiérarchiser les uns par rapport aux autres. L’islamité au Québec est racialisée, c’est-à-dire qu’indépendamment de l’apparence physique, du pays d’origine et de la situation économique, les musulmans et musulmanes sont considérés comme une masse homogène et indifférenciée, avec des valeurs diamétralement opposées et inférieures à celles de « l’Occident ». Le supposé traitement inégalitaire des femmes en islam est souvent le critère principal de différenciation entre un prétendu « Occident » égalitaire et un supposé « monde musulman » machiste et patriarcal. Pour les femmes musulmanes, la racialisation et l’oppression liées au genre sont enchevêtrées, ce

toute crédibilité aux femmes musulmanes portant le foulard. Dans ce cas précis, la racialisation s'opère à travers l'opposition des femmes musulmanes portant un foulard à d'autres musulmans et musulmanes qui se disent laïques et qui soutiennent le projet de loi et, simultanément, à travers l'invisibilisation des femmes musulmanes dont on ne voit plus que le foulard. Je suggère que ce processus de racialisation décrédibilise les femmes musulmanes portant un foulard, et les construit à la fois comme passives et sans opinion propre, et comme suspects et à surveiller. Tout cela rendrait leur présence au sein de l'Assemblée nationale, qui constitue un « élément central de la démocratie au Québec et une institution fondamentale de l'État québécois¹³ », non seulement inutile, mais aussi indésirable.

2. OPPOSER LES « BONNES » MUSULMANES AUX « MAUVAISES » MUSULMANES

Une part du jeu politique se joue [...] dans le choix des acteurs collectifs qui peuvent légitimement participer à la lutte politique et dont la parole est reconnue comme « politique¹⁴ ».

Tandis que les femmes musulmanes portant un foulard sont quasiment absentes des audiences parlementaires, d'autres femmes et hommes de culture ou de religion musulmane sont parmi les premiers à témoigner devant les membres de la commission parlementaire, afin de clamer leur opposition au port des signes religieux et particulièrement aux foulards des femmes musulmanes¹⁵. En

qui donne lieu à une racialisation genrée. La femme musulmane est ainsi construite comme étant l'opposé indésirable – parce qu'il est soumis et passif – de la féminité occidentale. Voir notamment: Alia Al-Saji (2008), « Voiles racialisés: la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux », *Les ateliers de l'éthique*, vol. 3, n° 2, p. 47; Sirma Bilge (2010), « [...] alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi »: la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté, *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 197-226.

13. Assemblée nationale du Québec, *L'Assemblée nationale, L'ABC de l'Assemblée*, [En ligne], <http://www.assnat.qc.ca/fr/abc-assemblee/assemblee-nationale/index.html>.
14. Philippe Juhem et Julie Sedel (2016), *Agir par la parole: porte-paroles et asymétries de l'espace public*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 13.
15. Le 7 mai: Leila Lesbet (avec Diane Guilbault) au nom de Pour les droits des femmes du Québec (PDF Québec), Djamila Benhabib (avec Louise Mailloux) au nom du Collectif citoyen pour l'égalité et la citoyenneté, et Farid Chikhi et Ali Kaidi au nom de l'Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité. Le 8 mai: Leila Bensalem et Nadia El-Mabrouk, parlant en leurs propres noms. Le 9 mai: Fatima Houda-Pépin, parlant en son propre nom.

suivant les pas de la sociologue Sirma Bilge, j'utiliserai le terme «endo-orientaliste¹⁶» pour désigner ces témoins qui, bien que provenant de groupes racialisés, contribuent à la consolidation des discours orientalistes. Ainsi, dès la première audience parlementaire, Leila Lesbet (PDF Québec) déclare avec assurance: «À l'intérieur de la communauté musulmane, il y a eu certaines régressions, certaines pressions qui ont été faites sur ces femmes, dans cette communauté, et c'est ainsi qu'ici, au Québec, nous avons vu des femmes musulmanes être obligées de porter le voile.¹⁷» Cet avis est renforcé la même journée par trois autres témoins, à savoir Farid Chikhi et Ali Kaidi (Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité) et Djamila Benhabib (Collectif citoyen pour l'égalité et la citoyenneté).

Ainsi, dès le début des audiences parlementaires, ces témoins se chargent de rapidement fixer la définition du foulard comme symbole de l'oppression des femmes musulmanes et, par ricochet, cantonnent les femmes musulmanes qui le portent dans une position de passivité en attente d'être libérées. Ils et elles jouent le rôle d'informateurs et d'informatrices qui auraient connu la barbarie des intégristes – voire en auraient été victimes – qu'ils pensaient avoir fui en immigrant au Québec. L'adoption d'une démarche expérientielle est cruciale ici puisqu'elle leur accorde une position d'autorité et d'autoreprésentation qui rendrait leurs propos difficilement contestables, comme le démontre cette réplique de Farid Chikhi à la députée libérale Hélène David: «Elles [NDLR: les femmes musulmanes portant un foulard] peuvent croire, elles peuvent croire, Madame, je ne suis pas contre. Mais vous ne savez pas ce que c'est que l'endoctrinement, je m'excuse de vous le dire, vous ne savez pas ce que c'est que l'endoctrinement¹⁸.»

En plus de célébrer les politiques islamophobes, les témoignages de ces informateurs et informatrices sont habituellement accompagnés de marques de reconnaissance envers le Québec ou le Canada

16. Je m'inspire ici de Sirma Bilge qui a utilisé le terme *internal feminist orientalists*. Voir Sirma Bilge (2010), «Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women», *Journal of Intercultural Studies* vol. 31, n° 1, p. 16.

17. Commission permanente des institutions (7 mai 2019), «Consultations particulières sur le projet de loi n° 21 – Loi sur la laïcité de l'État (1)», vol. 45, n° 33, p. 12.

18. Commission permanente des institutions (7 mai, 2019), *op. cit.*, p. 33.

pour sa tolérance, son accueil et son ouverture¹⁹. Cela leur permet de se distinguer en se présentant comme de « bons » immigrants qui dénoncent et regrettent l'ingratitude des « mauvais » immigrants, auxquels ils et elles seraient trop souvent amalgamés. Cette exclamation de Leila Lesbet à la fin de son intervention illustre de manière éloquente ce positionnement : « [...] les minorités qui sont ici, au Québec, disent bravo au projet de loi n° 21, qui nous permet d'exister, de respirer et de ne plus être considérées en tant que musulmanes, mais en tant que citoyennes à part entière. Je suis fière d'être citoyenne québécoise²⁰ » Cet extrait est d'autant plus intéressant qu'il est repris par le ministre Simon Jolin-Barrette, une semaine plus tard, pour contredire le témoignage de Bouchera Chelbi, enseignante portant un foulard. En effet, après avoir cité mot pour mot ce témoignage de Leila Lesbet, le ministre ajoute : « Donc, de l'avis de plusieurs femmes, le projet de loi, il est favorable. Comment est-ce que vous opposez votre point de vue à ces femmes-là, qui réclament le projet de loi n° 21 ?²¹ »

Cet exemple illustre à quel point les témoignages des « endo-orientalistes » sont essentiels pour 1) innocenter et blanchir les politiques d'exclusion des accusations de racisme ou d'islamophobie, 2) donner des munitions au gouvernement pour justifier son projet de loi, et 3) décrédibiliser les femmes musulmanes portant un foulard en les opposant (pour reprendre les mots du ministre) à d'autres femmes musulmanes. À travers cette opposition, une hiérarchisation est implicitement instaurée entre les « bonnes » musulmanes, non voilées, bien intégrées et reconnaissantes et les « mauvaises » musulmanes voilées, qui sont alors accusées d'être problématiques et ingrates. Tandis que les premières sont compatibles avec la « laïcité québécoise » et la réclament, les secondes représentent plutôt une menace à sa réalisation. Il n'est donc pas étonnant de voir que les premières sont invitées à enrichir le débat en livrant leurs témoignages d'expertes, tandis que les deuxièmes sont reléguées au rang de simples spectatrices. Certes, en participant à cette catégorisation et en se présentant comme les « bons »

19. Sherene H. Razack (1999), « Making Canada White: Law and the Policing of Bodies of Colour in the 1990s », *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 14, n° 1, p. 159-184.

20. Commission permanente des institutions (7 mai 2019), *op. cit.*, p. 8.

21. Commission permanente des institutions (16 mai 2019), « Consultations particulières sur le projet de loi n° 21 – Loi sur la laïcité de l'État (6) », vol. 45, n° 40, p. 11.

musulmans, ces « endo-orientalistes » espèrent ne pas être confondus avec les « mauvais » musulmans. Toutefois, cette hiérarchisation est bien précaire et accorde des privilèges de courte durée, comme le rappelle Laura Kwak en citant Sherene Razack : « Les bons immigrants qui croient avoir taillé leur place dans la nation en répétant leurs histoires de bons immigrants “peuvent tout de même être confondus avec la foule indocile et soupçonnés, au pire, de trahison, au mieux, d’incapacité à se conformer aux codes de la conduite respectable”²². »

3. INVISIBILITÉ DES FEMMES, HYPERVISIBILITÉ DES VOILES

Le PL21 est le dernier d’une série de tentatives de législation sur la laïcité et la neutralité de l’État, qui plaçaient déjà les foulards que portent des femmes musulmanes à l’avant-scène des discours politiques et médiatiques, où la visibilité de ces femmes dans l’espace public est dépeinte comme un problème social à régler. Les précédents débats avaient déjà permis de mettre en évidence un paradoxe : alors que les foulards des femmes musulmanes occupent les débats publics, les voix des femmes qui portent ces foulards sont, au mieux, exclues des discussions, au pire, complètement inaudibles²³. Selon la sociologue Valérie Amiraux, la centralité des foulards portés par les femmes musulmanes dans les débats autour des signes religieux au Québec a été telle que, désormais, la majorité des Québécois et Québécoises croient connaître les foulards des musulmanes et leurs significations. Ils et elles se permettent ainsi d’en débattre, de prendre position pour s’y opposer, pour les tolérer ou pour les accepter, sans même avoir rencontré les femmes en question. Amiraux suggère que la médiatisation du « voile » et des femmes qui le portent fait en sorte que la population entretient avec celles-ci une « relation médiatisée et une expérience vécue par procuration²⁴ », à la manière des admirateurs avec leurs vedettes de la pop ou du cinéma ; à la différence près que,

22. Laura J. Kwak (2018), « Still Making Canada White: Racial Governmentality and the “Good Immigrant” in Canadian Parliamentary Immigration Debates », *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 30, n° 3, p. 468.

23. Leïla Benhadjoudja (2018), « Les femmes musulmanes peuvent-elles parler? », *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 113-133.

24. Valérie Amiraux (2014), « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l’islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, vol. 5, n° 1, p. 87.

contrairement aux célébrités, le processus de médiatisation qui engage les femmes musulmanes est seulement négatif, se déroule à leur insu et fait une fixation sur le foulard qu'elles portent.

Par ailleurs, ce foulard n'est pas perçu simplement comme un signe religieux de l'Islam, mais a été construit, durant des siècles, depuis le début des expansions coloniales dans les pays à majorité musulmane, comme « une barrière répressive²⁵ » symbolisant l'inaccessibilité des femmes musulmanes au regard colonial, leur soumission à leurs hommes et à leur culture, ainsi que leur oppression par ceux-ci. Suivant cette logique, ces femmes auraient donc besoin d'être guidées – par la force si nécessaire – vers le chemin de l'émancipation. C'est ce qu'illustre le commentaire de Danielle Payette, une des porte-paroles du Mouvement laïque québécois, appelée à témoigner lors des audiences : « La femme [musulmane]... est-ce qu'elle va se sentir plus libérée ? S'il y en avait 10% des femmes qui sont obligées d'enlever leur voile, et qui l'enlèvent, et qui se sentent plus libres, justement, en disant : Oh ! c'est vrai, je suis capable de travailler sans mon voile, eh bien, tant mieux, on en aura eu 10%²⁶. »

Néanmoins, il est paradoxal de constater que ces sauveurs et sauveuses autodésignés qui dénoncent l'oppression des femmes musulmanes et appellent à leur libération ne soient pas prêts à écouter ces femmes musulmanes parler de leurs expériences. En effet, aussi longtemps qu'elles porteront un foulard, ces femmes ne seront pas considérées comme des sujets et des citoyennes québécoises à part entière, mais seront plutôt perçues comme des figures passives portant un voile. On présuppose ainsi que le foulard ne cacherait pas uniquement les corps des femmes, mais nuirait également à leur capacité de réfléchir et d'agir. Comme l'illustre le commentaire de Danielle Payette ci-dessus, c'est seulement en retirant leurs foulards que les femmes musulmanes seraient en mesure de réaliser leur « libération ».

La légitimité des femmes musulmanes à témoigner de leurs expériences est donc d'ores et déjà minée par la fixation faite sur les foulards qu'elles portent, rendant futile toute tentative d'expression

25. Al-Saji, *op. cit.*, p. 46.

26. Commission permanente des institutions (15 mai 2019), « Consultations particulières sur le projet de loi n° 21 – Loi sur la laïcité de l'État (5) », vol. 45, n° 39, p. 9.

de leur part. Il est révélateur de constater que, lors d'une commission parlementaire particulière, où une poignée de citoyennes et de citoyens sont sélectionnés par les députés et députées membres de la commission en fonction de leur « connaissance ou de leur expérience de la question à l'étude²⁷ », il a été jugé plus pertinent d'écouter une multiplicité d'acteurs et d'actrices énoncer leurs avis, notamment sur les significations des signes religieux, en particulier des foulards des femmes musulmanes, plutôt que d'inviter les principales concernées. C'est ce qu'exprime Sara Abou-Bakr lorsqu'elle dit : « Le fait qu'on ne soit même pas invités aux consultations fait en sorte que notre opinion, pour eux, n'est même pas valide²⁸. »

Donc, aussi longtemps qu'elles porteront un foulard, les femmes musulmanes seront soit perçues comme inconscientes de leur propre oppression – argument de fausse conscience – soit considérées comme des complices de leur propre oppression et, ce faisant, des figures dangereuses dont il faut se méfier. C'est d'ailleurs ce que réitèrent Djamilia Benhabib et Farid Chikhi, à l'intérieur même de l'Assemblée nationale, lorsque, portés par l'autorité de leur expertise d'« endo-orientalistes », la première déclare que les femmes musulmanes qui refuseront d'enlever leur foulard pour se conformer à la loi sont des « intégristes²⁹ », et le deuxième soutient que ces femmes sont des « activistes » et des « extrémistes³⁰ ». C'est ainsi qu'un autre paradoxe se donne à voir : dans le contexte actuel, une femme musulmane qui porte un foulard tout en affirmant sa capacité d'agir, qui s'engage politiquement et socialement, et qui résiste aux diverses injonctions n'est pas perçue comme un contre-exemple qui ébranle le stéréotype de la femme musulmane soumise. Bien au contraire, elle renforce plutôt son alter ego : la femme musulmane dangereuse incarnant « l'invasion de l'islam » et menaçant la laïcité et la démocratie québécoises. Comment la femme musulmane peut-elle être à la fois une victime soumise et une intégriste dangereuse ? Comme le dit si bien

27. Assemblée nationale du Québec, Consultation particulière, *Encyclopédie du parlementarisme québécois*, [En ligne], <http://www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/consultation-particuliere.html>.

28. Bourgault-Côté, *op. cit.*

29. Commission permanente des institutions (7 mai, 2019), *op. cit.*, p. 19.

30. Commission permanente des institutions (7 mai, 2019), *op. cit.*, p. 33.

Edward Saïd : « Il est de la logique des mythes, comme de celle des rêves, justement, d'accueillir des antithèses absolues³¹. »

4. « ATTENTION DANS VOS PROPOS, S'IL VOUS PLAÎT » : UNE PRISE DE PAROLE SOUS SURVEILLANCE

À travers son analyse du Parlement britannique, Nirmal Puwar se penche sur le traitement différencié auquel sont soumises les « voix » de ceux et celles que l'on juge comme n'appartenant pas à cet espace de pouvoir. Tandis que certaines voix et tonalités et certains accents, considérés comme légitimes, emplissent le « volume architectural du bâtiment » avec une parole qui est à la fois exprimée et entendue, d'autres voix, considérées comme illégitimes, se démarquent par leur absence, par leur accès plus limité et par la surveillance dont elles font l'objet³². C'est le cas des personnes racialisées dans la plupart des Parlements occidentaux, où, du fait de leur très faible représentation, elles demeurent plutôt des « sujets de discussion » et non pas des actrices de la discussion³³. Je considère que l'extrait suivant du témoignage de madame Bouchera Chelbi, l'unique témoin directement touchée par le projet de loi et intervenant au dernier jour des audiences (bien après le passage de tous les « endo-orientalistes » et de la plupart des orientalistes blancs), illustre parfaitement cette « surveillance ». Invitée par la députée libérale Hélène David à raconter comment elle et ses consœurs enseignantes vivent l'annonce du projet de loi, madame Chelbi commence à relater son

31. Edward Saïd expose dans son œuvre le manque de cohérence des thèses orientalistes qui – tout comme les mythes et les rêves – peuvent soutenir à propos des « Orientaux » le tout et son contraire, sans qu'il ne soit jugé nécessaire par leurs auteurs d'expliquer ou de justifier leurs incohérences. Par exemple, chez plusieurs auteurs orientalistes, l'« Oriental arabe » est tantôt dépeint comme quelqu'un de oisif et de passif, et tantôt décrit comme quelqu'un de libidinal dirigé principalement par son énergie sexuelle. Selon Saïd, « l'Oriental arabe est cet être impossible que son énergie libidinale pousse à un paroxysme d'hyper-stimulation – et pourtant il est comme une marionnette aux yeux du monde, regardant d'un œil vide un paysage moderne qu'il ne peut comprendre, auquel il ne peut faire face ». Il renchérit : « Un mythe n'analyse pas, ne résout pas les problèmes : il les représente comme déjà analysés et résolus ; c'est-à-dire qu'il les présente comme des images déjà tout assemblées, de la même manière qu'un épouvantail est assemblé à partir de tout un bric-à-brac d'objets, puis dressé pour avoir l'air d'un homme », Edward Saïd (2015), Edward Saïd (2015), *L'Orientalisme, l'Occident créé par l'Orient*, Paris, Seuil.

