

La pensée binaire des sources normatives de la gestion de la diversité ethnoculturelle : le cas de la *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec

Émilie Leboeuf

Mémoire  
présenté  
au  
Département de science politique

Comme exigence partielle au grade de  
maîtrise ès Arts (science politique)  
Université Concordia  
Montréal, Québec, Canada

Février 2022

© Émilie Leboeuf, 2022

UNIVERSITÉ CONCORDIA

École des études supérieures

Nous certifions par les présentes que le mémoire rédigé

par           Émilie Leboeuf

intitulé       La pensée binaire des sources normatives de la gestion de la diversité  
ethnoculturelle : le cas de la *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec

et déposé à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention du grade de  
**Maîtrise ès Arts (science politique)**

est conforme aux règlements de l'Université et satisfait aux normes établies pour ce qui  
est de l'originalité et de la qualité.

Signé par les membres du Comité de soutenance

\_\_\_\_\_ Président  
*Meghan Joy*

\_\_\_\_\_ Examineur  
*Daniel Salée*

\_\_\_\_\_ Examineur  
*Antoine Bilodeau*

\_\_\_\_\_ Directeur  
*Daniel Salée*

Approuvé par: \_\_\_\_\_  
Daniel Salée, Directeur du programme d'études supérieures

\_\_\_\_\_ 2022 \_\_\_\_\_  
Pascale Sicotte, Doyenne de la Faculté

## Résumé

La pensée binaire des sources normatives de la gestion de la diversité ethnoculturelle : le cas de la *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec

Émilie Leboeuf

La *Loi sur la laïcité de l'État* (loi 21), adoptée en 2019 par l'État québécois, divise la population et les élites politiques et universitaires. Au niveau universitaire, deux clans se distinguent nettement dans leur interprétation de la loi; l'un cherchant à faire valoir la légitimité et le bien-fondé de la loi 21, étant le symbole d'une avancée démocratique et progressiste, et l'autre tentant de condamner la loi pour ses choix déraisonnables et ses conséquences négatives, étant le présage d'un nationalisme ethnique foncièrement antipluraliste. Cette recherche a pour objectif de déterminer les influences réelles et symboliques de la loi 21 en s'attardant aux sources normatives du vivre ensemble, elles-mêmes sujettes à une démarcation binaire où s'oppose le courant libéral-pluraliste et républicain-conservateur. Cette étude qualitative émet deux hypothèses concurrentes; la loi 21 est conséquence avec l'interculturalisme, modèle de gestion de la diversité du courant libéral-pluraliste, ou elle s'arrime plutôt à la vision républicaine-conservatrice du vivre ensemble. Le premier volet offre un retour historique sur la gestion de la diversité en contexte québécois et une contextualisation des diverses tensions liées à l'identité et l'intégration des immigrant.e.s au Québec. Le deuxième volet tente de vérifier la concordance entre les postulats normatifs de l'interculturalisme et les idées véhiculées dans le discours de la Coalition Avenir Québec (CAQ) lors de sa défense du projet de loi 21 en consultations particulières et en commissions parlementaires à l'Assemblée nationale. Le dernier volet s'intéresse aux similarités et aux divergences entre les idées républicaines-conservatrices et la loi 21 et adresse ses affinités libérales. Cette recherche conclut que la loi 21 n'est ni républicaine-conservatrice, ni interculturelle et appelle à une plus large compréhension académique des ambiguïtés relatives aux sources normatives de la gestion de la diversité ethnoculturelle en contexte québécois.

**Mots-clés :** gestion de la diversité ethnoculturelle, laïcité, Québec, interculturalisme, républicanisme, conservatisme, libéralisme politique.

## Abstract

Binary thinking in normative sources of ethnocultural diversity management: the case of Quebec's *Act respecting the laicity of the State*

Émilie Leboeuf

The *Act respecting the laicity of the State* (Bill 21), adopted in 2019 by the Quebec government, divides the population and the political and academic elites. At the academic level, two clans are clearly distinguished in their interpretation of the bill: one seeking to argue the legitimacy and merits of Bill 21, being the symbol of a democratic and progressive step forward, and the other attempting to condemn the bill for its unreasonable choices and negative consequences, being the harbinger of a fundamentally anti-pluralistic ethnic nationalism. The purpose of this research is to determine the real and symbolic influences of Bill 21 by focusing on the normative sources of diversity management, which are themselves subject to binary demarcation between liberal-pluralist and republican-conservative currents. This qualitative study puts forward two competing hypotheses: Bill 21 is consistent with interculturalism, the liberal-pluralist model of diversity management in Quebec, or it is more closely linked to the republican-conservative vision of diversity management. The first section provides a historical review of diversity management in Quebec and contextualizes the various tensions related to identity and the integration of immigrants. The second section attempts to verify the concordance between the normative postulates of interculturalism and the ideas conveyed in the discourse of the Coalition Avenir Québec (CAQ) during its defense of Bill 21 at the National Assembly's committee on Institutions and parliamentary commissions. The final section examines the similarities and differences between republican-conservative ideas and Bill 21 and addresses its liberal affiliations. This research concludes that Bill 21 is neither republican-conservative nor intercultural and calls for a broader academic understanding of the ambiguities surrounding the normative sources of ethnocultural diversity management in the Quebec context.

**Keywords:** management of ethnocultural diversity, secularism, Quebec, interculturalism, republicanism, conservatism, political liberalism.

## Table des matières

Liste des tableaux.....	vii
Introduction.....	1
1. Questions de recherche .....	8
2. Hypothèses.....	9
3. Méthodologie .....	13
3.1 Délimitation de l'objet d'étude .....	13
3.2 Analyse de contenu.....	14
CHAPITRE 1 – Contextualisation et retour historique sur la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec.....	17
1. Interculturalisme et gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec .....	17
1.1 L'interculturalisme en réaction au multiculturalisme canadien.....	17
1.2 Évolution de l'interculturalisme: du consensus à la polarisation .....	20
1.3 Tensions interprétatives : l'interculturalisme en contexte de polarisation identitaire .....	24
1.3.1 L'interculturalisme : un modèle civique ou ethnique? .....	25
1.3.2 L'interculturalisme et la dynamique de pouvoir majorité/minorités .....	27
1.4 L'interculturalisme : une efficacité encore à prouver.....	30
1.5 L'émergence institutionnelle d'une nouvelle approche de la diversité : le courant républicain-conservateur.....	33
2. Omniprésence de la laïcité dans les débats relatifs à la gestion de la diversité .....	34
2.1 Évolution récente de la laïcité.....	34
2.2 L'interdiction du port des signes religieux comme nouvel élément constitutif de la laïcité.....	37
2.3 Anxiétés identitaires : la régulation de l'expression religieuse comme forme d'apaisement .....	39
3. Conclusion .....	42
CHAPITRE 2 – À la défense du projet de loi n° 21 : Un projet nationaliste mitoyen à la lumière de l'interculturalisme? .....	44
Introduction.....	44
1. La synthèse des articulations institutionnelles et académiques de l'interculturalisme .....	45
2. L'argument de la majorité : les aspirations légitimes de la nation québécoise.....	56
2.1 Le caractère distinctif de la nation québécoise : le droit de faire des choix différents .....	58
2.2 L'organisation du modèle de laïcité québécoise : la prérogative des parlementaires plutôt que des tribunaux .....	64
3. La voie mitoyenne : l'argument de la modération et du juste équilibre .....	71
3.1 Le projet de loi n° 21 : un compromis inspiré du rapport Bouchard-Taylor .....	71
3.2 Le juste équilibre entre le collectif et l'individuel.....	74
4. Conclusion : un projet de loi interculturel?.....	79
CHAPITRE 3 – Influence normative du courant républicain-conservateur sur la loi 21 .	87
Introduction.....	87

1. Le courant républicain-conservateur au Québec : l’affirmation et l’unité nationales au centre du vivre ensemble.....	88
2. La CAQ, la loi 21 et l’influence républicaine-conservatrice : une association inexacte .....	93
2.1 L’argument de la majorité, la convergence culturelle et la loi 21 .....	93
2.2 L’injuste équilibre : les intérêts nationaux soumis aux impératives pluralistes .	99
2.3 Le progressisme et la modernité de la loi 21 : l’impossible association avec la mouvance républicaine-conservatrice.....	104
3. L’imbroglio entourant l’influence du libéralisme politique sur la loi 21.....	106
4. La zone grise : ni républicain-conservateur, ni libéral-pluraliste?.....	111
CONCLUSION – Ambiguïtés et contradictions des sources normatives de la gestion de la diversité.....	114
1. Imbrications et convergences des deux courants normatifs dominants relatifs au vivre ensemble .....	117
2. Les paradoxes du libéralisme : la logique d’exclusion et la loi 21 .....	122
BIBLIOGRAPHIE .....	129

## **Liste des tableaux**

Tableau 1 : Synthèse des postulats normatifs de l'interculturalisme .....	55
Tableau 2 : Synthèse des postulats normatifs du courant républicain-conservateur.....	93

## Remerciements

J'aimerais d'abord remercier mon superviseur, Daniel Salée; les discussions avec vous ont su pousser mes réflexions plus loin. Merci à mon co-superviseur, Antoine Bilodeau, qui, je crois, a vu quelque chose en moi que je ne voyais pas en moi-même. Merci d'avoir cru en mon potentiel. Un merci spécial à Audrey Gagnon pour ses conseils judicieux lors des moments difficiles.

Merci à mon réseau de solidarité; mes amies, ma famille et mon partenaire. Merci à ma mère qui m'a transmis sa passion pour l'écriture et sa grande sensibilité et à mon père qui m'a fait découvrir l'histoire, la culture et la politique. Merci à ma sœur et mon frère, mes éternels acolytes, qui sont avec moi à chaque étape de ma vie. Merci à mon partenaire, toujours le premier à accueillir mes pensées et à m'encourager. Merci à mes colocataires qui m'ont offert une écoute et une présence quotidiennes lors de la rédaction de ce mémoire en pleine pandémie; c'était un peu moins seul grâce à vous.

J'aimerais finalement me remercier. J'aimerais me remercier d'avoir conduit ce grand travail intellectuel par moi-même, malgré tous les doutes et le syndrome de l'imposteur. J'aimerais me remercier et me féliciter d'avoir persévéré malgré l'isolement exacerbé par la crise sanitaire et malgré tous ces conditionnements sociaux qui m'ont fait sentir comme si je n'étais pas à ma place. *Je suis à ma place.*

## **Introduction**

Les enjeux relatifs à la diversité ethnoculturelle et à l'identité québécoise engendrent des discussions fortement polarisées au sein de l'espace public québécois depuis plus d'une décennie, particulièrement au sujet du port des signes religieux minoritaires. C'est dans un contexte de fortes tensions identitaires qu'en 2018, la Coalition Avenir Québec (CAQ), une nouvelle formation politique, remporte les élections et propose en 2019 la loi 21 – Loi sur la laïcité de l'État, interdisant le port de signes religieux aux fonctionnaires en position d'autorité pour, entre autres, les enseignant.e.s, les policiers et policières ainsi que les juges. Cette mesure est définie par la loi 21 comme une exigence découlant de l'affirmation de la laïcité de l'État. La loi 21 indique que la laïcité, objet principal de ce projet législatif, repose sur quatre principes constitutifs, soit la séparation de l'État et des religions, la neutralité religieuse de l'État, l'égalité de tous les citoyens et citoyennes et la liberté de conscience et de religion. Elle prévoit également l'obligation d'offrir des services à visage découvert pour les membres du personnel de certains organismes, dont les ministères du gouvernement et les organismes relevant de la Loi sur la fonction publique, et l'obligation de recevoir des services à visage découvert lorsqu'une personne interagit avec un.e employé.e de l'organisme. Les considérants de la loi, établissant ses motifs, soulignent notamment le caractère distinctif de la nation québécoise, dont l'histoire et la tradition civiliste lui confèrent un attachement particulier à la laïcité, et l'importance accordée à l'égalité entre les hommes et les femmes par la nation québécoise.

La loi 21 fut adoptée sous bâillon le 16 juin 2019 suite à une courte période de consultations particulières, s'étalant du 7 au 16 mai 2019, et à des débats houleux lors de l'étude détaillée du projet de loi, tenue du 4 au 13 juin 2019. Le premier ministre François Legault présente alors la loi 21 comme la clôture de la polémique entourant la laïcité, se réjouissant d'ailleurs dans une vidéo publiée sur les réseaux sociaux : « 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! » (Legault, 29 mars 2019). Le premier ministre

affirme également à la presse que la loi 21 est essentielle pour que la société québécoise « passe à autre chose » (Bélaïr-Cirino, 14 juin 2019).

La loi 21 est effectivement la quatrième proposition législative portant sur la laïcité et la réglementation de l'expression religieuse dans la fonction publique. Le Parti libéral du Québec (PLQ) présente en 2011 le projet de loi 94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, dont l'article 6, exigeant que les individus donnant et recevant des services de la fonction publique soient à 'visage découvert', fera particulièrement controverse. Cela dit, cette loi est morte au feuillet. En 2013, le Parti Québécois (PQ) dépose le projet de loi n° 60<sup>1</sup>, maintenant connu sous le nom de 'Charte des valeurs québécoises', visant la réaffirmation de la laïcité de l'État par, notamment, l'encadrement des demandes d'accommodement et la prohibition du port de signes religieux ostentatoires par le personnel de l'État. En 2017, le PLQ adopte la loi 62 ayant pour but le respect de la neutralité religieuse de l'État et l'établissement des conditions nécessaires à l'octroi d'un accommodement à motif religieux. Le PQ et la CAQ votent contre la loi 62, souhaitant une loi plus stricte en matière de laïcité; une qui comprendrait les recommandations du rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, connue également sous le nom de Commission Bouchard-Taylor en référence à ses deux commissaires, à l'égard de l'interdiction des signes religieux pour le personnel de l'État en « position d'autorité ».

Les origines sociopolitiques de la loi 21 remontent notamment à la « crise » ayant mené à l'institution de la commission Bouchard-Taylor. Cette dernière a été créée en 2007 par le gouvernement du Québec afin de répondre à plusieurs controverses fortement médiatisées au sujet de demandes d'accommodement formulées par des membres de communautés religieuses minoritaires. La Commission a pour mandat de dresser le portrait des pratiques d'accommodements, de mener une vaste consultation publique sur le sujet et de formuler des recommandations au gouvernement. Le rapport de la Commission déposé

---

<sup>1</sup> Le projet de loi n° 60 est intitulé *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*.

en mai 2008 conclut à une absence de problème concernant la pratique des accommodements au Québec et à une crise de perceptions sur cette pratique, notamment causé par la sur-médiatisation des affaires et la distorsion journalistique des faits. Le rapport discute également du malaise identitaire des Québécois.e.s et de la légitimité de leurs préoccupations identitaires, recommandant alors l'interdiction restreinte du port des signes religieux aux fonctionnaires détenant un pouvoir de « coercition ». Il suggère de plus au gouvernement québécois de se doter d'une politique officielle sur l'interculturalisme, modèle de gestion de la diversité ethnoculturelle servant à concilier la préservation du noyau francophone québécois et les pratiques socioculturelles des communautés immigrantes et minoritaires. Le rapport Bouchard-Taylor n'a pas eu de suite politique immédiate. Il a toutefois été vastement critiqué dans l'espace public, spécialement quant à sa présumée invalidation des inquiétudes identitaires du groupe majoritaire et sa tendance à enjoliver le portrait de l'intégration des immigrant.e.s, particulièrement des musulman.e.s.

Aucune des propositions législatives de l'État québécois ayant tenté de répondre au « malaise identitaire » identifié par Bouchard et Taylor n'a su y mettre fin, augmentant même parfois la polarisation et la virulence des débats. La loi 21, malgré ce qu'en dit le gouvernement caquiste, ne fait pas exception. Non seulement la loi 21 est présentement contestée devant les tribunaux – et se rendra fort probablement jusqu'à la Cour suprême du Canada – elle divise également tant la classe politique que l'élite intellectuelle et la population, en raison des différentes interprétations de la laïcité qu'elle codifie, des visions spécifiques de l'identité nationale et des relations avec la diversité qu'elle aménage. Au niveau universitaire, deux clans se distinguent nettement dans leur interprétation de la loi; l'un cherchant à faire valoir la légitimité et le bien-fondé de la loi 21 et l'autre tentant de condamner la loi pour ses choix déraisonnables et ses conséquences négatives.

Le livre *Les enjeux d'un Québec laïque, la loi 21 en perspective* (Ferretti & Rocher, 2020) regroupe l'argumentaire de chercheur.e.s provenant de divers disciplines; histoire, sociologie, droit, science politique, philosophie et communication, mais ayant un but commun, c'est-à-dire celui de faire la démonstration de la pertinence et de la légitimité de

la loi 21. Pour ces chercheur.e.s, l'interdiction du port des signes religieux pour certain.e.s employé.e.s de l'État lors de l'exercice de leur fonction s'inscrit dans la continuation logique du processus de laïcisation entrepris par le peuple québécois (Ferretti & Rocher, 2020). Micheline Labelle (dans Ferretti & Rocher, 2020) revient d'ailleurs sur le combat historique et politique des Québécois.e.s pour la laïcité; la neutralité de l'image des représentant.e.s de l'État s'inscrit dans une 'continuité historique', les ministres du culte ayant mis de côté leur symbole religieux lors de la Révolution tranquille. Labelle (dans Ferretti & Rocher, 2020, 117) recadre également cette démarche au sein des luttes féministes québécoises, celles-ci ayant grandement milité contre le sexisme des religions, ce qui mènera par ailleurs à la formulation d'un des arguments principaux du mouvement féministe laïque : l'égalité des sexes n'est atteignable qu'en refusant la laïcité ouverte, celle-ci flirtant inévitablement avec un relativisme culturel dangereux pour les droits des femmes.

Au niveau juridique, Daniel Turp (dans Ferretti & Rocher, 2020) présente un argumentaire visant la défense de la constitutionnalité de la loi. Selon lui, la Cour suprême, si elle venait à entendre l'affaire devra faire appel au « test Oakes » stipulant que « (...) la limitation à un droit fondamental doit être prévue par une règle de droit, qu'elle doit répondre à un objectif réel et urgent et que les moyens retenus sont proportionnels, en ce qu'ils ont un lien rationnel avec l'objectif, qu'ils portent le moins possible atteinte au droit et qu'il y a une proportionnalité entre la limitation la restriction et l'objectif » (Turp dans Ferretti & Rocher, 2020, 183). Turp (dans Ferretti & Rocher, 2020, 184) soutient que le gouvernement du Québec devrait réussir à passer ce test sans trop de soucis, notamment en raison du critère de l'atteinte minimale, l'interdiction du port de signes religieux étant limitée à des catégories de personnes spécifiques, et qui plus est, seulement lorsque ces individus exercent leurs fonctions. C'est d'ailleurs un des arguments importants mis de l'avant par les défenseur.e.s de la loi 21; cette dernière promeut une laïcité « modérée » en ce qu'elle délimite finement la restriction du port des signes religieux.

Pour d'autres intellectuel.le.s, la loi 21 attise les divisions et les rapports de pouvoir entre la majorité québécoise francophone et les minorités racisées aux dépens de ces

dernières et fomentent une altérité et une hostilité non-fondée, qui nuit à une vision pluraliste et inclusive de la nation québécoise. L'ouvrage *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21* (Celis et al. 2020) recueille les textes de divers chercheur.e.s s'attaquant à différentes problématiques de la loi : le nationalisme québécois, la laïcité, les exclusions, les droits fondamentaux, la démocratie et l'État de droit. Un principal angle de critique concerne la laïcité promue par la loi 21. Pour Michael Nafi (dans Celis et al. 2020), la loi 21 met de l'avant une laïcité christiano-centrique. Le christianisme a délaissé au cours de son histoire les manifestations religieuses externes, mais ce n'est pas le cas de toutes les religions. La loi 21 ne s'attaque qu'aux manifestations externes de la religion (*forum externum*), les croyances religieuses intimes (*forum internum*) n'étant pas considérées par la loi. De plus, les manifestations externes de la religion peuvent être étroitement liées aux convictions intimes, ce qui peut être le cas pour le port du *hijab*; une enseignante musulmane voilée ne pourrait donc pas simplement retirer son voile lors « des heures de bureau » sans compromettre sa foi religieuse. Cette dissociation faite entre manifestation externe et interne du religieux par le ministre dans sa défense de la loi témoigne ainsi des conceptualisations chrétiennes de la religion.

De son côté, David Koussens (dans Celis et al. 2020, 82) soutient que la laïcité de la loi 21 est une « laïcité moindre », car elle la réduit aux enjeux de visibilité du religieux dans la fonction publique, ce qui d'ailleurs compromet les avancées démocratiques du Québec en matière de protection des droits de la personne. Le titre de la *Loi sur la laïcité de l'État* serait trompeur, d'abord parce que la laïcité est déjà une réalité politique et juridique au Québec et ensuite, parce que le contenu même de la loi ne discute guère de laïcité. Koussens (dans Celis et al. 2020, 93) souligne que bien que les principes constitutifs de la laïcité soient énoncés dans l'article 2, ceux-ci ne sont mis « (...) en œuvre qu'*a minima* dans le reste du texte ». L'auteur déplore également le détournement du sens de la neutralité impartie à l'État qui a été pensé afin de garantir la liberté de conscience et de religion (Koussens dans Celis et al. 94). D'ailleurs, la liberté de conscience et de religion semble exclue de la formulation de la laïcité au sein de la loi 21, ce qui est particulièrement révélé par l'oubli d'une disposition spécifique en faisant sa reconnaissance et par l'utilisation de la clause dérogatoire. La neutralité de l'État est également affaiblie par la

loi 21, celui-ci s'interposant dans le religieux pour déterminer le caractère des symboles portés par les agent.e.s de l'État (Koussens dans Celis et al. 2020, 94). Pour ces raisons, le chercheur conclut que la loi 21 constitue une rupture démocratique; mais également une rupture épistémologique, le gouvernement ayant refusé de considérer la recherche et l'état du savoir alors pourtant qu'il apportait des limites importantes aux droits fondamentaux.

Il va sans dire que lorsque l'on s'attarde aux ouvrages universitaires sur la loi 21, on constate une division normative et idéologique évidente dans l'interprétation de ses intentions et de ses conséquences dans le but, soit de la condamner virulemment ou de la défendre avec ardeur. S'installe dès lors une interprétation binaire et simpliste de la réalité sociopolitique québécoise; la loi 21 et tout ce qui s'y rattache étant, pour simplifier, très mal ou très bien. Le présent mémoire rompt avec la binarité par laquelle les chercheur.e.s pensent la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec. La loi 21 est-elle véritablement raciste/dangereuse/antidémocratique/arriérée/déraisonnable, tel que le suggèrent Celis et al. (2020), ou est-elle plutôt foncièrement pluraliste/progressiste/moderne/égalitaire/démocratique/raisonnable, comme le présument Ferretti et Rocher (2020)? Détachée de présomptions idéologiques, comment aborder concrètement la loi 21?

Les chercheur.e.s ont expliqué de multiples façons l'appui des Québécois.e.s envers les restrictions des signes religieux dans l'espace public; par l'interprétation des valeurs libérales des Québécois.e.s (Turgeon et al. 2019), les préjugés envers les minorités (Winter, 2014), l'insécurité culturelle (Stasiulis, 2013), le faible niveau de religiosité des Québécois.e.s (Dufresne et al. 2019), ou encore l'influence de la laïcité 'à la française' (Turgeon et al. 2019). La présente recherche envisage une piste explicative différente en s'intéressant aux sources normatives de l'espace national qui guident et influencent les lois et les politiques publiques liées à la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec. La loi 21, en restreignant les manifestations personnelles d'expressions et d'appartenances religieuses dans la fonction publique et en déterminant en cela les limites à l'intérieur desquelles la diversité ethnoculturelle et religieuse peut s'exposer dans l'espace public, participe directement à la gestion de la diversité ethnoculturelle. Ce présent mémoire a pour objectif de rendre compte des influences normatives réelles de la gestion de la diversité

ethnoculturelle sur la loi 21 en s'éloignant des a priori normatifs des deux clans identifiés. L'objectif de cette démarche se rapporte à la compréhension des sources normatives concrètes de la loi 21, en examinant plus spécifiquement la gestion de la diversité, afin de témoigner des lacunes relatives à la pensée binaire de la diversité ethnoculturelle.

La gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec est majoritairement influencée par l'interculturalisme (Rocher et al. 2007; Mathieu & Laforest, 2016). L'interculturalisme est un modèle de gestion de la diversité promu par le courant idéologique libéral-pluraliste. Ce dernier présente une conception individualiste et civique du nationalisme où la citoyenneté est accessible à toute personne souhaitant s'y joindre; dans le cas du Québec, cette adhésion signifie l'appartenance et la participation à la communauté francophone, sachant que cette communauté est ouverte aux divers apports des groupes culturels minoritaires (Mathieu & Laforest, 2016, 381). Malgré l'influence prédominante du courant libéral-pluraliste et de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité, Félix Mathieu et Guy Laforest (2016) soutiennent que ce courant n'est pas le seul à tenter de se tailler une place dominante au sein des institutions québécoises; en effet, le courant républicain-conservateur<sup>2</sup> tente également de faire reconnaître et institutionnaliser ses idées auprès de l'État québécois (Mathieu et Laforest, 2016). Ces chercheurs avancent que le courant libéral-pluraliste constitue l'influence normative dominante au Québec jusqu'à la proposition par le Parti Québécois en 2013 de la Charte des valeurs québécoises, celle-ci ayant été influencée par les postulats normatifs du courant républicain-conservateur, une mouvance intellectuelle et idéologique hostile au pluralisme (Mathieu et Laforest, 2016). Mathieu et Laforest (2016) maintiennent que le courant libéral-pluraliste semble perdre de sa prépondérance dans le développement des politiques publiques québécoises. Les auteurs émettent toutefois des réserves quant à la conclusion selon laquelle le courant libéral-pluraliste ne détiendrait plus le statut de source normative première des dirigeants.e.s québécois.e.s, la Charte n'ayant jamais été adoptée et les Libéraux ayant repris le pouvoir en 2016 (Mathieu et Laforest, 2016, 395). L'adoption de la loi 21 remet de l'avant les

---

<sup>2</sup> Le courant républicain-conservateur promet quant à lui une conscience collective devant transcender toute vision individualiste ; dans le contexte québécois, cela signifie une nation québécoise centrée autour de l'histoire et des intérêts de la majorité francophone (Mathieu & Laforest, 2016, 381).

questionnements soulevés par l'étude de Mathieu et Laforest (2016) concernant les influences normatives de ces courants sur les lois et politiques publiques liées à l'identité au Québec.

Le modèle proposé par Mathieu et Laforest (2016) pour classer les sources normatives de la gestion de la diversité (libéral-pluraliste versus républicain-conservateur) réifie la division binaire discutée précédemment. Les tenant.e.s de mouvance libérale-pluraliste, « les bons », sont fréquemment associé.e.s à un plus grand respect des particularismes identitaires des minorités racisées et de leur incorporation à l'identité commune québécoise tandis que ceux et celles de la mouvance républicaine-conservatrice, « les mauvais », sont généralement associé.e.s à une version d'un nationaliste ethnique rejetant l'accès des minorités racisées à la définition de l'identité québécoise. Nous pensons que la division binaire de la gestion de la diversité échoue à rendre compte du portrait réel des influences idéologiques de la loi 21, à éclairer les diverses déclinaisons et tensions des courants de la gestion de la diversité en contexte québécois et à élucider leurs rapprochements normatifs. En testant concrètement la vision binaire de la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec sur la loi 21, nous pensons pouvoir témoigner de ses angles morts. Ce mémoire cherche à ajouter à la complexité du portrait académique dressé quant aux sources normatives de l'espace national québécois en attestant des nuances nécessaires à l'analyse de l'influence des différentes mouvances de gestion de la diversité sur les lois et les politiques publiques au Québec et en ouvrant la voie à une discussion académique sur les raisons pour lesquelles de telles ambiguïtés normatives existent.

## **1. Questions de recherche**

Cette démarche interroge le modèle binaire proposé par Mathieu et Laforest (2016) à l'égard des sources normatives de l'espace national québécois et le teste sur le développement, l'articulation, le libellé et l'argumentaire derrière la loi 21. Partant de la prémisse que l'interculturalisme représente *le* modèle pluraliste de la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec et que celui-ci détient une influence institutionnelle

prépondérante (Mathieu et Laforest, 2016), cette étude pose la première question suivante : est-ce que la loi 21 reste conséquente quant à l'approche libérale-pluraliste du vivre ensemble, caractérisée par le modèle interculturel?

La Commission des droits de la personne et de la jeunesse (CDPDJ) a jugé la Loi 21 comme étant en violation de la liberté de religion et de l'égalité de genres protégés par la Charte québécoise des droits et libertés de la personne (CDPDJ, 2019, 62). Selon la CDPDJ, la Loi 21 aurait des effets particulièrement discriminatoires sur les femmes musulmanes, surtout celles portant le voile (CDPDJ, 2019, 62). Des militant.e.s et intellectuel.le.s décrivent également les effets discriminatoires, voire racistes et sexistes de ce projet de loi mettant de l'avant un nationalisme identitaire exclusif (Celis et al. 2020). Le nationalisme identitaire est fréquemment associé au courant républicain-conservateur au Québec, personnifié par des intellectuels comme Jacques Beauchemin ou Mathieu Bock-Côté (Mathieu et Laforest, 382), dont l'idée de convergence culturelle vise la pérennité de la collectivité québécoise francophone par le biais d'une plus grande assimilation des immigrant.e.s. Des intellectuel.le.s de l'interculturalisme ont également ouvertement critiqué le projet de loi, dont Gérard Bouchard, invité à expliquer sa position en commission parlementaire. En vertu de ces réflexions, cette recherche se penche également sur une autre question de recherche : est-ce que la loi 21 s'inspire des postulats normatifs du courant républicain-conservateur<sup>3</sup>?

## 2. Hypothèses

Par le biais d'une analyse qualitative des discours tenus par le gouvernement de la CAQ dans sa défense du projet de loi 21, deux hypothèses englobant nos questions de recherche seront considérées :

---

<sup>3</sup> Alors que le courant libéral-pluraliste endosse clairement l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité au Québec, le courant républicain-conservateur n'a pas de modèle attiré. La convergence culturelle, constituant la vision des républicains-conservateurs à l'égard de l'intégration des immigrant.e.s, est davantage de l'ordre de « l'idée » que d'un « modèle » en raison de sa faible institutionnalisation, nous obligeant à considérer plus largement les postulats normatifs de cette mouvance et à comparer un modèle (interculturalisme) à un courant idéologique (républicain-conservateur).

**H1** : Les postulats normatifs de l’interculturalisme influencent la rhétorique utilisée par la CAQ pour défendre le projet de loi 21.

**H2** : Les postulats normatifs du courant républicain-conservateur influencent la rhétorique utilisée par la CAQ pour défendre le projet de loi 21.

La formulation de **H1** est soutenue par le fait que l’interculturalisme est la principale source d’influence de la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec, comme le soulignent Mathieu et Laforest (2016). La mouvance interculturelle a été capable de se tailler une place dans la sphère politique québécoise, comme en témoigne son influence sur la Politique d’intégration scolaire et d’éducation interculturelle du gouvernement du Québec (1998) et la création du cours d’Éthique et cultures religieuses, sans oublier son rôle important dans les conclusions soulevées au sein du rapport Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables. Bien que le courant républicain-conservateur ait gagné en influence lors des débats sur la Charte des valeurs québécoises, Mathieu et Laforest (2016) soulignent que le retour au pouvoir des Libéraux a permis au courant libéral-pluraliste de s’imposer à nouveau. En effet, en plus d’écarter la Charte proposée par le Parti Québécois, les Libéraux changent le nom du ministère de l’immigration pour le Ministère de l’Immigration, de la Diversité et l’Inclusion, geste symbolique réitérant les affinités du gouvernement en place avec le courant interculturel. Le 7 mars 2016, les Libéraux publient une nouvelle politique sur l’immigration, la diversité et l’inclusion, reconnaissant l’interculturalisme comme modèle de pluralisme (Québec, 2016, 35). A contrario du courant républicain-conservateur, l’interculturalisme profite d’une véritable institutionnalisation. Il est ainsi possible de penser que l’interculturalisme demeure une source d’influence potentielle pour les lois et politiques liées à l’identité et la diversité au Québec.

**H1** peut également être soutenue par l’argument selon lequel l’interculturalisme permet au groupe majoritaire de se reproduire à travers l’appareil étatique (Modood, 2014). Bien que l’interculturalisme véhicule des idées positives quant à l’apport sociétal de la diversité ethnoculturelle, certain.e.s auteur.e.s relèvent sa tendance à privilégier le groupe majoritaire (DesRoches, 2013; Hage, 1998; Salée, 2010). La notion d’éléments de préséance *ad hoc* développée par Bouchard (2011) peut ici illustrer l’ouverture et l’accord

de la mouvance interculturelle quant à la position privilégiée offerte au groupe majoritaire dans ses relations avec les groupes minoritaires. Mathieu et Laforest (2016) soulignent que la Charte des valeurs québécoises, tentant de régler le port des signes religieux dans la fonction publique, peut davantage être associée au courant républicain-conservateur. Toutefois, Gérard Bouchard (2014, 207-208), éminent intellectuel du courant interculturel, affirme qu'il est légitime d'interdire le port de signes religieux à certain.e.s employé.e.s de l'État exerçant une certaine autorité, comme les magistrats, les jurés, les agents de sécurité, les gardiens de prison ainsi qu'aux forces de l'ordre. Certaines de ces fonctions sont visées par la Loi 21, comme les agents de la paix et les jurés (Québec, 2019, Annexe II). Bien que Bouchard se soit prononcé contre le projet de loi 21 en commission parlementaire lors de la séance du 8 mai 2019, son discours se basait principalement sur le manque de motifs supérieurs énoncés par le gouvernement en place pour inclure les enseignants au sein de la liste des fonctionnaires 'en position d'autorité' (Québec, 8 mai 2019). Lors de cette même séance, Simon Jolin-Barrette, alors ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, cite le livre *L'interculturalisme : Un point de vue québécois* écrit par Bouchard (2014) pour illustrer la légitimité de l'interdiction du port de signes religieux à certains employés d'État (Québec, 8 mai 2019). En vertu de ces constatations, il semble juste de soumettre l'hypothèse selon laquelle les postulats normatifs de l'interculturalisme continuent d'influencer l'arène politique québécoise et ce, même au niveau des lois et politiques liées à l'identité ayant un caractère exclusif comme la loi 21.

Mathieu et Laforest (2016) avancent que la Charte des valeurs québécoises proposée par le Parti Québécois a été influencée par le courant républicain-conservateur. Tout comme la loi 21, la Charte visait, entre autres, l'affirmation de la laïcité comme valeur fondamentale québécoise et la régulation du port de signes religieux dans la fonction publique; il est ainsi possible de penser que la loi 21 a également été influencée principalement par le courant républicain-conservateur, menant à la formulation de **H2**. Un argument pouvant être soulevé concernant cette hypothèse est que la loi 21 met de l'avant une laïcité stricte à laquelle le courant républicain-conservateur est favorable. La loi 21 serait ainsi symbole de l'influence normative du courant républicain-conservateur, celui-ci se portant en opposition à la laïcité ouverte préconisée au sein du rapport Bouchard-Taylor

(Québec, 2008). La laïcité ouverte repose sur « un modèle axé sur la protection de la liberté de conscience et de religion, ainsi qu’une conception de la neutralité étatique plus souple » (Québec, 2008, 137). La laïcité ouverte s’oppose à ce que l’expression religieuse soit contenue exclusivement au sein de la sphère privée. Bien que le rapport Bouchard-Taylor émette la recommandation d’interdire le port des signes religieux dans l’exercice de leur fonction aux juges, aux procureur.e.s de la Couronne, aux gardien.ne.s de prison et au président.e et vice-président.e de l’Assemblée Nationale, cette interdiction se limite à ces fonctions précises et relève de la logique d’équilibre promue par la laïcité ouverte (Québec, 2008, 260). L’interdiction à tout autre agent de l’État, dont les enseignant.e.s, est jugée comme allant au-delà du devoir de neutralité de l’État et prendrait ainsi le chemin d’une laïcité plus stricte. La loi 21 apporte des limites à l’expression religieuse de certains agents de l’État n’ayant pas été visés par la recommandation du rapport Bouchard-Taylor à cet effet, elle ne peut donc être associée à la laïcité ouverte telle que définie par Bouchard et Taylor (2008).