32. Nirmal Puwar (2010), « The Archi-texture of Parliament: Flaneur as Method in Westminster ». *The Journal of Legislative Studies*, vol. 16, n° 3, p. 299.

33. Kwak, *op. cit.*, p. 449.

expérience avant d’être interrompue par le président de la Commission des institutions :

M^{me} Chelbi (Bouchera) : Là, je vais utiliser un mot très, très fort, parce qu’il y en a qui me disent : Oui, mais la clause grand-père [clause de droits acquis] va s’appliquer sur toi, donc tu es sauve quand même. Vous savez, la première pensée qui m’est venue à l’esprit quand j’ai lu ce qu’il en était dans cette clause grand-père, c’était : O.K., tu n’as pas commis de crime, mais on va te faire une fleur, on ne t’emmènera pas en prison, mais...

Le Président (M. Bachand) : Attention dans vos propos, s’il vous plaît.

M^{me} Chelbi (Bouchera) : O.K. Je dis ce qui m’est venu à l’esprit en premier. M^{me} Hélène me demande qu’est-ce que j’en pense, et je dis ce qui me venait à l’esprit tout de suite après. Là, je me dis, c’est comme : tu as le droit tant que tu restes dans la même position que tu es, c’est-à-dire enseigner dans ta commission scolaire, tu es sauve, mais il ne faudrait surtout pas aspirer à devenir directrice, à devenir conseillère pédagogique, à changer de champ. Ou, même si je voulais déménager, je n’aurais³⁴.

Interrompre madame Chelbi pour lui rappeler de faire attention à ce qu’elle dit à l’intérieur de l’Assemblée, cette même Assemblée où les femmes musulmanes portant un foulard ont déjà été dépeintes comme un danger à contrôler sans que cela ne soit contesté, est révélateur de la normalisation de la racialisation genrée des femmes musulmanes³⁵. En fait, l’absence de contestation des propos islamophobes ne résulte pas tant de l’autorité et de l’expertise des intervenants et intervenantes que de la compatibilité de leurs propos avec les représentations orientalistes qui peuplent déjà l’imaginaire occidental sur l’islam et les femmes musulmanes. Toutefois, dès lors qu’une femme musulmane annonce son intention de critiquer le projet de loi – et, par extension, le gouvernement – en racontant que, sans avoir commis de crime, elle s’est sentie comme une criminelle que l’on n’emprisonne pas immédiatement, mais que l’on place sous surveillance, la présidence de la commission s’est senti le devoir d’intervenir.

34. Commission permanente des institutions (16 mai 2019), *op. cit.*, p. 15.

35. Tout au long des audiences de la commission parlementaire, le président de la Commission des institutions n’est intervenu que trois fois pour émettre des mises en garde ou des rappels à l’ordre. Aussi bien la première mise en garde, adressée à l’ex-sénatrice Céline Hervieux-Payette, que la deuxième mise en garde, adressée à Ian Lafrenière, député de Vachon, suivaient des commentaires jugés déplacés utilisés par ces derniers. Seule la troisième mise en garde, adressée à Bouchra Chelbi (CIQ), rappelait celle-ci à l’ordre *avant même* qu’elle prononce des propos considérés comme inacceptables.

Ce traitement différencié accordé aux « endo-orientalistes » et aux femmes musulmanes qui portent un foulard met en évidence les limites d'une simple inclusion de ces dernières au sein d'un processus de consultation parlementaire où elles sont minorisées et racialisées. Cette inclusion ne prévient malheureusement pas les violences qu'elles subissent ni au Parlement ni ailleurs où elles ne sont pas supposées être, où elles sont faiblement représentées, où leurs expériences ne sont pas validées, et où leur parole est surveillée. Comme le souligne la philosophe Naïma Hamrouni, les institutions publiques – y compris l'Assemblée nationale – ont été « [...] historiquement [...] pensées et organisées en l'absence des femmes et des minorités racisées », ce qui a pour effet de les désavantager « par défaut [et] de soutenir *structurellement* leur exclusion de ces lieux³⁶ ». Ainsi, « entrer dans un espace où ils sont considérés comme étrangers a des répercussions sur les sujets racialisés et genrés³⁷ ». L'Assemblée nationale, espace où les foulards sont construits comme anti-laïques, ne peut pas permettre aux femmes qui les portent d'y occuper une place légitime³⁸.

5. UN RITUEL D'EMPOWERMENT BLANC DANS LA SÉRÉNITÉ

« Rituel d'*empowerment* blanc³⁹ » est l'expression utilisée par Sirma Bilge pour qualifier les débats sur les accommodements raisonnables qui ont secoué le Québec en 2006-2007. Cette expression, inspirée de Ghassan Hage, désigne un rituel, presque festif, durant lequel la majorité blanche renouvelle sa croyance en sa propre capacité à parler et à prendre des décisions au nom de ces autres racialisés⁴⁰. Cette expression me semble particulièrement adéquate pour qualifier la consultation particulière sur le projet de loi 21. En effet, à partir du moment où je n'appréhende plus celle-ci comme un processus

36. Naïma Hamrouni (2018), « Les trois dimensions de l'injustice de la sous-représentation », dans Daniela Heimpel et Saaz Taher (dir), *Les défis du pluralisme*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 157.

37. Nirmal Puwar (2004), *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place*, Oxford, Berg Publishers, p. 244.

38. Al-Saji, *op. cit.*, p. 43.

39. Sirma Bilge (2013), « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality », *Politikon*, vol. 40, n° 1, p. 157-181.

40. Ghassan Hage (2000), *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, New York, Routledge et Pluto Press Australia, p. 173.

démocratique, supposément inclusif, et qui recentre les intérêts des personnes les plus concernées, mais plutôt comme une discussion «entre personnes convaincues qu’elles sont habilitées à discuter⁴¹» et à décider pour les femmes musulmanes portant un foulard, alors je ne peux qu’être d’accord avec le ministre Simon Jolin-Barrette : il s’agit bel et bien d’un débat serein.

41. Jean-Charles St-Louis (23 mai 2019), «Certitudes, convergences et coalitions dans les consultations publiques : les mutations des discours sur “la nation” et le renouvellement des pratiques d’assujettissement», *Congrès de la Société québécoise de science politique*, Université de Montréal.

PARTIE 5

ÉTAT(S) DE DROIT: LA LOI 21

CHAPITRE 13

LES RISQUES DE LA LOI SUR LA LAÏCITÉ

Bien au-delà de l'interdiction du port de signes religieux

Louis-Philippe Lampron

La *Loi sur la laïcité de l'État*¹, adoptée sous bâillon le 16 juin dernier et contestée devant les tribunaux dès le lendemain de son adoption², produira des effets sur le territoire québécois pendant le temps que dureront les contestations judiciaires de sa validité constitutionnelle³. Ces effets, c'est incontestable, affecteront majoritairement les membres de groupes religieux minoritaires en leur retirant certains droits dont ils bénéficiaient jusque-là en droit québécois⁴.

Mais au-delà des effets négatifs que subiront ces groupes minoritaires, il nous semble que le processus suivi par le gouvernement québécois dans les mois qui ont précédé l'adoption de cette loi est porteur de risques très importants en ce qui concerne la prévalence des garanties enchâssées dans la *Charte des droits et libertés de la*

1. L.Q. (2019), ch. 12 [ci-après: la *Loi sur la laïcité*].
2. Voir notamment: Mylène Crête, «La bataille judiciaire s'engage autour de la *Loi sur la laïcité de l'État*», *Le Devoir*, 18 juin 2019, [En ligne], <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/556920/il-n-y-aura-pas-de-police-de-la-laicite-assure-jolin-barrette>.
3. La demande de suspension de la loi pendant la durée des contestations judiciaires a été rejetée par la Cour supérieure du Québec le 18 juillet 2019: *Hak c. Québec*, 2019 QCCS 2989. Cette décision a par la suite été confirmée en appel: *Hak c. Québec (Procureure générale)*, 2019 QCCA 2145 (permission d'appeler refusée par la Cour suprême du Canada le 9 avril 2020, n° 39016).
4. Voir notamment: L. Ph. Lampron, *PL 21: dialoguer et convaincre plutôt qu'interdire et déroger*, Mémoire déposé dans le cadre des consultations concernant le *PL 21*, 8 mai 2019, [En ligne], http://www.assnat.qc.ca/Media/Process.aspx?MediaId=ANQ.Vigie.Bll.DocumentGenerique_145247&process=Original&token=ZyMoxNwUn8ikQ+TRKYwPCjWrKwg+vIv9rjjj7p3xLGTZDmlVSmjLoqe/vG7/YWzz.

personne (ou charte québécoise⁵) au sein des ordres normatifs et politiques du Québec.

Nous pensons en particulier à la très grande légèreté avec laquelle le ministre responsable du projet de loi n° 21 (ci-après: le PL 21) et d'autres membres du gouvernement ont présenté le choix de recourir aux mécanismes de dérogation aux droits fondamentaux (par le truchement duquel on a carrément suspendu l'application des deux grandes chartes des droits applicables sur le territoire du Québec⁶) et la modification que la *Loi sur la laïcité* a imposée à la charte québécoise. Citons, en guise d'exemple, cet extrait de la conférence de presse donnée par le ministre québécois responsable le jour de son dépôt devant l'Assemblée nationale :

Écoutez, la charte... la disposition de dérogation a été utilisée à plus d'une centaine de reprises par les gouvernements successifs ici à titre préventif au Québec. Il revient au Parlement du Québec et non pas aux tribunaux de décider d'un choix aussi fondamental pour l'organisation de la société. Et la société québécoise, elle est distincte, elle a ses propres spécificités. Et au Québec, la laïcité, c'est une valeur fondamentale, et c'est un choix d'organisation de la société, alors ça appartient aux élus de l'Assemblée nationale de faire ce choix-là, et c'est pour ça que nous mettons la clause dérogatoire⁷ [nos soulignés].

On constate que le raisonnement est très court : il est possible (et légitime) de déroger aux chartes des droits dans le présent projet de loi : 1) puisque d'autres gouvernements québécois y ont déjà dérogé dans le passé ; et 2) parce que la population a fourni au gouvernement

5. L.R.Q., c. C-12.

6. Soient la charte québécoise et la *Charte canadienne des droits et libertés de la personne*, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982* [annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (1982), R.-U., c. 11] [ci-après la charte canadienne].

7. Assemblée nationale, *Conférence de presse de M. Simon Jolin-Barrette, ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion suite au dépôt du projet de loi sur la laïcité de l'État*, 28 mars 2019, [En ligne], <http://www.assnat.qc.ca/fr/actualites-salle-presse/conferences-points-presse/ConferencePointPresse-51999.html?appelant=MC>. Dans le même sens, voir aussi cette allocution du premier ministre Legault où il justifie le recours aux dispositions de dérogation en ne s'appuyant que sur l'exemple de deux anciens premiers ministres du Québec (René Lévesque et Robert Bourassa) qui y ont aussi eu recours: Radio-Canada info, «Projet de loi sur la laïcité de l'État: allocution du premier ministre du Québec», 31 mars 2019, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=cDn0T1-lwvY> ainsi que les échanges entre le professeur Pierre Bosset et le ministre Jolin-Barrette concernant les modifications proposées à la charte québécoise par le PL 21 : Assemblée nationale, *Journal des débats*, 42^e législature, 1^{re} session, vol. 45, n° 39, 15 mai 2019, [En ligne], http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190515.html#_Toc1242726, à partir de 16:50.

un mandat majoritaire à l'Assemblée nationale. Dans cette optique, la dérogation générale aux droits protégés par les chartes canadienne et québécoise semble être envisagée comme une simple « technicalité administrative » dont la légitimité peut se résumer à sa légalité⁸.

Or, n'en déplaise aux apôtres de cette ligne rhétorique, le recours à la disposition de dérogation ne peut pas se réduire à une simple affaire administrative, en vertu de laquelle on se bornerait à décréter quelle instance décisionnelle est responsable de fixer les grandes lignes du modèle politique qui devrait encadrer un enjeu donné. Il implique plutôt, dans le cas précis de la *Loi sur la laïcité*, la suspension des droits et libertés de la personne, qui ne peuvent plus être invoqués par les justiciables affectés par ces changements pour remettre en question la validité des changements que le gouvernement québécois vient de mettre en place.

L'attitude complaisante affichée par plusieurs défenseurs du recours au mécanisme de dérogation nous fait craindre l'ouverture d'une brèche qui, si l'on n'y prend pas garde et ne s'affaire pas rapidement à tenter de la colmater, pourrait affaiblir durablement le contre-pouvoir essentiel que représentent les droits et libertés fondamentaux pour l'ensemble de la population québécoise⁹. Nous nous proposons donc, dans un premier temps, de revenir sur la nature toute particulière du régime québécois de protection des droits et libertés de la personne et d'expliquer en quoi elle représente une « digue » de protection contre les abus de pouvoir dont peuvent se prévaloir toutes les justiciables québécoises et tous les justiciables

-
8. Encore que plusieurs arguments aient été avancés pour remettre en cause la validité même du recours préventif aux mécanismes de dérogation aux chartes dans la *Loi sur la laïcité*. Voir notamment: L.-Ph. Lampron, «Déroger aux chartes n'empêchera pas les contestations», 29 mars 2019, [En ligne], http://www.contact.ulaval.ca/article_blogue/laicite-deroger-aux-chartes-nempechera-pas-les-contestations/, Pierre Bosset, *Mémoire sur le PL 21*, Mémoire déposé dans le cadre des consultations concernant le *PL 21*, Québec, 15 mai 2019, [En ligne], [http://www.assnat.qc.ca/Media/Process.aspx?MediaId=ANQ.Vigie.BL.DocumentGenerique_145621&process=Default&token=ZyMoxNwUn8ikQ+TRKYwPCjWrKwg+vIv9rjjj7p3xLGTZDmLV5mJLoqe/vG7/YWzz](http://www.assnat.qc.ca/Media/Process.aspx?MediaId=ANQ.Vigie.BL.DocumentGenerique_145621&process=Default&token=ZyMoxNwUn8ikQ+TRKYwPCjWrKwg+vIv9rjjj7p3xLGTZDmLV5mJLoqe/vG7/YWzz;); Grégoire Webber, Robert Leckey et Eric Mendelsohn, «Le recours à la disposition dérogatoire, comme dans le cas du *PL 21* au Québec, ne soustrait pas une loi à l'examen judiciaire», *Options politiques*, 10 mai 2019, [En ligne], https://policypoptions.irpp.org/fr/magazines/may-2019/une-idee-recue-sur-la-disposition-derogatoire/?fbclid=IwAR3_pBEIswdQA9U5HZf0j6EMLhDc0m38rVLHwWGZ3w7SPwGdWuyyYHO9Cg.
9. Nous empruntons cette image à la députée Catherine Dorion: ASSEMBLÉE NATIONALE, *Journal des débats*, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, no. 58, 16 juin 2019 (Séance extraordinaire), [en ligne]: http://m.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/42-1/journal-debats/20190616/247401.html#_Toc11766334, un peu avant 9:30 AM.

québécois. Dans un deuxième temps, nous nous attaquerons aux principaux amalgames susceptibles d'affaiblir cette barrière de protection et que la position officielle du gouvernement québécois dans le dossier de la *Loi sur la laïcité* risque fort d'alimenter.

1. LES DROITS ET LIBERTÉS DE LA PERSONNE : UNE DIGUE CONTRE LES ABUS DE POUVOIR

Ni le Québec ni le Canada ne peuvent s'enorgueillir d'avoir joué un rôle de précurseur en matière de protection des droits et libertés de la personne, qui constitue un « objet » du droit qui remonte à aussi loin qu'à la *Magna Carta* britannique de 1215¹⁰.

1.1 L'objet « droits et libertés de la personne »

À l'époque contemporaine, c'est la *Déclaration universelle des droits de l'homme*¹¹ du 10 décembre 1948¹², adoptée au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, qui a sonné le coup d'envoi d'un processus progressif de codification, en droit international comme interne, des garanties fondamentales en fonction desquelles on évaluerait désormais la légitimité des actions prises par les différents gouvernements démocratiques¹³.

Un peu partout dans le monde, il existe aujourd'hui un nombre important de textes juridiques, nationaux comme internationaux, qui ont pour vocation d'affirmer et de protéger les droits et libertés de la personne. Malgré leurs différences de fond et de forme, tous ces textes

10. Ce texte a consacré la première garantie fondamentale à partir de laquelle ont pu s'ériger les catalogues modernes de droits et libertés, soit le principe de *l'Habeas corpus* (selon lequel toute personne emprisonnée a le droit de saisir un tribunal indépendant pour qu'il statue sur la légalité de sa détention). Sur les répercussions de la *Magna Carta* sur l'avènement de « l'État de droit », voir notamment: Jesús Fernández-Villaverde, « Magna Carta, the rule of law and the limits on government » (2016), 47, *International Review of Law and Economics*: 22.

11. Ci-après: la *DUDH*.

12. Nations unies, *La DUDH*, [En ligne], <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>.

13. Voir notamment: Nations unies, *La DUDH: fondement du droit international relatif aux droits de l'Homme*, [En ligne], <https://www.un.org/fr/sections/universal-declaration/foundation-international-human-rights-law/index.html> et William A. Schabas, « Le Canada et l'adoption de la *DUDH* », (1998) 11.2 *Revue québécoise de droit international* 67, [En ligne], https://www.sqdi.org/wp-content/uploads/11.2_-_schabas.pdf.

partagent un même objectif, soit d'assurer que les titulaires de la puissance publique (et, dans certains cas, d'institutions privées jouissant d'un certain pouvoir de contrainte sur des individus) ne puissent abuser de leurs pouvoirs.

Arrachés de longue lutte aux institutions de pouvoir, les droits et libertés de la personne constituent un objet très particulier du droit : enchâssés dans des textes juridiques (constitutionnels ou non) dont la responsabilité revient aux élus et élues qui les ont adoptés, ils constituent pourtant des garanties « universelles » appartenant à l'ensemble de la population et ayant justement pour vocation de limiter la capacité des États et des gouvernements de faire ce que bon leur semble.

Cette caractéristique fondamentale de l'objet « droits et libertés » exige, nécessairement, que la responsabilité d'en interpréter la portée et d'en assurer la mise en œuvre soit transférée à des institutions indépendantes des pouvoirs politiques en place. La nature et composition de ces institutions sont bien entendu susceptibles de varier grandement d'un État à l'autre, mais l'évaluation de leur légitimité – et, surtout, de leur capacité à assurer l'effectivité de ces garanties fondamentales – sera inextricablement liée à leur degré d'indépendance des institutions publiques dont les actions sont susceptibles d'être contrôlées en vertu des chartes des droits.

1.2 Le régime québécois de protection des droits et libertés

Quatre lois sur les droits fondamentaux de la personne sont actuellement applicables sur le territoire québécois. En ordre chronologique d'adoption, ces textes sont la *Déclaration canadienne des droits* (1960)¹⁴, la *Charte des droits et libertés de la personne* (1975)¹⁵, la *Loi canadienne sur les droits de la personne* (1977)¹⁶ et la *Charte canadienne des droits et libertés* (1982)¹⁷. Notons cependant que seules les deux chartes sont applicables en domaine de compétence provinciale, puisque les deux autres sont des lois fédérales.

14. L.R.C. (1985), app. III.

15. Précitée, note 5.

16. L.R.C. (1985), ch. H6.

17. Précitée, note 6.

De tous ces textes, la charte québécoise est clairement le texte juridique qui protège le plus vaste éventail de droits et libertés de la personne. Comme la charte canadienne, elle protège les principaux droits « civils et politiques » (comme les libertés fondamentales, le droit à l'égalité et le droit à la vie, la liberté et la sécurité de la personne), mais le législateur québécois a également fait le choix d'y affirmer expressément plusieurs droits « économiques, sociaux et culturels¹⁸ » ainsi que d'autres droits qui ne se retrouvent pas dans la charte canadienne, comme le droit à la vie privée, le droit à l'honneur, la réputation et la dignité de la personne et le droit de propriété. S'ajoute au plus vaste éventail de droits protégés le fait que, à la différence de la charte canadienne qui ne s'applique qu'à l'encontre de l'action gouvernementale, la charte québécoise régule également les relations entre individus.

Le premier ministre péquiste René Lévesque saluait d'ailleurs en ces termes l'originalité et la vaste portée de la charte québécoise dans un discours donné le 17 mai 1985 :

Le peuple québécois s'est donné en 1975 une charte des droits et libertés de la personne qui demeure, à ce jour, l'une des plus complètes qui soient au monde.

Or, une telle charte, c'est l'instrument par excellence de l'affirmation des valeurs d'un peuple. Elle exprime à la fois ses convictions les plus fondamentales et les choix et les arbitrages pas toujours faciles qu'il faut faire dans toute société. Elle garantit à chaque personne les conditions minimales de l'exercice de ses libertés.

Or, la charte québécoise est plus généreuse que la charte constitutionnelle canadienne. Elle a en outre un statut quasi-constitutionnel et permet que la responsabilité ultime de l'affirmation des droits et libertés de la personne, soit celle du législateur québécois, élu et responsable devant la population du bon fonctionnement de la société¹⁹.

Les deux chartes des droits applicables sur le territoire québécois jouissent d'un statut supralégislatif. Autrement dit, elles permettent toutes deux d'annuler l'effet de décisions ou de normes d'application

18. Voir ses articles 39 à 48.

19. Société du patrimoine politique du Québec, *Allocution du premier ministre du Québec, Monsieur René Lévesque, Québec, le vendredi 17 mai 1985*, [En ligne], <https://www.archivespolitiquesdu-quebec.com/discours/p-m-du-quebec/rene-levesque/allocution-du-premier-ministre-du-quebec-monsieur-rene-levesque-quebec-le-vendredi-17-mai-1985/>.

générale qui seraient incompatibles avec leurs dispositions. La responsabilité d'interpréter et de mettre en œuvre ces textes supralégislatifs – donc de contrôler l'action gouvernementale à travers le filtre d'analyse des droits et libertés de la personne – a été confiée aux tribunaux canadien et québécois. Au-delà des critiques institutionnelles qu'il est possible de faire quant à ce choix, force est de constater qu'il respecte la condition *sine qua non* permettant d'assurer l'effectivité des droits et libertés, soit que l'institution qui en est responsable soit indépendante des pouvoirs politiques et jouisse de pouvoirs substantiels permettant d'en assurer le respect par les gouvernements.

2. LES AMALGAMES SUSCEPTIBLES D'AFFAIBLIR L'ÉTANCHÉITÉ DE LA DIGUE

Les deux chartes des droits applicables sur le territoire québécois permettent aux législateurs, comme la plupart de textes protégeant les droits et libertés de la personne à travers le monde, de suspendre l'application des droits et libertés sur un sujet donné. Cependant, contrairement aux règles applicables dans d'autres juridictions²⁰, l'état actuel du droit canadien ne limite pas la possibilité de suspendre l'application de ces garanties fondamentales à des situations exceptionnelles.

En effet, outre les modalités propres à chacun des articles permettant la dérogation aux droits²¹, et sous réserve d'une évolution des règles applicables à être établie par la Cour suprême du Canada au cours des prochaines années²², les seules exigences imposées à un législateur souhaitant déroger valablement aux deux chartes est d'affirmer clairement son intention de le faire dans une loi. C'est ce qu'a fait le législateur québécois avec les articles 33 et 34 la *Loi sur la laïcité*.

Toutefois, au-delà des débats qui s'annoncent quant à la légalité du recours préventif au mécanisme de dérogation dans un contexte

20. Maxime Saint-Hilaire: «La dérogation aux droits constitutionnels fondamentaux: à quelles conditions est-ce légitime?», Blogue *À qui de droit*, Université de Sherbrooke, 16 décembre 2016, [En ligne], <https://blogueaquidedroit.wordpress.com/2016/12/16/la-derogation-aux-droits-constitutionnels-fondamentaux-a-quelles-conditions-est-ce-legitime/>.

21. Soit les articles 33 de la charte canadienne et 52 de la charte québécoise.

22. Voir les nombreux arguments développés au sein des textes mentionnés à la note 8.

où la loi affecte essentiellement les membres de groupes minoritaires, c'est la ligne gouvernementale permettant de justifier la légitimité de la dérogation prévue par la *Loi sur la laïcité* qui nous semble menacer la prévalence des droits et libertés au sein de l'ordre normatif québécois. Nous croyons que cette menace s'incarne au travers de trois grands amalgames, que la position défendue par le gouvernement est susceptible d'alimenter et auxquels nous entendons maintenant nous attaquer.

2.1 La charte canadienne est illégitime au Québec... ainsi le sont donc les droits et libertés de la personne

L'adéquation entre l'illégitimité de la charte canadienne sur le territoire québécois et l'illégitimité des droits et libertés de la personne au sens large est un amalgame qui a la vie dure au Québec. Il tire sa source du rapatriement constitutionnel de 1982, auquel il fut procédé sans le consentement du Québec (seule province à n'avoir toujours pas ratifié la *Loi constitutionnelle de 1982*) et qui demeure sans contredit «l'éléphant dans la pièce» lorsque vient le temps de discuter de protection des droits et libertés fondamentaux au Québec.

C'est que l'intégration de la charte canadienne dans la Constitution du Canada a créé, de l'avis général²³, une véritable révolution au sein de l'ordre juridique applicable au Canada en chargeant les tribunaux canadiens du pouvoir : 1) d'interpréter la portée des droits fondamentaux protégés par les chartes des droits et 2) d'invalidier (ou annuler) des décisions ou lois qui seraient jugées contraires à ces mêmes droits et libertés.

Or, non seulement le Québec n'a-t-il jamais consenti à cette très importante réforme constitutionnelle, mais deux éléments structurels importants du régime juridique canadien permettent de conclure que le pouvoir d'influence du Québec (et des provinces canadiennes) en ce qui concerne la détermination de la portée des droits et libertés fondamentaux est très faible si on le compare à celui du gouvernement fédéral.

23. Voir notamment: Michael Mandel, *The Charter of Rights and the legalization of politics in Canada*, Toronto, Carswell, 1994; Peter W. Hogg, «The Charter Revolution: is it undemocratic?» (2001), 12, *Forum constitutionnel*: 1 et le 10^e chapitre de l'ouvrage d'Henri Brun, *Les institutions démocratiques du Québec et du Canada*, Montréal, Wilson & Lafleur, 2013.

D'abord, les tribunaux ayant le plus d'influence au sein de la jurisprudence canadienne, soient les différentes Cours supérieures provinciales et la Cour suprême du Canada, sont tous composés de juges nommés exclusivement par le gouvernement fédéral²⁴. De surcroît, la charte canadienne étant le seul texte protégeant les droits et libertés de la personne ayant une valeur constitutionnelle, l'interprétation des droits qui se trouvent aussi protégés dans d'autres textes à portée similaire, dont la charte québécoise, doit être conforme à celle de la charte canadienne²⁵.

Autrement dit, on peut valablement affirmer que la portée de la plupart des droits et libertés de la personne applicables sur le territoire québécois découle de l'interprétation d'un texte auquel le Québec n'a jamais adhéré, la charte canadienne, et s'est développée sous la plume de juges nommés par le gouvernement fédéral. De la reconnaissance de ce déséquilibre à la remise en cause du caractère supralégislatif des droits et libertés de la personne sur le territoire québécois... il n'y a que quelques pas à franchir que les tenants de la ligne rhétorique mise de l'avant par le gouvernement du Québec dans le dossier sur la laïcité de l'État ne semblent pas avoir hésité à faire.

Pourtant, les droits et libertés de la personne ne peuvent ni ne doivent se résumer au seul véhicule normatif que représente la charte canadienne. Cet amalgame résiste par ailleurs difficilement à une analyse approfondie du régime québécois de protection des droits de la personne, qui doit notamment tenir compte du fait que la charte québécoise a été adoptée sept ans avant la charte canadienne et que les droits enchâssés au sein de la charte québécoise s'inscrivent dans une mouvance internationale de codification de ces mêmes garanties fondamentales depuis la *DUDH* de 1948²⁶.

Ainsi, s'il est possible – et sain – de critiquer la légitimité de plusieurs éléments propres au régime canadien et québécois de protection des droits et libertés de la personne, voire carrément de remettre

24. Sur le rôle du gouvernement fédéral dans le processus de nomination des juges, voir notamment: L.-Ph. Lampron, «Les institutions judiciaires et le phénomène de la judiciarisation du politique au Québec et au Canada», dans Alain G. Gagnon (dir.), *La politique québécoise et canadienne: une approche pluraliste*, 2^e éd., Montréal, 2017.

25. Voir notamment l'arrêt *Vriend c. Alberta*, [1998] 1 RCS 493.

26. Voir notamment: Christian Nadeau, «Il y a 70 ans, la *DUDH*», *Le Devoir*, 10 décembre 2018; Jacques-Yvan Morin, «Une charte des droits de l'homme pour le Québec», (1963) 9, *McGill Law Journal*: 273.

en cause l'applicabilité de la charte canadienne en droit public québécois²⁷, de telles critiques ne justifient pas pour autant de « jeter le bébé avec l'eau du bain ». Qu'il suffise ici de rappeler que le gouvernement du Québec, dans le dossier de la *Loi sur la laïcité*, est bien loin d'avoir considéré (et valorisé) le caractère spécial et fondamental de l'objet « droits et libertés » au sein de son ordre normatif en : 1) n'opérant pas de distinction entre la charte canadienne et la charte québécoise – et en dérogeant de manière très étendue à ces deux textes supralégislatifs et 2) en apportant des modifications à la charte québécoise sans tenter d'atteindre un consensus des élus et élues à l'Assemblée nationale, la traitant donc comme une simple « loi ordinaire²⁸ ».

2.2 Les juges ne sont pas élus, et donc n'ont pas la légitimité à remettre en cause les décisions prises par les gouvernements

Cet amalgame, auquel on fait fréquemment référence par le truchement de l'expression « gouvernement par les juges », repose sur une mauvaise compréhension de la nature des droits et libertés de la personne, d'une part, et des implications de la refonte du pacte démocratique sur laquelle les États occidentaux se sont entendus au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, d'autre part.

S'agissant de la nature particulière des droits et libertés de la personne qu'on retrouve au sein des grands textes juridiques internationaux et, incidemment, les chartes canadienne et québécoise, quelques précisions s'imposent. On qualifie ces dispositions et garanties d'« universelles », en ce que les organisations internationales qui travaillent à les valoriser et à en assurer la protection poursuivent l'objectif de définir un noyau dur de « droits et libertés » dont toute

27. Voir notamment ces pistes esquissées pour « autonomiser » la charte québécoise du joug de la charte canadienne : L.-Ph. Lampron, « Gestion du pluralisme religieux au Québec : comment déroger à la Charte canadienne sans déroger à la liberté de religion », *Le Devoir*, 8 avril 2010, [en ligne], <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/284502/la-gestion-du-pluralisme-religieux-au-quebec-comment-deroger-a-la-charte-canadienne-sans-deroger-a-la-liberte-de-religion> et L.-Ph. Lampron, « Pour exister, l'interculturalisme doit être inscrit dans une Charte québécoise autonome », *Le Devoir*, 3 juillet 2015, [En ligne], <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/444149/pour-exister-l-interculturalisme-doit-etre-inscrit-dans-une-charte-quebecoise-autonome>.

28. Sur cette question, nous partageons le point de vue du professeur Pierre Bosset, dans son mémoire concernant le *PL 21* : précité, note 8.

personne physique devrait pouvoir bénéficier, peu importe ses caractéristiques personnelles ou son lieu de résidence.

Toutefois, dans l'état actuel des choses, l'universalisme de ces garanties fondamentales ne s'est jamais incarné sous la forme d'une interprétation uniforme de leur portée et ce, tant au niveau international qu'au sein des États qui en ont consacré le caractère supralégislatif. Une analyse, même superficielle, des différents régimes de protection de ces garanties fondamentales permet en effet de relever un nombre beaucoup trop important de variations et de disparités en ce qui concerne la portée des droits et libertés pour qu'on puisse croire en la survenance prochaine d'un consensus international sur cette fameuse « interprétation universelle » des droits humains.

Cela étant dit, la nature particulière de l'objet « droits et libertés » appelle certaines balises qui, elles, emportent une adhésion universelle. Une de ces « balises universelles », qui remonte à la *Magna Carta*²⁹, est celle qui implique la nécessité que la mise en œuvre et l'interprétation de la portée des droits et libertés de la personne relèvent d'institutions indépendantes des titulaires de la puissance publique (au sens politique du terme).

Cette barrière institutionnelle de protection n'est pas seulement nécessaire pour assurer l'impartialité du processus d'interprétation des droits et libertés de la personne, mais elle est d'autant plus fondamentale pour assurer le respect du délicat équilibre entre droits des groupes majoritaires et minoritaires qui se trouve au cœur de la refonte démocratique post-1948. Les terribles exactions commises au sein des camps de concentration nazis à l'encontre des juifs et membres d'autres groupes minoritaires (dont les Roms, homosexuels et personnes atteintes d'un handicap) constituent en effet la plus terrible illustration des horreurs auxquelles peut mener une conception de la démocratie qui se limite à celle de la « majorité-qui-décide ».

C'est pour cette raison principale que la protection des différents groupes minoritaires contre les abus de pouvoir potentiels des groupes majoritaires au sein des sociétés libérales est devenue, depuis lors, une des pierres d'assises des textes juridiques sur les droits et libertés de la personne. Dans l'arrêt *Vriend c. Alberta*, rendu en 1998,

29. Voir *supra*, note 10.

la Cour suprême exprime clairement les conséquences de cette réforme du pacte démocratique lorsqu'elle écrit qu'«il ne faut pas perdre de vue que l'idée de démocratie transcende la règle de la majorité, toute fondamentale que soit cette dernière³⁰».

Cette conception libérale de la démocratie ne remet pas en question le principe de base de ce système politique, soit que, sur des sujets de désaccords, ce sont encore les majorités qui gouvernent et imposeront leur point de vue dans l'espace public. Il s'agit plutôt de déterminer des seuils minimaux en au-dessous desquels les gouvernements ne pourront aller, même s'ils jouissent d'un appui très fortement majoritaire au sein de la population. Et la seule manière crédible et impartiale d'assurer qu'un gouvernement n'abuse pas concrètement de ses pouvoirs (par exemple, en adoptant une mesure qui porterait une atteinte injustifiée aux droits et libertés des membres d'un groupe minoritaire) passe par l'existence d'arbitres indépendants des parties au litige.