Le courant républicain-conservateur promeut une laïcité stricte inspirée de la France et adopte également un discours de valorisation de l’héritage historique de la nation québécoise (Mathieu et Laforest, 2016, 392). Comme mentionné par Mathieu et Laforest (2016, 392), la Charte des valeurs québécoises fait directement référence à l’héritage historique et aux valeurs fondamentales du Québec. Le texte de la loi 21, quoique moins explicite, souligne également l’importance du parcours historique ayant mené le Québec vers la laïcité d’État (Québec, 2019). En 2019, le nom du ministère de l’immigration passe du ‘Ministère de l’Immigration, de la Diversité et de l’Inclusion’ au ‘Ministère de l’Immigration, de la Francisation et de l’Intégration’, soulignant la volonté du gouvernement de la CAQ de s’attaquer aux enjeux de francisation et d’intégration en priorité. Le rejet du titre précédent, associé par Mathieu et Laforest (2016, 393) au courant libéral-pluraliste, pourrait être perçu comme une tentative du gouvernement en place de se distancer de l’approche interculturelle. Frédéric Boily (2018) remarque que la plateforme politique de la CAQ au sujet de l’immigration soutient la nécessité de mettre frein à l’augmentation des seuils d’immigration afin de « mieux intégrer » les immigrants déjà établis en territoire québécois. Depuis le 1<sup>er</sup> janvier 2020, les candidat.e.s à l’immigration

au Québec doivent passer un « test de valeurs » visant à assurer la compréhension des valeurs démocratiques et des valeurs québécoises. Il peut être argumenté que ce type d'initiatives réitère l'importance de l'intégration à la société québécoise, certes, mais envoie également le message que les particularismes identitaires ne peuvent se porter en contradiction des 'valeurs' chéries par la nation québécoise, délaissant ainsi le pluralisme sociétal défendu par la mouvance interculturelle. Étudiant la politisation de l'immigration en contexte québécois, Catherine Xhardez et Mireille Paquet (2020) soutiennent que la CAQ a contribué à la politisation de cet enjeu en proposant de nouvelles exigences et la réduction des seuils d'immigration, s'éloignant des positions davantage libérales soutenues par les autres partis politiques. Ces réflexions laissent présager un délaissement des postulats normatifs de l'interculturalisme et une incorporation normative du courant républicain-conservateur.

### **3. Méthodologie**

#### 3.1 Délimitation de l'objet d'étude

La loi 21 a été sélectionnée face à d'autres projets de lois québécois concernant les mêmes enjeux, par exemple la Charte des valeurs québécoises proposée par le gouvernement Marois en 2012, car elle a été présentée comme l'aboutissement du processus de sécularisation au Québec et surtout, comme la clôture de multiples années de débats tumultueux sur les accommodements religieux. La loi 21 peut être envisagée comme « l'apogée » des lois et politiques publiques ayant tenté de réguler le port des signes religieux dans l'espace public québécois et constitue ainsi le terrain parfait pour déterminer l'état du vivre ensemble québécois. D'autant plus que cette loi n'a vraisemblablement pas mis fin aux débats concernant les signes religieux dans la fonction publique, et a plutôt permis d'exposer les profondes fissures entourant les enjeux liés à l'intégration des immigrants et la gestion de la diversité (voir Ferreti & Rocher, 2020; Celis et al. 2020). Ces fractures et ces désaccords sont particulièrement révélateurs des influences idéologiques de tous et chacun, mais surtout des perspectives normatives mises de l'avant par l'État québécois. Une loi, ainsi que les idées utilisées pour la défendre, reflètent leur

contexte et sont porteuses des courants idéologiques dominants dans la société. En ce sens, il est plausible de penser que la loi 21 reflète les postulats normatifs de l'interculturalisme, ayant dominé la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec. La sélection de la loi 21 s'inscrit donc dans une volonté d'offrir le portrait le plus actuel possible du vivre ensemble, ce qui explique que l'analyse des autres tentatives législatives ayant cherché à régler des enjeux similaires soit ici délaissée.

### 3.2 Analyse de contenu

Les ouvrages récemment publiés au sujet de la loi 21 (Celis et al. 2020; Ferretti et Rocher, 2020) ont servi à contester ou à appuyer la loi et ses implications, mais l'exercice d'en comprendre ses origines et ses fondements reste à faire. Pour ce faire, une analyse interprétative de la loi 21 et des débats ayant servi sa défense a été effectuée. Arrimée aux hypothèses de recherche mentionnées précédemment, l'opérationnalisation de ce projet s'est déroulée en deux temps.

Elle se penche d'abord sur la première question de recherche, à savoir si l'interculturalisme façonne le sens même de la loi 21. Dans un premier temps, une lecture détaillée de l'interculturalisme au sein du discours public, tant au niveau de la sphère gouvernementale que de la sphère intellectuelle, a été entreprise dans la première partie du deuxième chapitre afin d'en faire ressortir les éléments constitutifs. Le matériel analysé au niveau du gouvernement comprend, entre autres, l'énoncé politique en matière d'immigration et d'intégration *Au Québec pour bâtir ensemble* (Québec, 1990), et le Rapport Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Gouvernement du Québec, 2008). Au niveau du discours interculturel émanant de l'élite intellectuelle, certains livres et articles phares publiés sur le sujet ont été analysés, notamment l'ouvrage de Gérard Bouchard, grand penseur de l'interculturalisme au Québec, intitulé *L'interculturalisme. Un point de vue québécois* (2014). La sélection de ce matériel se justifie par un objectif double : d'abord par la nécessité de comprendre comment les gouvernements québécois ont pensé l'interculturalisme hier afin d'évaluer s'ils le pensent toujours de la même façon aujourd'hui et ensuite, par la volonté de produire

une synthèse complète de ses postulats normatifs. À la fin de cette étape, les éléments constitutifs de l'interculturalisme québécois ont été établis et classés dans un tableau. Dans un deuxième temps, les éléments constitutifs de la mouvance interculturelle ont servi à l'analyse interprétative de la loi 21 et des débats tenus à l'Assemblée nationale, permettant l'établissement de parallèles entre les thèmes fondateurs de l'interculturalisme et les idées véhiculées par le gouvernement de la CAQ dans sa défense de la loi. Afin de comprendre les influences derrière la rhétorique du gouvernement, une analyse des travaux parlementaires concernant la loi 21 a été effectuée. Les travaux parlementaires analysés comprennent :

- a) la présentation du projet de *Loi sur la laïcité de l'État* lors de la séance du 28 mars 2019;
- b) les consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21;
- c) les séances portant sur l'adoption du principe;
- d) les séances portant sur l'étude détaillée du projet de loi n° 21 en commission;
- e) la séance du dépôt du rapport de commission;
- f) la séance d'adoption du projet de loi.

Bien entendu, le texte même de la loi a également été soumis à l'analyse. Les grandes lignes argumentatives seront identifiées et mises en relation avec les éléments fondateurs de l'interculturalisme. À la fin de cet exercice, une réponse à la première question de recherche a été formulée, permettant de se pencher sur la seconde hypothèse de recherche. Le troisième chapitre est une réplique du deuxième à la différence que ce sont les idées de la mouvance du courant-républicain-conservateur qui sont comparées et associées au discours de la CAQ dans sa défense du projet de loi. Pour ce faire, il a été question de faire l'analyse dans un premier temps des ouvrages publiés par Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté, les intellectuels les plus affluents de cette approche selon Mathieu et Laforest (2016). Par exemple, l'analyse du livre « Dénationalisation tranquille : mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire » écrit par Bock-Côté en 2007 a permis d'identifier les idées fondatrices de ce courant, de les mettre en relation avec la défense de la loi 21 par le gouvernement caquiste et d'interpréter les résultats. Toutefois, la faible concordance entre le discours de la CAQ et les idées républicaines-conservatrices nous ont amenés à nous pencher sur d'autres éléments d'analyse, dont la manière par laquelle ses défenseur.e.s, notamment dans le milieu

universitaire, ont défendu la loi 21. À cet effet, le recueil « La Laïcité : le choix du Québec. Regards pluridisciplinaires sur la *Loi sur la laïcité de l'État* », rédigé à l'intention du procureur général pour le procès contre la loi 21, a été analysé. Au terme de cette interprétation, il a été relevé que la loi 21 ne peut être liée à cette mouvance idéologique principalement en raison de ses affiliations et de ses défenseur.e.s libérales dont la dernière section du troisième chapitre fait état.

### **En résumé**

Ainsi, cette recherche qualitative entreprend une analyse des manières dont le gouvernement québécois a défendu la loi 21 afin de déceler ces influences normatives. Le mémoire est divisé en trois chapitres. Le premier chapitre offre une contextualisation et un retour historique sur la gestion de la diversité en contexte québécois. Cette mise en contexte est essentielle à la compréhension des fondements réels et symboliques de la gestion de la diversité, attestant de l'environnement intellectuel, normatif et idéologique au sein duquel la loi 21 a pris forme. Il sera d'abord question du positionnement de l'interculturalisme dans la gestion de la diversité ethnoculturelle au Canada et au Québec et des tensions interprétatives le caractérisant, permettant une meilleure compréhension des lignes de faille du modèle. Sera ensuite abordée la fixation nouvelle du politique autour de la laïcité dans les débats relatifs à la gestion de la diversité et de l'intégration des Néo-Québécois.e.s. Le deuxième chapitre établit les éléments constitutifs de l'interculturalisme par une lecture détaillée de l'interculturalisme aux niveaux institutionnel et intellectuel, servant par la suite à l'interprétation des travaux parlementaires et l'identification des correspondances entre la mouvance interculturelle et les propos tenus par la CAQ. Au terme de ce chapitre, nous nous arrêterons à considérer si l'interculturalisme influence le raisonnement derrière la loi 21. Le troisième chapitre tente d'identifier les influences normatives du courant républicain-conservateur sur la loi 21 et aborde également l'influence idéologique libérale de la loi 21, diminuant la crédibilité d'une association entre le courant républicain-conservateur et la loi 21.

# CHAPITRE 1 – Contextualisation et retour historique sur la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec

## 1. Interculturalisme et gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec

### 1.1 L’interculturalisme en réaction au multiculturalisme canadien

La majorité des travaux universitaires portant sur l’interculturalisme l’analyse en comparaison avec le multiculturalisme canadien. La gestion de la diversité<sup>4</sup> tant au Québec qu’au Canada compose avec le caractère multinational de la fédération canadienne et le statut de nation minoritaire du Québec. Pour Raffaele Iacovino et Alain G. Gagnon (2007, 339), le multiculturalisme canadien, basé sur un libéralisme individualiste et universaliste rejetant tout attachement national, est un affront à la citoyenneté multinationale qui caractérise le Canada. La gestion de la diversité promue par Pierre Elliott Trudeau repose sur un nationalisme pancanadien prenant appui sur le multiculturalisme, le bilinguisme officiel et la primauté des droits individuels par le biais de la *Charte canadienne des droits et libertés*. La culture, bien qu’elle y soit reconnue, ne doit pas comprendre quelconque attache collective basée sur l’histoire et le territoire, ce qui sera largement perçu comme une tentative de miner les ambitions nationalistes du Québec (Iacovino & Gagnon, 2007, 340). En se présentant comme un modèle post-national, le multiculturalisme canadien fait fi des sociétés nationales habitant son territoire et les placent, au niveau constitutionnel, sur un pied d’égalité avec la diversité ethnoculturelle.

Comprendre les griefs de la nation québécoise à l’égard du multiculturalisme permet de mieux comprendre quelles sont les sensibilités ayant motivé l’articulation de l’interculturalisme québécois. Pour plusieurs auteurs et autrices, l’interculturalisme, en réponse au multiculturalisme, renforce la consolidation et l’édification du nationalisme québécois (*nation-building strategy*) (Iacovino & Gagnon, 2007; Blad & Couton, 2009, Barker, 2010). L’interculturalisme rompt avec la pensée courante, d’ailleurs soutenue à

---

<sup>4</sup> La diversité ici ne renvoie pas seulement à la diversité ethnoculturelle, mais également à la diversité nationale.

l'époque par Pierre Elliott Trudeau, selon laquelle tout nationalisme d'État est intrinsèquement exclusif et ethnique. Will Kymlicka (2001) propose à cet effet une théorie stipulant que les États sous-nationaux acquérant davantage de pouvoir en matière d'immigration et d'intégration délaissent les référents ethniques et adoptent des référents civiques, car ils sont davantage en contrôle de leur avenir. En d'autres mots, le champ d'action de la nation minoritaire étant élargie, elle peut mieux contrôler, gérer et protéger sa langue et sa culture. Bien que le Québec, comme toute autre démocratie libérale, adhère au consensus autour des critères civiques à l'adhésion à la communauté politique, Fiona Barker (2010, 18) maintient que les choix politiques du Québec en matière d'immigration et d'intégration continuent d'être influencés par le projet national implicite assurant la pérennité de la société québécoise francophone en Amérique du Nord.

C'est précisément pour cette raison que l'interculturalisme tente de répondre aux impératifs d'une gestion civique du vivre ensemble tout en, a contrario du multiculturalisme canadien, fournissant les protections nécessaires à la communauté nationale majoritaire. Influencé par le pluralisme libéral, l'interculturalisme défend l'idée d'une société « (...) organized around a definition of the good life, without this being seen as a depreciation of those who do not personally share this definition » (Taylor, 1993, 176). L'interculturalisme offre ainsi un équilibre entre l'unité identitaire et la reconnaissance des minorités culturelles (Iacovino & Gagnon, 2007, 343). Cette unité sert de point de référence; elle institue une culture commune où les négociations sont permanentes, c'est-à-dire que cette culture est en quelque sorte une plateforme où le dialogue interculturel peut avoir lieu. Dans le cas du multiculturalisme canadien, Iacovino et Gagnon (2019, 201) soutiennent qu'il met de l'avant un « pays négocié », signifiant ici l'absence d'espace où dialoguer et négocier les conditions du vivre ensemble. En reconnaissant une culture publique commune, l'interculturalisme reconnaît de facto le droit des communautés culturelles minoritaires d'y participer :

« Integration is viewed as a necessary prerequisite to full participation in the construction of a common public culture as an identity centre. Identification with and participation through a variety of cultures is not ruled out as a basis for citizenship status, yet the possibility of enclosure and ghettoization is discouraged because the recognition of

particular cultural identities is de facto the *recognition of the right and obligation to participate* in the polity. It is not the recognition of culture as existing in self-contained communities that are pre-political, in a vacuum of space and time. Recognition is an *outcome* of participation. It is the result of contributing to the development of a common public culture and to larger consensual bases of allegiance and identification, without a rejection of the established symbolic order offered by Quebec society as it has evolved historically. It recognizes that members of minority cultures can make a difference regarding their status as citizens. » (Iacovino & Gagnon, 2007, 343. Texte en italique présent dans la version originale.)

Dans le cadre de l'interculturalisme, l'unité est ainsi envisagée comme un processus; elle se développe au fil des échanges et du dialogue interculturels entre les différent.e.s acteurs et actrices sociaux alors que le multiculturalisme offre un modèle de reconnaissance d'emblée, fermant ainsi la porte aux transformations pouvant survenir suite aux échanges et aux négociations entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires (Iacovino & Gagnon, 2007, 343). La distinction première entre le multiculturalisme et l'interculturalisme est le fait que ce dernier utilise les normes ethnoculturelles de la société québécoise comme point de référence à l'intégration des immigrants (Blad & Couton, 2009, 651). Selon Cory Blad et Philippe Couton (2009, 651), l'interculturalisme brise la dichotomie ethnique-civique en intégrant la culture au sein d'un processus d'intégration hautement civique où non seulement les droits culturels des minorités sont reconnus et la culture majoritaire est protégée, mais celle-ci sert de levier à une intégration garante de la cohésion sociale.

L'interculturalisme est fréquemment recadré par les chercheur.e.s au sein d'un projet nationaliste plus global servant la consolidation socioculturelle de la Francophonie québécoise, l'autonomie de l'État québécois en matière d'intégration des immigrant.e.s, et de manière plus générale, le caractère distinctif de la nation québécoise (Iacovino & Gagnon, 2007; Blad & Couton, 2009, Barker, 2010). Ces consolidations multiples sont par ailleurs faits dans l'optique d'un détachement envers la gestion de la diversité préconisée par l'État fédéral, insoucieux de l'importance des identifications et appartenances collectives. Malgré l'importance de l'interculturalisme dans la fortification de la communauté politique québécoise, le Québec n'a jamais incorporé officiellement

l'interculturalisme comme un pilier de son identité, contrairement au multiculturalisme canadien (Rocher & White, 2014, 16).

## 1.2 Évolution de l'interculturalisme: du consensus à la polarisation

La trajectoire empruntée par les Québécois.e.s dans la gestion du vivre ensemble revêt un caractère singulièrement pluraliste (Gagnon & Boucher dans Gagnon & St-Louis, 2016, 183; Salée, 2007). L'engagement de l'État québécois envers la reconnaissance, le respect et l'accommodement de la différence se dessine dès la fin des années 1970 avec l'adoption de la Charte de la langue française (1977) dans laquelle la langue française est établie comme un tremplin pour la cohésion et le dialogue entre Québécois.e.s de toutes origines et avec l'adoption de la Charte québécoise des droits et libertés (1975) où la diversité ethnoculturelle est expressément reconnue et protégée (Gagnon & Boucher dans Gagnon & St-Louis, 2016, 185). On assiste à un délaissement progressif des barèmes ethniques et homogènes de la nation québécoise, celle-ci choisissant le chemin résolu d'une ouverture aux autres. En 1981 dans *Autant de façons d'être québécois*, Québec met de l'avant une politique d'intégration et d'aménagement de la diversité axée sur la notion de convergence culturelle où les divers groupes culturels sont invités à contribuer au développement de la communauté politique et culturelle québécoise.

Dans leur étude des transformations de l'idée d'interculturalisme au Québec, Guillaume Lamy et Félix Mathieu (2020) dénotent la diffusion du vocabulaire interculturel au sein des documents gouvernementaux où pour la toute première fois en 1981 est promu le « dialogue interculturel », présentant le rapprochement entre la majorité francophone et les cultures minoritaires comme étant indispensable à la convergence culturelle (Québec, 1981, 35-36 tel que relevé par Mathieu & Lamy, 2020, 787). C'est toutefois l'adoption du multiculturalisme canadien, particulièrement suite à son enchâssement au sein de la Charte canadienne des droits et libertés (article 27), qui pousse les intellectuel.le.s et les politicien.ne.s québécois.e.s à investir davantage l'avenue interculturelle vers la fin des années 1980. L'interculturalisme est développé en opposition aux autres modèles d'aménagement de la diversité, le multiculturalisme étant perçu comme une pente glissante

vers le communautarisme, et l'assimilation étant jugée comme indifférente aux cultures minoritaires. Selon Lamy et Mathieu (2020, 790), l'enchâssement du multiculturalisme au sein de la *Charte canadienne des droits et libertés* et la nouvelle loi sur le multiculturalisme canadien motivent les dirigeant.e.s québécois à présenter une 'version québécoise' de la gestion de la diversité ethnoculturelle, ce qui se matérialisera par l'interculturalisme. Rapidement, l'interculturalisme est défini comme une voie mitoyenne capable de concilier les intérêts de la majorité et des minorités, équilibre que les autres modèles sont estimés incapables d'accomplir, l'un étant insensible aux intérêts majoritaires et l'autre ignorant ceux des minorités (Mathieu & Lamy, 2020, 790).

Les enjeux relatifs à l'avenir de la nation québécoise marquent l'aménagement de la diversité au Québec, ramenant constamment à l'avant scène politique la nécessité d'assurer la prédominance socioculturelle et linguistique du groupe majoritaire francophone, de définir l'identité nationale québécoise et d'établir les paramètres de l'intégration des groupes minoritaires au sein de la communauté politique québécoise (Salée, 2007). L'approche interculturelle s'est progressivement développée au Québec dans un contexte spécifique où la majorité culturelle francophone est elle-même une minorité au sein du Canada – et du continent nord-américain – menant par ailleurs à des luttes historiques pour la reconnaissance et la protection de ces particularismes socioculturelle et linguistique (Bouchard, 2011, 406). C'est pourquoi, a contrario du multiculturalisme, les Québécois.e.s ont opté pour un aménagement de la diversité axé sur un noyau fort, promulguant, par exemple, des notions comme celles de la 'culture publique commune', venant spécifier des éléments primordiaux de sa culture, tels que le français comme langue commune, l'égalité entre les hommes et les femmes ou encore le respect des valeurs démocratiques. À partir de la fin des années 1980 jusqu'à l'année 2006, Lamy et Mathieu (2020, 791) constatent un consensus parlementaire anti-multiculturaliste au sein de la classe politique québécoise. Selon les chercheurs, ce consensus repose d'abord sur une conception imprécise du sens de l'interculturalisme et également sur l'absence de controverse entourant les politiques identitaires liées notamment à la laïcité qui chambouleront le paysage politique québécois au cours des années suivantes (Lamy & Mathieu, 2020, 791).

La nécessité d'ériger l'interculturalisme en loi, notamment afin d'en éclaircir les balises, est par ailleurs l'une des recommandations du rapport Bouchard-Taylor ayant suivi la 'crise' des accommodements raisonnables au Québec (Québec, 2008, 129). Depuis, aucun parti politique au pouvoir n'a entrepris de donner suite à cette recommandation. En 2015, le gouvernement libéral a néanmoins reconnu l'interculturalisme comme étant le modèle du vivre ensemble choisi par le Québec au sein de sa politique québécoise en matière d'immigration, de participation et d'inclusion (Gouvernement du Québec, 2015). Cette reconnaissance, potentiellement considérée par certain.e.s comme un pas en avant pour le développement d'une société québécoise pluraliste, ne fait pas force de loi et demeure vaguement balisée. Qui plus est, cette politique est susceptible de ne pas résister au changement de gouvernement au pouvoir, les partis politiques québécois ayant opté pour différentes approches quant aux enjeux liés à l'identité et l'immigration au cours des dernières années.

La 'crise' des accommodements raisonnables et la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles a certainement eu de vastes répercussions sur l'interculturalisme; la commission ayant permis d'accroître la compréhension de cette approche dans l'espace public, mais ayant également mené à la polarisation autour de cette approche de gestion de la diversité. Selon Mathieu et Laforest (2016), la commission représente un momentum politique pour la vision interculturelle du vivre ensemble. En effet, les deux commissaires choisis par Québec, Charles Taylor et Gérard Bouchard, proviennent du courant intellectuel libéral-pluraliste et sont tout deux des défenseurs du modèle interculturel en contexte québécois. Bien que les pouvoirs d'une commission consultative soient limités, en ce qu'elles ne peuvent que formuler des recommandations au gouvernement du Québec, l'articulation de l'interculturalisme au sein de ce document demeure important, particulièrement en raison de son caractère polysémique, car elle deviendra un point de ralliement conceptuel lors des débats publics concernant l'interculturalisme (Rocher & White, 2014, 15; Frozzini, 2014, 46). Bien que la Commission de consultation Bouchard-Taylor constitue un moment charnière pour la mouvance interculturelle, ses partisan.e.s ayant été amené à conduire une des plus grandes consultations publiques sur la question du vivre ensemble dans l'histoire du Québec, Mathieu

et Laforest (2016) remarquent que les recommandations du rapport Bouchard-Taylor eu égard à l'interculturalisme n'ont pas motivé les partis politiques québécois à entreprendre quelque action. Ce manque d'intérêt politique est potentiellement le fait des fractures, résultant de la controverse sur les accommodements raisonnables, autour de l'interculturalisme, de plus en plus considéré insuffisant pour assurer la protection de la culture majoritaire.

Lamy & Mathieu (2020, 792) remarquent une ligne de faille en 2007 alors qu'éclate la controverse sur les accommodements raisonnables; les consensus politiques initiaux entourant l'interculturalisme sont ébranlés, entamant une ère de politisation et de polarisation tumultueuse, affaiblissant la popularité de cette approche, tant au niveau sociétal et intellectuel qu'institutionnel. Lamy et Mathieu (2020, 791) constatent qu'à partir de 2007, les élu.e.s québécois.e.s ayant discuté de l'interculturalisme l'abordent en tant que modèle d'intégration, alors que les interventions antérieures à 2007 en faisaient usage comme un synonyme de la diversité. Ce changement est certainement imputable à ce que Lamy et Mathieu (2020, 791) désignent comme un « point de rupture sur la ligne du temps politique québécois » où l'ADQ devient l'opposition officielle à l'Assemblée nationale des suites d'une campagne électorale centrée sur les enjeux identitaires et les accommodements raisonnables.

Au niveau intellectuel, deux clans s'opposent à l'interculturalisme tel que formulé par Gérard Bouchard<sup>5</sup>, mais pour des raisons radicalement différentes. D'un côté, ces critiques soutiennent que l'interculturalisme énoncé dans le rapport Bouchard-Taylor constitue un 'multiculturalisme à la québécoise' (Bock-Côté, 2012) et une approche hostile à une affirmation québécoise ancrée dans son histoire et sa culture d'origine canadienne-française (Beauchemin, 2010). De l'autre côté, un groupe d'opposant.e.s affirme que l'interculturalisme contribue au maintien d'une relation de pouvoir entre le groupe majoritaire et les minorités racisées (Salée, 2010), ceux-ci n'ayant aucun ou peu de contrôle sur l'aménagement de la diversité et n'ayant que trop peu de possibilités de contribuer à la définition de l'identité québécoise.

---

<sup>5</sup> Cette perspective sera largement discutée au sein du chapitre 2.

Au niveau politique, le consensus entre le Parti Québécois et le Parti Libéral, à cette époque les deux partis dominants, au sujet de l'interculturalisme s'effrite. Lamy et Mathieu (2020, 793) remarquent une augmentation des interventions défavorables à l'égard de l'interculturalisme à partir de 2010 de la part des députés du PQ, menant certain.e.s d'entre eux à souhaiter une approche plus sensible à l'affirmation nationale. Le PLQ continue quant à lui à appuyer l'interculturalisme. Les deux partis offrent dès lors une vision singulièrement distincte des politiques identitaires et c'est dans ce contexte de politisation de l'interculturalisme que le PQ propose la Charte des valeurs, visant notamment l'interdiction du port des signes religieux aux représentant.e.s de l'État. Selon Lamy et Mathieu (2020, 793), ce projet de loi accentue la polarisation politique autour de l'interculturalisme. En réaction à la Charte des valeurs proposée par le PQ, le PLQ, de retour au pouvoir, formule officiellement son soutien envers l'interculturalisme dans *Ensemble nous sommes le Québec* (Québec, 2015).

La gestion de la diversité au Québec s'est ainsi caractérisée principalement par l'interculturalisme, particulièrement vers la fin des années 1980 jusqu'en 2006 où les partis politiques québécois se rallient autour de ce modèle. La crise des accommodements raisonnables a représenté un terrain fertile pour les opposant.e.s à l'interculturalisme, réussissant à entacher sa légitimité et à semer le doute dans les esprits quant à son bien-fondé. L'aménagement pluraliste de la diversité par le biais de l'interculturalisme semble ainsi perdre de son pouvoir sur les politiques identitaires au Québec.

### 1.3 Tensions interprétatives : l'interculturalisme en contexte de polarisation identitaire

La polarisation des débats identitaires au Québec a donné lieu à des divisions entourant l'interculturalisme, pouvant être séparés principalement en deux clans. Un premier groupe envisage l'interculturalisme comme un prolongement québécois du multiculturalisme canadien (Bock-Côté, 2012) et comme une approche hostile à l'affirmation nationale de la majorité (Beauchemin, 2010). Le deuxième groupe soutient que l'interculturalisme fait fi des dynamiques racisées de pouvoir entre la majorité et la 'diversité' (Dei, 2011, 16; DesRoches, 2014; Salée, 2010, 158). Loin d'être un cadre

équilibré et équitable, l'interculturalisme servirait plutôt la préservation de l'hégémonie sociale et raciale du groupe majoritaire (Salée, 2010). Deux thèmes majeurs peuvent être identifiés au sein de la littérature concernant les points de contention de l'interculturalisme; d'abord la dichotomie ethnique/civique et finalement, la dynamique majorité/minorités.

### 1.3.1 L'interculturalisme : un modèle civique ou ethnique?

Dans un premier temps, un pan de la littérature concernant l'interculturalisme débat à savoir si le modèle représente une vision ethnique ou civique du nationalisme québécois. Les interculturalistes québécois.e.s tendent à présenter le modèle d'intégration comme une 'approche mitoyenne' à la diversité, affirmant que celui-ci promet un équilibre parfait entre les intérêts de la majorité et ceux des minorités (Bouchard, 2013, 294). L'interculturalisme supporte simultanément la préservation du groupe majoritaire et le pluralisme culturel. Bouchard (2013, 295) réfute la dichotomie ethnique/civique qui polarise les débats publics quant à l'identité nationale; cette dichotomie sous-tend que certaines nations sont simplement intéressées à la protection des droits individuels tandis que d'autres se dévouent à la pérennité d'une majorité ethnique homogène. Selon Bouchard (2013, 295), cette polarité est futile dans la mesure où une nation purement civique est une utopie; toute nation est façonnée par son histoire, son lien avec le territoire, ses valeurs et ses idées. L'interculturalisme cherche ainsi la préservation socioculturelle, mais prévoit également des 'accommodements' pour le respect des droits individuels des minorités (Bouchard, 2011, 401). Blad et Couton (2009, 646) soutiennent quant à eux que le cadre interculturel avance l'idée d'une nation civique post-ethnique, soulignant le langage de convergence utilisé par le modèle; langage encourageant la participation active des immigrant.e.s au sein de la communauté politique québécoise. Jean-François Dupré (2012, 233), tout comme Bouchard (2013), affirme que le modèle combine le civique, l'adhésion à une communauté politique, et le culturel, l'importance de l'histoire, de la culture et de la langue du groupe socioculturel majoritaire, avec un accent grandissant sur la laïcité comme un pilier de la culture québécoise.

Cette conclusion est toutefois loin de faire consensus. Selon Mathieu Bock-Côté (2007) et Jacques Beauchemin (2004), l'interculturalisme est un modèle purement et uniquement civique où la promotion de la culture de la majorité québécoise est limitée, voire condamner; en effet, la définition culturelle et historique de la communauté politique québécoise serait éradiquée pour ses tendances ethnocentriques (Bock-Côté, 2007, 15). Selon Bock-Côté (2007, 15), l'interculturalisme diabolise l'exigence du partage d'une conscience historique dans l'articulation des critères de l'appartenance nationale; l'appartenance ne peut maintenant plus être formulée sur des bases culturelle et historique, de peur de véhiculer un nationalisme dangereusement ethnique et exclusif, et doit simplement s'articuler autour de la citoyenneté et des valeurs communes. Bock-Côté (2007, 16) souligne le « nationalisme sans culture » promu par l'interculturalisme au sein duquel l'affirmation de la majorité historique française, de son identité, de ses intérêts et de ses aspirations ne sont plus considérés légitime, car elle viendrait mettre en péril le caractère pluraliste, moderne et inclusif de la « nouvelle » nation québécoise tentant de se défaire de ses mythes nationaux victimaires. Bock-Côté critique particulièrement le virage juridique et l'approche axée sur les droits de l'interculturalisme, affirmant que :

« (...) La nation ne saurait être une simple construction juridique non plus qu'un bricolage fait d'allégeances disparates ou un rassemblement hétéroclite de valeurs trop universelles pour vraiment marquer la particularité d'un peuple. » (2007, 42)

Alors que ces chercheurs considèrent l'interculturalisme comme un modèle civique, d'autres relèvent ces implications ethniques. Sarah Jean DesRoches (2013, 6) argumente que l'interculturalisme offre une 'inclusion exclusive', c'est-à-dire que la diversité est promue jusqu'à ce qu'elle ébranle les dynamiques de pouvoir et plus précisément, l'hégémonie socioculturelle québécoise d'origine canadienne-française. En surface, l'interculturalisme favorise la cohésion sociale par la mise en œuvre d'une éducation civique dans les écoles publiques où l'appartenance à la communauté nationale est renforcée, mais en réalité, DesRoches (2013, 6) soutient que ses lacunes en termes de pouvoir et d'identité conduisent à une délimitation stricte des catégories identitaires : Québécois.e.s/Autres. D'ailleurs, l'idée de convergence vers une culture publique commune, supposément non-ethnalisée, renvoie plutôt à l'idée d'une identité universelle

qui caractérise plusieurs sociétés libérales. Nisha Nath (2011, 164) explique que « universality has the practical effect of erasing ‘race’, but leaving fundamentally untouched the reality of ‘race’ to those positioned as racialized minorities ». L’interculturalisme adopte ainsi une vision de la ‘culture publique’ et de la ‘diversité’ qui est aveugle à la couleur (*colourblind*), supposant le caractère post-racial de la société québécoise. On voit ainsi des clivages saillants au sein de la littérature quant au caractère ethnique ou civique de l’interculturalisme, ajoutant une confusion additionnelle aux implications de l’interculturalisme.

### 1.3.2 L’interculturalisme et la dynamique de pouvoir majorité/minorités

La nature des rapports entre majorité et minorités constitue un autre objet de litige important au sein de la littérature. Bouchard (2011, 406) stipule que le maintien d’une dualité majorité/minorités est une des spécificités du modèle interculturel. Les Québécois.e.s d’origine canadienne-française, se sentant culturellement menacé par le bassin Nord-américain anglophone, cherche à préserver et consolider ses assises socioculturelles. Les minorités ethnoculturelles sont également perçues comme une menace à la préservation de cette identité. Bouchard (2011, 406) déclare que la dualité majorité/minorités au sein de l’interculturalisme sert l’apaisement du sentiment de menace et de peur ressenti par les Québécois face aux immigrant.e.s. En vertu de la protection du statut majoritaire québécois, Bouchard (2011, 413) élabore la notion « d’éléments de préséance *ad hoc* à la culture majoritaire », notion selon laquelle le groupe majoritaire, en certaines instances qui servent sa préservation socioculturelle, a priorité sur les droits individuels des groupes minoritaires. Tariq Modood (2014, 302) identifie d’ailleurs la singularité de l’interculturalisme face aux autres modèles d’intégration; l’interculturalisme permet à la communauté nationale d’utiliser les pouvoirs conférés à l’État pour assurer sa protection et sa reproduction socioculturelle.

Daniel Salée (2010, 157) discute de la piètre volonté de l’interculturalisme de reconfigurer et de transformer les balises socio-institutionnelles et les structures de pouvoir qui permettent « l’hégémonie normative de la majorité ». L’interculturalisme servirait en quelque sorte d’une opportunité rêvée où l’État québécois peut se féliciter du pluralisme et

de l'ouverture qu'il promet – qui, dans les faits, témoigne d'une vision naïve des retombées des échanges interculturels<sup>6</sup> et qui vise une inclusion conditionnelle au maintien du *status quo* des hiérarchies – tout en régulant l'établissement des normes communes du vivre ensemble utiles à sa reproduction. L'interculturalisme se ferme ainsi à l'émergence de fondements culturels, identitaires et institutionnels nouveaux s'inscrivant dans un souci réel de repenser en toute égalité le sujet politique québécois à la lumière des apports des minorités ethnoculturelles. Salée (2010, 159) souligne que la « voie mitoyenne », posture privilégiée de l'interculturalisme dans la gestion de la diversité, fait face à une dissonance; l'interculturalisme souhaite le respect des particularismes identitaires, mais visent également l'intégration de ceux-ci au sein des *a priori* normatifs du groupe majoritaire (Salée, 2010, 159). En faisant fi des dynamiques raciales et en préservant une dualité majorité/minorités, l'interculturalisme consolide un rapport de pouvoir clair entre le groupe majoritaire et les minorités immigrantes racialisées.

Faisant l'analyse de l'œuvre de Bouchard au sujet de l'interculturalisme, Jorge Frozzini (2014, 92) affirme qu'il y est soutenu une relation de pouvoir relative à la gestion de l'espace national où le groupe majoritaire détient la légitimité de réguler les conditions de l'appartenance et de l'inclusion des groupes minoritaires. L'interculturalisme de Bouchard envisagerait l'immigration comme un problème nécessitant une solution dont seule la majorité culturelle puisse résorber. Ce défi que pose les immigrant.e.s serait d'autant plus urgent face à la fragilité de l'héritage socioculturel et linguistique des Québécois.e.s et à l'inquiétude y étant rattachée, inquiétude par ailleurs jugée légitime par Bouchard (2012, 10 tel que noté par Frozzini, 2014, 103). Inspiré par les travaux de Ghassan Hage (1998), Frozzini (2014, 105) maintient que l'interculturalisme cautionne ce désir, en quelque sorte hégémonique, de la majorité culturelle de préserver son pouvoir sur les « objets immigrants la menaçant ». La légitimation de cette crainte identitaire par

---

<sup>6</sup> En effet, Salée (2010, 152-155) soulève les limites de l'éthique du dialogue comme garant de cohésion sociale et d'égalité : en résumé, l'appréciation culturelle de l'Autre, notamment par la nourriture ou encore les festivals de musique 'du monde', ne sauraient suffire à la création des conditions propices à la refonte des dynamiques de pouvoir entre la majorité culturelle et les groupes minoritaires. Pour simplifier : apprécier la diversité culinaire sur la scène montréalaise et 'tolérer' l'Autre ne signifient pas que l'on soit prêt à perdre du pouvoir et à délaissier ses privilèges. Au final, le dialogue sert davantage le *status quo*, voire dans certains cas, la fétichisation et l'essentialisation des cultures.

l'interculturalisme de Bouchard renforce et exacerbe selon Frozzini (2014, 104) la peur de la disparition du peuple québécois. Nous nous permettons ici de rajouter à l'analyse de Frozzini : alors que cette anxiété est offerte une certaine validation par Bouchard, celui-ci s'attèle également à faire la démonstration selon laquelle les immigrant.e.s ne sont pas une menace directe à la préservation du groupe majoritaire, ceux-ci partageant majoritairement les mêmes valeurs que les Québécois.e.s (Bouchard, 2014, 114). Ainsi, l'interculturalisme de Bouchard se veut rassurant quant aux craintes identitaires des Québécois.e.s, tout en illustrant, en quelque sorte, qu'elles n'ont pas lieu d'être, ce qui apparaît curieux. Nous pouvons supposer ici que le modèle interculturel est coincé dans les impératifs polarisés qu'il tente tant bien que mal de concilier, soit l'unité et la diversité. Pour Frozzini (2014, 107), cet appui envers l'inquiétude majoritaire se fonde toutefois sur la présomption de l'incompatibilité entre les valeurs et les intérêts des majoritaires et celles des minoritaires; autrement, les craintes seraient inexistantes.

La dualité majorités/minorités, bien que Bouchard ne dit qu'en prendre acte et tenter de l'encadrer, renforcerait les distinctions entre le 'Eux' et le 'Nous'. Même si Bouchard offre une articulation mouvante des frontières existant entre les groupes, il demeure que, de manière implicite, seul.e.s les immigrant.e.s incorporant les « valeurs universelles » forgées par l'histoire du Québec puissent être véritablement inclus.e.s au sein du groupe majoritaire (Frozzini, 2014, 108). Qui plus est, l'interculturalisme promouvrait une vision utilitariste de la diversité, ce qui peut être particulièrement perçu dans l'articulation de la culture commune de Bouchard où les échanges interculturels ne serviraient qu'en fait qu'à la préservation du fait francophone (Frozzini, 2014, 109).

De l'autre côté du spectre idéologique, des chercheurs comme Bock-Côté (2007) et Beauchemin (2004) avancent que l'interculturalisme favorise grandement les minorités et le développement d'une « société des identités » virulemment antagoniste à l'histoire, la mémoire, et la culture de la majorité québécoise. Selon Beauchemin (2002, 102), les sociétés occidentales, dont le Québec par le biais de l'interculturalisme ne fait pas exception, ont entamé sur le plan politique ce qu'il désigne comme un « culte du pluralisme », celui-ci se transposant par l'adoption des chartes de droits protégeant les

identités vulnérables des exigences d'intégration à une société. L'ère du pluralisme identitaire offre une grande place aux revendications minoritaires, ce qui pousse les vieilles nations historiques à se replier sur elles-mêmes et à accepter la diversification des sources identitaires de la communauté nationale (Bock-Côté, 2007, 67). L'interculturalisme frappe de plein fouet la légitimité des revendications provenant du groupe majoritaire québécois, le poussant à mettre sous silence ses aspirations et à s'éjecter du rôle de premier gestionnaire de l'avenir national. On peut ainsi relever que ce débat fait également face à d'importantes divisions, un groupe soutenant que l'interculturalisme privilégie le groupe majoritaire et l'autre affirmant totalement l'inverse. L'interculturalisme est vecteur de grandes tensions interprétatives entachant sa légitimité en contexte québécois; mais le bât blesse d'autant plus lorsque l'on tente de se questionner sur l'efficacité du modèle.

#### 1.4 L'interculturalisme : une efficacité encore à prouver

Il est possible d'avancer que la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec a généralement été guidée par les idées maîtresses de l'interculturalisme. Mais bien que l'on puisse souligner de manière confiante son influence relative sur la définition du vivre ensemble québécois, on ne peut être aussi certains quant à son efficacité réelle. François Rocher et al. (2007, 34) concluent d'ailleurs leur recension des écrits gouvernementaux et savants sur l'interculturalisme en affirmant qu'une « (...) évaluation de 'modèle' reste à faire pour en établir le bien fondé et ses limites ».

Selon Salée (2007), l'évaluation du succès d'un modèle de gestion de la diversité doit vérifier si d'une part, le modèle remplit ses ambitions de justice, d'égalité, de respect de la différence et d'intégration et d'autre part, s'il réussit à offrir des règles équitables permettant la réduction, voire l'élimination, des hiérarchies sociales et des inégalités socioéconomiques entre la majorité Eurodescendante et les minorités racisées. Salée (2007) met en lumière le fossé socioéconomique persistant entre ces groupes, nonobstant les efforts considérables des gouvernements québécois quant à la promotion du caractère pluraliste de la société québécoise et la mise en place de politiques inclusives. Se questionnant sur l'efficacité des mesures de gestion de la diversité au Québec et leur

capacité à lutter concrètement contre ces inégalités socioéconomiques, il souligne que la gestion de la diversité québécoise opère majoritairement au niveau culturel, délaissant l'importance des conditions socioéconomiques équitables entre les groupes dans la formation de relations interculturelles harmonieuses et évacuant l'analyse des causes structurelles menant à la difficile mise en place de règles équitables.

Devant la persistance des inégalités socioéconomiques entre le groupe majoritaire et les minorités immigrantes et racisées, on ne peut que s'interroger sur l'efficacité des initiatives pluralistes des dernières années, d'autant plus que la dernière décennie a été le théâtre d'un malaise et dans certains cas, d'une méfiance à l'égard de la diversité ethnoculturelle au sein de la population québécoise, menant les gouvernements à proposer divers projets de loi visant la régulation de la diversité (religieuse) au sein de la sphère publique. Salée (2016) affirme que l'on assiste au déclin de la vision pluraliste ayant caractérisé le vivre ensemble québécois, ce qu'il explique par trois réalités systémiques façonnant les relations entre la majorité socioculturelle et les groupes minoritaires racisés. D'abord, le déclin de la vision pluraliste s'arrime au rejet progressif de la citoyenneté providentialiste – et plus largement le rejet de l'État-providence dans les années 1990 au bénéfice du néolibéralisme, menant les gouvernements occidentaux à s'éloigner d'une citoyenneté ouverte, généreuse et soucieuse d'offrir les mêmes droits et jouissances à tous les citoyens. L'État, étant de moins en moins impliqué dans le redressement des inégalités socioéconomiques, remet à l'individu la responsabilité de travailler par lui-même pour accéder aux mêmes bénéfices que certains ont d'emblée. Le traitement spécial, la discrimination positive et les accommodements raisonnables sont autant de pratiques qui n'ont guère la cote dans pareil contexte. Outre la citoyenneté postprovidentialiste, Salée (2016) identifie les ambiguïtés idéologico-politiques de la démocratie libérale comme cause systémique du déclin de la vision pluraliste. Selon cet auteur, le discours pluraliste des démocraties libérales demeure théorique, celles-ci n'hésitant pas dans la pratique à limiter les libertés individuelles afin d'assurer la reproduction du groupe social majoritaire. La tolérance libérale et ses ambitions pluralistes, comportant un caractère illusoire servant davantage à apaiser qu'à transformer, n'ont pas réussi et n'ont guère essayé de réduire les frontières sociales entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires racisés. Malgré

les discours sur l'inclusion, les sociétés libérales offrent rarement un rôle aux immigrant.e.s et aux minorités racisées quant à la définition de la nation ainsi qu'à la formulation des termes de la citoyenneté et de l'intégration. En toute légitimité, les démocraties libérales octroient au groupe majoritaire une préséance, alors même qu'elles véhiculent des valeurs d'égalité, de justice et d'inclusion (Salée, 2016).

Un autre élément systémique du déclin du pluralisme relève de l'hégémonie socioculturelle de l'homme blanc judéo-chrétien (Salée, 2016). Les Québécois.e.s, bien qu'ayant eux-mêmes souffert des pratiques d'infériorisation et d'exclusion, se sont d'abord érigé.e.s comme colonie européenne de peuplement, participant à des actes violents à l'égard des peuples autochtones, notamment en raison du caractère présumé 'supérieur' de l'Occident judéo-chrétien. Cette logique de supériorité ne s'organise plus aujourd'hui de manière aussi violente et explicite, mais elle laisse tout de même sa marque sur le projet sociopolitique québécois dans la mesure où celui-ci reste voué en priorité au développement et au bénéfice de la majorité eurodescendante. Comme dans toute autre société occidentale, la gestion de la diversité au Québec est déterminée par une volonté occidentalocentriste d'établir ces normes, pratiques et habitus comme étant 'supérieurs'. Les tendances antipluralistes vers lesquelles certain.e.s acteurs et actrices québécois.e.s se tournent relèvent entre autres de ces trois causes systémiques.

La gestion interculturelle du vivre ensemble au Québec laisse ainsi un portrait mitigé; d'abord, en raison de sa mince élaboration au sein de l'appareil étatique et particulièrement pour l'absence de loi sur le sujet, offrant un cadre de gestion aléatoire et imprécis, ensuite, en raison des tensions interprétatives dont il est sujet, et finalement, en raison des résultats tièdes qu'elle engendre, ne réussissant pas à mettre en place les règles équitables pouvant pallier aux inégalités socioéconomiques entre le groupe majoritaire et les minorités racisées, condition nécessaire à leur pleine intégration et participation au sein de la société québécoise. L'interculturalisme étant si peu clairement conceptualisé, il laisse place à de grandes ambiguïtés et surtout, il stimule de nombreux débats accentuant la polarisation l'entourant.

### 1.5 L'émergence institutionnelle d'une nouvelle approche de la gestion de la diversité : le courant républicain-conservateur

Le manque d'élaboration et de codification claires de l'interculturalisme au niveau politique et juridique, la polarisation autour de l'interculturalisme, la ligne de faille remarquée par Lamy et Mathieu (2020) en 2007 au niveau du consensus politique concernant l'interculturalisme offrent un contexte propice à l'émergence d'approches alternatives de l'aménagement du vivre ensemble québécois. Mathieu et Laforest (2016, 179) affirment que deux groupes principaux, les libéraux-pluralistes<sup>7</sup> et les républicains-conservateurs, rivalisent pour être considéré comme *la* perspective nationale légitime et pour que leurs idées, représentations et interprétations de la réalité soient institutionnalisés au sein de l'État québécois par le biais de lois ou de politiques publiques. Selon les chercheurs, les deux groupes partagent des visions distinctes de la nation québécoise, de son avenir et de son passé, et promeuvent également des comportements et attitudes spécifiques visant le renforcement et la reproduction symbolique de la nation (Mathieu et Laforest, 2016, 380). Le courant républicain-conservateur repose sur cinq piliers : une critique conservatrice du modernisme et du pluralisme identitaire, un appui envers la laïcité d'inspiration française, une opposition au multiculturalisme et à l'interculturalisme ainsi qu'à la pratique des accommodements raisonnables et finalement, une vision de la nation québécoise reposant sur les volontés de la majorité francophone (Mathieu et Laforest, 2016, 381). Le courant libéral-pluraliste repose quant à lui sur une vision moderne du nationalisme québécois, un appui à la laïcité ouverte, une promotion de l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité ethnoculturelle, un soutien envers les accommodements raisonnables et finalement, une vision pluraliste du projet national québécois (Mathieu et Laforest, 2016, 380-381).

Selon Mathieu et Laforest (2016), le courant interculturel est la source normative dominante des politiques publiques liées à l'identité au Québec, comme en témoigne la

---

<sup>7</sup> Dans le cadre de cette recherche, le terme 'courant interculturel' sera utilisé pour définir cette mouvance, car il est davantage précis pour désigner la situation spécifique du Québec, le terme 'libéral-pluraliste' pouvant englober le multiculturalisme.

création du programme pédagogique au sujet de l'éthique et culture religieuse ainsi que la Commission Bouchard-Taylor. Cependant, la Charte des valeurs québécoises proposée par le PQ aurait majoritairement été influencée par les républicain-conservateurs, Jacques Beauchemin ayant notamment été l'un des conseillers politiques de Pauline Marois à cette époque. Les chercheurs interprètent la nomination de Beauchemin en tant que conseiller politique et ensuite en tant que sous-ministre associé à la langue française comme la fin de la marginalisation de ce courant au sein des politiques identitaires; les idées du courant sont maintenant validées et promues par le gouvernement québécois, tel que notamment illustré par la promotion de l'héritage historique et des valeurs québécoises au sein de la Charte (Mathieu et Laforest, 2016, 392). Selon Lamy et Mathieu (2020, 795), le PQ a délaissé l'interculturalisme et a pris le chemin de la « convergence culturelle », idée formulée par Fernand Dumont. D'ailleurs, le travail de Fernand Dumont, un sociologue ayant écrit sur la révolution tranquille, a grandement divisé les clans libéral-pluraliste et républicain-conservateur; le premier critiquant sa fixation sur le passé et sa vision arriéré de la nation québécoise et le second applaudissant l'affirmation des écrits de Dumont quant à l'importance de l'histoire, de la mémoire et de la culture au sein d'une nation (Mathieu et Laforest, 2016, 385). Il va sans dire que le PQ semble ainsi s'aligner à la posture républicaine-conservatrice. Toutefois, le *momentum* idéologique de courant nationaliste ne dura pas longtemps, le PLQ remportant les élections de 2014, ce qui contrecarra la réelle institutionnalisation du courant républicain-conservateur. La défaite du PQ ne signifie toutefois la disparition du courant républicain-conservateur; il est possible de penser que les perspectives et les idées de ce courant nationaliste ont continué d'inspirer les partis politiques québécois dans les années subséquentes.

## **2. Omniprésence de la laïcité dans les débats relatifs à la gestion de la diversité**

### 2.1 Évolution récente de la laïcité

On ne peut discuter de l'évolution de la gestion de la diversité ethnoculturelle des dernières années sans mentionner la saillance de la laïcité dans les débats relatifs à l'identité et la diversité au Québec. La laïcité, bien qu'elle s'inscrive au sein d'un long processus

historique débutant lors de la Révolution tranquille, n'est devenue que récemment un enjeu politique<sup>8</sup> dans l'arène politique québécoise (Côté & Mathieu, 2016). La laïcité, si on réfère à la séparation entre l'État et l'Église, fait largement consensus au Québec. L'État québécois est laïque : la liberté de conscience est protégée par la Charte québécoise des droits et libertés et la déconfessionnalisation des écoles québécoises a complété le processus de laïcisation de l'État au début des années 2000 (Venne dans Gagnon & St-Louis, 2016, 147). Koussens (dans Celis et al. 2020, 91) fait état d'un grand paradoxe marquant le milieu des années 2000 :

« Alors même que la laïcité au Québec est la plus aboutie –, 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 laïcisation. »

À cet effet, une étude récente démontre que les Québécois.e.s ayant un faible niveau de religiosité sont davantage susceptibles de souhaiter l'interdiction de tous les signes religieux tandis que les citoyens ressentant un sentiment de menace culturelle et ayant des préjugés sur les minorités sont davantage en faveur de restreindre seulement les symboles religieux minoritaires (Bilodeau et al. 2018). Ces résultats rejoignent les propos de Koussens (dans Celis et al. 2020) dans la mesure où l'on constate l'importance première des dimensions psychosociales et culturelles au sujet de l'interdiction du port des signes religieux dans la sphère publique.

C'est d'ailleurs cette interdiction – et son adéquation au respect de la laïcité québécoise – qui fait controverse. Selon Koussens (dans Celis et al. 2020, 91), l'émergence des débats liés à la laïcité au Québec relèvent d'abord de la dimension juridique; la laïcité n'est guère formalisée et définie au niveau juridique, laissant certain.e.s croire que la laïcité n'est pas chose faite au Québec et qu'elle serait potentiellement mise en péril par la

---

<sup>8</sup> Par là est entendu un enjeu faisant nouvellement controverse, la laïcité ayant préalablement toujours engendré des dynamiques politiques consensuelles.

recrudescence du religieux, et ensuite, de la dimension sociologique; la sur-visibilisation des expressions religieuses musulmanes, notamment dans les médias, sert d'exemple de ce danger qui guette les assises laïques de l'État québécois. Ces deux facteurs ont contribué à la centralisation et à la réduction des débats publics concernant la laïcité à la « (...) régulation des expressions individuelles des croyances en général, du port du voile islamique en particulier » (Koussens dans Celis et al. 2020, 92).

Faisant l'examen de l'émergence de la laïcité au sein des priorités gouvernementales, Pauline Côté et Félix Mathieu (2016, 406) soulignent que l'année 2007 marque un tournant au Québec : le succès électoral de l'Action démocratique du Québec (ADQ) et la crise des accommodements raisonnables poussent le Parti Québécois à se pencher sur la question de la « laïcité de l'État » et des « valeurs québécoises ». Avant la Commission Bouchard-Taylor<sup>9</sup>, qui recommandait la mise en place d'une laïcité ouverte, un *Livre Blanc* sur la laïcité ainsi que la restriction du port des signes religieux pour les magistrats et procureur.e.s de la Couronne, les policiers et policières, les gardien.ne.s de prison et les président.e.s et vice-président.e.s de l'Assemblée nationale, les programmes politiques du PQ et de l'ADQ ne faisaient aucune mention de la laïcité. En 2003, le discours politique de l'ADQ parlait du « nous », de « notre identité », mais à aucun moment « cette identité » était reliée à la laïcité (Côté et Mathieu, 2016, 407). Du côté du PQ, Côté et Mathieu (2016, 402) discutent de trois cadrages successifs; une première période où la laïcité sert de principe organisateur, particulièrement lors de la déconfessionnalisation du système scolaire (1994-1998); une deuxième période 'intermédiaire' où le patrimoine religieux est identifié comme élément de l'expression de l'identité québécoise (2003-2007); et une troisième période où émerge la « laïcité identitaire » (2012).

La Charte des valeurs québécoises proposée par le PQ en 2012 a contribué à fortifier l'interrelation entre la laïcité et l'identité québécoise. Selon Côté et Mathieu (2016, 409), la laïcité mise de l'avant par la Charte s'éloigne des recommandations de Bouchard

---

<sup>9</sup> C'est d'ailleurs le rapport Bouchard-Taylor qui propulse la laïcité, alors principe organisateur du système scolaire à la nécessité d'un régime institutionnel de la laïcité se basant sur quatre éléments fondateurs : 1) l'égalité morale des personnes, 2) la liberté de conscience et de religion, 3) la neutralité de l'État à l'égard des religions, et 4) la séparation de l'Église et de l'État (Bouchard & Taylor, 2008, 136).

et Taylor; la laïcité n’y est pas formulée en tant que régime organisationnel, mais plutôt comme ‘valeur québécoise’. Les quatre principes de la laïcité formulés par le rapport Bouchard-Taylor y sont par ailleurs hiérarchisés, la neutralité de l’État devant, en cas de conflit, l’emporter sur la liberté de conscience et de religion (Côté et Mathieu, 2016, 411). Toujours selon l’étude de Côté et Mathieu (2016, 415-416), l’articulation de la laïcité en tant que valeur québécoise revêt un caractère improvisé et spontané; le choix du gouvernement Marois d’inscrire cet enjeu comme priorité apparaît électoraliste, le programme électoral péquiste de 2012 ne laissant présager pareille configuration de la laïcité. Qui plus est, Côté et Mathieu (2016, 417) soulignent que la laïcité tel qu’énoncée par la Charte des valeurs n’était pas un « problème » à l’ordre du jour public. Ce projet de loi a donc assis la laïcité en tant que « problématique » que le politique se devait de régler, contribuant à l’exacerbation de la politisation et la polarisation de la laïcité.

## 2.2 L’interdiction du port des signes religieux comme nouvel élément constitutif de la laïcité

Si l’aspect identitaire de la laïcité n’était pas parti prenante des débats politiques et des projets législatifs des dernières années, la réglementation du port des signes religieux dans la fonction publique était encore moins sous le radar des partis politiques québécois. Cette nouvelle fixation sur les symboles religieux débute vraisemblablement lors de la crise des accommodements raisonnables où les demandes d’accommodements religieux sont perçues par certain.e.s Québécois.e.s comme un refus d’intégration de la part des minorités culturelles. Cette impression s’est mutée en une tendance où les pratiques culturelles et religieuses sont jugées incompatibles avec l’identité québécoise (Gagnon & Boucher dans Gagnon & St-Louis, 2016, 193). Et pourtant, ce qui a été appelé une ‘crise’ n’en constituait pas une selon plusieurs chercheur.e.s et renvoient plutôt à un ‘buzz’ médiatique (Potvin & Tremblay, 2008; Lévesque dans Gagnon & St-Louis, 2016, 203). Le rapport Bouchard-Taylor a quant à lui affirmé que la ‘crise’ n’avait pas été créée de toutes pièces par les médias, mais que la couverture médiatique avait certainement contribué à l’amplification du problème (Bouchard & Taylor, 2008, 38). Selon eux, les fortes réactions des Québécois.e.s à l’égard des accommodements raisonnables ne sont pas le fait des médias,

mais relèvent surtout d'insécurités et d'incompréhensions existant préalablement à la saisie de l'enjeu par les médias (Bouchard & Taylor, 2008, 38).

Nonobstant le rôle des médias dans cette affaire, les partis politiques québécois ont rapidement dû prendre position sur ces enjeux, particulièrement face à la ferveur de leur adversaire politique, l'ADQ, qui n'hésitait pas à promouvoir un « nous » ancré au sein des racines européennes du peuple québécois (Stasiulis, 2013, 195) et à s'afficher comme le porteur du créneau identitaire au Québec, ce qui en fera par ailleurs son succès politique (Giroux dans Celis et al. 2020, 14). Selon Sirma Bilge (2013, 168), les idées de l'ADQ en matière d'immigration, de gestion de la diversité et d'accommodements raisonnables, auront un impact notable sur les plateformes politiques des autres partis politiques, et plus considérablement sur celle du PQ, amenée à durcir le ton sur ces enjeux afin de répondre aux requêtes d'une partie importante de la population souhaitant un meilleur contrôle de l'intégration des immigrant.e.s.

C'est toutefois la réglementation du port de symboles religieux, comme prérequis d'une laïcité épanouie et affirmée, qui deviendra l'objet principal des politiques identitaires québécoises. À ce jour, tous les partis politiques québécois, hormis Québec Solidaire, ont tenté de réguler le port des signes religieux. En 2010, le PLQ propose le projet de loi 94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, dont l'article 6, exigeant que les individus donnant et recevant des services de la fonction publique soient à 'visage découvert', suscitera la controverse, notamment en raison des personnes spécifiquement visées par cette disposition, soit les femmes musulmanes portant le *niqab*, la *burka* et le *hijab*.

En 2013, le PQ dépose le 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*, maintenant connu sous le nom de 'Charte des valeurs québécoises', visant la réaffirmation de la laïcité de l'État. Ce projet de loi cherche à interdire le port de signes religieux 'ostentatoires' au personnel de l'État et à affirmer la

laïcité et l'égalité entre les hommes et les femmes comme 'valeurs fondamentales'. Jamais adopté en raison de la défaite du PQ aux élections de 2014, le PLQ tente une nouvelle fois de se pencher sur l'enjeu de la laïcité et des signes religieux avec l'adoption en 2016 de la Loi 62 ayant pour but le respect de la neutralité religieuse de l'État et l'établissement des conditions nécessaires à l'octroi d'un accommodement à motif religieux. Est encore une fois proposée l'obligation des fonctionnaires et des usagers d'avoir le visage découvert au moment de l'octroi et de la réception de services publics. En 2018, la CAQ remporte les élections et propose en 2019 la Loi 21 – Loi sur la laïcité de l'État, interdisant, entre autres, le port de signes religieux aux fonctionnaires en position d'autorité, comme les enseignant.e.s, les policiers et policières et les juges. On remarque ainsi que la plupart des partis politiques s'entendent sur la nécessité de venir limiter l'expression vestimentaire religieuse dans la sphère publique, bien qu'ils divergent sur les manières de s'y prendre.

### 2.3 Anxiétés identitaires : la régulation de l'expression religieuse comme forme d'apaisement

Les débats enflammés au sujet de la gestion de la diversité issue de l'immigration se concentrent sur l'aspect religieux des identités et des pratiques des communautés ethnoculturelles. Comme l'affirment Alain-G. Gagnon et François Boucher (dans Gagnon & St-Louis, 2016, 181) : « si la diversité engendre des anxiétés identitaires, celles-ci sont surtout liées aux minorités religieuses, tout particulièrement celles associées à l'Islam ». Dans ce contexte, l'interdiction du port de signes religieux dans la fonction publique apparaît comme une tentative du politique de répondre aux craintes identitaires exprimées par le groupe majoritaire. Plus que jamais, la laïcité devient liée à l'enjeu de l'intégration des immigrant.e.s, alors pourtant qu'elle avait été pensée au Québec comme un mécanisme institutionnel servant à assurer une relation harmonieuse entre les membres d'une société ayant des croyances religieuses différentes (Gagnon & Boucher dans Gagnon & St-Louis, 2016, 181).

Selon Sébastien Lévesque (dans Gagnon & St-Louis, 2016, 205), outre le contexte international suivant le 11 septembre 2001 et le passé sombre des Québécois.e.s avec la

religion catholique, les sources du ‘malaise identitaire québécois’ serait le propre des ‘petites nations’, leur positionnement géopolitique et sociolinguistique exacerbant leur sentiment d’insécurité et de fragilité identitaire. Malgré les acquis quant à la protection et au développement de la culture québécoise depuis la Révolution tranquille, plusieurs Québécois.e.s gardent l’impression qu’ils et elles doivent lutter pour la préservation du fait francophone, particulièrement face aux transformations liées à la mondialisation qui risquent de fragiliser ces avancées. Les consultations tenues par la Commission Bouchard-Taylor ont permis de constater la récurrence de cette anxiété identitaire où plusieurs Québécois.e.s issu.e.s de la majorité ont exprimé leurs inquiétudes quant à la préservation des valeurs et de la culture québécoise face à l’enjeu des accommodements raisonnables et de l’intégration des immigrant.e.s. Pour Lévesque (dans Gagnon & St-Louis, 2016, 206), cette insécurité, bien que s’étant parfois transposée en commentaires racistes et xénophobes, détient un caractère légitime et compréhensible. Cette opinion n’est toutefois pas partagée par l’ensemble des chercheur.e.s. En effet, Winter (2014, 685) soutient que les politiques ethnoculturelles au Québec détiennent un caractère pathologique :

« The deep-seated problem consists in the way this form of politics describes religious and cultural difference as an existential threat. This is cultural politics in a pathological form in which the struggle against the enemy-Other becomes definitive of the cultural group. This political dynamic both prompts and is carried forward by the “securitization” of cultural politics. The true Québécois are those who practice and defend Quebec values. These values are defined as excluding non-Christian customs, the practices of which threaten the communal existence of the group. »

Selon Stephen Winter (2014, 686), la Charte des valeurs québécoises illustre cette dynamique; en mettant de l’avant une catho-laïcité excluant de l’interdiction les symboles religieux du groupe majoritaire, la Charte viendrait d’abord, définir l’identité québécoise en des termes exclusifs et ensuite, restreindre les droits des Québécois.e.s issu.e.s *seulement* des minorités religieuses, sur la prémisse non-fondée que ces pratiques menacent les « valeurs » protégées par l’hégémonie majoritaire. L’idée même que l’État québécois puisse réduire les droits fondamentaux au nom des politiques ethnoculturelles est considérée par Winter (2016, 686) comme pathologique et déraisonnable.

Pour Daiva Stasiulis (2013, 183), au Québec comme ailleurs, « the anxiety provoked by immigration and ‘unassimilable’ difference has resulted in intensified efforts of nation states to engage in various revisions and iterations of national myth making and production of national identities through discursive and legal practices of inclusion and exclusions ». Au Québec, cette anxiété s’inscrit plus spécifiquement dans le récit de la nation fragile colonisée par les Britanniques luttant pour sa préservation; la différence devenant automatiquement une menace à la reproduction socioculturelle. L’inquiétude liée à ce récit de la fragilité pousse le gouvernement québécois à mettre en place des politiques identitaires visant la régulation des immigrant.e.s non-occidentaux afin d’apaiser les membres du groupe majoritaire.

Selon Bilge (2012), ce sont spécifiquement les femmes musulmanes voilées qui font les frais des politiques identitaires québécoises à la croisée du sexisme et du racisme. Au cœur de ces débats, les femmes musulmanes sont dépeintes menaçantes et dangereuses pour les valeurs nationales ou imaginées soumises, sans agentivité, et devant être libérées. Le port du voile islamique est de facto considéré comme antithétique à l’égalité entre les hommes et les femmes et à la laïcité. L’auteur avance que l’égalité entre les genres constituent un nouveau cadre normatif pour la citoyenneté et l’intégration des immigrant.e.s en Occident, où des lignes civilisationnelles sont tracées entre les sociétés occidentales libérales et progressistes et les cultures non-occidentales illibérales et arriérées et où le féminisme occidental blanc représente les femmes racisées comme étant endoctrinées par le patriarcat (Bilge, 2012). S’intéressant aux débats lors de la Commission Bouchard-Taylor, Mahrouse (2010, 92) dénote également que les femmes musulmanes sont perçues comme un danger pour l’identité québécoise. Alors que le groupe majoritaire présume l’incompatibilité des pratiques culturelles musulmanes avec l’identité québécoise, et plus spécialement le port du voile chez les femmes musulmanes, celles-ci n’ont guère l’opportunité de faire entendre leur point de vue, ce qui est rapporté dans le cas de la commission parlementaire sur la loi 21 (Zoghli dans Celis et al.)

On comprend ainsi que les débats relatifs à la laïcité au Québec s’inscrivent dans un contexte singulier<sup>10</sup> où la nation québécoise ressent un sentiment d’insécurité lié à son statut minoritaire au sein du continent nord-américain. Cette crainte n’est toutefois certainement pas l’unique cause du grand appui des Québécois.e.s envers la restriction de l’expression religieuse dans la fonction publique; l’interprétation des valeurs libérales des Québécois, l’influence de la laïcité ‘à la française’ (Turgeon et al. 2019) et le faible niveau de religiosité du peuple québécois (Dufresne et al. 2019) influencent également cet appui.

### **3. Conclusion**

Ce chapitre visait à offrir un survol du contexte ayant mené à l’adoption de la loi 21 en s’attardant particulièrement aux transformations et aux enjeux récents de la gestion du vivre ensemble au Québec. Il en ressort d’abord que, malgré que l’interculturalisme ne fasse pas office de loi, la vision interculturelle imprègne la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec. Son caractère consensuel, surtout formalisé autour du rejet du multiculturalisme canadien par les gouvernements québécois, est fortement ébranlé au lendemain des débats liés aux accommodements raisonnables. La crise des accommodements raisonnables a certainement contribué au renchérissement des enjeux identitaires au Québec avec comme proposition de fond, l’interdiction des symboles religieux dans la fonction publique. Lors des années suivant la commission Bouchard-Taylor, les débats publics ainsi que les initiatives législatives mises de l’avant par l’État québécois se concentrent sur la laïcité et plus spécifiquement, sur le port des signes religieux dans la fonction publique, exacerbant toujours un peu plus les délibérations publiques sur le sujet. La loi 21 prend appui sur ce long tumulte. Certain.e.s soutiennent que ces initiatives s’éloignent de la laïcité ouverte promue par le rapport Bouchard-Taylor

---

<sup>10</sup> Un contexte singulier notamment dans la mesure où le statut de ‘petite nation’ du Québec le place dans une position où il ne peut avoir le contrôle sur tout ce qui relève de son avenir, mais il ne faudrait toutefois pas penser que certains aspects mentionnés dans cette section sont le propre uniquement de la nation québécoise. Par exemple, il a été démontré que le niveau de xénophobie des Québécois et des Canadiens est similaire, bien que les Québécois soient davantage en faveur de restreindre le port des signes religieux dans la fonction publique (Turgeon et al. 2019). Par ailleurs, plusieurs États occidentaux font face à une croissance de l’islamophobie et de l’intolérance face aux immigrants racisés, menant les gouvernements à adopter des politiques restrictives au niveau de l’immigration et de l’intégration des migrants non-occidentaux (Freeman, 1997).

et d'autres relèvent l'influence grandissante et nouvelle du courant républicain-conservateur sur les politiques publiques liées à l'identité et la diversité, on ne peut que se questionner sur la présence institutionnelle actuelle de l'interculturalisme : la plus récente législation en matière de gestion de la diversité ethnoculturelle et religieuse, soit la loi 21, est-elle conséquente avec l'interculturalisme? Le prochain chapitre tentera se répondre à cette question.

## **CHAPITRE 2 – À la défense du projet de loi n° 21 : Un projet nationaliste mitoyen à la lumière de l’interculturalisme?**

### **Introduction**

Le but de ce chapitre est de déterminer dans quelle mesure l’État québécois a défendu la *Loi sur la laïcité de l’État* dans le cadre de l’interculturalisme en testant notre première hypothèse de recherche. Ce chapitre comprend l’analyse des axes discursifs principaux du gouvernement de la CAQ lors de sa défense du projet de loi n° 21. À ces fins, les consultations particulières à la commission des institutions, les commissions parlementaires et, entre autres, les conférences de presse au sujet de la loi ont été examinées en détail afin de relever l’argumentaire développé et véhiculé par le gouvernement du Québec, permettant l’évaluation des similarités normatives entre les idées visant la soutenance du projet de loi et les postulats fondateurs de l’interculturalisme. De l’analyse de l’argumentaire de la CAQ ressort deux axes discursifs principaux; le premier faisant reposer la légitimité du projet de loi sur le souhait de la ‘majorité’ et le deuxième arguant le caractère équilibré et modéré du projet de loi. L’argument de la majorité s’appuie sur deux sous-arguments; d’abord, les spécificités de la nation québécoise servent de justificatif à la création d’un modèle de laïcité proprement québécois et ensuite, l’Assemblée nationale – plutôt que les tribunaux – est désignée comme lieu approprié pour articuler le modèle de laïcité québécois, celle-ci représentant les intérêts et les aspirations légitimes des Québécois.e.s. L’argument de la modération et du juste équilibre repose quant à lui sur deux éléments principaux; 1) le projet de loi s’est inspiré des recommandations du rapport Bouchard-Taylor à l’égard de la laïcité, elles-mêmes présentées comme un compromis modéré; 2) le projet de loi témoigne d’un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs. L’examen de ces divers arguments permettra d’évaluer dans quelle mesure les postulats normatifs de l’interculturalisme correspondent à la rhétorique du gouvernement caquiste. Avant d’entamer cette analyse interprétative, la première section de ce chapitre discutera des éléments constitutifs de l’interculturalisme à la lumière de ces articulations institutionnelles et académiques.

## 1. La synthèse des articulations institutionnelles et académiques de l'interculturalisme

L'interculturalisme au Québec, ou à cette époque « l'interculturel », trouve ses origines dans le religieux; le Centre Monchanin à Montréal, fondé en 1963 par le frère Jacques Langlais de la Congrégation de Sainte-Croix, utilise les termes *interreligieux* et *interculturel* afin de promouvoir une dynamique de rencontre visant l'interpénétration des cultures et des identités, des natifs comme des immigré.e.s et des croyant.e.s comme des athées. L'idée d'interculturel se diffuse rapidement dans les milieux communautaires, particulièrement dans les organismes montréalais où les pédagogues, les psychologues et les travailleurs-euses sociaux cherchent à s'adapter à la diversité grandissante.