Ainsi, pour revenir au cas précis de la *Loi sur la laïcité*, le fait de présenter le recours préventif à la disposition de dérogation comme une manière d'assurer que le judiciaire n'empiète pas sur le rôle politique qui revient au gouvernement a pour conséquence : 1) d'affaiblir la légitimité de l'arbitre indépendant désigné en droit québécois en matière de détermination de la portée des droits et libertés de la personne et, surtout, 2) de laisser entendre que c'est au gouvernement que reviendrait la responsabilité légitime de déterminer cette même portée, tout comme celle d'assurer que le respect entre les droits des groupes majoritaires et minoritaires est respecté.

Il existe des motifs légitimes de remettre en cause le régime judiciaire canadien en ce qui concerne l'interprétation des droits et libertés de la personne. Un tour d'horizon des différents régimes nationaux et internationaux démontre que les tribunaux de droit commun ne sont pas la seule instance qui pourrait valablement être chargée de l'interprétation de ces garanties fondamentales. Mais toute remise en question des modalités propres au régime actuellement applicable en droit québécois des droits de la personne ne peut avoir de valeur que si l'on propose une solution alternative qui

30. *Vriend*, précité, note 25, paragr. 33.

respecte les balises universelles qu'implique la mise en œuvre de ces mêmes garanties fondamentales.

2.3 Les chartes, en mettant de l'avant une conception individualiste des droits de la personne, empêchent les gouvernements de poursuivre des intérêts collectifs

La dichotomie « droits individuels » versus « droits collectifs » est fréquemment mise de l'avant lorsque vient le temps de critiquer la mise en œuvre des textes qui protègent les droits et libertés de la personne. Selon une description caricaturale³¹, les chartes des droits auraient contribué à renverser le paradigme démocratique de telle manière que, désormais, il conviendrait de parler de « tyrannie des minorités³² ». Dans cette optique, le recours au mécanisme de dérogation ne serait donc qu'une manière, bien légitime, de rétablir le principe de base d'une société démocratique et de permettre aux gouvernements, élus par une majorité d'électeurs, de déployer leur programme politique³³.

S'il est vrai que la portée des droits civils et politiques, qui sont les seuls à jouir d'une valeur supralégislative au Québec (et au Canada), met effectivement de l'avant une conception individualisée de ces garanties fondamentales, il est faux de dire que le raisonnement propre à la mise en œuvre des chartes canadienne et québécoise des droits et libertés ne permet pas aux législateurs de protéger des droits ou intérêts collectifs. Pour bien comprendre la marge de manœuvre dont bénéficient les gouvernements pour défendre la validité des décisions qu'ils prennent pour l'intérêt public ou pour

31. En particulier, Mathieu Bock-Côté, *L'empire du politiquement correct*, Paris, Éditions du Cerf, 2019 et *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2016.

32. L'essayiste Bock-Côté utilise fréquemment cette expression pour caractériser ce qu'il qualifie de « dérive du gouvernement par les juges ». Voir notamment ses chroniques : « Un grand délire canadien », *Le Journal de Québec*, 25 juillet 2019, [en ligne], <https://www.journaldequebec.com/2019/07/25/un-grand-delire-canadien>; « La tyrannie des minorités », *Le Journal de Montréal*, 20 juillet 2017, [En ligne], <https://www.journaldemontreal.com/2017/07/20/la-tyrannie-des-minorites> et « La tyrannie d'une minorité », *Le Journal de Montréal*, 29 août 2013, [En ligne], <https://www.journaldemontreal.com/2013/08/29/la-tyrannie-dune-minorite>.

33. Cette idée est au cœur de la position défendue par un collectif de juristes dans la foulée des débats ayant entouré le dépôt du *PL 21* : Texte collectif, « Au sujet du recours aux dispositions de dérogation pour protéger la laïcité québécoise », *Le Devoir*, 12 octobre 2018, [En ligne], <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/538870/au-sujet-du-recours-aux-dispositions-derogatoires-pour-protoger-la-laicite-quebecoise>.

des intérêts collectifs, il importe de revenir à l'approche en deux temps qui doit être suivie lorsqu'une personne (ou un groupe de personnes) conteste la validité d'une telle décision (ou d'une loi) au motif qu'elle impliquerait une violation d'un droit fondamental protégé par ces mêmes chartes.

Ainsi, un justiciable qui tente de démontrer qu'une norme d'application générale adoptée par l'Assemblée nationale ou un acteur gouvernemental doit être déclarée inapplicable parce qu'elle est contraire à l'une des chartes des droits devra démontrer deux choses : 1) qu'une des chartes est applicable à son litige et 2) que la norme contestée porte effectivement atteinte à l'un des droits fondamentaux protégés par cette ou ces chartes. La démonstration d'une violation à un droit fondamental ne met cependant pas fin à l'analyse : l'institution responsable de l'adoption de la norme aura ensuite la possibilité de convaincre que la norme étant à la source de la violation doit malgré tout être sauvegardée, puisqu'elle peut se « justifier dans une société libre et démocratique ».

À travers un test cumulatif en quatre étapes (le fameux test de « l'arrêt *R. c. Oakes*³⁴ »), l'institution responsable de la norme contestée pourra alors faire valoir des arguments factuels, contextuels ou liés aux effets bénéfiques que cette norme produit pour l'ensemble de la population dans le but de convaincre le tribunal qu'on doit en maintenir la validité malgré le fait qu'elle soit la source d'une violation à un droit fondamental.

Par exemple, c'est en vertu du même mécanisme de justification que des décisions/dispositions – 1) interdisant la propagande haineuse³⁵ ou la diffamation³⁶ (limite justifiée à la liberté d'expression); 2) passant outre les refus, pour motifs religieux, d'autoriser une transfusion sanguine à un enfant dont on craint pour la vie³⁷ ou de se faire prendre en photo pour obtenir un permis de conduire³⁸ (limite justifiée à la liberté de conscience et de religion); ou 3) reportant

34. [1986] 1 RCS 103. Sauf exceptions, ce test est également applicable lorsqu'un organisme public tente de justifier une violation aux articles 1 à 9 de la charte québécoise en vertu de son article 9.1 : *Forêt c. Québec*, [1988] 2 RCS 712, paragr. 62-63.

35. Voir notamment l'arrêt *Saskatchewan (Human Rights Commission) c. Whatcott*, [2013] 1 RCS 467.

36. Voir notamment les arrêts *Prud'homme c. Prud'homme*, [2002] 4 RCS 663 et *Lucas*, [1998] 1 RCS 439.

37. Voir notamment l'arrêt *B. (R.) c. Children's Aid Society*, [1995] 1 RCS 315.

38. *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, [2009] 2 RCS 567.

la mise en œuvre d'une loi sur l'équité salariale dans le contexte d'une crise financière importante³⁹ (limite justifiée au droit à l'égalité) – ont été maintenues malgré le fait que les plaignants et plaignantes aient réussi à démontrer qu'ils avaient subi une atteinte à leurs droits fondamentaux.

Appliqué au contexte de l'adoption de la *Loi sur la laïcité*, on a présenté le recours à la disposition de dérogation comme étant la seule manière d'assurer que les droits collectifs sous-jacents au régime choisi par le gouvernement (et nécessaires pour assurer la séparation du religieux et de l'État au Québec) seront respectés. Le sous-entendu est que tout changement qui aurait pour effet de limiter l'exercice de la liberté de conscience et de religion des agents et agentes de l'État (ou des justiciables au sens large) serait nécessairement invalidé par les tribunaux canadiens.

Or, s'il est très clair que le seul véritable changement juridique apporté par la *Loi sur la laïcité*, soit de limiter le droit d'une catégorie de fonctionnaires de porter des signes religieux alors qu'ils sont sur le lieu de travail, porte atteinte au droit à la liberté de conscience et de religion et au droit à l'égalité des agents et agentes de l'État (ou personnes souhaitant le devenir) visés par cette interdiction, une telle proposition n'a jamais été soumise au test de la « justification raisonnable » au sens de l'arrêt *R. c. Oakes*⁴⁰.

Dans ce contexte, l'adéquation entre protection des droits collectifs de la majorité québécoise au sein de la fédération canadienne et nécessité de suspendre l'application des deux chartes des droits applicables pour « protéger » la *Loi sur la laïcité* ne tient pas la route. Son effet net, et sans doute son objectif, est tout simplement d'exempter le gouvernement de la responsabilité de soumettre des motifs sérieux, crédibles et non strictement idéologiques aux tiers indépendants que représentent les tribunaux et qui, s'ils sont suffisamment sérieux et circonscrits, permettraient de justifier la restriction aux droits des membres des groupes religieux minoritaires qui sont affectés par l'interdiction de port de signes religieux dans la fonction publique.

39. *Terre-Neuve c. N.A.P.E.*, [2004] 3 RCS 381.

40. Voir notamment: L.-Ph. Lampron, *précité*, note 4.

CONCLUSION

La gestion des rapports entre majorités et minorités au sein des différentes sociétés est au cœur des textes qui protègent les droits et libertés de la personne depuis au moins aussi longtemps que la *DUDH* de 1948. Or, dans un contexte aussi politiquement polarisé que celui qui a entouré l'adoption de la *Loi sur la laïcité* et parce que l'effet net de cette dernière désavantage clairement les membres de groupes religieux minoritaires au Québec, le gouvernement québécois n'aurait jamais dû avoir recours au mécanisme de dérogation de manière préventive.

Ce faisant, il s'est placé dans une position indéfendable qui l'a par la suite mené à mettre de l'avant des arguments fallacieux risquant, comme on l'a vu, d'affaiblir l'adhésion de la population du Québec aux droits et libertés de la personne et aux balises universelles sans lesquelles ces garanties fondamentales perdent tout simplement leur effectivité.

Contrairement aux droits et libertés de la personne, qui appartiennent à l'ensemble de la population, la mise de l'avant des amalgames discutés dans les dernières pages ne servent que les institutions de pouvoir qui souhaitent ne plus avoir à en tenir compte. Il est donc à espérer qu'au cours des prochaines années, qui seront ponctuées de décisions judiciaires quant à la validité de la *Loi sur la laïcité*, le gouvernement du Québec entendra raison, abrogera les dispositions de dérogations et, s'il croit véritablement que sa loi assure « un équilibre entre les droits collectifs de la nation québécoise et les droits et libertés de la personne »⁴¹ des membres de groupes religieux minoritaires, soumettra ses arguments devant un tiers indépendant pour qu'il statue sur leur validité. Toute autre manière de procéder ne pourra être considérée que comme ce qu'elle est en bout de course : un simple procédé rhétorique ayant pour effet (et peut-être même pour but) d'affaiblir un des plus importants contre-pouvoirs qu'on trouve actuellement au sein de l'ordre normatif québécois.

41. Extrait tiré du dernier considérant du préambule de la *Loi sur la laïcité*.

CHAPITRE 14

LA PASSION DES DÉROGATIONS : EXIT L'ÉTAT CONSTITUTIONNEL DE DROIT ?

Michel Coutu

En 1982, l'État fédéral canadien, en adoptant avec l'accord du Royaume-Uni la *Loi constitutionnelle de 1982*¹, a réalisé un changement institutionnel fondamental : il est passé d'une forme de gouvernement fondé sur le principe de la souveraineté absolue du Parlement, caractéristique du système politique britannique², à un État de droit reposant sur le contrôle de la constitutionnalité des lois³. Dans un tel État de droit, ce n'est plus le Parlement – plus exactement, vu la centralisation du pouvoir entre les mains de l'exécutif, le *gouvernement* (avant tout le premier ministre) – qui devient le « gardien de la constitution⁴ », mais ultimement les tribunaux, au premier chef la Cour suprême du Canada. Cela ne signifie pas le

-
1. *Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada (R-U)*, 1982, c. 11.
 2. Dicey présente ainsi les deux théorèmes qui forment la doctrine classique de la souveraineté du Parlement en droit anglais : « (1) Parliament has the right to make or unmake any law whatever, (2) No person or body is recognized by the law of England of having a right to override or set aside the legislation of Parliament ». A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (1885), Londres, Macmillan, réimp. 1987, p. xxxiv et s.
 3. En droit constitutionnel canadien, le dogme de la souveraineté du Parlement n'a jamais reçu une valeur absolue, vu la nature fédérale de l'État. Au fédéralisme s'est ajouté depuis 1982, fait capital, la garantie des droits fondamentaux assurée par la *Charte canadienne des droits et libertés* (partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*). V. Peter W. Hogg, *Constitutional Law of Canada*, Toronto, Thomson Carswell, 2007, p. 310.
 4. Sur la notion, et le débat célèbre qui opposa Hans Kelsen et Carl Schmitt à ce sujet, voir mon étude « Le Tribunal des droits de la personne du Québec comme "gardien de la Constitution". L'accessibilité au Tribunal mise en contexte », dans *L'accès direct à un tribunal spécialisé en matière de droit à l'égalité : l'urgence d'agir au Québec ?* Tribunal des droits de la personne et Barreau du Québec, Montréal, Éditions Yvon Blais, 2008, 87-143, p. 96 et s.

« gouvernement des juges », car les juges ne sont pas vraiment en mesure de gouverner. En effet, l'idée d'un « gouvernement des juges » ne peut être qu'une figure polémique, ne serait-ce que parce que le temps du droit, notoirement lent, n'est pas du tout adapté aux exigences du politique, lequel exige la prise de décisions rapides et la capacité d'initiative. Cela signifie plutôt l'institution de mesures de contrôle réciproques entre les diverses composantes du système politique, en sorte que ce n'est plus, du moins à moyen terme, la majorité parlementaire du moment qui a le dernier mot, mais plutôt la Constitution, telle que la construisent progressivement les acteurs du champ politico-juridique.

Sans un tel passage du parlementarisme au constitutionnalisme au sens substantiel du terme⁵, il n'y aurait pas eu, du moins pas à ce moment, de reconnaissance du droit à l'avortement, de l'absence d'extradition vers des pays appliquant la peine de mort, du droit à un procès dans un délai raisonnable, de constitutionnalisation du droit à la négociation collective et du droit de grève, de garantie de la liberté de piquetage, de protection contre les fouilles et les saisies abusives, etc., pour ne donner que ces quelques exemples⁶. Autrement dit, le passage de la *rule of law* britannique à l'État de droit fondé sur le contrôle de la constitutionnalité des lois⁷ n'intéresse pas que la théorie du droit constitutionnel, mais revêt également une portée pratique éminente, laquelle s'est traduite par une extension au quotidien des droits fondamentaux de la personne, vitale en

-
5. Cf. Tim Koopmans, *Courts and Political Institutions: A Comparative View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 35: « The opposite of the parliamentary model is the constitutional model: it is at the other end of the scale. In the constitutional model a parliament cannot be "sovereign" or "supreme" in any sense of these words, because its legislation has to be compatible with higher law, in particular with the constitution, and this compatibility will not be assessed by the parliament itself but by a judicial body. »
 6. *R. c. Morgentaler*, [1988] 1 RCS 30; *États-Unis c. Burns*, [2001] 1 RCS 283; *R. c. Jordan*, [2016] 1 RCS 631; *Health Services and Support – Facilities Subsector Bargaining Assn. c. Colombie-Britannique*, [2007] 2 RCS 391; *Saskatchewan Federation of Labour c. Saskatchewan*, [2015] 1 RCS 245; *S.D.G.M.R., section locale 558 c. Pepsi-Cola Canada Beverages (West) Ltd.*, [2002] 1 RCS 156; *R. c. Vu*, [2013] 3 RCS 65.
 7. Voir Daniel Mockle, « L'État de droit et la théorie de la *rule of law* », (1994) *Les Cahiers de droit*, 35 (4), 823-904, notamment p. 901: « Les grands arrêts de principe qui découlent de l'application et de l'interprétation de la *Charte canadienne des droits et libertés* assurent de toute évidence la "primauté du droit" et non celle d'une souveraineté parlementaire qui ne connaîtrait aucune limite, et ce, en dépit du respect que la Cour affiche à l'égard de l'intention manifestée par le législateur. Ce qui se dégage de cette évolution, c'est la primauté d'une légalité constitutionnelle dont le juge est le garant et l'interprète. »

particulier pour les minorités religieuses, ethniques, sexuelles et pour les droits des femmes et ceux des travailleurs et travailleuses.

1. UN COMPROMIS INITIAL ENTRE PARLEMENTARISME ET CONSTITUTIONNALISME

Certes, cette transformation en profondeur des fondements constitutionnels des systèmes politique et juridique au Canada et au Québec ne fut possible que sous la forme d'un *compromis initial* entre les tenants de la tradition britannique de souveraineté du Parlement et les partisans d'une constitution authentique, garantissant les libertés et droits fondamentaux de la personne contre l'humeur politique momentanée d'une majorité parlementaire. Ce compromis s'est traduit, sur l'insistance des provinces de l'Ouest en particulier, par l'insertion d'une clause dérogatoire (art. 33) dans la *Charte canadienne des droits et libertés*, à l'instar de ce qu'avait fait l'Assemblée nationale du Québec, quelques années plus tôt, relativement à la *Charte des droits et libertés de la personne* (art. 52)⁸.