Lamy et Mathieu (2020, 789) remarquent que vers la fin des années 1970 et le début des années 1980 l'interculturel commence à teinter les documents ministériels. En 1981, dans *Autant de façons d'être Québécois* (35-36), le dialogue interculturel est défini comme étant la convergence des cultures par le biais d'un rapprochement entre la majorité francophone et les communautés minoritaires. Plus tard, dans l'énoncé politique en matière d'immigration et d'intégration *Au Québec pour bâtir ensemble* (Québec, 1990) les relations interculturelles prennent la voie d'un « contrat moral » entre les communautés culturelles minoritaires et la majorité francophone. Le contrat moral proposé repose sur deux prérogatives simples; d'abord que les immigrant.e.s se familiarisent et adoptent progressivement les 'attentes' de la société d'accueil et ensuite, que la société québécoise reconnaisse les obligations démocratiques qu'elle détient envers les citoyen.ne.s d'origines diverses (Québec, 1990, 16). Les principes constitutifs du contrat sont les suivants :

- « une société dont le français est la langue commune de la vie publique;
- une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées;
- une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange intercommunautaire <sup>11</sup>. » (Québec, 1990, 16)

---

<sup>11</sup> Ces trois éléments deviendront par ailleurs les principes d'action de l'éducation interculturelle dans *Une école d'avenir : Politique d'intégration et d'éducation interculturelle* (Québec, 1998, 6-9) où l'État

L'apprentissage du français est présenté comme une condition nécessaire à l'intégration, la communication et l'interaction avec les Québécois.e.s francophones, mais également comme un vecteur d'identification et d'appartenance à la communauté québécoise. L'apprentissage de la langue majoritaire par les nouveaux et nouvelles arrivant.e.s dans l'énoncé politique est liée à « (...) l'affirmation sans ambiguïté de la collectivité francophone et de ses institutions comme pôle d'intégration des nouveaux arrivants (...) », jugée indispensable à la pérennité du fait français (Québec, 1990, 17). Il est ainsi attendu des immigrant.e.s qu'ils et elles se dédient à l'apprentissage du français. En retour, l'État québécois s'engage à assurer la pleine participation et contribution des immigrant.e.s aux divers aspects de la vie en société, incluant un environnement égalitaire et libre de discrimination. En outre, la société québécoise y est caractérisée par son pluralisme résolu où chacun.e est libre de poursuivre le style de vie, les opinions, les valeurs et les appartenances qu'ils et elles souhaitent. La Charte québécoise des droits et libertés en fait d'ailleurs l'affirmation : « les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe. » L'énoncé marque une nouvelle ère dans la gestion du vivre ensemble québécois où une approche davantage civique est mise en place, se dénotant notamment par la présentation des institutions communes comme des lieux de participation (Québec, 2008, 117). Le contrat moral, misant, entre autres, sur une dynamique d'échanges et d'obligations mutuelles, vise à prévenir la perpétuation des préjugés réciproques, mais également le repli identitaire et culturel des communautés culturelles minoritaires. Le plan d'action réitère certes l'ouverture de la culture québécoise aux apports provenant des communautés culturelles, mais réaffirme de plus son souhait de préserver l'héritage québécois (Québec, 1990, 18).

L'énoncé impute des exigences d'abord à l'État québécois, dont celles de garantir le droit des minorités à poursuivre leurs pratiques culturelles dans un environnement respectueux de leur différence, et ensuite aux nouveaux et nouvelles arrivant.e.s, dont celles d'apprendre le français et dans le meilleur des cas, de développer « (...) graduellement un sentiment d'allégeance à la société québécoise qui transcende les

---

québécois tente d'ériger les principes phares de la gestion de la diversité ethnoculturelle, linguistique et religieuse et de l'intégration en contexte scolaire.

appartenances héritées du passé » (Québec, 1990, 19). Les premiers balbutiements de l’interculturalisme dans la gestion du vivre ensemble sont ainsi liés à la préservation du fait français au Québec et du caractère pluraliste et démocratique de la société québécoise, mais on relève également la tension dans lequel s’inscrit le contrat moral; celle émanant du souhait, formulé par la nécessité de préservation du groupe Québécois francophone, que les immigrant.e.s adoptent les mœurs et coutumes québécoises et développent une appartenance première au Québec, tout en voulant simultanément assurer le respect et le bien être des particularismes identitaires.

En 2004, alors sous un gouvernement libéral, l’État québécois publie le plan d’action *Des valeurs partagées, des intérêts communs : pour assurer la pleine participation des communautés culturelles au développement du Québec*. Ce plan d’action s’arrime à l’*énoncé politique de 1990*, l’importance du contrat moral au sein de la gestion des relations interculturelles y étant d’ailleurs réitérée. Deux axes du plan concernent l’intégration; le premier établit des mesures visant l’insertion des membres des communautés culturelles dans l’emploi et le deuxième mentionne des mesures favorables au développement du dialogue interculturel, de l’ouverture à la diversité et de la lutte contre le racisme et la xénophobie. L’interculturalisme n’est toujours pas présenté comme un modèle à proprement dit de gestion de la diversité dans les documents ministériels, mais est davantage utilisé pour désigner les relations, le rapprochement, le dialogue entre la culture majoritaire et cultures minoritaires (Rocher et al. 2007, 34).

C’est le rapport Bouchard-Taylor qui établira concrètement l’interculturalisme en tant que modèle de gestion de la diversité. Dans leur rapport, Taylor et Bouchard (Québec, 2008, 114-122) s’attèlent à son explication détaillée. Le modèle interculturel choisi par les Québécois.e.s repose sur trois composantes; la première étant la participation des citoyen.ne.s à la vie publique, la deuxième instaurant une culture d’interactions et des échanges à la quête de valeurs et repères communs et la troisième garantissant la protection des droits et le traitement équitable de tous et toutes les citoyen.ne.s (Québec, 2008, 114). Avant de s’attarder plus spécifiquement à l’interculturalisme, les commissaires tiennent d’abord à exprimer que :

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

Par exemple, le multiculturalisme a souvent été perçu comme octroyant la primauté à la diversité tandis que les modèles républicains sont fréquemment associés à la marginalisation de la différence et à la préséance du groupe majoritaire (Québec, 2008, 118). Le modèle d'intégration sélectionné par un État est le fait de son histoire, de ses traditions et de ses contraintes. Dans le cas du Québec, ses contraintes se caractérisent notamment par son statut minoritaire au sein du large bassin anglophone environnant, maintenant une insécurité culturelle constante au cours de son histoire. C'est notamment ce facteur qui stimule le développement d'un modèle d'intégration, proprement québécois, répondant à la préoccupation de la survie de la culture francophone. Comprendre le contexte et les sensibilités qui régissent le modèle québécois est essentiel à la compréhension de ces dynamiques particulières. En effet, Bouchard et Taylor (Québec, 2008, 119) nomment l'élément structurant principal de l'interculturalisme, soit une tension entre deux pôles : « (...) d'un côté, la diversité ethnoculturelle et, de l'autre, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Il se caractérise par l'accent (variable) mis sur le second pôle. »

Cet accent mis sur le second pôle relève de l'insécurité culturelle des Québécois.e.s francophones, engendrant une 'vigilance accrue' à l'égard de l'intégration et actionnant surtout la nécessité d'instaurer une dynamique de rapprochements et d'échanges entre le groupe majoritaire et les cultures minoritaires. Selon Bouchard et Taylor (Québec, 2008, 119), le brio du néonationalisme hérité de la Révolution tranquille se situe dans son habilité à combiner la lutte identitaire des Québécois.e.s à l'égalitarisme social et la protection des droits. Ainsi, le modèle interculturel conjugue et harmonise un équilibre entre l'unité exigée de la lutte collective pour la préservation socioculturelle et le respect des différences culturelles. Le rapport résume l'interculturalisme à cinq éléments constitutifs. L'interculturalisme :

- « a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels;
- b) cultive une orientation pluraliste, soucieuse de la protection des droits;
- c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social;
- d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation; et
- e) préconise la pratique des interactions. » (Québec, 2008, 121)

Dans cette logique, l'identité québécoise, nourrie de son héritage canadien-français, est légitime et se voit offerte la place et les capacités nécessaires à sa survie; mais cette identité doit également s'ouvrir aux apports des différences culturelles, en plus de leur permettre une place équitable dans l'espace identitaire québécois (Québec, 2008, 189). L'interculturalisme est soucieux de ne pas introduire de hiérarchisation entre citoyens.e.s d'origines diverses et de fournir une balance entre les intérêts particularistes et collectifs. Dans *Ensemble nous sommes le Québec* (Québec, 2015), l'interculturalisme est officiellement reconnu comme modèle québécois de gestion de la diversité. L'interculturalisme mis de l'avant prend une forme hybride (Lamy et Mathieu, 2020, 795) en ce qu'il reconnaît l'idée d'une culture commune forte, mais rejette certaines formulations utilisées par des nationalistes, dont Gérard Bouchard, telles que « groupe majoritaire », « majorité historique » ou encore « majorité culturelle ». Le PLQ avance un interculturalisme davantage sensible aux droits individuels et à la protection de la diversité ethnoculturelle. L'interculturalisme y est défini comme suit :

« L'interculturalisme reconnaît et valorise une conception plurielle et dynamique de l'identité québécoise, une langue publique commune, le français, le respect des droits et libertés de la personne et la lutte contre la discrimination, une éthique du dialogue et de la médiation ainsi qu'une conception de l'intégration basée sur l'engagement partagé entre la société et les personnes immigrantes. Il reconnaît aussi l'importance des rapprochements interculturels et de la pleine participation des Québécoises et Québécois de toutes origines. » (Québec, 2015, 35)

L'interculturalisme est également envisagé comme une manière de favoriser une meilleure inclusion et un sentiment d'appartenance entre les Québécois.e.s de toutes origines. De plus, « (...) la différence est reconnue et valorisée dans le respect du cadre civique commun (...) » (Québec, 2015, 35), ce qui permet d'accroître le sentiment d'acceptation des personnes immigrantes et des minorités ethnoculturelles et leur désir de

participer pleinement au développement de la société québécoise. Le document réitère que pour ce faire, la lutte à la discrimination, aux préjugés, à la xénophobie et au racisme est essentiel à la création d'un contexte favorable au dialogue et au rapprochement interculturel (Québec, 2015, 36).

Selon Bouchard (2014, 57), l'interculturalisme est ancré dans ce qu'il nomme le « paradigme de la dualité » où la diversité est réfléchi et régulée en fonction d'une dynamique entre les minorités issues de l'immigration et la majorité culturelle fondatrice<sup>12</sup>. La dualité est considérée par Bouchard (2015, 58) comme un fait, c'est-à-dire qu'elle existe indépendamment du modèle interculturel; ce dernier ne fait que prendre acte de cette réalité et tenter de venir lui offrir des balises. Cet arbitrage de la dualité comprend notamment une attention particulière aux dynamiques de pouvoir qui résultent du clivage Eux-Nous. En effet, Bouchard (2014, 61) reconnaît la position de 'dominant' du groupe majoritaire :

« Tout rapport de dualité met la majorité en situation de domination. L'expérience montre que les cultures majoritaires, inconsciemment ou non, tendent naturellement à légiférer en fonction de leurs traditions, de leurs usages et de leurs intérêts, cela aux dépens principalement des minorités. De ce point de vue, l'interculturalisme détient un avantage sur d'autres modèles (le multiculturalisme ou le modèle républicain, par exemple) du fait que le paradigme de la dualité donne une grande visibilité à un rapport de pouvoir fondamental et attire l'attention sur ses dérives possibles. »

C'est d'ailleurs en raison de ces dérives potentielles que l'interculturalisme, a contrario du multiculturalisme, entend affirmer, protéger et assurer la perpétuation socioculturelle du groupe majoritaire; la culture majoritaire doit être apaisée et se sentir confiante quant à sa continuité, elle risque autrement de s'en prendre aux groupes minoritaires. Bien que l'interculturalisme reconnaisse le statut – et la légitimité – de la majorité culturelle, cette approche veille aussi à son encadrement afin d'éviter qu'elle abuse de son pouvoir. L'interculturalisme s'évertue en ce sens à l'éducation interculturelle

---

<sup>12</sup> Selon Bouchard (2014, 33), le terme 'majorité fondatrice' ne vise pas à créer des hiérarchies entre les citoyens, mais constitue plutôt une façon de référer à une collectivité ayant occupé un espace depuis longtemps, partageant un héritage symbolique, une identité propre, une mémoire collective et besoin de continuité. Bouchard (2014, 60) précise également que les concepts de 'majorité' et 'minorité' détiennent un caractère flexible et doivent être conçus de manière à laisser place à la complexité des enjeux identitaires. Le groupe 'Québécois' est ainsi qualifié d'hétérogène.

et à la lutte à l'exclusion, la discrimination et le racisme. Il existe donc une tension entre continuité et diversité, ce qui constitue par ailleurs le « défi principal de l'interculturalisme », c'est-à-dire celui d'assurer la conjugaison harmonieuse de ces deux pôles (Bouchard, 2011, 407). Ces deux pôles sont toutefois jugés réconciliables; dans une logique de réciprocité, les deux forces en présence acceptent, reconnaissent et promeuvent la reproduction socioculturelle de l'autre. L'intégration est un processus exigeant des efforts mutuels, ce qui renvoie en quelque sorte à l'idée du contrat moral formulée par le gouvernement du Québec en 1990.

Même si l'interculturalisme reconnaît la place centrale de la culture de la majorité fondatrice dans l'articulation de la culture commune, le modèle cherche simultanément à offrir une vision fluide et changeante de la culture. En réaction à certaines critiques du courant républicain-conservateur à propos de l'interculturalisme, particulièrement du 'récit désincarné' supposément véhiculé par le modèle, Bouchard (2014, 71) répond que l'histoire nationale est valorisée par l'interculturalisme, mais qu'il s'efforce d'en extraire « l'universel au cœur de sa singularité » afin que l'ensemble des citoyen.ne.s puissent s'y identifier, les immigrant.e.s pouvant adhérer aux valeurs fomentées par l'histoire sans partager la conscience historique des Québécois.e.s. La culture commune devient dès lors un lieu de rencontre qui sert l'intégration et le développement d'un sentiment d'appartenance. En bref, l'interculturalisme avance une conception équilibrée de la culture, entre enracinements et continuités et fluidités et négociations, où le patrimoine symbolique de la nation québécoise est notamment protégée, mais de manière à ce que le plus grand nombre puisse bénéficier des valeurs extraites de son histoire (Bouchard, 2014, 74). Pour ce faire, d'un côté, les communautés culturelles minoritaires se voient octroyer des accommodements culturels dits « raisonnables » afin de préserver leurs habitus culturels et de l'autre, le groupe majoritaire peut faire preuve d'interventionnisme culturel, dans les limites permises par le droit. Le groupe majoritaire détient ainsi ce qu'il nomme « une marge de manœuvre ad hoc » lui permettant d'avoir préséance, dans certaines instances méticuleusement balisées, afin d'assurer la perpétuation de sa culture (Bouchard, 2014, 187). Par exemple, cette marge de manœuvre autorise l'État, dans un désir de continuité historique, à protéger la langue française et les traditions relevant du patrimoine ainsi qu'à

promouvoir des valeurs civiques forgées par son histoire (Bouchard, 2014, 79). Bouchard (2014, 187) n'hésite pas à affirmer que l'interventionnisme sert à apaiser les majorités qui, autrement, risquent d'adopter des pratiques discriminatoires et agressives à l'égard des minorités. En ce sens, il précise que l'interventionnisme est limitée par les droits fondamentaux et ne doit en aucun cas servir de justificatif à la discrimination et à l'exclusion (Bouchard, 2014, 188). Cette pratique est conforme à l'interculturalisme qui promeut une logique d'ajustements mutuels, comprenant le droit de la majorité culturelle à se reproduire, ce qui amène par ailleurs l'intellectuel à se positionner en faveur de l'utilisation de la clause dérogatoire (Bouchard, 2014, 136).

Au niveau de la vision interculturelle de la laïcité, Bouchard (2014) formule l'idée d'une laïcité 'inclusive' arrimée à la philosophie interculturelle, affirmant la nécessité de traiter la laïcité en concordance avec le modèle de gestion de la diversité. Bouchard relève les cinq principes ou valeurs constitutives d'un régime de laïcité :

1. « La liberté de croyance ou conscience;
2. l'égalité entre les systèmes de croyances (religieuses et autres);
3. la séparation ou l'autonomie réciproque de l'État et des systèmes de croyances institutionnalisés (comme les « Églises »);
4. la neutralité de l'État vis-à-vis de toutes les religions (ou systèmes de croyances profondes, convictions de conscience ancrées dans des visions du monde);
5. les valeurs coutumières ou patrimoniales. cette dernière composante, qui fait intervenir l'histoire d'une collectivité, est moins formalisée et elle ne semble pas se situer au même niveau que les quatre précédentes. Elle est néanmoins suffisamment puissante pour bénéficier parfois, en toute légitimité, d'une sorte de préséance ad hoc sur les autres – ce qui peut survenir notamment quand elle est en compétition avec des principes aussi fondamentaux que la neutralité de l'État ou la liberté de conscience des personnes (disons plus précisément: la liberté de manifester ses croyances ou convictions profondes par des actes rituels ou autrement). » (Bouchard, 2014, 199-200)

Au sujet de la concurrence entre les cinq principes, Bouchard (2014, 201-202) attribue le qualificatif 'radical' à un régime instituant une hiérarchie formelle entre les éléments et le qualificatif 'inclusif' à un régime assurant l'arbitrage équilibrée entre les composantes du régime. L'interculturalisme poursuit un modèle de laïcité inclusive qui s'aligne à une intégration de la diversité religieuse combinant le respect des droits individuels et des

valeurs fondamentales de la société (Bouchard, 2014, 202). Dans la gestion des situations de litige, l'arbitrage doit composer avec divers éléments concurrents en présence ; dans certains cas, il est possible qu'un élément se voit attribuer préséance sur les autres, mais Bouchard (2014, 203) précise que cet exercice ne vise en aucun cas à « consacrer une hiérarchie prédéterminée ». En d'autres mots, l'évaluation des situations comprend une part de flexibilité, ce qui ne l'empêche pas d'être encadrée par des normes. Il prend notamment pour exemple l'égalité entre les hommes et les femmes et soutient que toute demande d'accommodement y portant atteinte, sauf circonstances exceptionnelles, doit être refusé (Bouchard, 2014, 204). Ainsi, le respect des valeurs fondamentales québécoises se voit octroyer préséance sur l'expression religieuse.

À cet effet, le droit à la liberté de religion « (...) peut souffrir de restrictions s'il se présente des motifs supérieurs » (Bouchard, 2014, 207). En ce qui a trait aux signes religieux dans la fonction publique, Bouchard (2014, 207) soutient les restrictions à l'égard des magistrats, des jurés, des agent.e.s de sécurité, des gardien.ne.s de prison, des membres de forces de l'ordre, des président.e.s et vice-président.e.s de l'Assemblée nationale et des greffiers et greffières des différentes municipalités du Québec, précisément en raison des motifs supérieurs qui le justifient. Toutefois, l'interdiction du *hijab* aux enseignantes ne répond à aucun motif supérieur, les études n'ayant pas démontré que le port de ce symbole religieux nuisait aux exigences de la fonction pédagogique (Bouchard, 2014, 209).

Les manifestations des croyances religieuses dans la fonction publique sont souvent jugées incompatibles à la laïcité et à l'égalité homme-femme, mais Bouchard (2014, 119) affirme que la démonstration de cette affirmation reste à faire et que l'idée d'une hiérarchisation formelle donnant préséance à l'égalité homme-femme sur la liberté de religion serait contraire à l'esprit pluraliste d'équilibres mis de l'avant par l'interculturalisme. C'est justement cette logique qui pousse Bouchard (2014, 212) à s'inscrire en opposition à l'interdiction intégrale du port des signes religieux ; d'abord, car elle serait contraire à la logique d'équilibres, ensuite, car elle ne détient aucun motif supérieur et ne passe pas le test du droit et finalement, car il n'existe aucune preuve que tous et toutes les employé.e.s portant un symbole religieux encourage le prosélytisme. Qui

plus est, Bouchard (2014, 212) soutient que cette interdiction complète du port des signes religieux est contraire à la laïcité, celle-ci exigeant la neutralité de l'État à l'égard du religieux ; effectivement, en permettant le port des signes religieux, l'État québécois fait preuve de neutralité en respectant les choix et les droits de ses citoyens. Ainsi, à ceux qui croient que l'État prend le parti du religieux en permettant le port des signes religieux, Bouchard répond que c'est plutôt en interdisant complètement les symboles religieux aux fonctionnaires que l'État s'immisce de manière injustifiée et déraisonnable dans le religieux, perdant de ce fait sa neutralité.

Le tableau 1 fait la synthèse des éléments constitutifs de l'interculturalisme et est divisée en quatre champs d'actions principaux de l'interculturalisme : 1) la représentation de la communauté nationale; 2) la vision de la culture; 3) l'approche relative à l'intégration; et 4) le régime de la laïcité. Les deux premiers champs d'action réfèrent à l'imaginaire national, identitaire et culturel véhiculé par l'interculturalisme. L'interculturalisme est un modèle d'intégration porteur d'un imaginaire social exprimant des représentations identitaires spécifiques et réfléchies. Selon Mathieu (2017, 144), les travaux de Bouchard sont d'ailleurs influencés par l'ethnosymbolisme, une théorie des nations et des nationalismes prenant en compte les dimensions institutionnelles et objectives des nations et également, leurs composantes subjectives, tels que les traditions, les valeurs, les mythes et les imaginaires politiques. L'interculturalisme est un modèle endogène au nationalisme québécois; il tente d'offrir un modèle d'intégration singulièrement *québécois* et participe de ce fait à la consolidation de la nation québécoise, caractérisant d'ailleurs sa raison d'être. Il diffuse des images et des idées subjectives de la nation québécoise, des comportements à adopter en tant que sujet politique québécois et des aspirations normatives pour le peuple québécois. Les deux derniers champs d'action réfèrent quant à eux à la configuration et à l'opérationnalisation du modèle interculturel dans le domaine de l'intégration et de la laïcité. Nonobstant leur caractère opératif, ces champs d'action n'en sont pas moins remplis de composantes normatives. En effet, ils renvoient directement à l'imaginaire des deux premiers champs d'actions en ce qu'ils assurent leur opérationnalisation. Dans le domaine de l'intégration et de la laïcité, nous retrouvons ainsi des composantes normatives influencées par la vision de la culture et/ou la représentation de la communauté nationale,

pensons notamment à la fragilité de la nation québécoise comme justificatif d'un modèle d'intégration basé sur la dualité. Cette synthèse permet l'évaluation de la correspondance entre les idées de l'interculturalisme et celles utilisées pour défendre la loi 21 au sein de la prochaine section de ce chapitre.

Tableau 1 : Synthèse des postulats normatifs de l'interculturalisme	
Champ d'actions	Composantes normatives
Représentation de la communauté nationale	<ul style="list-style-type: none"> <li>→ Le Québec en tant que nation francophone distincte.</li> <li>→ Une société fragile devant lutter pour sa préservation socioculturelle et linguistique.</li> <li>→ Une société libérale et démocratique soucieuse de la protection des droits.</li> <li>→ Une nation pluraliste fière de sa diversité composée d'une majorité ayant un héritage canadien-français, une minorité anglophone historique et une diversité ethnoculturelle.</li> </ul>
Vision de la culture	<ul style="list-style-type: none"> <li>→ La culture publique commune comme lieu de convergence et de rencontres.</li> <li>→ La primauté des éléments prescriptifs du vivre ensemble sur les exigences du pluralisme, tels que les valeurs fondamentales du Québec et les droits garantis par la <i>Charte québécoise des droits et libertés</i>.</li> <li>→ La centralité de la culture publique commune autour du groupe socioculturel majoritaire, mais ouverture aux apports culturels des minorités ethnoculturelles.</li> <li>→ La culture est fluide, mais elle détient également des ancrages relevant de son histoire (entre fluidités et continuités).</li> </ul>
Approche relative à l'intégration	<ul style="list-style-type: none"> <li>→ L'apprentissage de la langue française comme principal vecteur d'intégration et d'accès à la vie publique.</li> <li>→ Un processus d'intégration axé vers le noyau fort que constitue la majorité socioculturelle.</li> <li>→ Un maintien et un encadrement de la dualité majorité-minorités.</li> <li>→ Une approche mitoyenne à la recherche d'équilibres entre les intérêts collectifs et particularistes.</li> <li>→ Un contrat moral faisant de l'intégration une responsabilité partagée entre la majorité et les Néo-Québécois.e.s (efforts mutuels).</li> <li>→ Une dynamique d'échanges, de dialogue et de rapprochements interculturels entre la majorité et les minorités.</li> </ul>

	<p>→ Une pratique d'accommodements raisonnables et d'interventionnisme culturel dans une logique d'ajustements mutuels et de respect des droits et des valeurs fondamentales du Québec.</p> <p>→ Une lutte à la discrimination, à l'exclusion et au racisme.</p>
Régime de laïcité	<p>→ Un respect des différences ethnoculturelles et religieuses en concordance avec les valeurs fondamentales du Québec.</p> <p>→ Le rejet d'une hiérarchie formelle entre les cinq piliers du régime de laïcité.</p> <p>→ Une solution mitoyenne et équilibrée entre les intérêts majoritaires et minoritaires.</p> <p>→ Une approche visant à éviter les divisions et les marginalisations.</p> <p>→ Un modèle soucieux des impératifs démocratiques.</p> <p>→ Les symboles religieux dans la fonction publique : interdiction ciblée à certaines fonctions.</p>

## 2. L'argument de la majorité : les aspirations légitimes de la nation québécoise

*Le Québec, société distincte, peut et doit marquer sa différence dans son aménagement du pluralisme religieux. Ce modèle dont il entend se doter est unique et propre au Québec, fidèle à ses valeurs et à son histoire. Comme parlementaires élus démocratiquement et redevables à la population, nous avons le devoir de répondre aux préoccupations exprimées depuis deux décennies et de traduire la volonté populaire en réponse pragmatique et pondérée. C'est ce que le projet de loi n° 21 fait et c'est ce qui explique pourquoi il reçoit des appuis aussi nombreux. Nous estimons que le Parlement du Québec est le forum le plus approprié afin de trouver des compromis sociaux et politiques plus fidèles aux valeurs qui nous sont tous chères.*

- Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires sur le projet de loi n° 21, 4 juin 2019

L'argument de la 'majorité' désigne en premier lieu le consensus majoritaire au Québec entourant d'une part, le besoin de légiférer en matière de laïcité et d'autre part, la nécessité de restreindre le port des signes religieux dans la fonction publique. L'utilisation de cet argument renvoie également au mandat majoritaire du gouvernement de la CAQ, envisagé par celui-ci comme un appel à l'action au sujet de la laïcité :

« La nation québécoise a choisi l'action dans le dossier de la laïcité et des signes religieux lors des dernières élections générales. En effet, le choix de la nation québécoise, le 1er octobre dernier, a démontré clairement la volonté de changement et de procéder aux

réformes qui s'imposent. Votre gouvernement respecte donc sa parole et répond aux aspirations légitimes des Québécois et des Québécoises en matière de laïcité de l'État. » (Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 7 mai 2019)

Tel que le dénote Benoît Morissette (dans Celis et al. 2019), la majorité des électeurs et électrices de la CAQ se trouvent dans les banlieues et les régions du Québec, le parti n'ayant fait élire aucun.e député.e dans la métropole. Les appuis politiques de la CAQ se situent donc à l'extérieur de Montréal. Outre cet aspect, le sociologue Guy Rocher remarque un 'clash culturel' entre Montréal et le reste du Québec où la diversité ethnoculturelle façonne la culture québécoise différemment qu'ailleurs au Québec, le pluralisme socioculturel y étant moins présent (tel que relevé par Morissette dans Celis et al. 2019). Ce clash se répercute d'ailleurs dans la position de la Ville de Montréal quant à la loi 21, se plaçant en opposition à celle-ci, particulièrement en raison de l'impact qu'une telle loi aurait sur l'harmonie sociale au sein de la métropole et sur les droits et libertés des membres issu.e.s de la 'diversité'. Le ministre, Simon Jolin-Barrette, réfute toutefois l'idée selon laquelle les Québécois.e.s vivant en région et en ville auraient des avis différents sur la laïcité :

« Je ne pense pas qu'on doit opposer le Québec urbain, si je peux reprendre les termes qui sont utilisés dans le mémoire, et le Québec rural. Le Québec ne forme qu'un tout, et c'est un Québec qui est ouvert, qui s'exprime aussi. Mais d'opposer les villes aux régions ou à la ruralité, ça m'apparaît vouloir segmenter le Québec. Et moi, quand je me promène au Québec, je vois que la nation québécoise, elle souhaite progresser. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières 8 mai 2019)

Pour le gouvernement, nous pouvons ainsi supposer que la 'majorité' renvoie à l'ensemble du Québec, malgré leur insistance sur le mandat majoritaire – un mandat excluant donc la ville de Montréal – comme justificatif pour restreindre le port des signes religieux. L'argument de la majorité ne se rapporte toutefois pas qu'au mandat électoral de la CAQ. Les Québécois.e.s issu.e.s de l'immigration vivant majoritairement dans la métropole, on peut se questionner plus amplement sur la 'majorité' en tant que groupe démographique : qui fait donc partie de cette 'majorité'? Lorsque l'on parle de groupe majoritaire au Québec, on réfère indéniablement aux Québécois.e.s d'origine canadienne-française. La 'majorité' désigne la nation québécoise ancrée dans des valeurs, une histoire

et une culture spécifiques. Il va sans dire, lorsque le gouvernement mentionne que la majorité approuve la restriction du port des signes religieux, cette ‘majorité’ est constituée *majoritairement* de Québécois.e.s d’origine canadienne-française<sup>13</sup>. On ne peut faire fi du poids démographique de ce dernier groupe lui permettant d’avoir une influence plus grande auprès des élu.e.s, élu.e.s appartenant d’ailleurs majoritairement à ce groupe.

S’inspirant des travaux de Tocqueville, Morissette (dans Celis et al. 2019, 182) discute de l’omnipotence de la majorité dans le contexte de la loi 21 : « 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 ». Les gouvernements, surtout s’ils sont majoritaires, représentent les vœux de ‘la majorité’. Dans ce contexte, les minorités peuvent parfois faire les frais des désirs de la majorité qui abusent de leur pouvoir ou oublie de considérer les réalités et les besoins des groupes minoritaires. Le poids du nombre et la démocratie représentative servent fréquemment à la validation et la légitimation des idées et actions entreprises par les gouvernements. Dans le cas du gouvernement caquiste et de la loi 21, l’argument de la majorité se transpose lors des discussions sur le ‘caractère distinctif de la nation québécoise’ qui confère à l’État québécois la responsabilité de mettre en œuvre la singularité de cette identité par le biais de lois et de politiques publiques.

## 2.1 Le caractère distinctif de la nation québécoise : le droit de faire des choix différents

L’argument de la majorité repose sur un premier constat clair : le Québec est une nation détenant une histoire ayant façonné une culture et des valeurs spécifiques. Dans le cadre du fédéralisme canadien, cela lui conférerait une certaine latitude quant à ces choix de société. Le ministre Jolin-Barrette mentionne à cet effet la reconnaissance des valeurs sociales distinctes du Québec par la Cour suprême du Canada (Consultations particulières,

---

<sup>13</sup> Toutefois, la ligne argumentaire de ‘la majorité’ n’est pas l’unique propre de ce groupe, les membres des minorités en faveur du projet de loi ayant également utilisé cette approche pour accroître la légitimité de leur position à l’égard du projet législatif, tel qu’en témoignage notamment les interventions de femmes musulmanes pro loi 21 lors des consultations particulières (voir les interventions de Leila Bensalem et Nadia El-Mabrouk le 8 mai 2019).

7 mai 2019). Pour le gouvernement du Québec, la société québécoise, en tant que nation, détient le pouvoir de faire des choix différents du reste du Canada précisément en raison de ces spécificités sociohistoriques :

« Le Québec est distinct du Canada et du reste de l'Amérique du Nord. Le Québec est une nation. Plus personne ne conteste cette réalité et notre droit fondamental de décider de notre avenir et des orientations de notre société. »

(Simon Jolin-Barrette, Discours sur l'adoption de principe, 29 mai 2019)

Le projet de loi n° 21 est envisagé par le gouvernement du Québec comme la continuation historique du processus de laïcisation de l'État québécois entamé lors de la Révolution tranquille : « la laïcité de l'État est la suite logique de la Révolution tranquille et de la déconfessionnalisation du système scolaire québécois » (Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 7 mai 2019). Qualifiant le processus de laïcisation « d'inachevé » (Commissions parlementaires, 4 juin 2019), le ministre Jolin-Barrette souligne la nouvelle étape franchie par le peuple québécois par l'inscription officielle de la laïcité dans les lois québécoises et surtout, dans la Charte québécoise des droits et libertés. Le processus historique de laïcisation au Québec est également lié par le gouvernement à l'émergence de valeurs fondamentales, dont la laïcité. À ce titre, le ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion identifie clairement la laïcité comme une valeur fondamentale de la société québécoise, au même titre que l'égalité hommes-femmes (Consultations particulières, 16 mai 2019). La laïcité revêt ici une dimension centrale et constitutive de l'identité québécoise. Pourtant, cette association est loin de faire l'unanimité. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la laïcité est envisagée par certain.e.s comme un simple principe organisationnel de l'État. À cet égard, Fatima Houday-Pépin (Consultations particulières, 9 mai), bien qu'elle soit en faveur du projet de loi, avertit le gouvernement des dangers de cette liaison entre identité et laïcité :

« Deuxième remarque, la laïcité n'est pas l'identité. À cet effet, il serait judicieux d'éviter certains écueils comme cette tentative de donner à la laïcité une connotation idéologique en l'associant à l'identité. La laïcité, c'est tout le contraire de l'identité parce que, dans ses fondements mêmes, elle vise l'universalité. L'État du Québec a la responsabilité et le devoir de défendre et de promouvoir les intérêts supérieurs de la nation québécoise, mais elle a aussi d'autres moyens pour le faire, notamment par la promotion de la langue et de la culture. La laïcité est un enjeu très sensible. Même après avoir adopté le projet de loi, il

faut continuer à colmater des brèches. Le Québec n'est pas le seul à vivre cette situation-là. Donc, à au moins trois reprises, le projet de loi n° 21 fait référence à la nation québécoise : dans les considérants cinq et huit et dans l'article 17. Dans un contexte où il faut rassembler les Québécois autour d'une citoyenneté civique commune, il faut éviter de réduire la laïcité à une politique identitaire. Rappelons-nous le parcours historique de la séparation de l'Église et de l'État au Québec. La devise des membres de l'Institut canadien de Montréal qui ont mené le combat au XIXe siècle était, et je cite : *Justice pour nous, justice pour tous; Raison et liberté pour nous, raison et liberté pour tous*. Je propose donc que le terme «nation québécoise» apparaissant aux trois alinéas susmentionnés soit remplacé par celui de «l'État du Québec». »

La remarque de Madame Houda-Pépin nous rappelle deux éléments. D'abord, les individus en faveur du projet de loi ne partagent pas tous et toutes l'avis selon laquelle la laïcité fait partie intégrante de l'identité québécoise et de ce fait, on ne peut croire à une position naïve ou anodine de la part du gouvernement au sujet de cette association. Le ministre n'a pas donné suite à ce commentaire lors des consultations particulières, tout comme il n'a pas apporté les amendements suggérés par Madame Houda-Pépin quant au terme « nation québécoise ». Il est ainsi clair que pour le gouvernement du Québec, la laïcité égale l'identité nationale et qu'il s'agit, somme toute, d'un choix intentionnel. L'intervention de Madame Houda-Pépin souligne par ailleurs le caractère mouvant et multiple de l'identité ; pour elle, la laïcité n'est pas le propre d'une identité spécifique et doit être un projet ralliant l'ensemble des Québécois.e.s indépendamment des identités religieuses, raciales et culturelles. En venant donc jumeler la laïcité à l'identité nationale québécoise, le gouvernement risquerait inutilement d'attiser des tensions identitaires. Malgré tout, l'État québécois s'appuie en large partie sur les caractéristiques, valeurs et désirs du groupe majoritaire d'origine canadienne-française pour justifier un aménagement distinct de la laïcité :

« Le Québec, société distincte, peut et doit marquer sa différence dans son aménagement du pluralisme religieux. Ce modèle dont il entend se doter est unique et propre au Québec, fidèle à ses valeurs et à son histoire. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 4 juin 2016)

La laïcité doit conséquemment être le reflet de cette identité spécifique. En cohérence avec cette idée, le ministre qualifie son modèle de laïcité de « québécois ». Amené à se questionner sur le type de laïcité mise de l'avant par son projet de loi par la

députée Hélène David, et plus spécifiquement à savoir s'il s'agissait d'une laïcité stricte et républicaine ou une laïcité ouverte, le ministre répond :

« Beaucoup de gens se réfèrent aux concepts antérieurs de laïcité. Exemple, tout à l'heure, la députée de Marguerite-Bourgeoys nous dit : Est-ce que c'est plus une laïcité ouverte, plus une laïcité stricte? Moi, je nous invite, dans le cadre du débat qu'on a sur le projet de loi n° 21, sur la Loi sur la laïcité, à réaliser que ce qu'on fait avec le projet de loi n° 21, c'est qu'on se dote d'une laïcité québécoise, une laïcité qui nous est propre à notre propre société, à l'État québécois. Bien entendu, vous avez des modèles de laïcité stricte, supposons, on va dire, le modèle républicain, plus français, où c'est une conception de laïcité stricte. Il y a beaucoup d'auteurs qui se sont prononcés là-dessus. Vous avez la laïcité ouverte aussi, qui est plus américaine, plus Canada anglais, c'est plus le concept de laïcité ouverte. Le concept de laïcité ouverte, c'est souvent un concept qui rejoint la neutralité religieuse de l'État.