Les gouvernements fédéral et provinciaux au Canada ont généralement résisté à la tentation de recourir aux clauses dérogatoires, même lorsqu'ils estimaient probable qu'une loi, lorsqu'elle est adoptée, fasse l'objet d'une contestation constitutionnelle. La raison en réside manifestement dans la crainte d'un déficit de légitimité frappant dès l'abord la loi en question, susceptible de renforcer d'autant les réactions négatives à son endroit et même, éventuellement, d'alimenter la désobéissance civile. Au Québec toutefois, où c'est au contraire la légitimité même de la *Loi constitutionnelle de 1982* qui fut initialement mise en doute vu l'absence d'accord préalable du Québec, l'Assemblée nationale eut systématiquement recours à la clause dérogatoire de l'article premier de la charte canadienne pour

8. RLRQ, c. C-12. Au regard de l'ordre juridique canadien et suivant la Cour suprême du Canada, la charte québécoise a valeur *quasi constitutionnelle*, étant située immédiatement en dessous de la *Charte canadienne des droits et libertés*, aux dispositions de laquelle elle doit se conformer. Par ailleurs, à la différence de la charte canadienne qui exige une procédure complexe pour tout amendement (tellement qu'aucune modification de substance n'a pu être réalisée depuis son adoption), la charte québécoise peut être modifiée comme une loi ordinaire, ce qui fut le cas à de nombreuses reprises.

bien marquer son opposition à la manœuvre fédérale⁹. Cependant, comme le soulignait alors le gouvernement du Québec, cela ne devait pas porter atteinte aux libertés et droits fondamentaux, lesquels demeuraient protégés par la charte québécoise. En fait, si l'on considère la suite des choses, il est rare que les clauses déroatoires des deux chartes des droits aient été utilisées *simultanément*. Or, pour qui entend réellement restreindre les droits et libertés de la personne, une telle simultanéité est requise, vu la convergence des droits fondamentaux (droit à l'égalité, liberté d'association, d'expression et de religion, droit à la vie privée, etc.) garantis par ces deux instruments.

Suivant une étude réalisée en 2017, donc avant l'adoption de la *Loi sur la laïcité de l'État*, le législateur québécois a eu recours, relativement à *quarante et une lois*, aux clauses déroatoires de l'une ou l'autre charte ou, quoique rarement, des deux à la fois. Le recours *simultané* aux clauses déroatoires des deux chartes, soulignent les auteurs, ne s'est présenté que dans huit cas bien précis¹⁰. Pour l'essentiel, ces « doubles déroations » furent insérées dans la législation régissant à l'époque la confessionnalité scolaire et les droits des parents à une éducation religieuse même dans les écoles publiques, et celle relative à certains régimes de retraite dans le secteur public (antérieurs au Régime de retraite des employés du gouvernement et des organismes publics) et comportant des distinctions fondées sur le sexe et l'état civil. De telles déroations furent l'objet de critiques justifiées, notamment de la part de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ)¹¹. Toutefois, on peut dire rétrospectivement, quelle que fût alors l'intention du législateur, que ces doubles déroations marquèrent en fait des *phases de transition*

-
9. Sur cette situation bien particulière qui prit fin en 1985 avec l'élection des libéraux majoritaires à l'Assemblée nationale, voir Yves-Marie Morissette, « Le juge canadien et le rapport entre la légalité, la constitutionnalité et la légitimité », dans M.J. Mossman et G. Otis (dir.), *La montée en puissance des juges : ses manifestations, sa contestation*, Montréal Les Éditions Thémis, 1999, 31-65, p. 54-55. V. aussi Henri Brun et Guy Tremblay, *Droit constitutionnel*, 4^e édition, Montréal, Éditions Yvon Blais, p. 641.
 10. Guillaume Rousseau et François Côté, « A Distinctive Quebec Theory and Practice of the Notwithstanding Clause: When Collective Interests Outweigh Individual Rights », *Revue générale de droit*, vol. 47, n° 2, 2017, 343-431.
 11. Voir par exemple Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, projet de loi n° 95, *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le secteur de l'éducation – Présentation de la CDPDJ devant la Commission de l'éducation de l'Assemblée nationale* (document préparé par Pierre Bosset), Montréal, CDPDJ, 2005.

mettant l'État à l'abri de contestations judiciaires, dans l'attente d'un respect plus étendu des droits et libertés en ces domaines¹².

2. LA LÉGITIMATION DES DÉROGATIONS PAR LA CAQ

La perspective dans laquelle s'inscrit la *Loi sur la laïcité de l'État*¹³ est à l'évidence tout autre. Il ne s'agit pas de valider, de manière transitoire, des pratiques discriminatoires passées, mais au contraire d'instaurer, en toute bonne conscience, de telles pratiques discriminatoires *pour l'avenir*, en se réclamant de considérants identitaires qui témoignent d'une certaine indifférence envers les droits des minorités religieuses au Québec. On objectera que certains États dits « démocratiques industrialisés », telles la France, la Belgique et l'Allemagne (quant à une minorité de *länder*), ont légiféré au niveau national ou régional pour interdire le port de signes religieux dans le secteur de l'éducation et que cette législation a été jugée valide, non seulement au niveau interne, mais également par la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH). Examiner cette question nous entraînerait trop loin de notre sujet, centré sur la mécanique même de la dérogation (laquelle n'existe pas, sauf en situation d'urgence nationale, dans ces pays)¹⁴.

12. On ajoutera à cette liste le champ des droits linguistiques. En effet, à la suite de l'arrêt *Ford* de la Cour suprême du Canada – *Ford c. Québec (Procureur général)*, [1988] 2 RCS 712 –, le gouvernement libéral fit voter en 1988 par l'Assemblée nationale des modifications à la *Charte de la langue française* (RLRQ c. C-11), de manière à garantir, par l'insertion de clauses dérogatoires visant à la fois la charte canadienne et la *Charte des droits et libertés de la personne*, l'obligation de l'affichage commercial en français seulement. Cette obligation fut jugée par le Comité des droits de l'homme (CDH) de l'ONU, quoique non discriminatoire, contraire au droit à la liberté d'expression protégé par l'article 19 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (Organisation des Nations unies, Comité des droits de l'homme, *Communication n° 385/1989 : Canada*, 1993-05-05CCPR/C/47/D/385/1989). Pour le CDH, il existe des moyens non attentatoires à la liberté d'expression pour atteindre l'objectif légitime de la défense du fait français au Québec (cf. également Organisation des Nations unies, Comité des droits de l'homme, *Observation générale n° 34, article 19 : Liberté d'opinion et liberté d'expression*, 102^e session, Genève, 11-29 juillet 2011, paragr. 33). Par la suite, la *Charte de la langue française* fut à nouveau modifiée (L.Q. 1993, c. 40), pour en écarter les clauses dérogatoires et imposer dorénavant la seule *prédominance* de la langue française dans l'affichage commercial (cf. l'article 58 de la charte), une solution déjà suggérée par la Cour suprême du Canada dans *Ford* (décision précitée, paragr. 73). À notre avis, cette solution se conforme pleinement aux exigences du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*.

13. L.Q. 2019, c.12 (ci-après la *L.I.É.*).

14. Soulignons seulement que la CEDH s'est appuyée sur la large « marge d'interprétation » en matière de droits de la personne concédée par sa jurisprudence aux États membres du Conseil de l'Europe. Une telle marge d'appréciation n'existe pas au Canada, fort heureusement d'ailleurs, au regard du Parlement fédéral et des législatures provinciales lorsqu'ils légifèrent en

Tel est en effet la volonté qui préside à la double dérogation insérée dans les articles 33 et 34 de la *Loi sur la laïcité de l'État*¹⁵. Cette mesure, largement inusitée, a été accompagnée néanmoins de fortes prétentions à la légitimité, fondées sur le mandat majoritaire de la Coalition avenir Québec (CAQ), sur le prétendu « consensus québécois » censé refléter, sondages à l'appui, l'opinion publique de la majorité francophone, enfin sur la méfiance à l'endroit de la magistrature, plusieurs ministres répétant à satiété que ce sont « les députés et non les juges » qui doivent décider des règles de la vie commune au Québec. Pour l'heure, certains diront que c'est seulement la liberté de religion (ce qui, à la réflexion, n'est guère rassurant) qui est visée par la mesure dérogatoire, essentiellement dans le secteur de l'éducation. Mais la CAQ a développé un discours inspiré en droite ligne de la vieille conception britannique relative à la souveraineté absolue du Parlement: selon la CAQ, le recours à la dérogation est un instrument tout à fait normal de gouvernement, qui garantit le fonctionnement usuel de l'État conformément

matière de droits des minorités religieuses. On pourrait considérer que la déférence envers les choix du législateur, reconnue, non sans ambiguïtés, par la Cour suprême du Canada présente une certaine analogie avec cette « marge d'appréciation »: toutefois, il est douteux que la notion de déférence permette au Québec d'interdire le port de signes religieux alors que ce n'est le cas nulle part au Canada, et de limiter ainsi la liberté de religion. Telle est d'ailleurs l'analyse même de la CAQ, puisqu'elle s'est sentie obligée de recourir aux clauses dérogatoires afin d'éviter un jugement probable d'inconstitutionnalité. Bien évidemment le Canada n'est pas lié par la *Convention européenne des droits de l'homme*, même si celle-ci fournit parfois des éléments utiles à l'interprétation de la charte canadienne. En revanche, le Canada s'est engagé à respecter les dispositions du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (cf. *infra*). Or, l'organe juridictionnel chargé de la mise en œuvre du pacte, le Comité des droits de l'homme de l'ONU, a jugé que l'interdiction du port du voile islamique dans le secteur de l'éducation *était incompatible* avec les obligations découlant du pacte au titre de la liberté de religion et du principe de non-discrimination. Cette position du comité revêt, en principe, une portée obligatoire pour le Canada. Voir Comité des droits de l'homme, *Constatations adoptées par le Comité en vertu du Protocole facultatif se rapportant au Pacte concernant la communication n° 2662/2015*, Genève, ONU, décision du 10 août 2018, CCPR/C/123/D/2662/2015 (Affaire « Baby Loup » concernant la France). Lire à ce sujet: Stéphanie Hennette Vauchez, « Pour une lecture dialogique du droit international des droits humains. Remarques sur les constatations du Comité des droits de l'homme dans l'affaire Baby Loup, et quelques réactions qu'elles ont suscitées », *Revue des droits de l'homme*, septembre 2018, <http://journals.openedition.org/revdh/4643>; DOI: 10.4000/revdh.4643 (page consultée en septembre 2019).

15. Ces articles sont à l'effet suivant: « 33. La présente loi ainsi que les modifications qu'elle apporte à la *Loi favorisant la neutralité religieuse de l'État* et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes s'appliquent malgré les articles 1 à 38 de la *Charte des droits et libertés de la personne* (chapitre C-12). » « 34. La présente loi ainsi que les modifications qu'elle apporte par son chapitre V ont effet indépendamment des articles 2 et 7 à 15 de la *Loi constitutionnelle de 1982* (annexe B de la *Loi sur le Canada*, chapitre 11 du recueil des lois du Parlement du Royaume-Uni pour l'année 1982). »

aux vœux de la majorité et met hors circuit ces empêcheurs de tourner en rond que sont (parfois)¹⁶ les juges.

Or, cette attitude recèle des dangers manifestes qui ne concernent pas seulement le port de signes religieux en milieu scolaire. En effet, une fois qu'on prend goût à la dérogation, pourquoi s'en priver ? Par exemple, en cas de loi spéciale mettant un terme à des grèves appréhendées dans le secteur public (y compris universitaire) ou municipal, ou même dans le secteur privé (comme le domaine de la construction)¹⁷. Alors justement que la Cour suprême du Canada, s'appuyant notamment sur les conventions internationales de l'OIT ratifiées par le Canada¹⁸, a élevé au rang de droits constitutionnels fondamentaux le droit de négociation collective et le droit de grève¹⁹, pourquoi, si l'on défend la position contraire, ne pas faire appel au « consensus québécois » soi-disant hostile aux syndicats, ou à la « capacité de payer » des contribuables, etc., pour adopter des lois spéciales se voulant immunisées contre un contrôle judiciaire de constitutionnalité par le recours systématique aux clauses dérogatoires ?

-
16. Nous sommes très loin de penser que la magistrature possède en elle-même, *ipso facto*, un ethos supérieur à celui de la députation ou de la haute fonction publique. Tout est ici également question de pouvoir, de rapports de domination, de statut social et d'intérêts de classe, infléchis toutefois, à des degrés variables, par des représentations idéelles et par l'adhésion à des valeurs déterminées. Notamment, la Cour d'appel du Québec ne peut être saisie *historiquement* que comme une *instance ultra-conservatrice* attachée avant tout à la préservation du *statu quo*, vu sa proximité sociale et idéologique, dans la plupart des cas, avec les grands milieux d'affaires et les couches traditionnelles de notables. Pour une critique de l'orientation de la Cour d'appel en matière d'interprétation des droits et libertés de la personne, cf. Sébastien Senécal et Christian Brunelle, « Le Tribunal des droits de la personne devant la Cour d'appel du Québec: appel à plus de déférence » (2015), 60: 3 *Revue de droit de McGill*: 475.
17. Pour une vue d'ensemble, voir Martin Petitclerc et Martin Robert, *Grève et paix: une histoire des lois spéciales au Québec*, Montréal, Lux éditeur, 2018; Renée-Claude Drouin et Gilles Trudeau, « Les lois spéciales de retour au travail: enjeux institutionnels et constitutionnels » (2015), 61: 2, *Revue de droit de McGill*: 387; Yvan Perrier, « Constitutionnalisation de la liberté d'association au Canada et négociation des rapports collectifs de travail dans les secteurs public et parapublic au Québec », (2010) 29: 2, *Politique et sociétés*: 131-153.
18. Cf. la *Convention n° 87 sur la liberté syndicale* et la *Convention n° 98 sur la négociation collective*. Pour bien comprendre la portée de ces conventions, il faut impérativement tenir compte de l'interprétation détaillée qui en est faite par les organes de contrôle de l'OIT. Voir à cet effet: Organisation internationale du travail, *La liberté syndicale: compilation de décisions et de principes du Comité de la liberté syndicale*, Genève, BIT, 6^e édition, 2018.
19. V. notamment *Health Services and Support – Facilities Subsector Bargaining Assn. c. Colombie-Britannique*, [2007] 2 RCS 391; *Saskatchewan Federation of Labour c. Saskatchewan*, [2015] 1 RCS 245.

Tant mieux si ce scénario pessimiste ne se réalise pas, mais il n’a rien de farfelu ni même d’inédit²⁰ compte tenu de la légèreté et de la bonne conscience avec lesquelles la CAQ – tout comme ce qui reste du Parti québécois soit dit en passant – a pu faire fi de la jurisprudence constitutionnelle relative aux droits des minorités religieuses²¹ : la passion des dérogations peut assurément se manifester avec aisance dans d’autres secteurs, à commencer par celui, tout à fait stratégique, des rapports de travail où le gouvernement de la CAQ, se présentant comme celui des « gens d’affaires », n’a pas fait grand mystère de son parti pris envers les employeurs²².

Le danger est ici évident : celui d’un retour en arrière, vers une époque qui semblait fort heureusement révolue au Canada, celle de la souveraineté absolue du Parlement, ce qui à l’évidence, comme c’est le cas avec la *Loi sur la laïcité*, minerait certains des fondements de l’État constitutionnel de droit, lequel s’édifie progressivement, non sans hésitations et reculs²³ depuis 1982 au Canada (depuis 1976 au Québec, avec la mise en œuvre de la *Charte des droits et libertés de la personne*).

-
20. Il existe hélas des précédents, où des dérogations à la charte québécoise furent insérées dans des lois spéciales de retour au travail dans le secteur public. V. ainsi la *Loi assurant la reprise des services dans les collèges et les écoles du secteur public*, L.Q. 1983, c. 1, art. 28 (écartant le droit à la présomption d’innocence), la *Loi sur la reprise des soins médicaux au Québec*, L.Q. 1982, c. 20, art. 8 (*idem.*) et la *Loi concernant les services de santé dans certains établissements*, L.Q. 1976, c. 29, a. 14 (*idem.*).
 21. V. notamment *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*, [2015] 2 RCS 3 (neutralité de l’État); *R. c. N.S.*, [2012] 3 RCS 726 (port du niqab et témoignage devant un tribunal); *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 RCS 551 (pratiques religieuses dans un lieu d’habitation); *Université Trinity Western c. British Columbia College of Teachers*, [2001] 1 RCS 772 (établissement privé catholique et discrimination envers les homosexuels); *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 RCS 217 (principe constitutionnel non écrit relatif à la protection des minorités).
 22. V. ainsi Mélanie Larocque, Patrice Jalette et Michel Coutu, « Lockout à ABI : quand l’arbitre prend parti », *Le Devoir*, le 12 avril 2019.
 23. V. par exemple les vases hésitations de la Cour suprême du Canada en matière d’extradition (*comp. États-Unis c. Burns*, [2001] 1 RCS 283 et *Suresh c. Canada (ministre de la Citoyenneté de l’Immigration)*, [2002] 1 RCS 3), de liberté d’association (*Ontario [Procureur général] c. Fraser*, [2011] 2 RCS 3), d’obligation d’accommodement (*Centre universitaire de santé McGill [Hôpital général de Montréal] c. Syndicat des employés de l’Hôpital général de Montréal*, [2007] 1 RCS 161; *Hydro-Québec c. Syndicat des employés-es de techniques professionnelles et de bureau d’Hydro-Québec, section locale 2000 (SCFP-FTQ)*, [2008] 2 RCS 561) et avant tout de droits constitutionnels à l’égalité (*Law c. Canada [Ministre de l’Emploi et de l’Immigration]*, [1999] 1 RCS 497), que la Cour, suite à la confusion créée par cette dernière décision (relative à l’art. 15 (1) de la *Charte canadienne*), est parvenue à neutraliser à peu près complètement, pour ensuite rectifier le tir (*cf. Québec [Procureure générale] c. Alliance du personnel professionnel et technique de la santé et des services sociaux*, [2018] 1 RCS 46).

3. LES DÉROGATIONS ET LE DROIT INTERNATIONAL

Comment lutter contre une telle dérive ? La voie la plus directe est d'ordre politique, mais il est peu probable, sauf à moyen terme, que la CAQ soit renvoyée dans l'opposition. Je risquerai ici quelques réflexions, essentiellement d'ordre juridique. Sans prétendre qu'il s'agit là de la voie la plus prometteuse, mais certainement de *la plus logique* du point de vue de la *hiérarchie des normes* devant guider le gardien de la Constitution²⁴, les chartes des droits doivent être interprétées, non en vase clos, mais de manière conforme au *droit international des droits de la personne*, lequel doit en conditionner la compréhension, comme l'a reconnu à plusieurs reprises la Cour suprême du Canada²⁵. Or le droit international restreint les possibilités de dérogations aux droits fondamentaux à des situations particulières.

Ainsi, le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*²⁶ ne permet à un État partie au pacte de déroger à ses dispositions que « dans le cas où un danger public exceptionnel menace l'existence de la nation et est proclamé par un acte officiel », *dans la stricte mesure nécessaire* et... « sous réserve que ces mesures [...] n'entraînent pas une discrimination fondée uniquement sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion ou l'origine sociale » (article 4.1.). En outre, aucune dérogation n'est permise à l'article 18 du pacte, lequel assure la liberté de conscience, de pensée et de religion, ce qui comprend « la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement » (article 18.1). La liberté de manifester ses convictions religieuses, précise le pacte, « ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui » (article 18.3, PIDCP). Quant à la liberté syndicale, garantie

24. La notion de « gardien de la constitution » est utilisée fréquemment par la Cour suprême du Canada. Voir récemment *R. c. Jordan*, [2016] 1 RCS 631, 2016 CSC 27 ; *Renvoi relatif à la Loi sur la Cour suprême*, art. 5 et 6, [2014] 1 RCS 433 ; *Penner c. Niagara (Commission régionale de services policiers)*, [2013] 2 RCS 125.

25. V. ainsi *Ktunaxa Nation c. Colombie-Britannique (Forests, Lands and Natural Resource Operations)*, [2017] 2 RCS 386, paragr. 64 et s. ; *Divito c. Canada (Sécurité publique et Protection civile)*, [2013] 3 RCS 157, paragr. 22-23 et 25 ; *Inde c. Badesha*, [2017] 2 RCS 127, paragr. 38.

26. R.T. Can. 1976 n° 47 (ci-après le PIDCP).

par l'article 22 du pacte, elle ne peut faire l'objet, quant à son exercice, que des « seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires dans une société démocratique, dans l'intérêt de la sécurité nationale, de la sûreté publique, de l'ordre public, ou pour protéger la santé ou la moralité publiques ou les droits et les libertés d'autrui » (article 22.2, PIDCP).

Autrement dit, le droit international des droits de la personne n'admet pas qu'un État partie au pacte prétende restreindre les droits fondamentaux par des clauses dérogatoires ne posant que des exigences procédurales formelles, telle l'adoption d'une dérogation, sans autre justification, par un vote majoritaire d'une assemblée parlementaire. Des exigences substantielles sont impérativement requises, lesquelles doivent être, au minimum, équivalentes à celles qui sont prévues dans le PIDCP.

Il nous paraît essentiel que de telles exigences substantielles guident également le juge interne dans son contrôle de la mise en œuvre des clauses dérogatoires inscrites dans les chartes canadienne et québécoise. Sinon, cela revient à dire que le Québec n'est pas tenu de respecter les exigences posées par le PIDCP auxquelles il a lui-même donné son accord, une position intenable en droit international.

CONCLUSION

Nous avons souligné la signification politique éminente qu'a revêtu pour le Canada l'adoption de la *Charte canadienne des droits de la personne*: celle du passage de la souveraineté absolue du Parlement sur le modèle britannique à l'État constitutionnel de droit, fondé sur le contrôle de constitutionnalité des lois. Dans le premier cas (qui fut historiquement tempéré au Canada par l'existence d'une structure fédérale de gouvernement), toute loi adoptée par le Parlement est valide: le règne absolu de la majorité parlementaire – dans la plupart des cas, en pratique, du premier ministre et de son entourage – n'est limité que par de faibles garanties formelles liées à la tradition et aux conventions qui existent dans le cadre d'une constitution non écrite. Dans le second cas, les décisions du Parlement et du gouvernement sont sujettes à un contrôle substantiel de légalité, exercé par les tribunaux et en particulier par la Cour suprême du Canada, et source de garanties significatives en matière de droits

fondamentaux, lesquels sont énoncés de manière solennelle. Il s'agit ici de tout autre chose que d'une pure forme juridique, puisque ce contrôle de constitutionnalité revêt une importance pratique évidente, ayant été l'occasion d'avancées importantes pour les droits des femmes, des minorités ethniques, religieuses, sexuelles, des personnes handicapées, des accusés et prévenus, des travailleurs et travailleuses, etc.

Au Québec, les assises de ce nouvel État de droit avaient déjà été posées par la *Charte des droits et libertés de la personne*, laquelle, paradoxalement, n'a vraiment été « découverte » par les juristes québécois qu'à partir de l'entrée en vigueur de la charte canadienne, en quelque sorte par ricochet. Toutefois, dans les deux cas, l'adoption d'un énoncé solennel des droits fondamentaux ne fut possible que sur la base d'un compromis initial entre *parlementarisme* et *constitutionnalisme*. Dans les deux chartes en effet furent insérées des clauses dérogatoires, permettant au législateur d'adopter, à certaines conditions purement procédurales, des lois dérogeant aux droits fondamentaux de la personne. Même si certains tentent de légitimer le recours aux clauses dérogatoires en se réclamant d'un certain particularisme québécois en la matière²⁷, il faut reconnaître que, dans la plupart des cas, l'Assemblée nationale n'a eu recours aux dérogations que de manière transitoire ou pour des motifs techniques, et n'a pas cherché à restreindre les droits et libertés de la personne de manière substantielle, par rapport à ce qui existe dans d'autres provinces canadiennes. Bien au contraire, le Québec s'est toujours présenté, à juste titre, comme étant un pionnier et un chef de file en matière de respect des libertés et droits de la personne.

La légèreté avec laquelle la CAQ, avec l'appui du PQ, a adopté la *Loi sur la laïcité* montre toutefois combien cette position est fragile, à partir du moment où la boîte de Pandore de la discrimination à l'endroit des minorités est ouverte à nouveau. Qui plus est, une fois célébrée la passion des dérogations sous prétexte d'affirmer la prépondérance du Parlement sur le soi-disant « gouvernement des juges », il y a tout lieu de craindre que le recours aux clauses dérogatoires

27. Cf. Guillaume Rousseau et François Côté, « A Distinctive Quebec Theory and Practice of the Notwithstanding Clause: When Collective Interests Outweigh Individual Rights », *loc. cit.*

s'étende à d'autres sphères d'activité, par exemple celle des rapports de travail dans le secteur public, voire dans le secteur privé.

Près de quarante ans après l'adoption de la *Charte canadienne des droits et libertés*, il est temps de mettre à l'écart le compromis initial, maintenant désuet, entre constitutionnalisme et parlementarisme, et d'admettre que le recours aux clauses dérogatoires n'est pas soumis seulement à des exigences procédurales, mais aussi à des conditions substantielles qui sont celles qui sont fixées impérativement par le droit international des droits de la personne, notamment par le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, que le Canada a ratifié en 1976, avec l'accord du Québec. Ce traité, comme d'autres grands textes internationaux qui lient le Canada, n'interdit pas de manière absolue le recours à des dérogations, mais conditionne strictement un tel recours à l'existence de circonstances précises d'une particulière gravité, lesquelles n'autorisent pas, au demeurant, la mise à l'écart de certains droits fondamentaux, telle la liberté de religion. Aux tentatives provincialistes de légitimation des dérogations en fonction d'un *Sonderweg* québécois, il faut opposer une légitimité supérieure, celle qui découle des engagements internationaux du Canada et du Québec en matière de libertés et droits fondamentaux de la personne.

CHAPITRE 15

LE WESTERN DE LA LAÏCITÉ

Regards juridiques sur la Loi sur la laïcité de l'État

*Dia Dabby**

« Enfin un projet de loi sur la laïcité de l'État ! Jeudi dernier, le gouvernement a déposé un projet de loi sur la laïcité de l'État. Je dis : enfin ! C'est un débat qui dure depuis plus de 10 ans. Il est temps qu'un gouvernement mette en place des règles claires pour tout le monde ! »

FRANÇOIS LEGAULT¹

Dans ce chapitre, nous tenterons de montrer que le nouveau débat sur la laïcité lancé par la *Loi sur la laïcité de l'État*² ressemble bel et bien à un western spaghetti et présente ainsi un mélange du *bon, de la brute et du truand*, à l'image de l'œuvre de Sergio Leone. Tout comme le film³, la loi 21 est très structurée (dans sa formulation

* Une version initiale de ce texte a été présentée lors de l'École de laïcité tenue à l'Université de Sherbrooke (campus Longueuil) en juin 2019. Je remercie Dominique Leydet pour ses commentaires.

1. François Legault, [En ligne], <https://www.facebook.com/FrancoisLegaultPremierMinistre/videos/2191663874481844/> (29 mars 2019).

2. *Loi sur la laïcité de l'État*, LQ 2019, c-12 [loi 21].

3. Aux fins de notre analyse, ce passage est adapté d'une critique du film. La critique du film, en anglais, se trouve ici : <https://falconmovies.wordpress.com/2014/05/11/the-good-the-bad-and-the-ugly-1968-could-be-the-greatest-movie-ever/> : « The Good, the Bad, and the Ugly is a very structured film with an immoral western subject. It has a prologue, like a stage play, and a rousing ending. The beginning and the ending both have montages, and character moments are sprinkled within. The movie has character development, a climax, and a huge action set piece.

législative) et traite d'un sujet occidental immoral. Il y a des notes explicatives, un préambule, des articles et une fin provocante (les annexes). Le début et la fin du débat lancé par le texte législatif amènent des montages complexes et plusieurs acteurs apparaissent à travers la loi 21. La loi 21 offre une transformation de ses personnages, par le biais (1) de la discipline du sujet laïque, (2) d'un point culminant (soit le double emploi des clauses nonobstant)⁴ et, enfin, (3) de deux plateaux de tournage: d'abord la Commission des institutions et, ensuite, l'arène judiciaire au Québec. En marge de ce projet, nous constatons la présence de plusieurs thèmes connexes, tels qu'une moralité ambiguë⁵, un symbolisme religieux douteux⁶ et, enfin, un nouveau type de nationalisme⁷. Par ailleurs, la transmission du dossier sur la régulation du religieux du ministre de la Justice vers le ministre de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration⁸ en dit long, à notre sens, sur les motifs actuels de la régulation ainsi que la cible explicite de celle-ci. D'un trait sec, dans l'urgence d'agir malgré l'absence d'un impératif réel, la loi 21 entame l'effacement des communautés multiples au Québec pour refléter une seule histoire, sans dérogation possible, tout comme le tir d'un cowboy.

Nous traiterons de la loi 21 en trois temps. Dans une première partie, nous explorerons ce qui pourrait être qualifié de « bon » dans la loi 21, en examinant l'enjeu de la participation citoyenne. Dans le second volet, nous nous intéresserons à la « brute » du projet législatif, en nous concentrant sur les choix terminologiques ainsi que sur l'emploi des symboles à caractère religieux. Enfin, dans le troisième

It also has a number of themes, such as the use of cryptic dialogue with bigger meanings, grey morality, symbolism, and the American Civil War.»

4. Loi 21, précité, note 2, art. 33 et 34.
5. Loi 21, précité, note 2, préambule, huitième alinéa: « CONSIDÉRANT qu'il y a lieu d'affirmer la laïcité de l'État en assurant un équilibre entre les droits collectifs de la nation québécoise et les droits et libertés de la personne. »
6. *Ibid.*, art. 17: cette disposition indique que les articles 1-3 de la loi 21 ne forcent aucunement les institutions à changer ou à modifier leur patrimoine religieux, à moins qu'elles ne souhaitent le faire de leur propre gré. Cette disposition met fin à la discussion épineuse des « éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec » (élément présent lors des projets législatifs antérieurs sur la régulation du religieux).
7. Nous estimons que l'ajout de « nation québécoise », tant à la loi 21 qu'à la *Charte des droits et libertés de la personne* (L.R.Q. c C-12 [*Charte québécoise*]) a des effets plus vastes. L'introduction de « nation québécoise » dans un débat sur la régulation du religieux par l'État signale, à notre sens, une nouvelle vocation idéologique à ce document quasi constitutionnel.
8. Ce ministère était auparavant connu sous le nom de ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion.

volet, nous analyserons le « truand », en nous attardant sur les contestations judiciaires de la loi 21. Nous serons alors en mesure de répondre à la question suivante : sommes-nous vraiment *enfin* arrivés à un moment où il existe des « règles claires », pour reprendre les propos de François Legault ? Nous verrons que notre texte, fidèle à l'imagerie d'un *western spaghetti*, nous raconte une histoire bien différente.

1. LE « BON »

Plusieurs argumenteront, sans doute, qu'il n'y a pas de points positifs à retenir de ce projet législatif, et *a fortiori* d'un point de vue juridique. Dans l'ensemble, nous sommes d'accord avec ce point de vue. Néanmoins, nous estimons que le déploiement créatif de la participation citoyenne, en réaction à l'absence de voies officielles permettant d'assurer la pleine participation de tous ceux et celles qui le désiraient, est un « bon » point qui mérite d'être explicité. Nous nous référons ici à la consultation publique organisée par la Coalition inclusion Québec (CIQ), en réponse au choix du gouvernement de la Coalition avenir Québec (CAQ) d'instaurer des consultations particulières et non générales devant la Commission des institutions à l'Assemblée nationale⁹. Cette « démocratisation » des consultations par la CIQ a offert une plateforme pour 23 groupes, collectifs et individuels qui n'ont pas eu un droit de parole à l'Assemblée nationale.

La tenue de la consultation publique, organisée par la CIQ, a remis en question justement, à notre sens, la légitimité des processus officiels menés dans le cadre du processus législatif ayant conduit à l'adoption de la loi 21. Bien que ce choix soit ultimement à la discrétion du gouvernement, cette décision d'opter pour des consultations particulières plutôt que générales en dit long sur la volonté de ne pas entendre des voix opposées au projet de loi (ou de les limiter sévèrement). Nous estimons que la légitimité des consultations particulières menées à l'Assemblée nationale a aussi été entachée par le retrait de plusieurs groupes clés, tels que le Barreau, quatre organisations représentant les forces de l'ordre, ainsi que la Fédération québécoise

9. Coalition inclusion Québec, [En ligne], <https://www.facebook.com/pg/InclusionQuebec/posts/>.

des directions d'établissement d'enseignement et la FTQ¹⁰. Ainsi, le choix des consultations particulières a accentué paradoxalement l'importance de processus de délibération démocratique ayant lieu hors des murs de l'Assemblée nationale, processus qui ont permis de donner voix à des conceptualisations variées de la citoyenneté et de l'appartenance.

Le « bon » de la loi 21 est bien maigre, nous le concédons. La caractérisation de la « brute » et du « truand » de la loi 21 nous offre plusieurs pistes d'analyses, vers lesquelles nous nous tournons maintenant.

2. LA « BRUTE »

Commençons par une confidence à nos lecteurs. La *Charte des valeurs*, telle qu'elle a été proposée par le Parti québécois en 2013¹¹, nous manque. Non pas pour son contenu, mais pour la clarté de ses interdictions. Nous pouvons toutes et tous nous souvenir des fameux pictogrammes sur les symboles religieux permis et ostentatoires¹². À cet égard, la stratégie de la CAQ paraît moins brutale, mais n'en est pas moins d'une efficacité dangereuse. On se rappellera que, dans le film de Sergio Leone, le personnage qui correspond à la « brute », prénommé Angel Eyes, est un homme sec qui accomplit ses tâches jusqu'à la fin. Mais Angel Eyes n'est pas sans malice, cachant sa vraie moralité sous des apparences trompeuses. Nous pouvons ainsi esquisser un parallèle entre les stratégies d'Angel Eyes et celles de la CAQ. Dans cette section, nous concentrerons notre analyse sur deux points, soit l'introduction d'un nouveau vocable juridique et la compréhension de la religion et des signes religieux que propose la loi 21.

La loi 21 introduit un nouveau terme dans le vocabulaire juridique québécois et le contexte canadien plus large, soit celui de la *laicity*,

-
10. Caroline Plante, « Les policiers et le Barreau boudent la consultation sur le projet de loi 21 », *Le Devoir* (30 avril 2019), [En ligne], <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/553204/les-policiers-et-le-barreau-du-quebec-boudent-la-consultation-sur-le-projet-de-loi-21>.
 11. Projet de loi 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{re} sess., 40^e lég., Québec, 2013 [« Charte des valeurs »].
 12. ICI-Radio Canada, « Charte des valeurs », [En ligne], http://ici.radio-canada.ca/emissions/les_voies_du_retour/2013-2014/chronique.asp?idChronique=312003 (12 septembre 2013).

terme utilisé dans la version anglaise du projet de loi¹³. Jusqu'à maintenant, et de manière générale au Canada, on a traduit en anglais, dans les textes juridiques, le terme de laïcité par *secular* plutôt que par *laicity*. Nous pouvons nous référer à la Cour suprême du Canada dans l'arrêt *Loyola High School*, où il fut question de modification du programme d'éthique et culture religieuse dans une école secondaire jésuite pour garçons. En anglais, l'arrêt parle de *secular values*, alors que la version française réfère aux « valeurs laïques ». La juge Abella (écrivant pour les juges LeBel, Abella, Cromwell et Karakatsanis) a souligné que « [l]a poursuite de valeurs laïques implique le respect du droit d'avoir et de professer des convictions religieuses différentes. Un État laïque respecte les différences religieuses; il ne cherche pas à les faire disparaître¹⁴ ». Ainsi, la Cour suprême emploie « laïque » et *secular* comme équivalents. Ajoutons que le terme de *laicity* n'apparaît aucunement dans un moteur de recherche juridique recensé¹⁵. Par conséquent, il semble y avoir une incohérence entre les jugements de la Cour suprême et la loi 21 en ce qui concerne la terminologie employée pour qualifier et expliciter la relation entre l'État et la religion. Par ailleurs, le choix d'utiliser *laicity* et non *secular* n'est aucunement abordé dans les notes explicatives, les débats parlementaires ou bien dans l'avant-propos du projet de loi. Nous constatons ainsi un glissement terminologique par le biais de la loi 21 qui n'est pas en cohérence avec la jurisprudence pancanadienne.