(...)

La laïcité n'est pas la neutralité, mais la neutralité est une composante de la laïcité de l'État. Moi, je le vois dans cette perspective-là. Et on va se doter, avec le projet de loi n° 21, de notre propre modèle de laïcité. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 4 juin 2010)

Lorsque la députée Hélène David insiste auprès du ministre pour qu'il se positionne sur l'enjeu de la laïcité stricte ou ouverte, celui-ci persiste et signe : il s'agit d'un modèle « québécois ». C'est également ce qu'il réaffirme le lendemain :

« On n'est pas dans le concept de laïcité ouverte comme le souhaiterait, supposons, la ville de Montréal ou le Parti libéral. On est dans un concept proprement québécois, un concept où il y a une séparation formelle entre l'État et les religions, et où ce critère-là, c'est un critère fort important. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 5 juin 2010)

On constate au sein de ces extraits que le gouvernement du Québec prend ses distances autant avec une conception stricte et républicaine de la laïcité qu'avec une laïcité ouverte, voire multiculturelle. Le modèle proposé est « québécois », à l'image de leurs valeurs, culture et histoire spécifiques et de leurs aspirations collectives à l'égard de la laïcité. Le gouvernement tente ici de s'extraire de la dichotomie stricte/ouverte hautement conflictuelle, mais il essaie une fois de plus d'ancrer son projet de loi au sein des aspirations nationales québécoises.

Cet ancrage n'est certainement pas antinomique à l'interculturalisme. Tel que mentionné dans les chapitres précédents, l'interculturalisme s'est développé en réaction au multiculturalisme canadien principalement afin de faire de la nation québécoise le point central de l'intégration des immigrant.e.s. Bouchard (2014, 22) écrit : « (...) il demeure à la fois inévitable et légitime que la majorité francophone, ne serait-ce qu'en raison de son poids démographique et historique, se présente de facto comme le principal vecteur d'intégration ». Le discours de la nation distincte devant aménager ses rapports avec la diversité ethnoculturelle de manière à favoriser la continuité historique de la majorité francophone n'est pas un discours étranger à l'interculturalisme ; ce modèle en fait même un de ses objectifs principaux. Dans l'esprit de l'interculturalisme, le statut fragile de la nation québécoise lui permet qui plus est de pratiquer un interventionnisme culturel et une marge de manœuvre ad hoc assurant sa continuité historique tant que celle-ci n'heurte pas les droits fondamentaux. Le dilemme est toutefois à savoir si la loi 21, restreignant certains droits fondamentaux, vient outrepasser les limites du pouvoir de reproduction socioculturelle octroyé à la majorité d'origine canadienne-française par l'interculturalisme. Ces limites sont certainement nébuleuses, car mal encadrées et définies; dans le cadre de la laïcité, Bouchard (2014) souligne cependant que les exigences du pluralisme sont soumises au respect des valeurs fondamentales du Québec, laissant croire à la primauté des considérations identitaires québécoises dans l'aménagement de la laïcité et du vivre ensemble.

D'ailleurs, l'interculturalisme rejette également une approche uniquement civique ; l'identitaire doit faire partie des considérations de l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec. Bouchard (2014, 121) mentionne à cet effet que la culture majoritaire est en son droit de préserver les « (...) éléments essentiels de ce qui la définit et qu'elle a hérités de son passé ». Les identités des majorités, bien que basées en partie sur des distorsions et des perceptions, sont fondées selon Bouchard (2014, 175) sur des appartenances, des convictions et des valeurs profondes formant un bagage symbolique auquel il convient de porter une attention particulière en raison des risques qu'encourt les minorités si les majorités se sentent lésées. Nonobstant ces risques, l'interculturalisme soutient que la majorité mérite, au même titre que les minorités, une reconnaissance et une

protection. En ce sens, il est légitime de penser que l'interculturalisme, tout comme le projet de loi n° 21, place les préoccupations de la majorité francophone au centre de l'aménagement de la diversité ethnoculturelle et religieuse et qu'à ce titre, la loi 21 peut sembler en phase avec le modèle pluraliste.

On ne peut également affirmer que l'interculturalisme soit hostile à la laïcité identitaire. La laïcité inclusive telle que définie par Bouchard promeut un modèle de laïcité s'inscrivant en cohésion avec les valeurs dites fondamentales du Québec, mentionnons l'égalité hommes-femmes, constamment remis à l'avant scène de ces débats. En outre, la laïcité est elle-même considérée comme une valeur fondamentale, valeur rattachée ici à l'identité québécoise, par l'interculturalisme. En cas de conflit impliquant, par exemple, la demande d'un accommodement religieux portant atteinte à l'égalité hommes-femmes ou la laïcité<sup>14</sup>, ce sont ces dernières qui doivent primer dans l'arbitrage du litige. L'interculturalisme prévoit déjà ainsi une certaine préséance aux valeurs fondamentales du groupe majoritaire. Pour Bouchard (2014, 205), chaque société influence un modèle distinct de laïcité qui s'arrime à son histoire, à sa culture et à ses sensibilités. Néanmoins, l'intervention de Madame Houda-Pépin nous fait songer au caractère polysémique de l'interculturalisme. Malgré les liaisons entre laïcité, identité et nation québécoise mises de l'avant par le projet de loi avec lesquelles Madame Houda-Pépin est en désaccord, elle affirme que le projet législatif s'aligne à la philosophie interculturelle et qu'il vient même lui offrir des outils dans la gestion des accommodements raisonnables (Consultations particulières, 9 mai 2019). Madame Houda-Pépin, refusant l'association entre laïcité et identité, propose au gouvernement de compléter le projet de loi 21 en adoptant une politique sur l'interculturalisme, particulièrement afin de contrer les opposant.e.s à la loi la jugeant discriminatoire :

---

<sup>14</sup> Là où le bat blesse toutefois est dans ce que doit impliquer l'égalité hommes-femmes ou encore la laïcité. Par exemple, pour certains groupes féministes québécois comme *Pour les droits des femmes du Québec* (PDF), le port d'un signe religieux se place de facto en opposition à l'égalité entre les genres tandis que pour d'autres, notamment la *Fédération des femmes du Québec* (FFQ), le port de symboles religieux n'est pas intrinsèquement lié au patriarcat et les femmes doivent, en toutes circonstances, pouvoir être les seules décideuses de leur corps. Selon l'interprétation des exigences de l'égalité entre les genres, l'arbitrage d'un litige lié à une demande d'accommodement semble ainsi sujet à variations.

« La laïcité, c'est la meilleure garantie pour la liberté de religion et pour la liberté de conscience, de même que pour le mieux-vivre-ensemble. Dans cette perspective, le gouvernement gagnerait à faire de la pédagogie pour expliquer que son projet de loi ne vise pas à brimer les droits. Il faut aussi accompagner cette démarche législative par une politique interculturelle, car il ne suffit pas de critiquer le multiculturalisme et ses travers, il faut se donner une vision commune d'une société pluraliste, fière de son histoire et riche de sa diversité où tous les Québécois de toutes les origines peuvent vivre et s'épanouir en harmonie. »

(Fatima Houda-Pépin, Consultations particulières, 9 mai 2019)

Pour certain.e.s, le projet de loi est ainsi compatible avec le modèle interculturel, partant de la prémisse que l'interculturalisme tout comme la laïcité visent à favoriser un vivre ensemble pluraliste harmonieux en concordance avec les valeurs québécoises. Bien que le ministre ne qualifie pas son projet de loi « d'interculturel », le qualificatif « québécois » et les ancrages du projet de loi au sein des spécificités québécoises laissent présager certaines affinités normatives, ce qui ne sauraient toutefois constituer des preuves suffisantes d'une influence claire de l'interculturalisme à l'égard de la loi 21.

## 2.2 L'organisation du modèle de laïcité québécoise : la prérogative des parlementaires plutôt que des tribunaux

L'argument de la majorité s'appuie sur le caractère distinctif de la nation québécoise lui accordant subséquemment la légitimité de recourir à l'utilisation de la clause dérogatoire pour assurer le respect des choix mis en place par l'Assemblée nationale en vertu des souhaits de cette nation. La clause nonobstant étant prévue par la Charte québécoise des droits et libertés et la Charte canadienne des droits et libertés afin d'assurer une certaine souveraineté parlementaire aux législatures canadiennes, le ministre défend l'utilisation de celle-ci en mentionnant qu'il s'agit d'une procédure entérinée par la loi suprême du Canada, soit la Constitution canadienne. Toutefois, la rhétorique du ministre va au-delà de l'état du droit eu égard à la clause dérogatoire; en effet, presque qu'à coup sûr, l'utilisation de la clause dérogatoire est présentée comme l'unique solution pour garantir le respect des choix distinctifs des Québécois.e.s. Cet élément est particulièrement

mis en relief lorsque le ministre renvoie à la suspension par les tribunaux de la disposition de la loi 62 concernant les services publics donnés et reçus à visage découvert :

« J'essaie de réconcilier ça avec le fait que, présentement, les dispositions de la loi n° 62 qui touchaient le visage à découvert sont suspendues par la cour. Et la façon, notamment, de s'assurer qu'au Québec les fonctionnaires de l'État donnent des services à visage découvert et que les citoyens les reçoivent à visage découvert pour des motifs d'identification et de sécurité, la solution, c'est l'utilisation de la disposition de dérogation. Là, vous nous dites : On est contre l'utilisation de la disposition, mais c'est la voie à suivre pour s'assurer que ça soit le minimum, au Québec, au niveau de la prestation et la réception des services à visage découvert.

(...)

La réalité, c'est que c'est non. La réalité des faits, là, c'est que les tribunaux ont suspendu l'article. Donc, au Québec, là, actuellement, c'est ça, l'état du droit. Donc, il n'y a pas 50 solutions. Puis vous conviendrez avec moi que je pense que c'est la base, au Québec, de notre société, que les services publics soient donnés à visage découvert et reçus aussi. C'est le minimum.

(...)

Donc, ça, ça signifie que la Cour supérieure, lorsqu'elle a été saisie d'une requête sur le bien-fondé du projet de loi n° 62, qui a été adopté par la précédente ministre de la Justice, qui a été voté et qui a été approuvé par l'Assemblée nationale, la Cour supérieure a suspendu dès le départ le projet de loi n° 62 sans laisser le projet de loi s'appliquer. Et là vous dites : Écoutez, là, il y a une dérive à ce niveau-là. Et ça, ça justifie le fait qu'on doit utiliser la disposition de dérogation pour le projet de loi n° 21. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 15 mai)

« Ça fait deux ans que le projet de loi n° 62 a été adopté, et le droit n'a pas évolué à ce niveau-là. Et moi, je pense que, dans un cas, supposons, pour le fait de donner des services et la réception de services, sur le fait qu'ils doivent être faits à visage découvert... moi, je pense que, dans notre société, c'est la base, c'est la base de la société québécoise, ça fait partie de l'organisation de la société et que ça n'a pas à être défini par les tribunaux, mais plutôt par le biais des députés élus à l'Assemblée nationale. Je pense que ça, c'est une question de société et que le forum approprié, ce n'est pas les tribunaux. Je pense que ça, c'est une question qui relève du législateur à l'Assemblée nationale. Même chose pour la question des rapports entre l'État et les religions, avec ce qu'on fait avec le projet de loi sur la laïcité, et de l'interdiction du port de signes religieux. Et c'est pour ça qu'on utilise la disposition de dérogation, parce qu'en utilisant la disposition de dérogation, bien, ça assure que, dans le cas du visage à découvert, de la prestation et de la réception de services, bien, le cadre défini va être celui qui va être défini par l'Assemblée nationale, et même chose également pour la laïcité, la définition de la laïcité et le port de signes religieux, l'interdiction du port de signes religieux. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 16 mai 2019)

Ces extraits témoignent ainsi d'une certaine méfiance à l'égard des tribunaux qui semblent ici être considérés comme un obstacle à la mise sur pied de lois et politiques en phase avec les spécificités québécoises. La suspension d'une des dispositions phares de la loi 62 sert ici d'exemple probant de ce manque de considération par les tribunaux, notamment en raison de la suspension de la disposition avant même que l'affaire soit entendue sur le fond. En discussion avec le juriste et chercheur Patrick Taillon lors des consultations particulières (15 mai 2019), ce dernier fait référence au fédéralisme judiciaire et à une « marge de manœuvre » devant être accordé au Québec en raison de ses spécificités. Selon le juriste, cette marge de manœuvre n'existe pas présentement en droit canadien, poussant le ministre à le questionner davantage :

« **M. Jolin-Barrette** : O.K. Bon, bien, basé là-dessus, ça veut dire que l'état du droit fédéral, bien, canadien, nous dit, dans le fond : Il n'y a pas de marge d'appréciation, malgré le fait que tout le monde reconnaît que le Québec est une société qui est distincte, qui a des valeurs sociales propres, des spécificités, c'est le même droit qui s'applique «coast to coast», notamment en matière de droits et libertés. Alors, pour s'assurer que la nation québécoise, dans la définition de ses rapports entre l'État et les religions, au niveau de la laïcité, elle puisse prendre en considération les spécificités de sa société, de la société québécoise, est-ce que ça vous apparaît opportun d'utiliser les dispositions de dérogation pour faire ça?

**M. Taillon (Patrick)** : Oui, mais, pour moi, la raison déterminante de déroger, c'est le sort que les tribunaux ont réservé au projet de loi n° 62. Ils sont allés vraiment trop loin. Contrairement à ce que veut la présomption de constitutionnalité, sans preuve, avant même qu'il y ait eu un débat, on a dit : Ah! non, non. Cette affaire-là, c'est suspendu. Pour moi, ça, c'est la raison numéro un. Mais, vous avez raison...

**M. Jolin-Barrette** : Là-dessus, qu'est-ce que la présomption de validité?

**M. Taillon (Patrick)** : Bien, c'est un principe constitutionnel essentiel qui veut que les tribunaux ont le droit de juger la loi, mais ils doivent présumer que la loi est valide jusqu'à tant qu'on ait la preuve contraire. Et, dans le dossier du projet de loi n° 62, on a vraiment bafoué ce principe-là. À l'étape préliminaire, sans débat, sans qu'il y ait de discussion contradictoire sur le fond, on a suspendu cette loi. Et là je pense que, dans le dialogue institutionnel, les tribunaux sont allés trop loin. »

(Simon Jolin-Barrette et Patrick Taillon, Consultations particulières, 15 mai 2019)

Le dialogue entre le politique et le judiciaire serait ainsi rompu et pire encore, le politique serait en quelque sorte bafoué par la suprématie du judiciaire. Mais de manière

plus fondamentale dans le cadre de l'argument de la majorité, le judiciaire est dépeint par le gouvernement comme portant de sérieuses limites aux aspirations nationales québécoises. Le Parlement, représentant le peuple, est présenté comme l'instance la plus apte à mettre en place la volonté de la majorité :

« Pourquoi nous utilisons la disposition de dérogation? Parce que nous considérons, au gouvernement du Québec, qu'il revient aux parlementaires québécois de décider de quelle façon les rapports entre l'État et les religions doivent s'organiser. Le choix de la société québécoise d'avoir un État laïque, ça appartient à l'Assemblée nationale, ça appartient au peuple québécois par le biais de leurs représentants élus. Ça, c'est fondamental et c'est un principe de souveraineté parlementaire. Les tribunaux sont là pour interpréter la loi. Le législateur est là pour édicter la loi et pour édicter le droit. Le législateur est là pour faire en sorte que le droit réponde aux aspirations de la nation québécoise et surtout pour s'assurer de choisir le modèle de société dans lequel nous souhaitons vivre, c'est-à-dire la laïcité de l'État. Et les débats se font ici, à l'Assemblée. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 7 juin 2019)

À de multiples occasions, le ministre réaffirme l'importance que l'Assemblée nationale soit l'unique décideuse d'un choix de société aussi fondamental que la laïcité. Cette idée n'est pas contraire à l'interculturalisme. Bouchard (2014, 70) soutient que l'État québécois joue un rôle d'instigateur et de gardien des valeurs civiques fondamentales du Québec. En ce qui a trait au terrain constitutionnel canadien, les tenant.e.s de l'interculturalisme sont très au fait du régime de citoyenneté, d'identité et d'intégration à l'échelle canadienne qui, indéniablement, se place en concurrence avec les régimes québécois. Pour plusieurs interculturalistes, le multiculturalisme est inapplicable en contexte québécois, étant fondamentalement antagoniste aux spécificités québécoises (Gagnon & Iacovino, 2007; Bouchard, 2014). Pour Gagnon et Iacovino (2007, 339), les efforts canadiens à l'égard de la gestion de la diversité ont grandement négligé la diversité nationale. La Charte canadienne des droits et libertés offre une définition du Canada centrée sur les droits individuels et entérine le multiculturalisme comme pluralisme culturel, deux éléments menaçant les droits collectifs et le statut de nation du Québec. L'interculturalisme, que l'on peut qualifier sans controverse de 'nationaliste' en raison d'une part, de sa reconnaissance du Québec en tant que nation et d'autre part, dû à la centralité offerte à la nation québécoise dans l'intégration des immigrant.e.s, se voit ainsi

menacé par l'état du droit canadien, le multiculturalisme étant sacralisé au sein de la Constitution canadienne, la loi suprême du pays :

« En matière de gestion de la diversité ethnoculturelle, le seul modèle qui prévaut en vertu de la loi canadienne est le multiculturalisme, et la Cour suprême du Canada, qui a préséance sur les tribunaux des provinces, doit en tenir compte dans ses jugements. De même, la charte canadienne prévaut sur la charte québécoise. Il est donc juste d'affirmer que les dispositions de l'interculturalisme peuvent être invalidées par les instances fédérales sur la base d'une philosophie ou d'une culture juridique différentes de la tradition québécoise. (...) À plus large échelle, il est exact aussi qu'en l'état actuel au sein du Canada le Québec ne jouit pas d'un statut ni des pouvoirs qui lui permettraient de se poser pleinement comme société d'accueil, d'intégration et d'appartenance. Le Québec est donc une nation au sein d'une autre nation qui tient à marquer sa prédominance. Ses politiques sont soumises aux politiques canadiennes, et son développement est inévitablement restreint par cette dépendance. »

(Gérard Bouchard, 2014, 81)

On voit ainsi qu'il existe une forte conscience au sein de la pensée interculturelle concernant l'état du droit canadien ne jouant pas nécessairement en la faveur des intérêts québécois. Cette méfiance se transpose également dans les discussions entre le ministre et le juriste Patrick Taillon, déplorant le manque de « marge de manœuvre » accordé au Québec au sein de la fédération canadienne. Lors d'une conférence de presse tenue le 28 mars 2019, le ministre souligne d'ailleurs : « (...) il est possible que le gouvernement fédéral soit en désaccord avec ce qu'on fait présentement, mais ça appartient à la société québécoise, à la nation québécoise de faire ses choix relativement au modèle d'organisation de sa société. » L'utilisation de la clause dérogatoire s'inscrit ainsi dans une tentative claire de soustraire le projet de loi à l'état et à la tradition juridique du droit canadien<sup>15</sup>, le ministre rappelant d'ailleurs à de nombreuses reprises la tradition civiliste du droit québécois. Selon Lampron (dans Celis et al. 2019), il y aurait au Québec une forte association entre l'illégitimité de la Constitution canadienne, n'ayant jamais été approuvée par le gouvernement du Québec, et la protection des droits et libertés de la personne. Lampron

---

<sup>15</sup> Il serait toutefois opportun de rappeler que la clause nonobstant est utilisée afin de soustraire le projet de loi à la Charte canadienne des droits et libertés *et* la Charte québécoise des droits et libertés. Bien que l'utilisation de cette clause s'inscrive certainement dans les tensions et les différences entre le Québec et le Canada, elle s'appuie également sur les socles de la souveraineté parlementaire et sur la croyance selon laquelle nous assistons à la montée en puissance d'un « gouvernement des juges » empiétant sur les prérogatives du Parlement (Coutu dans Celis et al. 2019, 228).

(dans Celis et al. 2019, 218-219) souligne deux éléments structurels du régime juridique canadien laissant croire à l'influence limitée du Québec sur la détermination de la portée des droits et libertés fondamentaux : en premier lieu, les juges des Cours supérieures provinciales et la Cour suprême, constituant les tribunaux les plus importants au pays, sont nommés exclusivement par le gouvernement fédéral et en deuxième lieu, tous les textes de lois doivent s'inscrire en cohérence avec la charte canadienne, étant l'unique texte concernant les droits et libertés ayant une valeur constitutionnelle<sup>16</sup>. De cela résulterait une méfiance accrue à l'égard des tribunaux, davantage influencés par la tradition juridique canadienne et ainsi prône à un certain manque de considération du caractère distinctif du Québec. Dans pareil contexte, l'utilisation de la clause dérogatoire est un outil légitime, d'autant plus qu'il est prévu par le droit, servant la protection et la mise en place de politiques et de lois arrimées aux spécificités québécoises. Le ministre mentionne d'ailleurs qu'il s'agit d'une pratique courante des gouvernements québécois d'utiliser la clause dérogatoire de manière préventive, les gouvernements tant libéraux que péquistes l'ayant utilisé de cette façon à plus d'une centaine de reprises (Simon Jolin Barrette, Consultations particulières, 9 mai 2019). L'interculturalisme est sans équivoque quant à la légitimité de cet outil à des fins de reproduction socioculturelle :

« Si on en venait au point où, par ses jugements, la Cour suprême, d'une façon répétée, contredisait et mettait en péril les valeurs fondamentales des Québécois, ces derniers seraient alors pleinement justifiées de résister à ces jugements, soit en recourant à la clause dérogatoire de la Constitution canadienne, soit en utilisant d'autres moyens juridiques et politiques. »

(Gérard Bouchard, 2014, 82)

Et il s'agit précisément de ce que fait le gouvernement du Québec ; il argumente qu'en raison de la suspension d'une disposition de la loi 62 par les tribunaux, il est clair que le gouvernement n'a d'autres choix que de faire appel à la clause dérogatoire pour assurer le respect des valeurs fondamentales du peuple québécois. En somme, il est possible d'avancer que cet argument formulé par l'État québécois s'aligne aux postulats normatifs

---

<sup>16</sup> Par ailleurs, Lampron mentionne que ces deux éléments ne peuvent servir de justificatif à « (...) la remise en cause du caractère supralégislatif des droits et libertés de la personne sur le territoire québécois », rappelant du même souffle le statut quasi constitutionnelle des droits et libertés prévu par la Charte québécoise des droits et libertés, adoptée sept ans avant la charte canadienne.

de l'interculturalisme. De manière plus large, l'argument de la majorité n'est pas antagoniste à la philosophie interculturelle, compte tenu de la centralité de la majorité francophone et québécoise dans le processus d'intégration et à la préséance accordée aux valeurs fondamentales du Québec dans la gestion de la diversité ethnoculturelle. Toutefois, l'interculturalisme tente de naviguer la conciliation entre les intérêts majoritaires et minoritaires et souhaite valoriser la culture québécoise au même titre que les cultures minoritaires dans un esprit d'équilibre. Tel que mentionné au sein du premier chapitre, l'un des points les plus contentieux au sujet de l'interculturalisme consiste à déterminer s'il s'agit d'un modèle favorisant la majorité ou les minorités. Bien que Bouchard répondrait certainement les deux, nous avons vu préalablement que la réponse n'était pas aussi simple.

Ce même dilemme s'applique aux débats concernant la loi 21, où par exemple, certain.e.s membres de groupes minoritaires affirment que la majorité d'entre eux et elles adhèrent à ce projet de loi. Tout comme l'interculturalisme s'introduit comme un modèle à la défense des deux groupes, le projet de loi est également présenté par le gouvernement comme un projet neutre, visant toutes les religions et tous les groupes de manière égale (Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 7 mai 2019). Ce n'est néanmoins pas ce que soutiennent les opposant.e.s à la loi ni les opposant.e.s à l'interculturalisme, laissant en suspens une question à laquelle nous ne saurions répondre hors de tout doute : le projet de loi n° 21 et l'interculturalisme sont-ils tous deux vecteurs de ce que Salée (2010) qualifie « d'hégémonie socioculturelle » du groupe majoritaire Québécois d'origine canadienne-française ? Ce que l'on peut cependant soutenir est que, sur papier, l'interculturalisme promeut la reproduction socioculturelle du groupe majoritaire par le biais de l'État, mais qu'il se targue aussi de maintenir une balance entre le collectif et le particularisme. Plus d'études doivent être accomplies afin de savoir si une telle balance se transpose dans la réalité. Dans tous les cas, et indépendamment de la posture que l'interculturalisme souhaite avoir à l'égard des minorités, nous pouvons constater que le modèle interculturel et le projet de loi n° 21 se rejoignent en partie sur la nécessité et la légitimité d'affirmer les valeurs fondamentales québécoises au sein des lois québécoises. Maintenant, à savoir si le projet de loi va au-delà des limites du pouvoir de la majorité octroyé par l'interculturalisme, il est plus ardu de statuer clairement, particulièrement face à la piètre élaboration du modèle au

Québec. Pourtant, nous concluons à un partage d'une certaine base normative entre l'interculturalisme et la loi 21 au niveau du rôle central attribué aux valeurs fondamentales émanant de l'histoire et de la culture du groupe majoritaire d'origine canadienne-française.

### **3. La voie mitoyenne : l'argument de la modération et du juste équilibre**

*Le défi ici consiste à déterminer où tracer la ligne. Certains aimeraient que l'on aille moins loin, d'autres aimeraient que l'on aille plus loin. Le gouvernement propose une position modérée, pragmatique et applicable. J'y vois là une démonstration de plus que ce projet de loi en est un équilibré. Ce projet de loi est le reflet d'un consensus du plus grand nombre de Québécois et de Québécoises.*

(Simon Jolin-Barrette, Discours sur l'adoption de principe, 29 mai)

Une des stratégies argumentatives du gouvernement consiste à présenter le projet de loi n° 21 comme une réponse modérée et équilibrée aux débats ayant enflammé la dernière décennie à l'égard de la laïcité. Cet axe discursif s'appuie sur deux sous-arguments; dans un premier temps, sur un compromis inspiré du rapport Bouchard-Taylor; et dans un deuxième temps, sur un juste équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs. Nous verrons comment ces divers sous-arguments renvoient à certaines idées soutenues par la mouvance interculturelle.

#### 3.1 Le projet de loi n° 21 : un compromis inspiré du rapport Bouchard-Taylor

Le ministre mentionne à de nombreuses reprises l'inspiration ayant nourri le développement de son projet de loi : les idées du rapport Bouchard-Taylor, tant au niveau des éléments constitutifs de la laïcité que des fonctions ciblées par la restriction du port des signes religieux. Le gouvernement tente d'asseoir la légitimité de son projet législatif sur le 'compromis Bouchard-Taylor' visant à répondre d'une part, aux inquiétudes de la majorité et d'autre part, à assurer le respect des droits fondamentaux des minorités. En quelque sorte, faire appel aux idées du rapport Bouchard-Taylor, largement lié à l'interculturalisme, permet de dresser l'aura de la modération et du pluralisme autour du projet de loi. Cherchant à situer son projet de loi dans le « raisonnable », le ministre utilise l'inspiration du projet pour rallier des opposant.e.s à la loi, dont notamment les deux

auteurs du rapport, ce qui apparaît lors des consultations particulières avec Charles Taylor et Jocelyn Maclure :

« Je comprends, je vous entends, mais, justement sur ce point-là, au niveau des limites qui sont raisonnables par rapport à certains droits et libertés, notamment, le projet de loi que j'ai rédigé, en collaboration avec mes collègues gouvernementaux, c'est largement inspiré du rapport que vous avez publié avec M. Bouchard en 2007, *Fonder l'avenir — Le temps de la conciliation*. Également, je pense que M. Maclure était membre également de la commission au niveau de la recherche. Et, quand vous prenez le projet de loi n° 21, il y a des larges pans du projet de loi n° 21 qui sont inspirés directement des recommandations que vous avez formulées en compagnie de M. Bouchard dans le rapport. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 7 mai 2019)

Charles Taylor s'est toutefois rétracté sur son adhésion aux recommandations énoncées dans le rapport Bouchard-Taylor, particulièrement à l'égard des restrictions du port des signes religieux pour les fonctions en position d'autorité, car elles attiseraient un climat hostile à la diversité ethnoculturelle et nourriraient l'islamophobie au Québec (Consultations particulières, 7 mai 2019). Cela nous indique que les interculturalistes ne s'entendent pas tous et toutes au sujet de la restriction du port des signes religieux pour certaines fonctions ciblées, mais le fait que d'autres appuient cette disposition nous signale également que cet avis peut se défendre dans le cadre de l'interculturalisme. À cet effet, le ministre Jolin-Barrette, dans ses interactions en consultations particulières avec Gérard Bouchard, tente de lui montrer que sa pensée s'accorde avec le projet de loi 21 :

« Mais par contre, dans votre livre, là, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, publié, je crois, en 2011 ou en 2012, vous me permettrez de vous citer, vous proposiez vous-même d'élargir la notion de personnes visées par l'interdiction de signes religieux. Et vous me permettrez de vous citer : « C'est le cas pour certaines catégories d'employés de l'État chez qui on peut légitimement prohiber le port de signes religieux à cause des fonctions particulières que ces employés exercent. Je pense d'abord aux magistrats, aux jurés — oui, les jurés ne sont pas visés dans le projet de loi, vous proposez de les inclure — aux agents de sécurité, aux gardiens de prison et autres membres des forces de l'ordre à qui notre société octroie un pouvoir de coercition, de violence même — emprisonner un citoyen, ouvrir le feu sur un autre citoyen. Au nom des institutions qu'ils incarnent, il est impératif que l'exercice de ce pouvoir extraordinaire soit entouré non seulement d'une neutralité, mais aussi d'une crédibilité à toute épreuve aux yeux de tous. Il est de la plus haute importance que de ces fonctions émane une image d'objectivité intégrale. On imagine aisément les situations très embarrassantes qui

pourraient survenir en l'absence d'une telle interdiction; par exemple, un juge portant la kippa infligeant une peine sévère à un intimé musulman ou palestinien. Pour une raison analogue, cette disposition devrait être étendue à des officiers comme le Protecteur du citoyen ou le Directeur général des élections, deux autres fonctions de l'État démocratique qui ne sauraient souffrir la moindre apparence de partialité, compte tenu de la nature des pouvoirs dévolus à ces fonctions.»

Et juste un autre paragraphe, je vais terminer comme ça : «On aura noté que, dans tous ces cas, je parle d'image ou d'apparence au regard des citoyens afin de préserver une crédibilité institutionnelle qui doit demeurer sans tache. Il ne s'ensuit pas que le port de signes religieux chez les officiers ou les fonctionnaires concernés entraîne nécessairement une incapacité d'objectivité. «La même interdiction devrait s'étendre au président et [aux] vice-présidents de l'Assemblée nationale de même qu'aux greffiers agissant comme secrétaires d'assemblée dans les municipalités.» Donc, dans votre livre, vous dites : Au niveau institutionnel, c'est important aussi, donc on viserait même les greffiers dans certaines circonstances. Alors, oui, on étend aux procureurs de l'État l'interdiction de porter des signes religieux, mais ils représentent l'État aussi, ces gens-là. À partir du moment où ils sont avec un citoyen à la cour et qu'ils représentent le Procureur général, ils représentent le Procureur général en soi, mais aussi l'État du Québec, qui agit avec un citoyen à la cour aussi, qui peut imposer... bien, il y a des poursuites civiles, administratif, tout ça. Donc, par extension, nécessairement, le rôle de l'État s'incarne par ces agents-là. C'est la perspective lorsque je vise ces employés. »

Cet extrait illustre de manière évidente l'influence des écrits de Bouchard sur les choix du ministre à l'égard des restrictions portant sur les signes religieux dans la fonction publique. En outre, tout comme le compromis Bouchard-Taylor prévoyait la restriction à certaines fonctions précises, c'est également ce qui est prévu par le projet de loi 21 et le ministre souligne à de multiples reprises que la restriction ne concerne que certaines fonctions très bien ciblées et délimitées et qui plus est « durant les heures de travail seulement », renforçant de ce fait le caractère modéré de la proposition législative (Jolin-Barrette, Adoption de principe, 29 mai 2019). Bien que Bouchard ait qualifié le projet de loi n 21 de 'radical' en raison du manque de 'motif supérieur' à l'ajout des enseignant.e.s à la liste des fonctions ciblées par la restriction, il s'agit pour ainsi dire de la seule objection formulée par l'éminent interculturel. De plus, l'extrait précédent nous laisse entrevoir l'influence de la laïcité telle que définie par Bouchard, particulièrement à l'égard de la rhétorique des 'fonctions ciblées' ancrée dans une posture de modération. À tout le moins, il semble juste d'affirmer que la laïcité prônée par l'interculturalisme de Bouchard ait ouvert la voie au raisonnement du gouvernement quant à la restriction du port des signes

religieux. Et cette influence, le gouvernement l'utilise même pour convaincre du caractère équilibré et non-discriminatoire de son projet de loi devant les opposant.e.s à celui-ci en consultations particulières :

« Pensez-vous que, Gérard Bouchard et Charles Taylor, au moment d'écrire leur rapport, qui visait à interdire, notamment, le port de signes religieux pour les personnes en situation d'autorité — juges, policiers, gardiens de prison, procureurs — avec la même définition de «laïcité» que je présente dans le projet de loi, leur intention, c'est de discriminer des gens? »  
(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 16 mai 2019)

Par déduction, Gérard Bouchard et Charles Taylor sont dépeints ici comme deux figures raisonnables et ouvertes d'esprit ne pouvant commettre intentionnellement de la discrimination; le projet de loi s'inspirant de leur position quant à la restriction du port des signes religieux, il ne peut être ainsi affublé de l'étiquette 'discriminatoire'. En somme, le gouvernement s'appuie sur le rapport Bouchard-Taylor, ayant proposé une solution modéré et raisonnable, afin d'accroître la légitimité de son projet de loi.

### 3.2 Le juste équilibre entre le collectif et l'individuel

Le gouvernement affirme que son projet de loi consacre un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs, ce qui est mentionné dans les considérants même de la loi 21. De manière intéressante, cette ligne rhétorique fait écho à l'une des idées maîtresses de l'interculturalisme; la quête d'équilibres entre les droits individuels et les droits collectifs. En effet, l'interculturalisme se targue d'être le modèle de la « voie mitoyenne », celui étant capable de concilier les exigences du pluralisme avec la reproduction socioculturelle du groupe majoritaire d'origine-canadienne française, a contrario du multiculturalisme canadien ou du républicanisme français, tous deux porteurs de dynamiques de pouvoir inégalitaires entre la majorité et les minorités. Selon Bouchard (2014, 88), la finalité même de l'interculturalisme vise à fournir une formule mitoyenne entre la fragmentation et l'assimilation.

Cet objectif d'équilibres provient du paradigme de la dualité sur lequel repose l'interculturalisme québécois. La prise en compte de la dualité oblige le modèle à

promouvoir une dynamique de conciliations visant la balance entre les intérêts collectifs et particularistes. En ce sens, le modèle pluraliste encourage la mise en œuvre de politiques harmonisant les droits individuels et les droits collectifs, mais encourage également « (...) une conception du droit qui prenne en considération la légitimité des identités et des aspirations dont elles sont porteuses » (Bouchard, 2014, 88). Ce dernier élément renvoie aux critiques formulées à l'égard de l'état du droit canadien et sous-tend la légitimité des politiques identitaires sacralisant, comme dirait le ministre, les aspirations collectives des Québécois.e.s (Jolin-Barrette, Adoption de principe, 29 mai). Néanmoins, l'affirmation du groupe majoritaire par le biais des lois et politiques publiques ne doit en aucun cas servir à assurer la domination des minorités et servir d'alibi à des pratiques discriminatoires (Bouchard, 2014, 186). Dans un souci d'équilibres, l'interculturalisme prévoit des politiques d'accommodements pour les minorités et la majorité culturelle. D'ailleurs, au sujet de l'interventionnisme culturel, Bouchard (2014, 186) affirme :

« Cette disposition se justifie dans le fait que le maintien de la culture majoritaire, assurant la reproduction du fondement symbolique, sert les minorités. Nous sommes bien ici dans l'esprit de l'interculturalisme, qui préconise une logique d'harmonisation au moyen d'ajustements structurels. »

L'interventionnisme culturel sert d'une part, à fournir un fondement symbolique nécessaire au bon fonctionnement de toute société et d'autre part, à apaiser la majorité inquiète de sa survie et est donc indispensable à une vie harmonieuse pour les minorités. De ce fait, la reproduction socioculturelle du groupe majoritaire ne serait pas nécessairement antagoniste aux intérêts des minorités, voire elle leur serait profitable. Qui plus est, l'interculturalisme, toujours dans ce souci de l'équilibre, encourage les lois et politiques rassembleuses qui transcendent les affinités particularistes. L'interculturalisme cherche à protéger le patrimoine symbolique de la nation québécoise :

« Mais il y a une condition à respecter. Pour que ces valeurs puissent être promues auprès de l'ensemble des Québécois et bénéficier d'une traduction législative ou juridique, il est nécessaire qu'elles aient une portée plus large – en d'autres mots, qu'elles soient de nature à être partagées librement par tous les citoyens et à servir le lien sociétal. » (Bouchard, 2014, 115)

Tel que vu dans le discours de Fatima Houada-Pépin lors des consultations particulières, la laïcité – et la loi 21 – est un projet de société rassemblant l'ensemble des Québécois.e.s indépendamment de leurs origines religieuses, raciales et culturelles. Cet argument est également véhiculé par le gouvernement du Québec affirmant que son projet de loi s'inscrit dans une logique d'égalité, car il concerne toutes les religions :

« Ce qu'on fait avec le concept de laïcité, c'est qu'on met tout le monde sur le même pied d'égalité, peu importe la confession religieuse des gens. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 8 mai)

« M. le Président, la laïcité, c'est l'égalité. La laïcité, c'est la neutralité. La laïcité, c'est la modernité. Ce projet de loi, il vient traduire une vision de l'État largement partagée par nos concitoyens et concitoyennes, un État neutre dans lequel la religion n'interfère pas dans les relations entre ses institutions et les citoyens, mais aussi un État respectueux de la spiritualité de chacun. 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. »

(Simon Jolin-Barrette, Adoption de principe, 29 mai)

La laïcité constitue une valeur ayant une portée universelle qui transcende les attaches identitaires. L'égalité dont est porteuse la laïcité viendrait ainsi assurer le respect des droits individuels tout en répondant au souhait de la majorité. En promulguant une valeur universelle qui rejoint les minorités, le gouvernement respecte « la condition » instituée par l'interculturalisme quant à la perpétuation du patrimoine culturel et symbolique québécois. De plus, le gouvernement avance que le projet de loi n° 21 est bâti sur des prémisses égalitaires, notamment en raison de la recherche d'équilibres entre les quatre principes constitutifs de la laïcité dont le projet est garant.

«La laïcité de l'État repose sur les principes suivants :

«1° la séparation de l'État et des religions;

«2° la neutralité religieuse de l'État;

«3° l'égalité de tous les citoyens et citoyennes;

«4° la liberté de conscience et la liberté de religion.»

Cet article propose de définir la laïcité de l'État en contexte québécois à partir des principes qui y sont énoncés. La définition proposée est inspirée de la littérature sur la question. Elle repose sur la mise en équilibre de plusieurs principes. Elle est donc susceptible de donner lieu à une large adhésion et d'encadrer la délibération politique et juridique future sur les questions concernées.

(...)

M. le Président, il n'y a pas de hiérarchisation dans les principes. La laïcité est une composition de ces principes-là. Donc, ce sont les composantes de la laïcité. Donc, il n'y a pas de hiérarchisation à faire entre les différents principes.

(...)

Le critère le plus important parmi les quatre critères, c'est celui de la séparation entre l'État et les religions. Les quatre s'interprètent les uns par rapport aux autres, mais le critère fondamental, c'est celui de la séparation entre l'État et les religions.

(...)

Or, les quatre principes travaillent ensemble. Il y a une conversation, il y a une discussion à travers les quatre principes, le fait de dire : Je respecte totalement la séparation entre l'État et les religions, je respecte totalement l'égalité, je respecte la neutralité, je respecte totalement la liberté de conscience et la liberté de religion, exemple. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 5 juin 2019)

L'État québécois défend son projet de loi en arguant l'absence de hiérarchisation entre les principes de la laïcité, ce qui résonne avec les écrits de Bouchard sur l'interculturalisme qui opte pour une marge de manœuvre « ad hoc » en ce qui a trait à la reproduction socioculturelle et s'oppose à toute hiérarchisation formelle visant à affirmer la primauté du groupe majoritaire. De surcroît, la laïcité inclusive, telle que vue dans le premier chapitre, cherche l'équilibre entre les principes de la laïcité, permettant une certaine flexibilité dans l'arbitrage des litiges plaçant certains principes en concurrence. Pour Bouchard (2014, 201), un régime 'radical' de laïcité édifierait une hiérarchisation formelle entre les principes. Et c'est d'ailleurs ce mot qu'a choisi Bouchard pour qualifier le projet de loi n° 21. Pourtant, le gouvernement maintient que sa proposition législative préconise un équilibre entre les principes de la laïcité, principes devant s'interpréter les uns par rapport aux autres et reprend donc certains arguments utilisés pour soutenir la laïcité inclusive.

Le gouvernement utilise également l'argument du juste équilibre lorsqu'il compare son projet aux initiatives législatives précédentes concernant la laïcité. En effet, ces projets

de loi sont présentés comme ayant été trop loin (droits collectifs favorisés au détriment des droits individuels) ou pas assez loin (droits individuels favorisés au détriment des droits collectifs) alors que la loi 21 constituerait ce juste équilibre. Le ministre souligne que le projet de loi n° 21 va moins loin que le projet de loi n° 60, car il cible des fonctions précises et offre même davantage de protection aux fonctionnaires en ajoutant une clause de droits acquis (Consultations particulières, 8 mai 2019). Même face à ces adversaires politiques, la CAQ se positionne comme le juste milieu :

« Par ailleurs, on se retrouve dans une situation où le gouvernement est cohérent avec les propositions qu'il a faites aux Québécois. Je comprends que, lors de la dernière campagne électorale, le Parti québécois avait dit : Écoutez, nous, si on est portés au pouvoir, on va interdire le port de signes religieux également chez les éducateurs et les éducatrices en centre de la petite enfance. Ça appartient à la proposition de sa formation politique. De notre côté, on s'est engagés à interdire le port de signes religieux chez les enseignants et non pas chez les éducateurs et les éducatrices en CPE. Donc, je comprends que le député de Matane-Matapédia est en désaccord avec la proposition, il souhaiterait qu'on aille plus loin. Le Parti libéral souhaiterait qu'on aille moins loin, beaucoup moins loin. Moi, je pense, M. le Président, qu'on a un projet de loi qui est modéré, qui est modéré, qui est pragmatique et qui est applicable. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 11 juin 2019)

« Pendant 11 ans, là, le gouvernement n'a pas agi sur ce dossier-là. Il y en a qui ont été trop loin. Supposons, le Parti québécois a été trop loin avec l'épisode de la charte des valeurs. Le Parti libéral n'a pas été assez loin. Moi, je pense, là, qu'on est arrivés, avec le projet de loi, à un juste équilibre entre les droits collectifs, les droits individuels, un projet de loi aussi qui est pragmatique puis qui est applicable. »

(Simon Jolin-Barrette, Conférence de presse, 28 mars)

Tout comme l'interculturalisme se présente comme étant le seul modèle capable d'harmoniser les intérêts collectifs et individuels, la CAQ mise également sur cette posture mitoyenne. Et tout comme l'interculturalisme se place entre le modèle républicain français et le modèle multiculturel canadien, le gouvernement caquiste situe son projet de loi entre ces deux postures de gestion de la diversité :

« Oui, c'est un choix et c'est légitime pour les élus de la nation québécoise de faire ce choix-là, de dire : Écoutez, parce que l'autorité de l'État s'incarne à travers certains agents de l'État qui sont dotés de fonctions particulières au sein de l'État, il est légitime de

faire ce choix. Parce qu'il y a des sociétés qui ne font pas ce choix ou qui font l'absence de choix. Exemple, dans le reste du Canada, le choix, c'est l'absence de choix, de faire en sorte que tout le monde peut porter des signes religieux à tout moment. Dans certains pays européens, bien, ce n'est pas du tout, hein, pour certaines catégories d'emploi, pour l'ensemble des fonctionnaires. Nous, on a une position qui est modérée, qui est pragmatique, qui fait en sorte que certains postes, certaines fonctions, dans un moment très précis, donc durant la prestation de travail, ne peuvent pas porter de signes religieux. C'est une approche modérée qui s'applique. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 4 juin 2019)

Et tel qu'abordé précédemment, l'État québécois refuse de positionner son projet de loi au sein de la dichotomie laïcité stricte/républicaine versus laïcité ouverte/multiculturelle. On peut ainsi conclure qu'au même titre que l'interculturalisme, le projet de loi n° 21 défend une posture mitoyenne alliant droits collectifs et droits individuels. D'abord, le gouvernement prétend que son projet promeut l'égalité, la laïcité visant toutes les religions et constituant une valeur universelle. Ensuite, le projet assurerait un équilibre entre les principes de la laïcité, rejoignant l'une des prérogatives de la laïcité inclusive/ouverte promue par le modèle interculturel. Finalement, le projet législatif se situerait à mi-chemin entre la fragmentation et l'assimilation, le républicanisme et le multiculturalisme, et la laïcité stricte et la laïcité ouverte.

#### **4. Conclusion : un projet de loi interculturel?**

Notre première hypothèse de recherche avance que les postulats normatifs de l'interculturalisme influencent la rhétorique utilisée par la CAQ pour défendre le projet de loi 21. Il a été démontré dans ce chapitre qu'il existe certaines affinités normatives entre l'interculturalisme et le projet de loi n° 21. Le ministre mentionne explicitement s'être inspiré des recommandations du rapport Bouchard-Taylor et des écrits de Gérard Bouchard dans la conception de son projet législatif. En commission parlementaire, il laisse par ailleurs sous-entendre son adhésion au modèle interculturel :

« O.K., M. le Président, je vais revenir sur la question des valeurs parce que la députée de Westmount—Saint-Louis me parlait, tout à l'heure, des valeurs. Or, on semble prioriser les valeurs multiculturalistes, du côté du Parti libéral. Or, au Québec, je pensais que le concept que nous avons en termes de valeur, c'était l'interculturalisme,

comme était soutenu dans le rapport Bouchard-Taylor. Alors, je voudrais savoir, de la part du Parti libéral, est-ce qu'ils sont en faveur de l'interculturalisme comme modèle d'organisation de la société québécoise ou du multiculturalisme. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 12 juin 2019)

Bien qu'il ne s'agisse pas d'une reconnaissance directe de l'interculturalisme comme source normative de la loi 21, le gouvernement caquiste soutient ici que l'interculturalisme doit servir de modèle d'organisation de la société québécoise. Plusieurs indices laissent croire à l'influence de ce modèle sur l'aménagement de la laïcité choisi par l'État québécois. L'interculturalisme promeut une dynamique d'équilibres entre les intérêts majoritaires et minoritaires mais prévoit tout de même la centralité du processus d'intégration autour du groupe majoritaire d'origine canadienne-française. Dans le cadre de l'aménagement de la diversité, les éléments prescriptifs du vivre ensemble, telles que les valeurs fondamentales, doivent avoir préséance sur les exigences du pluralisme. Le fait est que la conceptualisation de ces valeurs dites fondamentales échappe en partie à l'interculturalisme, notamment en raison de sa faible articulation au niveau institutionnel, amenant des concepts aussi important pour le vivre ensemble que celui de la laïcité à être sujet à de grandes variations conceptuelles. Du moment où la laïcité, comme valeur fondamentale, inclut la restriction du port des signes religieux dans la fonction publique, le gouvernement peut, dans le cadre de l'interculturalisme, défendre la légitimité de la préséance octroyée à cette disposition face à la liberté de religion. D'autant plus que la restriction du port des signes religieux pour certaines fonctions ciblées a été défendue au Québec par les tenant.e.s de la mouvance interculturelle.

Cet appui envers la restriction du port des signes religieux dans la fonction publique se défend presque en tout temps par le caractère distinctif de la nation québécoise lui permettant d'assurer sa survie socioculturelle. Il semble toutefois que les limites et les balises de cette reproduction socioculturelle soient vaguement circonscrites par l'interculturalisme, favorisant de ce fait une multitude de positions sur la restriction du port des signes religieux au sein des interculturalistes : Charles Taylor s'oppose à toute restriction, Fatima Houada-Pépin adhère à la loi 21 mais refuse la laïcité identitaire tandis

que Gérard Bouchard approuve les restrictions seulement s'il existe un « motif supérieur » les justifiant. L'interculturalisme tel que défini présentement au Québec – ou plutôt son manque de définition et d'articulations spécifiques – laisse certainement place à des glissements sémantiques, mais ouvre également la voie à une priorisation des intérêts, des visions du monde et des valeurs du groupe majoritaire au niveau institutionnel. Bouchard (2014, 2017) reconnaît lui-même qu'en raison de son poids démographique et de son pouvoir institutionnel, les Québécois.e.s d'origine canadienne-française sont dans une meilleure posture que les minorités racisées en ce qui a trait à la protection socioculturelle.

Comme nous l'avons constaté lors des premiers chapitres, certain.e.s chercheur.e.s Québécois.e.s dont notamment Salée (2010, 157) affirment que l'interculturalisme se garde bien de véritablement repenser les balises socio-institutionnelles et les structures de pouvoir favorisant la majorité eurodescendante. Salée (2010) nomme d'ailleurs un problème significatif au sein de l'interculturalisme ; sur papier, l'interculturalisme se veut autant défenseur des intérêts des minorités racisées que de la majorité eurodescendante, mais il existe en réalité un rapport de pouvoir asymétrique entre ces groupes qui peine à être démantelé par ce modèle de gestion de la diversité. L'interculturalisme dit reconnaître ce rapport de pouvoir et offrir un encadrement équilibré à cette dualité (Bouchard, 2014, 34), mais dans les faits, l'interculturalisme sert également à maintenir ce rapport majorité-minorités qui assurent le statut majoritaire des Québécois.e.s d'origine canadienne-française. Il est dit que l'interculturalisme soutient un interventionnisme culturel au nom de la continuité historique et de la cohésion collective seulement lorsque les mesures mises en place pour assurer cette continuité ne briment pas les droits fondamentaux. Toutefois, en certaines instances, l'interculturalisme promeut également certaines limites aux droits et libertés et une marge de manœuvre ad hoc visant la protection socioculturelle du groupe majoritaire, ce qui semble entrer en contradiction avec l'affirmation précédente. Dans le cadre de la loi 21, le fait que certain.e.s fonctionnaires portent des symboles religieux lors de l'exercice de leur fonction entreraient en conflit avec les valeurs québécoises, pouvant ainsi constituer des motifs suffisants à la restriction de la liberté de religion, la laïcité étant envisagée comme une valeur fondamentale essentielle à la continuité historique du groupe majoritaire. La nation québécoise est le point d'ancrage de l'interculturalisme et tant qu'il

n'y aura pas de balises claires venant encadrer la reproduction socioculturelle du groupe majoritaire, il semble que l'État puisse mettre de l'avant des lois et politiques publiques comme la loi 21 que plusieurs considèrent discriminatoires envers les minorités racisées, particulièrement les femmes musulmanes voilées, tout en adhérant à la mouvance interculturelle.

Néanmoins, on ne peut faire fi de l'opposition des deux commissaires de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Charles Taylor et Gérard Bouchard, tout deux étant de fervents défenseurs de l'interculturalisme en contexte québécois. Pour Taylor, le projet de loi 21 porte atteinte aux droits fondamentaux et encourage les préjugés envers les minorités (Consultations particulières, 7 mai 2019). Pour Bouchard, le projet de loi 21 est radical en ce qu'il limite les droits fondamentaux des minorités sans raison valable et spécialement à l'égard des enseignant.e.s, le gouvernement n'aurait pas réussi à démontrer qu'il existe un « motif supérieur » légitimant la restriction de leur droit à la liberté de religion. Bien que le ministre affirme s'être inspiré des recommandations du rapport Bouchard-Taylor, il est évident que son projet de loi va au-delà de celles-ci, tel qu'en témoigne l'ajout des enseignant.e.s à la liste des fonctions ciblées. Le gouvernement caquiste allègue que son projet de loi est modéré et équilibré ; il peut certainement paraître comme un compromis face aux personnes militant pour l'interdiction intégrale des signes religieux dans la fonction publique, mais il ne peut se revendiquer irrévocablement du compromis Bouchard-Taylor. L'approche relative à l'intégration de l'interculturalisme promeut une posture mitoyenne à la recherche d'équilibres entre les intérêts collectifs et particularistes. Le gouvernement a cette prétention, ce qui n'a pas tardé à faire réagir les opposant.e.s à la loi 21. Pour plusieurs, la loi 21 vient inutilement bafouer les droits fondamentaux au nom d'une volonté majoritaire hégémonique :

« L'argument de l'équilibre nécessaire entre les droits collectifs et les droits individuels est rhétoriquement habile. Il constitue néanmoins une mystification. Nous sommes plutôt en présence du 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 gouvernementale. Le gouvernement de la CAQ n'a pas

réussi à démontrer que sa loi impose des restrictions nécessaires et raisonnables aux droits des personnes visées et il ne tentera même pas de le faire devant les tribunaux. »

(Maclure, La Presse, 1<sup>er</sup> avril 2019)

« En cherchant à contourner l'épreuve des tribunaux, le gouvernement laisse penser que le respect des 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. »

(Morissette dans Celis et al. 2020, 180)

Les droits collectifs viendraient ainsi surplomber les droits individuels afin d'exaucer les vœux d'une majorité. L'interculturalisme prévoit certaines limites aux droits et libertés lorsqu'il s'agit de limites raisonnables servant un « motif supérieur » et dans le cas de la loi 21, Bouchard et Taylor s'entendent pour dire que les moyens utilisés par le gouvernement caquiste pour assurer la laïcité sont déraisonnables, inutiles et discriminatoires. À cet effet, l'interculturalisme soutient le statut de la majorité culturelle et le droit à sa reproduction socioculturelle, mais cherche également à protéger les minorités des dérives de pouvoir des majorités (Bouchard, 2014, 39). Sans une refonte radicale du sujet politique québécois et des rapports de pouvoir entre majorité-minorités, l'interculturalisme échoue à offrir les protections nécessaires aux minorités ainsi qu'à une réelle adhésion égalitaire à la communauté politique québécoise (Salée, 2010). Il n'empêche que l'interculturalisme se veut un modèle d'intégration ayant à cœur la lutte à la discrimination, à l'exclusion et au racisme et le respect des droits prévus au sein des Chartes québécoise et canadienne des droits et libertés. La loi 21 représente pour plusieurs invité.e.s en consultations particulières une dérive du pouvoir majoritaire et attise les divisions et l'islamophobie au Québec, ce qui est certainement contraire à la mouvance interculturelle aspirant à la mise en place d'une société libre de préjugés. Pour Charles Taylor, il est évident que la loi 21 fait partie de projets législatifs menant à la diabolisation et à la haine des minorités, plus spécifiquement musulmanes :

« Et, à un autre niveau, bien que ce ne soit pas mentionné dans la loi, on encourage certains préjugés. Vous savez, notre société, en Occident, est maintenant vraiment le champ de

propagande islamophobe qui vient de partout, des États-Unis, des grands think tanks américains, etc., normalement ça touche... ça commence à influencer les gens. Au lieu de combattre ça, on cible ces gens-là pour dire : Bien, ils devraient avoir moins de droits que les autres, ils sont... Ça élève un certain soupçon, ça fait encourager une espèce d'anti-islam absolument stupide et dangereux, et ça, même si au niveau de la décision politique on est angélique, on ne parle pas de l'islam, etc., on parle de religion en général. C'est comme ça que ça se vit au niveau de la population. La preuve en est que, dans chaque pays où il y a eu une campagne pour ce genre de législation, le nombre d'incidents haineux se sont énormément multipliés : les États-Unis, il va sans dire, avec Trump, le Brexit, la France avec le Front national, mais ici, au Québec, c'est-à-dire des incidents haineux qui peuvent être simplement verbaux : Allez-vous-en chez vous, etc., mais qui peuvent être beaucoup pires. »

(Taylor, Commissions particulières, 7 mai 2019)

D'ailleurs, Bouchard (2014, 39) mentionne qu'en raison de cette hausse de l'islamophobie et des craintes identitaires chez les groupes majoritaires, il est primordial d'assurer que le paradigme de la dualité comporte « (...) une orientation fermement pluraliste et des mécanismes de protection ». Il semble difficile d'argumenter le caractère résolument pluraliste de la loi 21, celle-ci ayant des effets discriminatoires disproportionnés sur les membres des minorités religieuses portant un symbole religieux visible (CDPDG, 2019, 62). Pour Lampron (2021, 333), l'argument de la majorité utilisé par la CAQ pour défendre la loi 21 est foncièrement contraire à la consolidation d'un régime pluraliste comme l'interculturalisme au Québec; les régimes pluralistes ont été instituées dans les démocraties occidentales suite à la Deuxième guerre mondiale afin d'assurer des rapports harmonieux et égaux entre les majorités et les minorités. Dans ce cas-ci, l'utilisation de l'argument de la majorité pour limiter les droits fondamentaux des minorités – en plus du recours à la clause dérogatoire pour se soustraire des garanties fondamentales ayant pour visée la protection des minorités des abus des groupes majoritaires – relève d'un procédé résolument antidémocratique et antipluraliste (Lampron, 2021, 333).

Dans un autre ordre d'idées, l'interculturalisme véhicule une dynamique d'échanges, de dialogue et de rapprochements interculturels entre la majorité et les minorités. Zoghliami (dans Celis et al. 2020, 202) remarque la faible présence des premières victimes de la loi 21 en commissions parlementaires, soit les femmes musulmanes voilées :

« (...) 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 inaudibles ». Peut-on alors parler de dialogue interculturel lorsque celles concernées au premier chef par la loi sont presque absentes des discussions ? Dans ce cas-ci, la « culture publique commune » n'est pas lieu de convergence et de rencontres et sert plutôt les intérêts d'un gouvernement investi d'un mandat dicté par les souhaits d'une majorité. De manière générale, l'éthique du dialogue n'est pas l'avenue choisie par le gouvernement dans sa conception même du projet de loi 21, choisissant le recours à la clause nonobstant. L'argument de la majorité et le recours préventif aux dispositions de dérogation escamotent le dialogue avec les groupes minoritaires affectés par la loi 21 (Lampron, 2021, 334). Coutu (dans Celis et al. 2020) relève la dangerosité de la légèreté avec laquelle la CAQ fait appel aux dispositions dérogatoires, où les droits et libertés des minorités peuvent être balayés en raison d'un simple appui de la majorité. Qu'elle fonctionne en pratique ou non, on ne peut dire que de tels choix politiques s'arriment à la philosophie interculturelle dont l'approche d'intégration repose en grande partie sur les échanges interculturels et le respect de la différence.

L'interculturalisme approuve la reproduction socioculturelle du groupe majoritaire, certes, mais s'oppose à toute politique menant à la discrimination et à l'exacerbation des tensions identitaires. Bien que certains postulats normatifs de l'interculturalisme s'alignent à la rhétorique du gouvernement caquiste dans sa soutenance de la loi 21, on peut dire que le projet de loi 21 va-delà des limites du pouvoir de reproduction socioculturelle octroyé au groupe majoritaire par l'interculturalisme en ce qu'il contrevient de manière déraisonnable et injustifiée aux droits garantis par les Chartes québécoise et canadienne des droits et libertés, qu'il rompt avec la logique d'équilibres promu par l'interculturalisme en accordant une préséance aux droits collectifs du groupe majoritaire et qu'il risque de mener à un durcissement des relations interculturelles au Québec.

En somme, nous ne pouvons infirmer ni confirmer notre première hypothèse de recherche; des éléments normatifs de l'interculturalisme semblent concorder avec la rhétorique ayant servi à défendre la loi 21 tandis que d'autres se placent en opposition

flagrante avec celle-ci. L'influence de l'interculturalisme sur la position de la CAQ quant à la loi 21 apparaît ambiguë, ce qui nous amène à notre deuxième hypothèse de recherche selon laquelle ce serait les postulats normatifs de la mouvance républicaine-conservatrice qui influenceraient le discours de la CAQ dans sa défense de la loi.

## **CHAPITRE 3 – Influence normative du courant républicain-conservateur sur la loi 21**

### **Introduction**

Ce chapitre vise à déterminer si le gouvernement québécois a été influencé par le courant républicain-conservateur dans sa conception de la loi 21. A contrario du courant libéral-pluraliste et de son modèle interculturel au Québec, la mouvance républicaine-conservatrice, bénéficiant d'une institutionnalisation moindre, n'a pas développé un modèle institutionnalisé de gestion de la diversité lui étant propre, mais est fréquemment associé à l'idée de la convergence culturelle sur laquelle nous reviendrons plus tard. Mathieu et Laforest (2016) placent cette approche en concurrence normative directe avec le libéralisme pluraliste qui, depuis plusieurs années, essuierait certains revers quant à son influence sur les politiques publiques liées à l'identité, la nation et l'intégration des immigrant.e.s. Le deuxième chapitre ajoute certainement à ce constat : l'interculturalisme, comme modèle canalisant les idées et les normes promues par le courant libéral-pluraliste, ne s'édifie pas en tant que source déterminante et première des idées et des arguments sur lesquels la CAQ a fondé sa défense de la loi 21. Se fiant à l'étude de Mathieu et Laforest (2016), cette recherche se rabat ainsi sur l'alternative immédiate au courant libéral-pluraliste ou, formulé autrement, la deuxième plus grande source normative des enjeux nationaux et identitaires au Québec, soit le courant républicain-conservateur. Au préalable, un survol des idées maîtresses de ce courant sera effectué afin d'ouvrir la voie à l'exercice interprétatif de leur concordance avec les axes argumentatifs du gouvernement caquiste quant à la loi 21. Étant donné la faible institutionnalisation de cette mouvance normative du vivre ensemble, particulièrement en comparaison avec le courant interculturel, seulement les articulations académiques seront considérées. Ensuite, les idées de la mouvance républicaine-conservatrice seront confrontées au discours de la CAQ dans sa défense de la loi 21. La dernière section de ce chapitre fera la démonstration que le gouvernement caquiste, tout comme intellectuel.le.s s'étant porté.e.s à la défense du projet de loi, s'inspirent plutôt du libéralisme politique, ajoutant à l'incompatibilité entre les idées républicaines-conservatrices et celles ayant servi la défense de la loi 21.

## 1. Le courant républicain-conservateur au Québec : l'affirmation et l'unité nationales au centre du vivre ensemble

Mathieu et Laforest (2016) établissent Jacques Beauchemin<sup>17</sup> comme figure de proue d'un courant idéologique, philosophie et normatif à la quête d'une conscience collective et unificatrice, libérée des particularismes identitaires porteurs de divisions, sur laquelle la nation québécoise devrait fonder toute prise de position politique. Dans leur synthèse des idées défendues par le courant, Mathieu et Laforest (2016, 381) mentionnent : « 1) a conservative critique of modernism and of identity-pluralism (*pluralisme identitaire*); 2) a support for a strict or French-inspired secularism (*laïcité stricte* or *à la française*); 3) a strong rejection of multiculturalism as well as interculturalism (both seen as interchangeable); 4) an opposition to the practice of reasonable accommodations; and 5) a vision that considers Quebec nationalism as basically the prerogative of the francophone majority ». Ce courant, basé sur une perspective collectiviste et civique du nationalisme, entend nourrir une vision d'un « Nous » fort de ces héritages ethniques et religieux. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un courant exclusivement ethnique, il s'ancre irrévocablement dans un conservatisme lié à la valorisation des traditions et des expériences historiques ayant façonné la nation québécoise. Ces héritages ne doivent pas être refoulés, camouflés ou condamnés tel que le souhaiterait supposément les tenant.e.s du courant libéral-pluraliste; ils doivent plutôt être valorisés et être mis au service de la fortification d'une communauté politique partageant une histoire, une culture et des éléments symboliques communs. Alors que les libéraux-pluralistes envisagent la nation comme ouverte aux transformations résultant des interactions avec les immigrant.e.s, les républicains-conservateurs insistent sur la préservation et la continuité des spécificités historiques des Québécois.e.s<sup>18</sup>, marquant de ce fait une distinction évidente entre les deux courants quant à la conception de la culture; celle d'une culture perméable, fluide et hétérogène pour le courant libéral-

---

<sup>17</sup> Sont également nommés les sociologues Joseph Yvon Thériault et Mathieu Bock-Côté ainsi que l'historien Éric Bédard (Mathieu et Laforest, 2016, 381).

<sup>18</sup> Dans ce contexte, le terme « Québécois.e.s » réfère exclusivement aux Québécois.e.s d'origine canadienne-française.

pluraliste et celle d'une culture imperméable, figée et homogène pour le courant républicain-conservateur. Beauchemin (2007, 10) écrit :

« (...) l'avenir du Québec, dans le contexte de la mondialisation et de l'interdépendance dans laquelle se joue aujourd'hui le destin des nations, dépend de sa capacité à se ressembler en un sujet politique capable de parler au nom du Québec. Pour cela, il faudra que les Québécois consentent à eux-mêmes. Il leur faudra se tourner vers leur histoire, y reconnaître un parcours et assumer sans mauvaise conscience le désir de le prolonger. Ce parcours demeure pour l'essentiel celui de la majorité franco-québécoise. Elle peut légitimement vouloir qu'elle soit la trame de fond du Québec à venir. »

La mouvance républicaine-conservatrice s'oppose à la prolifération des références et allégeances identitaires au sein de la nation québécoise. L'avènement de la différence aurait fomenté au sein de divers pays occidentaux une « société des identités » (Beauchemin, 2004) où les appartenances nationales et collectives sont méprisés et mises au banc des accusé.e.s, ou à tout le moins, se voient exiger la discrétion pour le bien-être et l'émancipation des groupes minoritaires, lésés et opprimés par le nationalisme des dominant.e.s. Bock-Côté (2007) formule à cet égard une critique cinglante d'un « souverainisme dénationalisé », accusant le mouvement souverainiste québécois d'avoir sombrer dans les dérives du multiculturalisme (ou interculturalisme, les deux étant vus de manière interchangeable) pour se doter d'une apparence moderne, cosmopolite et tolérante – applaudie à l'ère des sociétés des identités – et se défaire de ses attaches « ethniques » maintenant considérées comme arriérées, dangereuses et racistes. À la tête de cette transformation normative se trouve Gérard Bouchard, dénoncé par les républicains-conservateurs pour sa réécriture de l'histoire et de l'identité québécoise, décentrée de ce qui cantonnait son caractère distinct. Bouchard serait ainsi l'instigateur d'une vaste entreprise d'ingénierie identitaire dont le but ultime viserait à apprendre aux Québécois.e.s une toute nouvelle identité, identité qui s'arrimerait aux exigences du pluralisme. Encore plus virulemment condamné dans ce virage pluraliste est le rejet de la majorité historique francophone – et son affirmation, victime d'un remodelage étranger à ses véritables caractéristiques constitutives :

« (...) l'identité, doit-on le rappeler, bien avant d'être décrétée, est héritée, elle n'est pas une pâte malléable au gré des inspirations politiques. Autrement dit, la nation ne saurait

être une simple construction juridique non plus qu'un bricolage vite fait d'allégeances disparates ou un rassemblement hétéroclite de valeurs trop universelles pour vraiment marquer la particularité d'un peuple. » (Bock-Côté, 2007, 42)

Au cœur de cette nouvelle fiction bricolée, le partage d'une conscience historique reviendrait à entériner un nationalisme ethnique aux antipodes du pluralisme identitaire. Hostile aux modélisations de la nation où « l'ethnie » canadienne-française occuperait une place prédominante, Bouchard détiendrait ainsi la volonté d'extraire les particularismes propres à la nation québécoise de l'équation du vivre ensemble ou, enfin, d'en faire ressortir des « valeurs » universelles capables de soutenir une citoyenneté partagée. Le courant républicain-conservateur refuse la diversification des sources identitaires de la communauté politique; la multiplication des récits et des fidélités entraverait l'unité de la communauté politique et plus fondamentalement, lui ferait perdre toute raison d'être, celle-ci ne pouvant prendre appui sur des appartenances partagées. Alors que la pensée interculturelle entend réconcilier le pluralisme identitaire et le maintien des références socioculturelles de la nation québécoise, Bock-Côté (2007, 88) affirme sans équivoque l'impossibilité de cette conciliation : « On ne peut chercher à reconstruire l'idée nationale à partir de questions qui sont faites pour la faire éclater ». En d'autres mots, les transformations nécessaires au pluralisme identitaire exigent la déconstruction du nationalisme et l'assourdissement de sa culture, de sa mémoire et de ses traditions. Le postcolonialisme, l'antiracisme et la politique de l'identité, encore plus décriés par les républicains-conservateurs, feraient de l'ethnie fondatrice une éternelle coupable; son désir de préservation culturelle serait toujours intrinsèque à un désir de domination. Les minorités se voient offert un statut différencié prenant la forme de la discrimination positive ou de l'accommodement raisonnable pour rétablir les torts commis par l'odieuse des pratiques culturelles hégémoniques de la majorité (Bock-Côté, 2007, 73). Alors que les minorités racisées se verraient offrir protection et respect culturels, la majorité fondatrice, elle, devrait se taire, voire, cesser d'exister. Bock-Côté (2007, 81) reconnaît cependant que le travail de Bouchard s'ancre dans un désir de préservation de la nation québécoise :

« (...) le projet de Bouchard est explicite : préserver la possibilité d'une histoire nationale malgré l'apparition de la société des identités qui cherche à se mettre en récit. Mais ne peut-on pas penser que le cadre général dans lequel s'inscrit sa démarche ne tolère plus qu'une

manifestation résiduelle de la conscience nationale, et spécialement d'une conscience historique québécoise qui puise au nationalisme et porte en elle un projet d'autodétermination politique? C'est probablement le paradoxe du travail bouchardien. »

Bouchard cherche à protéger les minorités des diverses formes d'exclusion qui pourraient résulter de la préservation et de la consolidation de la culture et des traditions de la nation québécoise tout en souhaitant simultanément les préserver; c'est pourquoi il tente notamment d'amenuiser ce qui est constitutif de la culture nationale tout en créant les conditions sociologiques nécessaires à une existence collective entre les Québécois.e.s d'origine canadienne-française et les Néo-Québécois.e.s. « N'illustre-t-il pas plutôt l'incompatibilité radicale entre deux logiques qui ne peuvent s'instituer conjointement sans qu'une des deux ne s'impose finalement à l'autre », questionne Bock-Côté (2007, 82), rappelant la difficulté inhérente à un tel projet. Tel que vu au sein du premier chapitre, Salée (2010, 159) remarque également la dissonance intrinsèque à la pensée interculturelle souhaitant d'un même souffle la reproduction socioculturelle du groupe majoritaire et la protection des particularismes identitaires. Il s'avère en effet ardu que les deux pôles puissent s'épanouir dans une parfaite égalité; la force de l'un semble conditionnelle à la faiblesse de l'autre. À ce casse-tête insoluble, la solution du courant républicain-conservateur apparaît évidente : assurer une intégration des immigrant.e.s qui s'aligne à la mémoire et aux traditions québécoises tout en autorisant et valorisant le partage d'une conscience historique québécoise d'origine canadienne-française. L'idée de la convergence culturelle instaure une dynamique au sein de laquelle les immigrant.e.s doivent incorporées les valeurs et les pratiques du groupe majoritaire et délaissées les leurs, de sorte que l'appartenance à la communauté politique demeure établie en fonction de l'héritage sociohistorique du groupe majoritaire. Tel que le soulève Mathieu et Laforest (2016, 386), pour Beauchemin (2000), le « Nous » réfère à un sujet politique collectif transcendant des particularismes et renvoie à un projet holistique servant le bien commun.