Nous soumettons que, ce faisant, la CAQ s'approprie la terminologie associée au débat sur la laïcité, faisant sienne la « laïcité » ou *laicity*. Comme l'a bien souligné Amélie Barras, la Turquie s'est également appropriée le terme laïcité par le biais de *laiklik*, ce dernier s'apparentant à la laïcité française, sauf pour la question de la séparation entre l'État et la religion – où l'État turc contrôle ouvertement et publiquement l'Islam à travers son *Diyanet* (soit la direction étatique des affaires religieuses), qui se trouve sous la supervision du premier

13. Je remercie Amélie Barras pour des échanges constructifs sur ce point.

14. *Loyola High School c. Québec (Procureure générale)*, [2015] 1 RCS 613 ¶ 43.

15. À ce titre, une recherche dans CanLII (un moteur de recherche juridique) n'indique aucun retour sur *laicity*. Les décisions de 2019, qui contestent la constitutionnalité de la loi et qui seront discutées dans la troisième partie de notre texte, ont été rendues en français : *Hak c. Québec (Procureure générale)*, 2019 QCCS 2989 [*Hak QCCS*]; *Hak c. Québec (Procureure générale)*, 2019 QCCA 2145 [*Hak QCCA*].

ministre¹⁶. Ainsi, le choix de la traduction agit comme révélateur de l'usage particulier du concept de laïcité dans un contexte précis, soit le Québec. Le choix de traduire laïcité par *laicity* plutôt que par *secular* signale la volonté du gouvernement de se démarquer de l'interprétation faite jusqu'à maintenant du terme de laïcité et d'un courant d'interprétation que l'on retrouve dans la jurisprudence de la Cour suprême¹⁷. À notre sens, il ne s'agit pas d'un choix accidentel ou d'une simple préférence, mais d'une volonté délibérée de s'éloigner d'une certaine compréhension du terme de laïcité qui renvoie au *secularism* et qui est dominante au Canada¹⁸.

Par ailleurs, l'article 2 de la loi 21 offre des *principes*, plutôt qu'une *définition* de la laïcité, et met dans un même panier la séparation de l'État et de la religion, la neutralité religieuse de celui-ci, l'égalité citoyenne et, enfin, la liberté de conscience et de religion¹⁹. Ce faisant, la perception que l'on a de la laïcité ou *laicity* dépend des yeux de celui ou celle qui la regarde. L'absence d'une définition contraignante nous laisse avec une liste d'épicerie d'éléments profondément contradictoires. Nous pourrions nous poser les questions suivantes : y a-t-il une hiérarchie établie entre les quatre éléments ? Et comment assurer le respect de la liberté de religion dans le même souffle que la laïcité de l'État, en l'absence d'une définition de la laïcité ? Par ailleurs, nous soutenons que l'énumération de principes, plutôt qu'une définition, rend la notion de la laïcité, ainsi que sa force contraignante, plus difficile à justifier dans le cadre d'un argumentaire juridique.

Mais avec ce nouveau terme vient de nouvelles questions, notamment : quelle est la relation entre le sécularisme et la laïcité ? Est-ce que *laicity* et *secularism* sont des termes juridiques analogues en anglais, ou bien ce projet législatif n'a-t-il pas simplement davantage brouillé les cartes sur la place de la religion dans la place publique ?

* * *

-
16. Amélie Barras, « A rights-based discourse to contest the boundaries of state secularism? The case of the headscarf bans in France and Turkey », *Democratization*, vol. 16, 2009, 1237 à la page 1241.
 17. L'ancrage de la laïcité dans la « nation québécoise », contenu dans l'article 18 de la loi 21, *précité*, note 2, renforce ce choix de démarcation. Voir également la note 7.
 18. Notons qu'il y a eu des échanges révélateurs en commission là-dessus, justement au moment de la discussion de l'article 2 de la loi 21.
 19. Loi 21, *précité*, note 2, art. 2.

À la différence de la *Charte des valeurs*, la loi 21 parle de l'interdiction de porter un signe religieux dans le cadre des fonctions des personnes visées à l'annexe II (articles 6, 14 et 27). Mais l'étendue et l'interprétation des signes religieux demeurent toujours vagues à notre sens. Lors de l'introduction du projet de loi, le ministre Jolin-Barrette a indiqué que les tatouages à inflexion religieuse seraient permis, mais il semblait peu versé dans la signification religieuse que pouvaient avoir les tresses rastas (*dreadlocks*), lorsque la question fut posée par une journaliste²⁰. Lors de l'étude détaillée des articles, le 4 juin 2019, le même ministre a cité un extrait de l'arrêt *Syndicat Northcrest c. Amselem*, pour asseoir une définition de la religion, reproduit ici :

Une religion s'entend typiquement d'un système particulier et complet de dogmes et de pratiques. En outre, une religion comporte généralement une croyance dans l'existence d'une puissance divine, surhumaine ou dominante. Essentiellement, la religion s'entend de profondes croyances ou convictions volontaires, qui se rattachent à la foi spirituelle de l'individu et qui sont intégralement liées à la façon dont celui-ci se définit et s'épanouit spirituellement, et les pratiques de cette religion permettent à l'individu de communiquer avec l'être divin ou avec le sujet ou l'objet de cette foi spirituelle²¹.

Dans le même arrêt, la Cour suprême souligne explicitement que l'État et, en conséquence, les juges ne peuvent devenir l'« arbitre des dogmes religieux²² » ; cela est compris comme le pendant de la définition de la religion citée plus haut. Toutefois, cette prudence n'apparaît aucunement dans les documents introduits par le ministre. La loi 21 nous invite à devenir, à notre sens, non seulement les arbitres des dogmes religieux, mais également des experts et expertes en théologie ; il en va de même pour l'État. On peut se demander : qu'est-ce qu'un signe religieux et comment le distingue-t-on d'un symbole religieux ? Qui détermine le contenu ou l'expression religieuse ? Et

20. Conférence de presse de M. Simon Jolin-Barrette, leader parlementaire du gouvernement et ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, [En ligne], <http://www.assnat.qc.ca/fr/actualites-salle-presse/conferences-points-presse/ConferencePointPresse-51999.html?appelant=MC> (28 mars 2019).

21. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 RCS 551, ¶ 39 [*Amselem*], dans Documents déposés lors du mandat « Étude détaillée du projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État » (4 juin 2019), [En ligne], <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-41323/documents-deposes.html>, pièce CI-056.

22. *Amselem*, précité, note 21, ¶ 50.

en l'absence de toute sanction exécutoire en cas de contravention, comment assurer le respect de la loi? En cas de manquement aux articles 6 (port de signe religieux) et 8 (exercer les fonctions avec le visage découvert) de la loi 21, l'article 13 prévoit que les personnes s'exposent à une « mesure disciplinaire » ou bien à « toute autre mesure découlant de l'application des règles régissant l'exercice de ses fonctions²³ ». Nous pourrions remettre en question la manière dont, en l'absence d'un cadre administratif, les règles proposées par la loi 21 peuvent être mises en œuvre ou même sanctionnées (par qui, comment et à quelle fin?)²⁴. Après l'entrée en vigueur de la loi 21, certains articles de presse ont recensé que des processus d'embauche n'ont pas abouti par l'embauche des candidates parce que celles-ci portaient un « symbole religieux²⁵ ». Bien que la loi 21 soit entrée en vigueur à la suite de sa sanction officielle le 16 juin 2019, les effets de la loi sont rétroactifs à l'introduction du projet de loi le 27 mars 2019²⁶. La rétroactivité d'une loi est normalement une chose exceptionnelle; son utilisation dans la loi 21 ne suit pas l'usage approprié tel que développé et avancé par la doctrine²⁷, la loi 21 ayant pour conséquence de défavoriser des individus.

Dans les jours précédant l'adoption officielle de la loi, une nouvelle proposition a été mise de l'avant pour expliciter ce que veut dire le « port d'un signe religieux ». Cet élément manquait bien à l'appel jusque-là et a fait l'objet d'échanges musclés entre députés²⁸.

23. Loi 21, *précité*, note 2, art. 13, alinéa 2.

24. *Ibid.*, art. 25.

25. Voir, à titre d'exemple : Marco Fortier, « Premiers effets de la loi 21 dans les écoles de Montréal », *Le Devoir* (9 septembre 2019), [En ligne], <https://www.ledevoir.com/societe/education/562184/l-interdiction-des-signes-religieux-se-fait-sentir-dans-les-ecoles>.

26. Voir *Loi 21, précité*, note 2, art. 31 (1, 2, 3 et 5).

27. L'effet rétroactif est défini comme suit : « Il y a effet rétroactif lorsqu'une loi nouvelle s'applique de façon à prescrire le régime juridique de faits entièrement accomplis avant son entrée en vigueur. » Voir Côté, Pierre-André, Stéphane Beaulac & Mathieu Devinat, *Interprétation des lois*, Montréal, Éditions Thémis, 2009, au paragraphe 488.

28. Voir Journal des débats de la Commission des institutions, 1^{re} sess., 42^e lég., 11 juin 2019 à 17 h 40, [En ligne], <http://assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190613.html>.

Nous reproduisons l'article 6 dans sa totalité, qui représente le fruit de cet amendement :

Le port d'un signe religieux est interdit dans l'exercice de leurs fonctions aux personnes énumérées à l'annexe II.

Au sens du présent article, est un signe religieux tout objet, notamment un vêtement, un symbole, un bijou, une parure, un accessoire ou un couvre-chef, qui est :

- 1° soit porté en lien avec une conviction ou une croyance religieuse ;
- 2° soit raisonnablement considéré comme référant à une appartenance religieuse²⁹.

L'article 6 retient notre attention à plusieurs égards. Premièrement, cet article et la loi, de façon plus générale privilégient une fixation malsaine sur le port de signes religieux. La distinction entre « signes ostentatoires » et « symboles permis » faite dans la *Charte des valeurs* n'existe plus. Dans l'optique de la loi 21, l'expression « signe religieux » ratisse très large, par l'introduction de l'adverbe « notamment » dans son second alinéa ; ainsi, la liste énumérée n'est pas exhaustive. Deuxièmement, l'utilisation de « raisonnablement » dans le second paragraphe du deuxième alinéa offre un lien ténu entre le port d'un vêtement ou d'un accessoire et l'affichage de couleurs soi-disant « religieuses ». D'ailleurs, le député de Québec solidaire Sol Zanetti propose de clarifier le « raisonnablement » contenu dans l'article 6 de la loi 21 afin de pallier les difficultés posées par la référence à la personne raisonnable qui demeure, à ses yeux, problématique pour dénouer les interprétations différentes que l'on pourrait avoir des signes religieux³⁰. L'intérêt ciblé sur l'objet (à connotation religieuse) est en soi discriminatoire, car nous pouvons penser à d'autres pratiques ou « manifestations » qui peuvent avoir un caractère physique, tel que la barbe, mais qui ne seraient aucunement sanctionnées dans le cadre de la loi 21, ce qu'a confirmé le ministre Jolin-Barrette lui-même lors des débats parlementaires le 13 juin 2019³¹.

29. *Loi 21, précité*, note 2, art. 6.

30. Voir Journal des débats de la Commission des institutions, 1^{re} sess., 42^e lég., 13 juin 2019 à 16 h 20, [En ligne], <http://assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190613.html>.

31. Journal des débats de la Commission des institutions, 1^{re} sess., 42^e lég., 13 juin 2019 à 12 h 20, [En ligne], <http://assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190613.html>). Dans le contexte américain, la barbe a été reconnue comme constituant une pratique sincère religieuse. Voir : *Holt v. Hobbs*, 135 S. Ct. 853 (2015).

La loi 21 met de l'avant un argument d'autorité important en ce qui a trait à la religion, à la laïcité et au pouvoir latent de l'État. Le cadre juridique de réglementation révèle et dissimule à la fois les moralités en jeu, tout comme la « brute ». Cela nous amène au dernier volet de notre essai, soit le « truand ».

3. LE « TRUAND »

Dans le film de Leone, le personnage de Tuco est connu comme le truand qui ne peut s'arrêter de parler, détournant sans cesse la situation avec ses mots. La danse macabre qu'entreprennent les personnages au cimetière indique qu'aucune tentative ne demeure impunie dans ce film³². Cette scène offre un parallèle intéressant avec la loi 21. Dans ce volet, nous souhaitons esquisser la chorégraphie lugubre de la laïcité selon la CAQ par une brève analyse des contestations judiciaires entreprises contre la loi 21³³. Le truand du western détourne sans cesse la situation avec ses mots ; nous voyons que la laïcité agit de la même manière dans le contexte de cette loi.

32. Clint Eastwood, qui joue le rôle du bon, et après avoir mis de côté la brute et laissé le truand sans défenses, prononce les paroles suivantes : « Tu vois, dans ce monde, il y a deux types de personnes, mon ami. Ceux avec des fusils chargés et ceux qui creusent. Tu creuses » [notre traduction]. Voir Sam Jones, « The Good, the Bad and the Ugly's graveyard comes back from the dead », *The Guardian* (22 juin 2017), [En ligne], <https://www.theguardian.com/film/2017/jun/22/the-good-the-bad-and-the-ugly-graveyard-back-from-the-dead>. L'original, en anglais : « Having dispatched the Bad and left the Ugly defenceless and furious, the Good lays out his simple credo: "You see, in this world, there's two kinds of people, my friend. Those with loaded guns and those who dig. You dig". »

33. Il existe plusieurs autres points lugubres qui mériteraient d'être discutés, incluant les modifications apportées à la *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q. c-C12. Le caractère quasi constitutionnel de la charte québécoise est radicalement modifié, tel qu'on peut le constater par les modifications au préambule et à la clause limitative de celle-ci.

À l'échelle internationale, les trois rapporteurs des Nations unies, détenant des mandats spéciaux sur les questions relatives aux minorités, sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et d'intolérance, ainsi que sur la liberté de religion ou de conviction, ont dénoncé la loi 21³⁴. Par ailleurs, à l'heure actuelle, on compte quatre contestations judiciaires séparées de la loi 21, reposant sur des motifs différents. Rappelons que l'emploi de la double clause nonobstant (ayant pour effet de soustraire la loi de l'application des articles 2, 7-15 de la *Charte canadienne des droits et libertés*³⁵ ainsi que des articles 1-38 de la *Charte québécoise*), a retiré la possibilité de contestations juridiques fondées sur les arguments les plus évidents (la liberté de religion et l'égalité des religions). Le portrait des acteurs et des contestations elles-mêmes est assez complexe et mérite un tableau de synthèse, qui se fonde sur les motifs contenus dans les demandes introductives d'instances³⁶.

34. Lettre des Mandats du Rapporteur spécial sur les questions relatives aux minorités, du Rapporteur spécial sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée et du Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction (OL CAN 2/2019) (17 mai 2019), [En ligne], <https://spcommreports.ohchr.org/TMResultsBase/DownloadPublicCommunicationFile?gId=24595>.

35. *Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada (R-U)*, 1982, c. 11 [*Charte canadienne*].

36. Précisons qu'une demande introductive d'instance est un acte de procédure qui inclut les faits appuyant la demande ainsi que les moyens juridiques employés pour soutenir les arguments présentés qui seront établis dans cette demande. Voir les articles 99-104 du *Code de procédure civile*, RLRQ c C-25.01.

| | CONTESTATIONS JUDICIAIRES | | | | |
|------------------------|--|--|--|--|---|
| | HAK C. QUÉBEC (PROCEUREURE GÉNÉRALE) | LAUZON C. QUÉBEC (PROCEUREURE GÉNÉRALE) | ENGLISH MONTREAL SCHOOL BOARD C. QUÉBEC (PROCEUREURE GÉNÉRALE) | FÉDÉRATION AUTONOME DE L'ENSEIGNEMENT C. QUÉBEC (PROCEUREURE GÉNÉRALE) | |
| MOTIFS DE CONTESTATION | Outrepassé la compétence provinciale et la séparation des pouvoirs | x | x | | |
| | Violation de la règle de droit | x | x | | |
| | Violation des principes non-écrits de la Constitution (protection des minorités et la démocratie) | x | | | |
| | Violation de la garantie de l'égalité des sexes (article 28 <i>Charte canadienne</i>) | x ³⁷ | x | x | |
| | Violation de la liberté de religion telle qu'elle est enchâssée dans l' <i>Acte de Québec</i> de 1774 | | x | | |
| | Violation des droits des minorités linguistiques (art. 23 de la <i>Charte canadienne</i>) | | | x | |
| | Violation du droit à la liberté de religion et conscience (en dépit de l'utilisation de la clause dérogatoire) | | | | x |
| | Violation du droit à la mobilité interprovinciale (art. 6 de la <i>Charte canadienne</i>) | | | | x |
| | Mauvaise utilisation de la clause nonobstant | | | | x |

37. Lors des arguments tenus devant la Cour d'appel le 26 novembre 2019, de nouveaux éléments de preuve ont été introduits au dossier (faits législatifs et nouveaux affidavits). Voir Appellants' Memorandum, vol. 1, p. 1-22 dans *Hak c. Québec (Procureure générale)*, Cour d'appel du Québec, 500-09-028470-193, [En ligne], http://ccla.org/cclanewsite/wp-content/uploads/2019/09/Appellants-Brief_Volume-1.pdf.

| | CONTESTATIONS JUDICIAIRES | | | |
|--------------------------|--|---|---|---|
| | HAK C. QUÉBEC (PROCUREURE GÉNÉRALE) | LAUZON C. QUÉBEC (PROCUREURE GÉNÉRALE) | ENGLISH MONTREAL SCHOOL BOARD C. QUÉBEC (PROCUREURE GÉNÉRALE) | FÉDÉRATION AUTONOME DE L'ENSEIGNEMENT C. QUÉBEC (PROCUREURE GÉNÉRALE) |
| RÉSULTAT JUSQU'À PRÉSENT | 2019 QCCS 2989 2019 QCCA 2145 Autorisation de pouvoi à la Cour suprême rejetée, 39016 (9 avril 2020) | À suivre | À suivre | À suivre |

Ces recours en droit interne, ainsi que les avertissements formulés à l'échelle internationale, indiquent que ce débat est très loin d'être clos. D'un point de vue juridique, l'«*enfin!*» de François Legault semble très prématuré.

Nous tenons à signaler qu'aucune décision n'a été prise encore sur le fond des contestations : les actions en justice posées concernent des demandes temporaires sur la suspension de certains articles, en attendant le procès sur le fond. Une première décision a été rendue en juillet 2019, sur la demande de sursis des articles 6 et 8 de la loi 21³⁸. Le juge Michel Yergeau a refusé la demande de suspension, adjugeant la demande «*prématurée*³⁹» et qualifiant les effets néfastes comme étant spéculatifs auprès des demanderesses. Nous avons assisté à l'audition devant la Cour d'appel le 26 novembre 2019 et nous souhaitons faire part de quelques réflexions aux lecteurs⁴⁰. Une décision a été rendue par un banc partagé à la Cour d'appel le 12 décembre 2019⁴¹, refusant la demande de sursis des articles visés, mais reconnaissant le risque du préjudice irréparable vécu par certaines personnes visées par la loi 21, sans toutefois qu'à ce stade préliminaire cela change la balance de l'intérêt public⁴². L'honorable Nicole

38. *Hak QCCS, précité*, note 15.

39. *Ibid.*, ¶ 139.

40. Ces réflexions émanent des notes personnelles prises lors des plaidoiries.

41. *Hak QCCA, précité*, note 15.

42. *Ibid.*, ¶ 86 *in fine*.

Duval-Hesler, alors juge en chef de la Cour d’appel, fut dissidente⁴³. Notons par ailleurs que la Cour suprême a refusé la demande d’auto-risation d’appel, à la suite du jugement de la Cour d’appel, en date du 9 avril 2020⁴⁴. Soulignons que ces décisions en appel ne changent pas pour autant la teneur des réflexions partagées ici, mais pourront mieux outiller la réflexion sur le contenu contesté de la loi 21. Selon nos informations, le premier recours (*Hak*) sera entendu sur le fond en octobre 2020.

Nous offrons ici une analyse préliminaire de certains moyens de contestation choisis par les différents groupes. Premièrement, notons que de nouveaux affidavits ont été versés au dossier depuis la décision de la Cour supérieure en juillet 2019, indiquant des préjudices réels subis à la suite de l’application pratique de la loi 21. La nouvelle preuve au dossier permet de considérer l’apport de l’article 28 de la *Charte canadienne*⁴⁵. Rappelons que l’article 28 de la *Charte canadienne* énonce ce qui suit : « [i]ndépendamment des autres dispositions de la présente charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes⁴⁶ ». Lors des représentations à la Cour d’appel, les avocates des appelantes ont soutenu que la considération de l’égalité des genres était déjà présente, de manière implicite, dans les arguments en première instance⁴⁷ ; cela a été confirmé par les nouveaux éléments de preuve versés au dossier. L’argumentaire en appel souligne que l’article 28 de la *Charte canadienne*, puisqu’il n’est pas couvert par la clause nonobstant, devrait être considéré comme un argument de substance plutôt que comme n’ayant qu’une valeur interprétative ou symbolique. Ainsi, l’argument soumis en première instance n’est plus hypothétique, mais vécu dans le quotidien de personnes qui travaillaient jusqu’à présent dans des domaines de la fonction publique affectés par l’annexe II de la loi 21, où sont énumérées les catégories des personnes visées par l’interdiction de porter des signes religieux. Il en résulte alors un préjudice irréparable. À cet égard, des échanges intéressants ont

43. *Ibid.*, ¶ 72-73.

44. Voir *Hak c. Québec (Procureur générale)*, 2019 QCCA 2145, autorisation de pourvoi à la CSC refusée, 39016 (9 avril 2020).

45. Sur demande de la juge en chef, formulée lors de la gestion d’instance avant les plaidoiries.

46. Charte canadienne, précitée, note 35, art. 28.

47. De manière générale, nous pouvons interpréter les arguments sur l’inclusion et la protection des minorités, contenus dans la demande introductive d’instance et les plaidoiries subséquentes comme constituant une voie privilégiant l’égalité des genres.

eu lieu sur la possibilité d'exempter une catégorie d'employés de la loi 21 (soit la catégorie d'enseignants), mais bien évidemment nous devons attendre la décision de la Cour d'appel sur ce point. De l'autre côté, le procureur général, quant à lui, a plutôt souligné que l'utilisation de la clause nonobstant était le choix du législateur afin de lui assurer le dernier mot.

Deuxièmement, et de manière connexe, les appelantes ont fait valoir que le gouvernement ne détient pas le monopole de ce qui est considéré comme étant l'intérêt public. Les appelantes ont prétendu également qu'on ne peut confondre l'intérêt public avec la paix sociale. Nous considérons que ce dernier point mérite une réflexion sérieuse, non seulement sur le plan juridique, mais bien aussi sur le plan sociétal. Que veut dire alors la « paix sociale » et qui en détermine alors le contenu ?

Outre *Hak*, d'autres contestations judiciaires sont en cours. Deux arguments nous paraissent particulièrement prometteurs pour invalider en partie la loi 21, soit l'argument fondé sur les droits minoritaires linguistiques (article 23 de la *Charte canadienne*⁴⁸) et la reconnaissance de la religion enchâssée dans l'*Acte de Québec de 1774*⁴⁹. Les deux arguments susmentionnés jouissent d'une longue reconnaissance dans la jurisprudence canadienne et permettraient donc, d'une part, de démontrer les droits historiques reconnus aux minorités (tant linguistiques que religieuses) et, d'autre part, d'outrepasser le débat sur les clauses nonobstant. Un autre groupe d'arguments, soit ceux sur la juridiction de la régulation du religieux et le partage des compétences, pourrait également porter fruit. À la différence du contexte de la Cour européenne des droits de l'homme, où la marge d'appréciation nationale offre une porte de sortie en ce qui a trait aux tentatives de certains États membres de limiter la portée de la liberté de religion, un examen de la question du partage des compétences démontre que la loi 21 frôle dangereusement

48. Dans ses grandes lignes, l'article 23 de la charte canadienne prévoit un régime particulier pour la protection de la langue d'instruction (soit en anglais ou français). Cela protège les communautés linguistiques historiques et leur droit à l'éducation dans la langue de leur choix.

49. *An Act for making more effectual Provision for the Government of the Province of Quebec in North America*, (U.K.), 14 Geo. III, c. 83 (1774) [« Acte de Québec »]. L'*Acte de Québec* a reconnu les coutumes de la communauté de Canadiens français, reconnaissant alors le droit de pratiquer sa religion et redonnant une place centrale au droit civil français.

le domaine pénal (zone réservée au gouvernement fédéral par l'article 91(27) de la *Loi constitutionnelle de 1867*⁵⁰).

CONCLUSION

De manière générale, nous estimons que la loi 21 a actuellement, et aura à long terme, un effet dissuasif (*chilling effect*) non seulement en ce qui concerne la participation active des minorités religieuses dans la vie de l'administration publique de l'État⁵¹, mais aussi dans la vie citoyenne plus étendue. Nous estimons que la loi 21, adoptée sous la force du bâillon et à l'abri des arguments sur la liberté de religion et l'égalité religieuse par le biais des clauses nonobstant, ne constitue pas un projet de société, mais bien plutôt une arme imprudente contre la diversité.

Les dommages encourus par l'adoption de la loi 21 et les multiples recours juridiques qu'elle suscite seront bien plus que pécuniaires en nature ; on peut craindre qu'ils abimeront profondément le tissu sociétal. Nous pourrions nous interroger, tout comme l'ont fait des chercheurs au sujet de la *Charte des valeurs*, sur les effets potentiellement néfastes de cette loi sur la discrimination, les relations intercommunautaires et les tensions grandissantes autour des identités religieuses et ethniques dans un contexte de mondialisation, ainsi que sur les effets à long terme d'une telle loi sur la santé mentale juvénile et l'ajustement social des individus appartenant aux groupes visés⁵².

Dans le film *Le bon, la brute et le truand*, Sergio Leone montre bien qu'il n'y a pas de « bonnes » causes en temps de guerre et pas de héros. Nous soutenons que la laïcité juridique, telle qu'elle est conçue par la loi 21, ressort de notre étude sans victoire ni héros.

50. *Loi constitutionnelle de 1867*, 30 & 31 Victoria, c. 3.

51. Rappelons que l'annexe II de la loi 21 englobe un nombre pharamineux d'acteurs dans les institutions publiques, et non pas seulement ceux ou celles dans une position d'autorité ou d'autorité apparente.

52. Ghayda Hassan, Abdelwahed Mekki-Berrada, Cécile Rousseau, Gabrielle Lyonnais-Lafond, Uzma Jamil et Janet Cleveland, « Impact of the Charter of Quebec Values on Psychological well-being of Francophone University Students », *Transcultural psychiatry*, 56(6), 2016, p. 1139-1154.

AUTEURS ET AUTRICES

Sonia Ben Soltane est professeure adjointe à l'École de service social de l'Université d'Ottawa. Son travail explore différents aspects relatifs à l'intégration des immigrants et immigrantes en France et au Québec avec une approche féministe et intersectionnelle.

Leila Benhadjoudja est professeure à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa. Ses recherches portent sur les théories féministes postcoloniales, la sociologie de l'Islam, la sociologie du racisme et les relations interethniques. Elle est codirectrice de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations (UQAM) et membre du Collectif de recherche sur les migrations et le racisme (Université d'Ottawa).

Leila Celis est professeure au Département de sociologie de l'UQAM et membre de l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF). Ses recherches portent sur les rapports de pouvoir (coloniaux, de sexe et de classe) et les luttes de résistance. Récemment, elle a codirigé le livre *Devoir de mémoire : perspectives sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques* (PUL, 2020) et a publié *Luttes paysannes en Colombie 1970-2016 : conflit agraire et perspectives de paix* (PUO, 2019).

Michel Coutu est professeur de droit du travail et de sociologie du droit à l'École de relations industrielles de l'Université de Montréal. Parmi ses publications récentes, citons *Max Weber's Interpretive Sociology of Law* (Routledge, 2018), « Crises économiques, crise du droit du travail ? Quelques leçons de Weimar », *Droit et société* (2020), p. 35-51 et (avec G. Marceau et collab.) *Droit des rapports collectifs du travail au Québec* (3^e édition, Yvon Blais, 2019).

Dia Dabby est professeure régulière au Département des sciences juridiques à l'UQAM et membre régulière du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ). Elle s'intéresse à l'intersection du droit, de la religion et des institutions en droit canadien et comparé. Ses publications récentes se retrouvent dans *Religion & Human Rights, Constitu-*

tions and Religion (Edward Elgar Publishing, 2020) et *Interdisciplinary Approaches to Law and Religion* (Edward Elgar Publishing, 2019).

Dalie Giroux est professeure à l'Université d'Ottawa. Ses recherches proposent une théorie et un plan d'expérimentation transdisciplinaire des formes d'articulation entre l'espace, le langage et le pouvoir dans l'Amérique contemporaine. Elle a publié récemment *Le Québec brûle en enfer : essais politiques* (M, 2017), *La généalogie du déracinement : enquête sur l'habitation post-coloniale* (PUM, 2019) et *Parler en Amérique : oralité, colonialisme, territoire* (Mémoire d'encrier, 2019, prix Spirale-Eva-Le-Grand 2018-2019). Elle dirige également la collection «Terrains vagues» aux Presses de l'Université de Montréal.

David Koussens est professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université de Sherbrooke où il est titulaire de la chaire de recherche Droit, religion et laïcité. Membre régulier du CRIDAQ et du centre de recherche Société, droit et religions de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS), il a publié *L'épreuve de la neutralité : la laïcité française entre droits et discours* (Bruylant, 2015) et a récemment coédité *Nouveaux vocabulaires de la laïcité* (Classiques Garnier, 2020) et *La laïcité en droit de la famille* (Éditions Thémis, 2020).

Louis-Philippe Lampron est professeur titulaire en droits et libertés à la Faculté de droit de l'Université Laval, chercheur régulier au sein du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ) et co-porte-parole du Groupe d'étude en droits et libertés de la Faculté de droit de l'Université Laval (GEDEL).

Catherine Larochelle est professeure au Département d'histoire de l'Université de Montréal. Elle est membre du comité de rédaction de la revue *HistoireEngagée.ca* et du Centre d'histoire des régulations sociales. Ses recherches explorent l'histoire colonialiste et impérialiste du Québec dans des perspectives culturelle et sociale. Sa recherche actuelle porte sur l'histoire du missionariat canadien-français dans l'Ouest du continent américain au XIX^e siècle.

Dominique Leydet est professeure titulaire de philosophie à l'Université du Québec à Montréal et directrice du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ). En théorie de la démocratie, elle travaille sur les questions liées à la délibération publique et au parlementarisme. Ses travaux plus récents ont été publiés dans *Representation*, *European Journal of Political Theory* et *The Journal of Political Philosophy*.

Marie-Soleil Martineau enseigne les sciences sociales au collège de Bois-de-Boulogne depuis une quinzaine d'année. Elle s'est toujours intéressée aux études féministes, mais c'est au contact de ses élèves grandement issus de l'immigration qu'elle a développé un vif intérêt pour la construction identitaire en contexte migratoire et la perspective post-coloniale.

Benoît Morissette est chercheur postdoctoral au Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ). Dans ses recherches, il s'intéresse à l'histoire intellectuelle de la démocratie locale et de la décentralisation administrative, aux rapports entre les villes et l'État ainsi qu'aux enjeux éthiques et politiques soulevés par la gouvernance urbaine. Il a reçu le Prix John-McMenemy remis par l'Association canadienne de science politique.

Michael Nafi est philosophe et professeur au John Abbott College. Il est titulaire d'un doctorat en sciences juridique et politique (Université Paris VII) et a été chercheur postdoctoral au Center for Middle Eastern Studies de l'Université Harvard. Ses recherches portent sur la liberté de religion dans les démocraties modernes et sur la *rationalité* dans les traditions intellectuelles issues de l'islam dans les domaines du droit et de la philosophie.

Vincent Romani est professeur régulier au Département de science politique à l'UQAM et membre de l'Observatoire contre le racisme et les discriminations. Ses travaux portent sur la violence politique et les rapports savoirs-pouvoirs, dans des perspectives intersectionnelles et décoloniales. Il a notamment publié en 2016 *Faire des sciences sociales en Palestine: oppression militaire et mondialisation universitaire* (Karthala, Paris).

Michel Seymour est professeur retraité du Département de philosophie de l'Université de Montréal. Il est co-auteur, avec Jérôme Gosselin-Tapp, de *La nation pluraliste*, paru aux PUM en 2018, ouvrage qui a reçu le prix de l'Association canadienne de philosophie. Il a aussi publié *De la tolérance à la reconnaissance* (Boréal, 2008, Prix Jean-Charles-Falardeau de la Fédération canadienne des sciences humaines) et *Une idée de l'Université* (Boréal, 2013).

Khaoula Zoghلامي est candidate du doctorat en communication à l'Université de Montréal. Elle est chargée de cours à l'Université de Montréal et à l'Université du Québec à Montréal. Sa thèse de doctorat porte sur les pratiques de représentation politique dans la lutte contre le racisme et l'islamophobie au Québec.

La place qu'occupe la religion dans l'espace public suscite depuis plusieurs années des débats difficiles dans la société québécoise. La *Loi sur la laïcité de l'État*, adoptée hâtivement par le gouvernement de la CAQ en 2019, en est la plus récente illustration. Tant par son contenu que par le processus de son adoption, la Loi 21 a provoqué des réactions passionnées. Mais que veut dire vivre et réguler la religion au quotidien au Québec à l'aune de la *Loi sur la laïcité de l'État*? C'est là la question à laquelle les 15 essais réunis ici tentent de répondre en examinant de façon critique les choix politiques faits par le gouvernement Legault et leurs conséquences immédiates et possibles. À partir de disciplines et de perspectives théoriques différentes, les auteurs et autrices proposent un arsenal argumentatif dont l'objectif premier est de déconstruire les raisons invoquées par le gouvernement Legault en faveur de la *Loi sur la laïcité de l'État*. Il apporte ainsi une contribution essentielle à un débat qui est loin d'être clos.



Illustration de couverture: iStockphoto



Science politique



Presses de l'Université Laval
pulaval.com