En ce qui a trait à la laïcité, celle-ci est irrévocablement liée à l'identité et l'héritage et le parcours historique québécois. La laïcité, plus que la simple séparation entre la religion et l'État, sert la réaffirmation de la nation québécoise et de son droit à la reproduction socioculturelle. Dans son étude de la crise des accommodements raisonnables, Bock-Côté

(2008, 97) soutient même que l'enjeu de la laïcité n'est en fait qu'un prétexte servant à réconcilier une société « (...) avec ses contenus historiques particuliers, notamment ceux marquant son appartenance à sa civilisation nourricière ». Donnant presque raison aux critiques de la commission Bouchard-Taylor (voir notamment Mahrouse, 2010) affirmant que les consultations n'ont servi qu'à la consolidation de la culture et de l'identité québécoises d'origine canadienne-française, Bock-Côté (2008, 96) écrit :

« Si une certaine référence *stratégique* à la laïcité a été mobilisée, rares sont ceux qui ont souhaité son retournement délibéré contre l'héritage majoritaire et ses éléments plus traditionnels. Chaque fois qu'on a associé la laïcité à une critique de l'identité majoritaire, l'opinion publique s'est braquée. »

Les débats entourant la laïcité n'auraient ainsi été qu'une lutte flagrante des Québécois.e.s contre le « multiculturalisme québécois » les ayant déraciné.e.s et éloigné.e.s de leurs appartenances historiques. D'ailleurs, Bock-Côté (2008) déplore à cet effet l'accaparement, le contrôle et le monopole de la réponse à la crise des accommodements raisonnables par « l'intelligentsia pluraliste », préoccupée par toute forme possible de nationalisme ethnique. Au sommet de ce qu'il appelle également la « technocratie multiculturelle » se trouve les deux commissaires de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gérard Bouchard et Charles Taylor. Selon Bock-Côté (2008), les consultations ont relevé le ravin séparant l'élite progressiste et la population; alors que l'élite multiculturelle chercherait à imposer à la population des attitudes d'ouverture à l'Autre, voire de repli identitaire, la population souhaiterait renouer avec ses particularismes historiques et qui plus est, assurer leur protection face à la montée d'un multiculturalisme québécois insensible aux considérations nationales. En somme, les républicains-conservateurs militent pour une laïcité servant l'affirmation nationale décomplexée et assurant la protection des références religieuses historiques des Québécois.e.s d'origine canadienne-française. Le tableau 2 recense les postulats normatifs du courant républicain-conservateur au sein de quatre champs d'actions. La prochaine section illustrera dans quelle mesure les postulats normatifs de la mouvance républicaine-conservatrice correspondent à la rhétorique gouvernementale quant à la loi 21.

Tableau 2 : Synthèse des postulats normatifs du courant républicain-conservateur	
Champ d'actions	Composantes normatives
Représentation de la communauté nationale	<p>→ Le Québec en tant que nation francophone distincte.</p> <p>→ Une perspective conservatrice de la nation québécoise, devant s'ancrer dans ses origines historiques canadienne-françaises et devant protéger cet héritage.</p> <p>→ Une nation constituée d'une identité spécifique d'origine canadienne-française et forgeant une communauté politique détenant des référentiels symboliques et historiques fixes.</p> <p>→ Une société nationale fragile devant lutter pour sa préservation socioculturelle et linguistique face au Canada anglais et au « multiculturalisme québécois ».</p>
Vision de la culture	<p>→ La culture publique commune doit être définie par la culture québécoise d'origine canadienne-française.</p> <p>→ La culture est fixe et détient des ancrages historiques devant être préservés.</p> <p>→ Le pluralisme identitaire et culturel est antinomique à la préservation de la nation québécoise.</p>
Approche relative à l'intégration	→ L'idée de la convergence culturelle exigeant l'assimilation des immigrant.e.s aux valeurs et aux pratiques du groupe majoritaire d'origine canadienne-française.
Régime de laïcité	<p>→ La laïcité est identitaire et liée au parcours historiques des Québécois.e.s.</p> <p>→ Le souhait d'une interdiction intégrale des symboles religieux dans la fonction publique.</p> <p>→ Une laïcité protégeant les référents religieux historiques des Québécois.e.s d'origine canadienne-française.</p>

## 2. La CAQ, la loi 21 et l'influence républicaine-conservatrice : une association inexacte

### 2.1 L'argument de la majorité, la convergence culturelle et la loi 21

Tel que vu au sein du deuxième chapitre, un des axes discursifs principaux de la CAQ dans sa défense de la loi 21 repose sur « l'argument de la majorité » comme justificatif d'un modèle de laïcité incluant d'importantes limitations à l'expression religieuse dans la fonction publique par le biais des particularismes de la nation québécoise. À de nombreuses reprises, le ministre réitère qu'il appartient à la nation québécoise de faire

les choix de société qui correspondent à son caractère distinctif. Cette distinction naît notamment « (...) d'un parcours historique, d'un processus évolutif propre au Québec. La laïcité de l'État est la suite logique de la Révolution tranquille et de la déconfessionnalisation du système scolaire québécois » (Jolin-Barrette, Consultations particulières, 7 mai 2019). La loi 21 est défendue et légitimée par l'histoire et l'héritage de la majorité, rejoignant indéniablement les postulats normatifs du courant républicain-conservateur souhaitant une affirmation nationale ancrée dans les spécificités sociohistoriques des Québécois.e.s d'origine canadienne-française.

En interdisant les expressions religieuses visibles à certain.e.s employé.e.s de l'État, on peut soutenir que la prolifération des sources identitaires de l'espace national et de la nation est freinée. C'est notamment ce que sous-tend Nafi (dans Celis et al. 2020) lorsqu'il doute de la neutralité de la loi 21, celle-ci s'attaquant aux symboles religieux visibles et minoritaires avantageant une laïcité christiano-centrique<sup>19</sup>. Les identités religieuses minoritaires seraient ainsi exclues de ce qui peut, de manière légitime, nourrir l'espace national. En résulterait donc une réduction des sources identitaires de la nation québécoises, resserrant l'emprise des Québécois.e.s d'origine canadienne-française sur la définition de la communauté nationale. Bock-Côté (2007, 59) critique le nationalisme multiculturel pour sa propension à accepter toutes les manifestations de la différence au nom du pluralisme et de l'inclusion. La loi 21 ralentit certainement la multiplication des appartenances et des identités au sein de la sphère publique, ou du moins, vient lui apposer de sérieuses limites. À cet égard, on peut avancer que la loi 21 privilégie les appartenances québécoises d'origine canadienne-française et vient ainsi rejoindre les postulats normatifs du courant républicain-conservateur. Dans le *Journal de Montréal*, Bock-Côté qualifie d'ailleurs la loi 21 de « victoire pour le Québec », enfin libéré de l'étouffement du multiculturalisme :

---

<sup>19</sup> Étant donné que le christianisme s'est développé autour de la « diminution de l'importance des pratiques sur le corps au profit d'une surdétermination de la foi intime et interne » (Nafi dans Celis et al. 2020, 77), la loi 21 est christiano-centrique en ce qu'elle banalise l'importance des manifestations externes d'une religion sur le développement moral et intime d'une personne. Ainsi, « 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. » (Nafi dans Celis et al. 2020, 78)

« En proclamant la loi 21, le Québec marquera officiellement sa rupture avec le multiculturalisme fédéral. C'est-à-dire qu'il rompra avec le régime canadien et son idéologie officielle. Il réaffirmera son droit comme nation à définir son propre modèle de «gestion de la diversité», comme le veut la formule consacrée, en renouant, même s'il n'en tire pas toutes les conséquences, avec le principe de la culture de convergence, qui est au cœur de notre tradition politique, et qui est le plus adapté à notre situation collective en Amérique. Cette rupture avec le régime s'exprime à travers l'usage de la clause nonobstant, qui est certainement présente dans la constitution, mais dont l'usage était de plus en plus moralement prohibé par l'idéologie canadienne. Cette clause «traîne» dans la constitution à la manière d'un vestige de la démocratie parlementaire d'avant le gouvernement des juges. Le Canada officiel aimerait la dire tombée en désuétude, comme le pouvoir de désaveu, mais il n'en est rien. En la réactivant, on réaffirme le primat du politique et on resubstantialise la démocratie. » (Bock-Côté, 11 mai 2019)

Deux éléments retiennent ici l'attention : d'abord, la critique concernant le gouvernement des juges et ensuite, l'affirmation selon laquelle la loi 21 ferait partie de la culture de convergence. En premier lieu, la critique selon laquelle la constitution canadienne et la suprématie judiciaire auraient miné la souveraineté politique du Québec est fréquente au sein du courant républicain-conservateur. Bock-Côté (2008, 101-102) dénonce le « constitutionnalisme multiculturel » qui sacralise les droits des communautés minoritaires au détriment de ceux de la communauté nationale. Qui plus est, les libéraux-pluralistes auraient tenté de gérer la crise des accommodements uniquement par le biais d'une approche axée sur les droits, plutôt qu'en acceptant que les débats soient dirigés par le peuple, tel que l'exigerait une démocratie. Au delà de la critique du constitutionnalisme canadien, c'est la refonte identitaire à même les Chartes – incluant la *Charte québécoise des droits et libertés* – qui est condamnée par les républicains-conservateurs. En effet, les souverainistes multiculturel.les, dans leur réécriture de l'identité québécoise, aurait fait de la Charte l'outil par excellence d'une citoyenneté québécoise progressiste et cosmopolite (Bock-Côté, 2007, 31). Dès lors, les enjeux identitaires seraient toujours conditionnels au respect des Chartes; toute décision politique du Parlement se trouverait sous la loupe et l'hégémonie des tribunaux.

Bien que le gouvernement n'ait pas exprimé ce manque de confiance de manière aussi virulente et controversée, en utilisant des termes polémiques tels que « gouvernement des juges », on dénote une certaine méfiance à l'égard des tribunaux quant au respect du caractère distinct du Québec. « Pourquoi nous utilisons la disposition de dérogation? Parce

que nous considérons, au gouvernement du Québec, qu'il revient aux parlementaires québécois de décider de quelle façon les rapports entre l'État et les religions doivent s'organiser », explique le ministre Jolin-Barrette lors des Commissions parlementaires (Séance du 7 juin 2019), laissant entendre que si la loi devait se retrouver devant les tribunaux, elle risquerait d'être invalidée en vertu d'un droit canadien faisant obstacle à l'affirmation québécoise. À cet effet, le ministre a avancé n'avoir d'autres choix que de recourir à la clause dérogatoire en raison de la suspension de certaines dispositions de la loi 62 par les tribunaux. Évidemment, les tenant.e.s du courant républicain-conservateur approuvent l'utilisation de la clause dérogatoire qui, comme l'affirme Bock-Côté dans la citation précédente, constitue le dernier rempart de la primauté du politique et de la démocratie avant l'avènement du « gouvernement des juges ». En faisant ce geste, le gouvernement du Québec vient ici « resubstantialiser la démocratie », ce que l'on peut interpréter comme un rapatriement de pouvoir au Parlement, véritable représentant du peuple. Nous avons toutefois vu que la méfiance envers les tribunaux s'exprime également à travers le courant interculturel – quoi que moins virulemment ; à cet égard, nous ne pouvons établir un lien convaincant entre le courant républicain-conservateur et la loi 21.

Bock-Côté (2019) situe également la loi 21 au sein de la culture de convergence, « même si [Québec] n'en tire pas toutes les conséquences ». La notion de « culture de convergence » est d'abord formulée et définie au Québec par Fernand Dumont, identifié par Mathieu et Laforest (2016, 385) comme source d'inspiration première de la mouvance républicaine-conservatrice. Par exemple, Beauchemin (2002, 119) affirme joindre ces forces aux écrits de Dumont, en réitérant l'importance des attaches sociohistoriques et culturels à la communauté nationale. L'œuvre de Dumont fait la promotion d'un sujet politique unitaire; la nation québécoise d'origine canadienne-française (Mathieu, 2001, 103). Comme solution à la diversité constitutive de la communauté, Dumont propose l'idée d'une culture de convergence :

« La culture de convergence constitue le noyau historique des Canadiens français vers lequel convergeront les nouveaux arrivants. La convergence culturelle permet d'intégrer les nouveaux arrivants dans le cadre de balises culturellement définies. » (Mathieu, 2001, 104)

Sans la convergence vers ces balises culturellement définies, la communauté politique québécoise perdrait tout son sens et courrait à sa perte. Un sujet politique abstrait ne pourrait ainsi réussir à rallier et unir une communauté politique nationale. Pour plusieurs, la culture de convergence représente un modèle d'assimilation culturelle où les immigrant.e.s sont fortement incités à adopter le mode de vie, les pratiques et les traditions de la culture dominante (Mathieu, 2001, 107). Le fait que Bock-Côté souligne la concordance entre la loi 21 et la culture de convergence indique qu'il interprète celle-ci comme étant en phase avec la présence de la culture dominante dans l'intégration des immigrant.e.s. Néanmoins, le ministre Jolin-Barrette refuse d'associer son projet de loi à un traitement différencié au sein duquel les minorités religieuses et ethniques seraient davantage visées par les restrictions du port des signes religieux tandis que la majorité francophone serait exemptée de telles obligations. À de nombreuses reprises lors des consultations particulières, le ministre a affirmé que tout le monde, peu importe leur confession religieuse ou leur ethnicité, était traité sur le même pied d'égalité par la loi 21. Alors que les républicains-conservateurs s'affichent clairement quant à ce que la majorité constitue le centre de l'intégration et des décisions politiques relatives à l'identité et l'immigration, la CAQ choisit plutôt de réfuter une telle association; la loi 21 ne privilégie pas le groupe majoritaire, au contraire, elle lui impose les mêmes restrictions qu'au groupe minoritaire :

« Vous avez abordé la question de la relation majorité-minorité beaucoup en lien avec le projet de loi n° 21. Cela étant dit, les dispositions qui sont dans le projet de loi n° 21 touchent l'ensemble des individus, l'ensemble des citoyens. Toutes les religions sont sur le même pied d'égalité. Souvent, on va dire, bon... Puis j'ai entendu les commentaires : Vous visez des groupes minoritaires, ou : vous visez certaines religions précises, alors que ça s'applique à la religion également catholique. Les Québécois, de par l'histoire, à cause de la présence de la religion catholique, il y a beaucoup de gens qui ont pratiqué cette religion-là, ou qui ont été baptisés, ou qui ont grandi dans cet univers-là, mais ils sont visés aussi par la loi.

(...) Et je vais reprendre à mon compte l'exemple que ma collègue de Marguerite-Bourgeoys donne souvent : la petite croix catholique dans le cou donnée par la grand-mère. Alors, il y a de nombreux Québécois qui portent une croix catholique. Ils sont visés par le projet de loi aussi, peu importe la grosseur. Dans le fond, ce qu'on dit, c'est que, pour les personnes qui sont visées par l'interdiction, durant la prestation de travail, elles ne porteront pas de signes religieux. Ça s'applique à tous, peu importe la religion, minoritaire,

majoritaire, ça vise tout le monde. » (Jolin-Barrette, Consultations particulières, 8 mai 2019)

La CAQ se défend d'accorder un statut particulier aux Québécois.e.s d'origine canadienne-française dont la religion catholique a marqué l'histoire, ce qui est en porte-à-faux avec le courant républicain-conservateur qui fait de la valorisation et de la protection de l'héritage et du patrimoine socioculturel canadien-français sa principale bataille. En somme, le ministre est loin d'affirmer qu'il a mis de l'avant un projet de loi visant l'intégration/l'assimilation des immigrant.e.s et/ou des minorités religieuses aux pratiques socioculturelles du groupe francophone majoritaire. Le discours de la CAQ pour défendre la loi 21 n'insiste à aucun moment sur une meilleure intégration et adhésion des immigrant.e.s aux valeurs québécoises par le biais d'une interdiction des signes religieux dans la fonction publique. Si certain.e.s voient les interdictions au port de signes religieux comme une attaque directe envers certaines minorités religieuses, en particulier les femmes musulmanes, et comme une peur des pratiques socioculturelles de l'Autre, la CAQ a balayé du revers de la main ces accusations et n'a pas ancré sa défense du projet de loi au sein des arguments valorisant une meilleure intégration des immigrant.e.s à la majorité francophone :

« Écoutez, d'entrée de jeu — je vous écoutais tout à l'heure — vous disiez : Le projet de loi n° 21 est une attaque à nos choix, à nos corps, c'est extrême, on attaque les droits, c'est une barrière à l'égalité, c'est un plafond de verre. Je souhaite vous dire que je ne partage pas votre opinion, pas du tout. Le projet de loi, ce n'est pas ça du tout qu'il fait. Le projet de loi vise vraiment à assurer la laïcité de l'État, et ce qu'il fait, c'est qu'il fait en sorte de placer toutes les religions sur un pied d'égalité, il fait en sorte de séparer l'État des religions, il assure l'égalité de tous les citoyens et citoyennes. Il assure aussi le fait que les citoyens et citoyennes peuvent exercer leur liberté de conscience et leur liberté de religion. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 16 mai 2019)

« Je vais par contre me permettre de vous citer. À quelques mots près, là, vous avez dit au tout début que le projet de loi n° 21 vise principalement les femmes musulmanes. Il ne vise personne, en fait, le projet de loi n° 21. Le projet de loi ne vise pas les personnes, il vise les personnes en autorité... en fait, il ne vise pas, il s'adresse aux personnes en autorité pour qu'elles n'arborent aucun signe religieux. On n'attaque pas personne, ce n'est pas un projet de loi pour attaquer personne. »

(Lucie Lecours, Consultations particulières, 16 mai 2019)

En ce sens, on ne peut affirmer, tel que le fait Bock-Côté, que le discours utilisé pour défendre la loi 21 est en phase avec l'idée de la convergence culturelle.

## 2.2 L'injuste équilibre : les intérêts nationaux soumis aux impératives pluralistes

Une des lignes argumentatives principales de la CAQ dans sa défense de la loi 21 se situe dans une tentative de lier le projet de loi à un esprit de modération, réussissant à trouver le « juste équilibre » entre les intérêts individuels et les intérêts collectifs. Dans un autre article publié dans le *Journal de Montréal*, Bock-Côté (20 avril 2019) qualifie la loi 21 de « terriblement minimaliste » et soutient que le gouvernement brandit l'étiquette de la modération. Même si le sociologue approuve la loi 21 et l'envisage comme un geste d'affirmation nationale, il semble la considérer comme une laïcité sommaire, le gouvernement ayant du mettre « beaucoup d'eau dans son vin » pour apaiser les adversaires de la laïcité (Bock-Côté, 20 avril 2019). À cet égard, le choix de retirer le crucifix de l'Assemblée nationale apparaît comme une décision visant l'apaisement des esprits. Le courant-républicain valorise l'héritage, le parcours historiques du Québec et les symboles qui en découlent. Pour Bock-Côté (23 mars 2019), le crucifix représente « un symbole identitaire qui rappelle la présence d'un vieil héritage canadien-français au cœur de l'identité québécoise. C'est un marqueur de continuité historique dans une société qui a tendance à renier son passé ». Bien que le courant républicain-conservateur souhaite une laïcité « la plus audacieuse possible », la laïcité ne doit pas servir à effacer ce qui est constitutif de l'histoire de la nation québécoise. Le retrait du crucifix au Salon bleu est ainsi contraire à la valorisation de la continuité historique promue par le courant républicain-conservateur, d'autant plus que pour Bock-Côté les débats sur la laïcité ne sont qu'un prétexte pour la réaffirmation identitaire des Québécois.e.s d'origine canadienne-française. La rhétorique du gouvernement caquiste dans sa défense de la loi 21 ne s'arrime pas tout à fait à une vision conservatrice et traditionnelle de l'identité et de la culture québécoise. En outre, lorsque Gabrielle Bouchard de la Fédération des Femmes du Québec discute des impacts négatifs des politiques conservatrices sur la vie des femmes en consultations particulières, le ministre se défend clairement de promouvoir un projet de loi conservateur :

« Je ne crois pas que la laïcité, ce soit une politique conservatrice. Je pense que la laïcité de l'État, c'est une avancée pour tous les citoyens et citoyennes du Québec. Honnêtement, je le crois véritablement. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 16 mai 2019)

Le mot d'ordre de la modération du gouvernement caquiste s'avère également déplaire aux républicains-conservateurs. La concession à l'égard du crucifix s'apparente à une énième abdication de l'État québécois devant la force du nationalisme cosmopolite et progressiste. Par « minimaliste », on sous-entend que la loi 21 devrait aller plus loin, ce qui, pour plusieurs organismes comme le Mouvement laïque québécois – pour lequel Jacques Beauchemin a d'ailleurs témoigné lors du procès contre la loi 21 – passe par l'interdiction intégrale des symboles religieux dans la fonction publique. À cet égard, le ministre refuse de s'avancer sur l'association entre son projet de loi et une laïcité stricte, ou une laïcité « à la française » :

« L'autre élément qui est important aussi : c'est un modèle de laïcité québécoise qu'on fait. Quand vous faites référence à la France, ça leur appartient. Chacun des États a droit à son propre concept de laïcité. Mais, par contre, ça appartient quand même aux élus de l'Assemblée nationale à définir ça va être quoi, les rapports entre l'État et les religions, donc, qu'est-ce que la laïcité. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 14 mai 2019)

« Donc, on peut discuter sur les grands concepts, stricte, républicaine, laïcité ouverte, plus multiculturaliste, comme, supposons, le Parti libéral du Canada ou même le Parti libéral du Québec l'abordent, mais, pour moi, on est en train de définir présentement ce qu'est la laïcité québécoise en fonction de notre modèle propre au Québec. »

(Simon Jolin-Barrette, Commissions parlementaires, 4 juin 2010)

Dès lors, l'État québécois ne défend pas une vision stricte de la laïcité, une incluant l'interdiction intégrale des symboles religieux, ni une vision conservatrice de celle-ci, retirant le crucifix de l'Assemblée nationale et affirmant les mêmes exigences laïques au groupe majoritaire qu'aux groupes minoritaires. En invitant certains groupes ayant à cœur l'interdiction intégrale des symboles religieux aux consultations particulières, dont notamment le Mouvement laïque Québec et la Ligue d'action nationale, semble vouloir témoigner du caractère modéré de son projet de loi face à de telles positions :

« **M. Jolin-Barrette** : Vous avez abordé beaucoup la question de l'univers juridique et intellectuel du monarchisme anglo-saxon dans le cadre de votre mémoire. Vous dites... écoutez, je crois dénoter de vos propos que, pour vous, le Québec est une société distincte qui a des spécificités propres, mais vous nous dites aussi, dans le mémoire : On devrait aller beaucoup plus loin. Alors, pour vous, est-ce que le projet de loi, il est modéré ou il est radical? »

**M. Monière (Denis)** : De toute évidence, très modéré, parce qu'il n'attaque pas les aspects importants de la laïcité de l'État. On les laisse de côté, et je peux comprendre que, stratégiquement, ce soit nécessaire de le faire, mais il faudra revenir à charge. Ce n'est pas une question qui sera réglée après la loi n° 21, il y a d'autres dimensions majeures pour établir une véritable laïcité au Québec, et j'ai parlé tout à l'heure de la justice fiscale. Il est tout à fait inadmissible que des religions, des institutions religieuses profitent d'avantages fiscaux auxquels les simples citoyens n'ont pas droit. »

(Consultations particulières, 14 mai 2019)

Toujours en discussion avec Denis Monière de la Ligue d'action nationale, le député de la CAQ, Richard Campeau, questionne davantage la position de l'organisme :

« **M. Campeau** : Ce qui m'inquiète dans votre position, c'est que j'ai peur que vous fassiez dévier le débat en parlant de république... Moi, je vais juste parler de laïcité, juste ça, là, seulement. J'ai peur que vous mettiez de l'huile sur le feu. N'avez-vous pas une crainte vous-même de faire dévier le débat et de mettre de l'huile sur le feu au lieu de régler un problème? »

(Consultations particulières, 14 mai 2019)

Cette fois en discussion avec la mairesse de la Ville de Montréal, Valérie Plante, la députée Lucie Lecours tâche à son tour d'illustrer l'esprit modéré de la loi 21 :

« Toujours dans la même lettre ouverte, vous avez laissé entendre que vous veniez ici aujourd'hui avec, en tête, deux groupes, c'est-à-dire les opposants et les gens qui sont pour. Mais il y a un troisième groupe que vous avez peut-être oublié, c'est ceux qui trouvent qu'on ne va pas encore assez loin. Et on a entendu quand même un certain nombre de groupes qui sont venus dire qu'avec le projet de loi n° 21, on ne va pas encore assez loin. Alors, ma question est bien, bien simple. Justement, M. le ministre vient de vous le mentionner, le projet de loi s'adresse à des gens vraiment qui sont en situation d'autorité. Vous disiez que ça affectait le monde municipal, mais il me semble — et c'est ma question — qu'on va beaucoup moins loin que la charte des valeurs aurait été si elle avait été adoptée, pour le monde municipal, j'entends. »

(Consultations particulières, 14 mai 2019)

Le mot d'ordre à travers les rangs caquistes se manifeste avec évidence : visibiliser le caractère modéré de la loi 21 face à certaines postures idéologiques et face aux législations précédentes, particulièrement la charte des valeurs. La voie de la modération choisie par la CAQ témoigne des pressions exercées par ce que Bock-Côté qualifierait certainement « d'intelligentsia pluraliste ». Tel qu'illustré au sein du deuxième chapitre, le gouvernement caquiste a tenté de rallier des membres du courant libéral-pluraliste, dont Gérard Bouchard, en lui relevant le caractère modéré de la loi et en mettant en lumière les similarités normatives entre son projet de loi et les idées chéries par ce courant, dont celles formulées au sein du rapport Bouchard-Taylor. Le ministre affirme sans équivoque s'être inspiré du rapport Bouchard-Taylor lors du développement de la loi 21 :

« Dans le fond, sur la définition que le gouvernement donne à la laïcité de l'État, moi, je vous dirais, je me suis inspiré notamment du rapport Bouchard-Taylor et des recommandations qu'il faisait en lien avec cette même définition de la laïcité, donc la séparation de l'État et des religions, la neutralité religieuse de l'État, l'égalité de tous les citoyens et citoyennes et la liberté de conscience et la liberté de religion. »

(Simon Jolin-Barrette, Consultations particulières, 14 mai 2019)

Les tenant.e.s de la mouvance républicaine-conservatrice ont fortement critiqué le rapport Bouchard-Taylor, s'acharnant supposément à donner mauvaise conscience au groupe majoritaire et à fabriquer une nouvelle identité québécoise à la lumière de « l'inter/multiculturalisme ». Le fait que le ministre affirme s'être inspiré du rapport Bouchard-Taylor et du livre de Gérard Bouchard *L'interculturalisme : Un point de vue québécois* ne saurait réjouir les penseur.e.s du courant républicain-conservateur. La loi 21 n'assurerait pas une affirmation nationale décomplexée comme le souhaiterait les tenant.e.s de la mouvance républicaine-conservatrice; mais chercherait plutôt à plaire à la frange « progressiste ». Cela donnerait raison aux propos de Bock-Côté; les nations ne peuvent maintenant plus s'affirmer sans tabou et doivent prendre des moyens moindres pour assurer leur survie. Bock-Côté (2008, 99) cite Weinstock (2002, 20) : « les prérogatives de la majorité en matière de politique publique ne doivent jamais nier les droits des minorités ». Face à cette élite intellectuelle progressiste sacralisant les droits des minorités avant toute chose, la classe politique doit ainsi faire preuve de retenue; autrement, elle risque de se faire blâmer de racisme. La modération mise de l'avant par le gouvernement caquiste lors

de sa défense de la loi 21 s'éloigne d'une véritable adhésion à l'idée de convergence culturelle.

Qui plus est, l'idée de convergence culturelle a été récupérée dans les dernières années par le Parti Québécois (PQ). Mathieu et Laforest (2016) mentionnent la transition normative effectuée par le PQ à partir de 2007 alors que Pauline Marois quitte le camp libéral-pluraliste pour celui des républicains-conservateurs en engageant notamment Jacques Beauchemin comme conseiller politique. Également rapporté par Lamy et Mathieu (2019, 795), le PQ aurait délaissé l'interculturalisme pour présenter une actualisation de la « convergence culturelle » formulée par Fernand Dumont. Bouchard (2014, 138) appelle au rejet du modèle de convergence culturelle et dénonce l'émergence d'une nouvelle droite au Québec :

« Ce courant de pensée affiche de fortes sympathies pour des formules assimilationnistes et porte peu d'attention aux problèmes de l'exclusion, de la discrimination et du racisme auxquels sont confrontés les immigrants et les membres des minorités. Son programme consiste à octroyer formellement un statut prédominant à la majorité, à instituer en quelque sorte une hiérarchie officielle au sein de la société québécoise. Quant à la stratégie mise en œuvre, elle consiste à exploiter le champ identitaire de façon à exacerber la dualité et le clivage Eux-Nous en jouant sur les peurs et les stéréotypes (...) » (2014, 181)

Il associe entre autres à cette mouvance le politicien Jean-François Lisée du PQ et sa tendance à parler au nom des Québécois.e.s du « Nous » majoritaire, bien que ce courant soit tout autant actif dans les milieux politiques que dans les milieux universitaires, médiatiques et populaires. En 2016, Lisée propose l'idée de la « concordance culturelle » comme alternative au multiculturalisme et à l'interculturalisme – jugés incapable de motiver les immigrant.e.s à s'intégrer à la société québécoise. Cette politique de concordance culturelle insisterait davantage sur l'obligation d'intégration des immigrant.e.s à un tronc commun, incluant la langue française, la culture québécoise, la laïcité et l'égalité entre les hommes et les femmes. *A contrario* de la CAQ, les allégeances du PQ au courant républicain-conservateurs sont explicites. D'ailleurs, les interventions du PQ lors consultations particulières au sujet de la loi 21 rappellent ces affinités, le PQ ayant affirmé son souhait d'élargir l'interdiction du port des signes religieux à davantage de fonctions et également de réviser le cours d'éthique et culture religieuse. À cet effet, le

programme d'éthique et culture religieuse est une des principales sources de conflits entre le courant libéral-pluraliste et le courant républicain-conservateur depuis plusieurs années (Mathieu et Laforest, 2016). La révision, voire l'abolition de ce programme est une des propositions clés du courant républicain-conservateur qui envisage ce cours comme une stratégie visant la conversion des enfants Québécois.e.s au pluralisme multiculturel et au rejet de leurs héritages canadien-français. Les prises de position et les politiques du PQ s'alignent davantage au nationalisme décomplexé désiré par la mouvance républicaine-conservatrice. Néanmoins, la CAQ a fait l'annonce à l'automne 2021 d'une refonte de ce cours, qui sera dorénavant intitulé *Culture et citoyenneté québécoise* et dont le contenu tournera autour de la culture, de la citoyenneté, du dialogue et de la pensée critique. Cette annonce laisse croire à la poursuite de la pénétration institutionnelle des idées républicaines-conservatrices. Au moment des débats sur la loi 21 cependant, l'idée d'une refonte du cours d'*Éthique et culture religieuse* n'était pas explicitement soutenue par la CAQ, contrairement au PQ, malgré la position de certain.e.s intervenant.e.s lors des consultations particulières qui auraient aimé que l'État québécois s'attaque également à cet enjeu. En utilisant la carte de la modération et en refusant d'associer son projet de loi à de plus grandes exigences aux immigrant.e.s et aux minorités religieuses en matière d'intégration, la défense de la CAQ au sujet de la loi 21 s'éloigne des postulats normatifs du courant républicain-conservateur.

### 2.3 Le progressisme et la modernité de la loi 21 : l'impossible association avec la mouvance républicaine-conservatrice

Alors que le PQ aligne clairement ces orientations en matière d'identité, de nationalisme et d'immigration sur les postulats normatifs du courant républicain-conservateur, la posture de la CAQ face à la dichotomie libéral-pluraliste/républicain-conservateur n'est pas aussi tranchée. Tout comme il est possible d'être interculturel et d'appuyer la loi 21, il est également possible d'être républicain-conservateur et de soutenir la loi 21, telle que la position de Bock-Côté en témoigne. Étrangement, nous avons jusqu'à présent fait la démonstration que la loi 21 peut se défendre soit dans le cadre de l'interculturalisme ou soit dans le cadre du courant républicain-conservateur, et peut

également être également critiquée ou condamnée par des membres des deux courants. Pourtant, la CAQ, elle, refuse de s'engager dans cette division : son projet n'est ni républicain, ni conservateur, ni multiculturel et à tout le moins, ni explicitement interculturel; son modèle de laïcité est « québécois ». Alors que le ministre Jolin-Barrette rejette carrément l'épithète « conservateur » pour qualifier son projet de loi (Consultations particulières, 16 mai 2019), on peut affirmer sans l'ombre d'un doute que le ministre milite plus ardemment pour apposer l'épithète « progressiste » à son projet de loi. En effet, le ministre soutient que la loi 21 est un symbole de progrès social et de modernisation de l'État québécois et qui plus est, qu'elle promeut l'égalité entre les citoyens et les citoyennes :

« M. le Président, la laïcité, c'est l'égalité. La laïcité, c'est la neutralité. La laïcité, c'est la modernité. Ce projet de loi, il vient traduire une vision de l'État largement partagée par nos concitoyens et concitoyennes, un État neutre dans lequel la religion n'interfère pas dans les relations entre ses institutions et les citoyens, mais aussi un État respectueux de la spiritualité de chacun. 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. » (Jolin-Barrette, Adoption de principe, 29 mai 2019)

La laïcité comme gage d'égalité est un des arguments dominants de la défense du projet de loi, particulièrement face aux opposant.e.s qui dénoncent la loi pour ses répercussions discriminatoires et sa propension à privilégier le groupe majoritaire. Pour la CAQ, le projet de loi 21 ne constitue pas un geste antipluraliste en ce qu'il assure, de par le modèle de laïcité qu'il met en place, la neutralité liberté de conscience de tous et toutes. Alors que certaines personnes accusent la loi 21 d'ouvrir la voie à des pratiques assimilationnistes d'intégration des immigrant.e.s, en exigeant des minorités religieuses qu'elles contreviennent à leur droit à la liberté de religion dans la fonction publique, ou encore d'autoriser le groupe majoritaire à assurer son hégémonie, la CAQ persiste à présenter son projet de loi comme étant égalitaire, moderne, progressiste et respectueux de la différence. Elle aurait certainement pu faire des choix rhétoriques en phase avec la posture républicaine-conservatrice, celle-ci étant largement acceptée dans l'espace public, mais a plutôt opté pour une approche de la laïcité que le ministre qualifie lui-même de « modérée » face aux diverses positions sur l'enjeu.

Évidemment, l'argumentaire mis de l'avant par le gouvernement du Québec pour défendre la loi 21 n'agit pas comme unique indicateur des influences normatives de la CAQ dans le développement de son projet de loi. Le discours de l'État québécois à l'égard de la loi 21 a certainement fait l'objet d'une fine stratégie politique visant à assurer le plus grand consensus populaire et politique autour de ce projet législatif concernant l'un des enjeux sociopolitiques les plus débattus au Québec dans la dernière décennie. Il a été démontré que le discours de la CAQ peut, à certains égards, s'insérer au sein de la logique interculturelle *ou* républicaine-conservatrice, tout comme il ne peut ne pas l'être, nous confrontant certainement à une impasse. L'accent mis sur le caractère 'progressiste', 'égalitaire', 'moderne', voire 'pluraliste' indique toutefois que le gouvernement québécois n'a pas endossé une vision républicaine-conservatrice du vivre ensemble au sein de la loi 21 et a plutôt opté pour un discours typiquement libéral. Et c'est précisément en raison de ces associations libérales que la loi 21 ne peut vraisemblablement être associée à la mouvance républicaine-conservatrice. La faible correspondance entre le discours de défense de la loi 21 et les idées républicaines-conservatrices, accentuée par l'absence des principaux intellectuels de cette mouvance en consultations particulières, nous oblige à se pencher sur d'autres éléments d'analyse. Dans une dernière tentative de compréhension des origines normatives de la loi 21, la prochaine section témoigne des affinités libérales de la loi 21 et se tourne vers la manière dont les milieux intellectuels ont été amenés à défendre le projet de loi.

### **3. L'imbroglie entourant l'influence du libéralisme politique sur la loi 21**

Dans un recueil de rapports d'expertise sollicités par le procureur général du Québec dans le cadre du procès contre la loi 21, nous ne pouvons que constater l'absence des intellectuel.le.s, de part et d'autre, du courant libéral-pluraliste et républicain-conservateur. Alors que le gouvernement du Québec se tournait en 2007 vers l'élite intellectuelle du courant libéral-pluraliste pour diriger la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*, il semble l'avoir ici ignoré, ce qui indique la perte d'influence de ce courant sur les lois et politiques publiques québécoises et confirme que le gouvernement caquiste ne compte pas sur la mouvance

libérale-pluraliste pour défendre son projet de loi devant les tribunaux. Pourtant, les tenant.e.s de la mouvance républicaine-conservatrice ne sont pas plus au rendez-vous. Mathieu et Laforest (2016) auraient-ils omis un groupe normatif en puissance au Québec? Ou bien la dichotomie libéral-pluraliste/républicain-conservateur qu'ils ont conçue n'est-elle pas si finement tranchée au couteau?

Le fait est que plusieurs intellectuel.le.s ayant ouvertement défendu la loi 21 partagent des visions libérales et progressistes du vivre ensemble et se positionnent à plusieurs égards à gauche sur l'axe politique, pensons notamment à Guy Rocher, Henri Brun, Normand Baillargeon, Micheline Labelle et Daniel Turp, entre autres. Si la loi 21 est le présage d'une tangente antipluraliste dans la gestion de la diversité au Québec, comment se fait-il que ces personnes, loin de se qualifier de « républicaine » ou de « conservatrice », soient aux premières loges de la défense de ce projet de loi? Chevrier (2021, 136) rappelle que lier une loi à une conception philosophique est un exercice ardu, car si « (...) la loi a généralement pour buts de trouver une solution à un problème social et de poser les balises pour orienter ou encadrer certaines activités, il est rare qu'elle se donne pour tâche première d'énoncer une vision du monde ou une doctrine sociale ». C'est sans doute pourquoi il a jusqu'à présent été difficile de statuer sur une concordance parfaite entre l'interculturalisme promu par le courant libéral-pluraliste ou le courant républicain-conservateur.

Malgré tout, Marc Chevrier (2021) relève des propositions d'interprétations des influences philosophiques et politiques de la loi 21, complexifiant la dichotomie proposée par Mathieu et Laforest (2016). Alors que Maclure suggère, dans un rapport d'expertise demandé par la Commission scolaire English-Montréal, les affinités normatives entre la loi 21 et la conception républicaine de la laïcité, à l'opposée d'une conception libérale et pluraliste de la laïcité, Chevrier met en doute cette conclusion en illustrant les façons dont la *Loi sur la laïcité de l'État* correspond au libéralisme. Il existe une myriade de variations du libéralisme; Chevrier (2021, 138) situe toutefois la loi 21 au sein des principes et des visées des versions universaliste et rationaliste de la tradition du libéralisme, la laïcité proposée reposant sur des principes classiques du libéralisme, tels que la liberté de conscience et de religion, l'égalité entre les hommes et les femmes et la neutralité de l'État.

La loi 21 s'inscrit au sein du libéralisme en ce qu'elle cherche à protéger les libertés individuelles des abus de pouvoir de l'État et des religions; il convient dès lors de protéger les individus des opinions, croyances et sentiments dominants au sein de la société. Pour Chevrier (2021, 140), l'interdiction du port de signes religieux aux dirigeant.e.s et aux enseignant.e.s des écoles primaires et secondaires manifeste un souci de l'État québécois de réduire l'influence et le prosélytisme qu'exercent les adultes en position d'autorité sur les enfants. La loi 21 cherche à rendre l'école tout à fait neutre, de sorte qu'elle favorise l'épanouissement de la pleine liberté de conscience des individus.

De plus, la loi 21 souligne le caractère distinctif de la nation québécoise et promeut un équilibre entre les droits individuels et collectifs, ce qui concorde à un libéralisme soucieux du pluralisme individuel et social. En effet, les travaux de théoriciens comme Charles Taylor et Will Kymlicka ont conjugué le libéralisme à la protection des valeurs et de l'autonomie des minorités nationales. La conception libérale de la liberté comprend une dimension collective et culturelle au Québec, le distinguant du libéralisme partagé par le reste du Canada. À cet égard, des chercheur.e.s ont démontré que l'adhésion au libéralisme produit des effets différents au Québec qu'au Canada au sujet de la restriction des signes religieux; plus les Québécois.e.s adhèrent aux valeurs libérales, plus ils et elles soutiennent la restriction et plus les Canadien.ne.s soutiennent les valeurs libérales, moins ils et elles approuvent la restriction (Turgeon et al. 2019).

Le libéralisme promu par la loi 21 serait pluraliste en raison de son respect du particularisme de la nation québécoise, mais également en raison de la liberté d'enseignement qu'il accorde aux écoles privées, conventionnées par l'État, en plus de permettre aux employés politiques des cabinets ministériels de porter des symboles religieux, permettant la possible création d'un parti politique confessionnel (Chevrier, 2021, 145). Chevrier (2021, 149) soulève cependant des raisons de penser que la loi 21 se défend également par le républicanisme, notamment par la démarcation claire des sphères civile et étatique qu'elle institue, la chose publique devant être dans la tradition républicaine « (...) protégée et distinguée de la sphère civile, par des règles qui lui sont propres, qui la rendent difficilement appropriable par des segments de la société ». Les

normativités de la sphère privée ne doivent pas pénétrer l'État qui est au service de l'intérêt public et du bien commun; les normativités religieuses doivent ainsi être exclues de la sphère publique, justifiant l'interdiction du port de signes religieux. Chevrier (2021, 151) identifie également l'égalité entre les hommes et les femmes comme valeur républicaine, bien que les tenant.e.s du libéralisme en font aussi la promotion. L'importance égale accordée aux libertés de conscience et de religion reflèterait à son tour l'approche républicaine au sein de la loi 21 qui souhaite que, par exemple, la liberté de religion des enseignant.e.s n'empiète pas sur la liberté de conscience des enfants et de leurs parents. Toutefois, cet élément se trouve également dans la pensée libérale. Chevrier offre une synthèse pertinente et efficace de ces propositions d'interprétations :

« Par son langage, ses orientations et les compromis qu'elle tente de réaliser entre liberté collective et liberté des personnes, par la place qu'elle concède à la liberté d'enseignement et au pluralisme partisan, elle puise dans la tradition du libéralisme politique, qui ne forme pas un bloc monolithique et qui prend aussi en compte les préoccupations collectives des cultures nationales minoritaires. On peut peut-être trouver quelques accents républicains dans l'insistance de la loi à ne pas régler la liberté de conscience sur la liberté de religion et à vouloir les garantir toutes deux autant pour les agents de l'État que pour les citoyens, et notamment les parents, les enseignants et les élèves en milieux scolaire, encore que ces choix peuvent aussi se comprendre dans une optique libérale. Autres accents républicains possibles, mais pas étrangers au libéralisme, le souci de la loi de préserver un domaine public qui existe sans emprise, réelle ou perçue, du religieux et de voir à l'égalité des sexes. » (Chevrier, 2021, 155)

Dès lors, le libéralisme, même dans ces déclinaisons pluralistes, apparaît comme source normative légitime de la loi 21. Pourtant, plusieurs s'entêtent à la qualifier d'anti-libérale, anti-pluraliste et anti-progressiste (voir notamment Celis et al. 2020). Dans le cadre des débats concernant la loi 21, force est de constater que la majorité des intervenant.e.s se revendiquent du libéralisme, qu'ils et elles soient en faveur ou en désaccord avec la loi. Dans un recueil de textes de chercheur.e.s pro loi 21, Julie Latour (dans Ferreti et al. 2020, 13) soutient que la laïcité est génératrice de droits « car elle est la condition première de la liberté, particulièrement de la liberté de religion, dont elle est une composante intrinsèque ». La laïcité garantit la liberté de pensée, d'opinion et d'expression, car elle empêche le prosélytisme des religions au sein de l'État et de ses institutions. La laïcité est un gage d'émancipation individuelle, l'individu étant libéré de tout déterminisme

religieux. Selon Latour (2020, 151), la laïcité favorise le pluralisme religieux et sociétal, quoi qu'en dise les opposant.e.s à la loi 21, car « elle n'évide pas davantage le sacré de la culture; simplement, elle le fait coexister avec un espace civique politique *profane*, fondé sur le principe d'égalité (...) », l'amenant ainsi à affirmer la nécessité de la neutralité réelle et incarnée des institutions étatiques, en particulier dans les écoles. Le rôle des sociétés démocratiques modernes, soutient Latour, est de garantir l'égalité et la liberté, ce dont la laïcité est principalement porteuse.

Si les partisan.e.s de la loi 21 se braquent contre une forme de libéralisme qui autorise l'émergence de l'idéologie multiculturelle et de la politique des identités (Latour; Labelle; Baillargeon dans Ferreti et al. 2020), leur défense de la laïcité n'en demeure pas moins « libérale » à plusieurs égards. Bien entendu, les tenant.e.s de la loi 21 réfutent un libéralisme où les droits individuels sont absolus et optent plutôt pour une forme de libéralisme conjuguant les droits individuels aux droits collectifs, particulièrement des nations minoritaires. François Rocher déplore le champ de lutte qu'est devenue la laïcité au Québec, où la laïcité 'ouverte', 'libérale' et 'pluraliste' s'oppose à une laïcité 'stricte', 'conservatrice' et 'républicaine', oblitérant les différentes lectures, légitimes, du libéralisme que ces deux postures comportent. Selon Rocher, les conflits entre ces deux groupes ne relèvent pas des principes d'organisation de la laïcité en soi, mais plutôt de la hiérarchisation entre ceux-ci; la laïcité ouverte priorise la liberté de religion tandis que la laïcité stricte accorde une primauté à la neutralité de l'État et de ses représentant.e.s. Différentes mais toutes deux légitimes, ces positions constituent un choix organisationnel reflétant la représentation qu'a une société d'elle-même, façonnée par sa culture et sa trajectoire. Rocher (dans Ferreti et al. 2020, 42) affirme que la loi 21 « partage une lecture différente des principes du libéralisme et de leur inscription dans une configuration particulière des aménagements de la neutralité de l'État qui peut s'éloigner de la doxa multiculturelle qui informe les esprits et le droit au Canada ».

Il semble évident pour ces chercheur.e.s que la *Loi sur la laïcité de l'État* ne correspond pas à un projet législatif 'conservateur', hostile au libéralisme politique. Normand Baillargeon (dans Ferreti et al. 2020, 269-270) fait la démonstration du parcours

historique de la laïcité, ancrée dans des « valeurs progressistes, universalistes, libérales, en somme solidement ancrée à gauche et même à l’anarchisme, et intimement liée à l’idée d’éducation ». Considérant les origines de la laïcité, il se surprend de ce qu’il appelle des « inversions idéologiques inattendues » lors des débats sur la loi 21 où des individus provenant de la droite conservatrice ont défendu le projet de loi tandis que des individus provenant de la gauche libérale l’ont condamné. Bien que Baillargeon appuie fermement la laïcité dite républicaine (dans Ferreti et al. 2020), on constate que les épithètes ‘républicaine’ ou ‘conservatrice’ ont été attribuées à des individus qui ne se revendiquent pas nécessairement de ces mouvances politiques. Ces inversions idéologiques sont le résultat, selon Baillargeon (dans Ferreti et al. 2020, 281), du « postmodernisme concocté dans les universités » et des théories de l’identité ayant assujéti certaines franges de la gauche à une pensée dichotomique dominante.e.s/dominé.e.s où le parti à prendre est toujours celui des opprimé.e.s. Dans ce contexte, les partisan.e.s à la loi 21 sont de facto associé.e.s à un nationalisme hégémonique conservateur, arriéré et raciste, alors pourtant qu’une bonne partie d’entre eux cadrent leur appui à cette loi au sein de valeurs de gauche, libérales, modernes, pluralistes et progressistes.

#### **4. La zone grise : ni républicain-conservateur, ni libéral-pluraliste?**

Résumons les constatations formulées jusqu’à présent: 1) les ‘libéraux-pluralistes’, incluant les interculturalistes, se positionnent en défaveur de la loi 21 et critiquent les partisan.e.s pour ces positions ‘républicaines’ et ‘conservatrices’; 2) les ‘républicains-conservateurs’ appuient la loi, mais souhaiteraient qu’elle soit plus restrictive à l’égard de l’expression religieuse dans la fonction publique; 3) la plupart des partisan.e.s de la loi 21 ne se qualifient pas de ‘républicain’ ou de ‘conservateur’, se positionnent même parfois à gauche de l’axe politique et se revendiquent de valeurs libérales et pluralistes et 4) la loi 21, fréquemment associée dans l’espace public à un nationalisme conservateur et hostile aux minorités religieuses et racisées, n’a pas été défendue par le gouvernement caquiste au sein d’affinités clairement républicaines ou conservatrices, mais plutôt par des affinités libérales. Alors que les affinités entre le courant républicain-conservateur et le PQ sont apparentes, la CAQ a choisi d’éviter de bâtir sa défense de la loi 21 autour de cette approche

normative. Et bien qu'il existe certaines similarités normatives entre le modèle interculturel et la défense de la CAQ, nous avons rejeté l'interculturalisme comme source normative principale de la loi 21, principalement car les intellectuel.le.s de cette approche ont condamné le projet législatif. Nous avons également mis de côté notre deuxième hypothèse de recherche au sujet de la mouvance républicaine-conservatrice comme source normative de la loi 21, ces tenant.e.s ayant souhaité une laïcité plus restrictive et ne pouvant établir de liens clairs entre l'argumentaire de la CAQ et les idées de ce courant.

Force est de constater que le modèle binaire établi par Mathieu et Laforest (2016) quant aux sources normatives de l'espace national québécois est incomplet ou, du moins, ne prend pas en considération les zones grises entre les deux mouvances identifiées. Si la loi 21 est soutenue par des individus se revendiquant d'un libéralisme pluraliste, mais qu'elle est également condamnée par des libéraux-pluralistes : est-ce que la loi 21 est libérale et pluraliste? Cette question nous ramène en quelque sorte à la case départ. Nous pouvons certainement répondre à cette question par quatre constats : 1) la loi 21 ne s'inscrit pas dans une logique républicaine et conservatrice du vivre ensemble; 2) l'interculturalisme a perdu sa place de source première des lois et politiques publiques liées à l'identité et l'immigration; 3) la loi 21 est défendue *ou* condamnée par des individus de la classe politique et intellectuelle se revendiquant d'un libéralisme politique et 4) il existe un imbroglio au Québec quant à l'influence du libéralisme sur les enjeux d'identité, d'intégration et de vivre ensemble. Ces constats nous poussent à observer un devoir de réserve quant à nos hypothèses de recherche. Si l'interculturalisme n'a pas influencé de manière significative la loi 21, on ne peut irrévocablement conclure que la loi 21 est anti-pluraliste et si la loi 21 n'est pas le fait d'une montée en puissance de la mouvance républicaine-conservatrice, on ne peut automatiquement la qualifier de 'pluraliste'.

Néanmoins, l'âge d'or de l'interculturalisme, soutenu comme modèle d'intégration par plusieurs libéraux-pluralistes, semble révolu. Bien que certains partis politiques comme le Parti libéral et Québec solidaire conservent leur appui envers le modèle, il ne fait plus parti d'un consensus politique. Et même si des liens ont pu être établis entre le discours de la CAQ au sujet de la loi 21 et l'interculturalisme et que le ministre Jolin-Barrette ait laissé

entendre en commissions parlementaires son appui à l'approche interculturelle, la CAQ n'a pas explicitement bâti sa défense de la loi 21 autour des postulats normatifs interculturels. Est-ce un calcul stratégique étant le reflet de la perte de consensus politique et populaire autour de l'interculturalisme, de plus en plus amalgamé au multiculturalisme canadien? Possible, car même si le courant républicain-conservateur ne représente pas une des sources normatives premières de la *Loi sur la laïcité de l'État*, on ne peut faire fi de la croissance en popularité de ces idées dans l'espace public, pensons notamment à ces attaques envers le « multiculturalisme québécois », amenuisant la crédibilité de l'interculturalisme comme modèle répondant aux réalités et aux spécificités du Québec. Le courant républicain-conservateur et son idée de convergence culturelle demeurent quant à eux restreints au PQ. Ce chapitre a permis de mettre en lumière les origines normatives hybrides et ambiguës de la loi 21 cette dernière étant critiquée par les libéraux-pluralistes pour son 'républicanisme' et son 'conservatisme', alors pourtant que le gouvernement caquiste réfute ces qualificatifs pour désigner son projet loi et que plusieurs de ces partisan.e.s la défendent dans le cadre d'un libéralisme pluraliste.

## **CONCLUSION – Ambigüités et contradictions des sources normatives de la gestion de la diversité**

*Ce n'est pas le mot qu'il faut traquer  
car il y a des gens qui savent  
comment faire pour dire le contraire  
de ce qu'ils pensent  
(Lafferrière, 2021)*

Ce mémoire a tenté de vérifier si la *Loi sur la laïcité de l'État* est vraisemblablement porteuse du changement antipluraliste dans la gestion du vivre ensemble auquel plusieurs l'associent en la qualifiant de « radical », « extrême », « antidémocratique », « discriminatoire », « sexiste » et « raciste » (voir, entre autres, Celis et al. 2020). L'interculturalisme constitue le modèle libéral-pluraliste de gestion de la diversité ayant influencé les lois et les politiques publiques au Québec au cours des trente dernières années; plusieurs chercheur.e.s s'entendent toutefois pour dire qu'il connaît un déclin incontestable depuis 2008 où le dépôt du rapport Bouchard-Taylor a fait particulièrement controverse en raison de sa prétendue propension à privilégier les minorités culturelles. Il n'en demeure pas moins que l'interculturalisme, malgré la perte de consensus l'entourant, conserve son statut de source normative première des lois et politiques publiques liées à la gestion de la diversité, ayant d'ailleurs été officiellement reconnu en 2016 comme modèle de pluralisme par l'État québécois (Québec, 2016).

Considérant que l'interculturalisme est le modèle pluraliste de gestion de la diversité au Québec et que cette recherche teste le modèle binaire libéral-pluraliste/républicain-conservateur, une première question de recherche a été formulée : est-ce que le gouvernement caquiste a défendu son projet de loi dans le cadre de l'interculturalisme? Notre première hypothèse de recherche, affirmant la concordance entre les postulats normatifs de l'interculturalisme et le discours de la CAQ, a été invalidée. Des similarités normatives et rhétoriques ont toutefois été constatées. D'abord, la CAQ appuie la légitimité de sa loi sur « l'argument de la majorité » où la nation québécoise détient le droit de faire ses propres choix en matière de gestion de la diversité religieuse principalement en raison de ses spécificités socioculturelles. L'interculturalisme, loin de

rejeter pareille affirmation, a été fondé au Québec sur cette prémisse même voulant que la nation québécoise, fragile, soit au cœur des considérations relatives à l'intégration des immigrant.e.s. De plus, la CAQ a présenté son projet de loi comme une « voie mitoyenne » modérée, inspirée des conclusions du rapport Bouchard-Taylor. La loi 21 viendrait instaurer un équilibre entre les droits collectifs et les droits individuels, ce dont l'interculturalisme se targue également. Ces similarités sont somme toute insuffisantes pour statuer hors de tout doute du caractère interculturel de la loi 21; non seulement la loi 21 va au-delà des recommandations du rapport Bouchard-Taylor, mais les deux commissaires, Charles Taylor et Gérard Bouchard, ont clairement condamné les restrictions mises en place par la loi. On peut alors présumer que la loi 21 déborde des limites du pouvoir de reproduction socioculturelle octroyé au groupe majoritaire d'origine canadienne-française par l'interculturalisme. Ces limites sont certainement nébuleuses, amenant certaines personnes, notamment Fatima Houada-Pépin, à soutenir la loi 21 dans le cadre de l'interculturalisme.

L'interculturalisme est pauvrement encadré au Québec, laissant place à des ambiguïtés si grandes qu'on retrouve au sein de ses partisan.e.s des individus en faveur *et* en désaccord avec la loi 21. Le piètre encadrement institutionnel de l'interculturalisme ouvre la voie à des dérapages interprétatifs significatifs où la préséance accordée par ce modèle aux valeurs fondamentales et à la protection socioculturelle du groupe majoritaire peut servir de justificatif à la limitation importante des droits individuels des minorités religieuses. Si la loi 21 peut se défendre, en certaines instances, dans le cadre de l'interculturalisme, la CAQ n'a pas explicitement misé sur cette approche pour défendre son projet de loi au Salon bleu et à la Cour supérieure du Québec, tel qu'en témoigne l'absence des tenant.e.s de l'interculturalisme lors du procès contre la loi 21. On peut certainement ajouter au constat de plusieurs chercheur.e.s selon lequel l'interculturalisme est en perte de vitesse au Québec, particulièrement dans les sphères décisionnelles. De sorte, il ne reste que le Parti libéral et Québec solidaire dont le discours et les politiques concordent avec la mouvance interculturelle.

La loi 21 n'est pas interculturelle; mais un tel constat invoque-t-il irrévocablement une affiliation républicaine-conservatrice? La mouvance républicaine-conservatrice et son idée de convergence culturelle constituent non seulement la deuxième source normative du vivre ensemble au Québec, mais s'établissent également comme courant normatif antipluraliste. Notre deuxième hypothèse de recherche présageait une similarité entre le discours utilisé par la CAQ pour défendre son projet de loi 21 et les idées du courant républicain-conservateur. Une telle similarité n'a pas pu être établie. Le ministre Jolin-Barrette a explicitement refusé d'associer son projet de loi au républicanisme ou au conservatisme. Bien que la loi 21 réduise dans les faits la pluralité des appartenances identitaires, culturelles et religieuses dans la fonction publique, le gouvernement s'est défendu d'agir comme tel, affirmant que son projet de loi était vecteur d'égalité et de pluralisme. Qui plus est, les principaux tenant.e.s de la mouvance républicaine-conservatrice aurait souhaité que la loi 21 « aille plus loin ». Les idées du courant républicain-conservateur continuent ainsi à être majoritairement associée au PQ. La position de la CAQ quant aux influences normatives du vivre ensemble demeure incertaine. Par contre, le discours de la CAQ a mis l'accent sur le caractère moderne, pluraliste, libéral et égalitaire de sa loi, ajoutant une nouvelle complexité à notre analyse, des individus en faveur et en défaveur de la loi se qualifiant de « libéral » et de « pluraliste ».

Ce mémoire conclut que la loi 21 adopte une posture modérée face à l'état des débats populaires sur la régulation de l'expression religieuse dans l'espace public et face au modèle binaire de gestion de la diversité proposé par Mathieu et Laforest (2016). La majorité de la population québécoise est en faveur de la loi 21; les Québécois.e.s expriment leur désir d'apposer des limites au pluralisme ethnoculturel et religieux. L'État québécois a pris acte de la grogne populaire contre les « débordements » présumés de la diversité ethnoculturelle en adoptant la loi 21 afin de déterminer la hauteur à laquelle le Québec est prêt à vivre et à accommoder le pluralisme. Ce mémoire conclut également que les chercheur.e.s adoptant une posture foncièrement binaire et idéologique quant au bien-fondé de la loi 21 se privent des nuances nécessaires à une compréhension réelle des origines normatives de la loi 21. En s'éloignant d'une démarche normative, cette recherche a pu établir les conclusions suivantes : 1) la loi 21 n'est ni vraiment interculturelle ni vraiment

républicaine-conservatrice, 2) les sources normatives du vivre ensemble ne s'inscrivent pas dans une réalité binaire (tout comme la loi 21 d'ailleurs) et 3) les sources normatives de la gestion de la diversité se situent elles-mêmes dans une zone grise.

De ce mémoire ressort deux grandes ambiguïtés relatives au vivre ensemble : les similarités normatives entre les deux courants et l'influence des contradictions de la pensée libérale sur la gestion de la diversité, toutes deux nécessitant davantage de recherche en contexte québécois. D'abord, il existe certainement des similarités entre le courant libéral-pluraliste et le courant républicain-conservateur, car même si la CAQ n'a pas explicitement défendu son projet de loi en s'appuyant sur ceux-ci, il a été établi que la loi 21 peut se défendre dans le cadre de ces deux mouvances normatives, tel qu'en témoigne l'appui à la loi provenant d'individus des deux clans. Ensuite, des individus, intellectuel.le.s ou politicien.ne.s, se rattachant au libéralisme politique ont soit appuyé la loi 21 ou l'ont condamnée virulemment. Ces deux facteurs ont empêché une réponse claire quant à nos questions de recherche. Ce mémoire fait ainsi le constat d'une zone grise au sein des sources normatives de la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec. Les prochaines sections de cette conclusion vise à établir certaines pistes de réflexion quant au « pourquoi » de cette zone grise et à ouvrir la voie à une plus grande compréhension des ambiguïtés relevés dans ce mémoire.

### **1. Imbrications et convergences des deux courants normatifs dominants relatifs au vivre ensemble**

Comment se fait-il donc que des individus provenant des mouvances libérale-pluraliste et républicaine-conservatrice ont offert leur appui à la loi 21? Si les deux courants étaient si radicalement différents tel que le présumant Mathieu et Laforest (2016), n'auraient-ils pas des avis tout aussi radicalement différents sur une loi si hautement controversée comme la loi 21? Une hypothèse apparaît ici naturellement : les deux courants partagent des similarités normatives.

Dans son étude des nationalismes australiens, Ghassan Hage (1998, 18) soutient l'argument principal selon lequel les multiculturalistes blancs et les racistes blancs, ou ce

qu'il intitule également *Evil White nationalists*, partagent une vision d'eux-mêmes en tant que nationalistes et organisent l'espace national autour des personnes blanches, les Autochtones et les personnes racisées n'étant que des objets nationaux sujets à la volonté nationale structurée autour de la blancheur. La croyance émanant des personnes blanches qu'elles constituent les légitimes maîtresses de la nation, qu'elles adhèrent au multiculturalisme ou non, est ce qu'il nomme le fantasme de la nation blanche (Hage, 1998, 18). En d'autres mots, les deux groupes, supposément radicalement différents et s'affrontant constamment dans l'espace public à l'égard des enjeux relatifs à la nation, l'identité et l'immigration, partagent la même prémisse affirmant la primauté des Australiens blancs sur l'avenir de la nation. Les deux groupes sont au cœur de la prise de décision par rapport aux communautés ethniques sur le territoire. Ils décident de leur avenir et de leur place au sein de la nation. Les groupes racisés et immigrants n'occupent aucune ou très peu de place dans ce processus décisionnel et législatif. Dans le contexte québécois, il est possible d'extrapoler que les multiculturalistes blancs représentent le courant libéral-pluraliste tandis que les « méchants nationalistes blancs » représentent le courant républicain-conservateur, souvent accusé de véhiculer des idées xénophobes, voire racistes. Selon Hage, les deux courants pensent la diversité comme devant être gérée et gouvernée :

« The White inhabitants of this fantasy are clearly divided over whether they should reign over an ethnically diverse population or not, or over how much of an ethnically diverse population they should reign. What they both share, however, is an undisputed belief in the reign of White Australians over Third World-looking migrants, who are constructed within this fantasy as a constant source of governmental problems. » (1998, 233)

Les deux groupes s'entendraient ainsi non seulement sur la préséance du groupe majoritaire blanc, mais également sur l'immigration provenant du Sud global comme étant un problème qu'eux seuls ont le pouvoir de régir. Bock-Côté (2007, 86), dans sa critique du « multiculturalisme québécois », constate lui-même la piètre inclusion des minorités racisées au sein de leur intégration – donnant presque raison aux propos de Hage : « Que les catégories de la population qu'on dit discriminées par ailleurs ne se reconnaissent pas ou peu dans la case mission que leur réserve l'intelligence progressiste ne change rien à l'affaire. Les spécialistes autoproclamés du radicalisme multiculturel savent finalement

mieux que les groupes soi-disant dominés la meilleure politique à mener pour les émanciper ».

L'étude de Mathieu et Laforest (2016) prétend qu'il existe des divergences nettes quant à l'influence normative des courants, mais le travail de Hage (1998) sous-tend des complexités saillantes quant aux interconnexions normatives ralliant les deux courants normatifs québécois principaux quant à la gestion du vivre ensemble. Ces similarités ont été constatées au sein de ce mémoire; l'exemple le plus probant étant celui de « l'argument de la majorité ». En effet, les deux mouvances peuvent être reliées à la loi 21 par leur tendance à favoriser le groupe socioculturel majoritaire dans la gestion du vivre ensemble. L'idée de convergence culturelle proposée par le courant républicain-conservateur établit fermement le groupe majoritaire québécois d'origine canadienne-française comme principal, voire unique, décideur des enjeux relatifs à l'avenir national. L'interculturalisme soutenu par le courant libéral-pluraliste s'est affirmé au Québec afin de garantir une attention et une protection au groupe québécois d'origine canadienne-française dans l'intégration des immigrant.e.s, délaissé par le modèle multiculturel canadien. Selon ses différentes variantes – l'interculturalisme étant mal circonscrit – l'interculturalisme sacralise une place plus ou moins dominante au groupe majoritaire dans les décisions relatives au vivre ensemble. Malgré ses bonnes intentions quant au pluralisme sociétal et aux accommodements culturels, l'interculturalisme octroie une primauté aux « valeurs fondamentales » québécoises – c'est-à-dire aux valeurs dictées par le groupe majoritaire d'origine canadienne-française; cette primauté, peu balisée, peut laisser place à des dérapages interprétatifs offrant une légitimité à des lois et des politiques publiques limitant de manière déraisonnable les droits individuels des groupes minoritaires afin de favoriser les droits collectifs du groupe majoritaire.

La loi 21, fréquemment qualifiée de « raciste », ne saurait être déconnectée de ses implications nationalistes. La loi 21 dresse un avenir pour la nation québécoise et encourage des comportements, des attitudes et des valeurs spécifiques dont les employé.e.s de l'État doivent se faire les dignes représentant.e.s. Si les deux groupes présentés dans ce mémoire ne partagent pas exactement la même vision de cet avenir national et des

comportements valorisés pour construire cet avenir, ils soutiennent tout deux la centralité du groupe québécois d'origine-canadienne française dans le processus de consolidation nationale. Selon Hage (1998), c'est surtout le nationalisme – et non le racisme – qui explique les actes haineux ou les politiques liées à la diversité dans les pays occidentaux. C'est d'abord l'arrivée d'une différence indésirable sur le territoire national, plutôt qu'une logique de supériorité raciale<sup>20</sup>, qui motive les membres du groupe majoritaire à s'organiser de manière à maintenir leur domination, leur pouvoir et leurs privilèges au sein de *leur* nation.

L'augmentation de l'immigration maghrébine et la survisibilisation des femmes musulmanes portant le voile au Québec a motivé les décideurs publics québécois à débattre et légiférer, à de nombreuses reprises, des restrictions du port des signes religieux pour répondre à l'anxiété populaire générée par une impression de perte de pouvoir du groupe majoritaire sur l'avenir national, les communautés culturelles étant trop accommodées, voire privilégiées. Face à cette situation, le courant républicain-conservateur, par le biais de l'idée de convergence, met de l'avant un discours nationaliste mélancolique d'un temps où la nation québécoise n'était pas accaparée des exigences du pluralisme et du *politically correct* afin d'assurer la reproduction des caractéristiques socio-historiques distinctives du peuple québécois.

De son côté, le courant libéral-pluraliste et le modèle interculturel favorisent un discours nationaliste cosmopolite où le pluralisme est valorisé sous certaines conditions; au Québec, la condition première est celle de la reproduction socioculturelle du groupe « Québécois.e.s d'origine canadienne-française ». Lorsque les détracteur.e.s de l'interculturalisme l'accusent de défendre davantage les minorités, Bouchard (2014) s'en défend aussitôt, réitérant les protections garanties par le modèle aux membres du groupe majoritaire et l'importance d'une dualité majorité/minorité qui, malgré quelques bonnes

---

<sup>20</sup> Bien que Hage mette l'accent sur les dimensions spatio-nationalistes dans les pratiques de subjugation, il discute tout de même des enjeux raciaux. Les personnes racisées et immigrantes sont celles qui sont considérées dangereuses pour l'avenir national déterminé par le groupe majoritaire blanc, mais elles représentent un danger et mobilisent le groupe majoritaire blanc *qu'à condition* qu'elles entrent le territoire national de ce groupe.

intentions d'inclusion, réifie un clivage Eux/Nous fixe et peu perméable à la diversification des sources identitaires.

Pour Hage (1998), la construction de l'immigrant.e. comme un « problème » est au cœur de la dialectique inclusion/exclusion. Par son existence même, l'interculturalisme réaffirme ce problème sans gêne : l'immigration représente une menace pour la protection socioculturelle des Québécois.e.s d'origine canadienne-française (voir Bouchard, 2011). Évidemment, l'interculturalisme se présente comme une voie mitoyenne, soucieuse des intérêts collectifs, certes, mais également des intérêts minoritaires en prônant une dynamique d'accommodements et de tolérance. L'idée de tolérance vient toutefois à son tour renforcer des relations de pouvoir asymétriques où un groupe est en position de tolérer l'autre. C'est bien cette dynamique que l'on retrouve au sein de la loi 21 où le groupe majoritaire refuse de tolérer l'Autre et celui-ci se voit obligé de respecter ce qui est toléré, sans quoi il risque l'exclusion.

Déterminer *la* source normative de la loi 21 est un exercice ardu, entre autres en raison des convergences normatives entre ces mouvances intellectuelles. Il a été illustré que « l'argument de la majorité » constitue une similarité normative entre l'interculturalisme et la loi 21, tout comme cet argument a établi une concordance entre le courant républicain-conservateur et la loi 21. La loi 21 assure la volonté majoritaire et érige subséquemment des restrictions substantives à la liberté de religion pour un « problème » inexistant, soit celui du prosélytisme des symboles religieux supposé intrinsèque et direct. La loi 21 cautionne au premier chef les soucis et les craintes du groupe majoritaire quant à la diversité religieuse dans l'espace public et utilise la primauté des « valeurs québécoises » pour restreindre ce qui les menace prétendument. À cet égard, la loi 21 peut prendre appui sur le courant libéral-pluraliste *ou* sur le courant républicain-conservateur, car ils se nourrissent d'une origine et d'une visée communes; celles de garantir la reproduction socioculturelle du groupe majoritaire. Et tout comme la loi 21 est décidée par des membres du groupe majoritaire québécois d'origine canadienne-française, l'interculturalisme et l'idée de convergence sont pensés et gérés par des membres de ce même groupe.

En adoptant une vision binaire des sources de la gestion de la diversité – et des lois et politiques publiques lui y étant rattachées – la possibilité des similarités et imbrications entre mouvances normatives est omise. Les croisements entre les courants normatifs du vivre ensemble au Québec nécessitent davantage de recherche, la division libéral-pluraliste/républicain-conservateur échappant à la complexité et aux imbrications des modes de pensée courantes dans les domaines de l’identité, de la nation, de l’immigration et de l’intégration. Bien que ce modèle binaire se révèle efficace pour rendre compte des forces normatives dominantes en contexte québécois, il met de côté, voire invisibilise, les différentes déclinaisons idéologiques et normatives stimulant la conception du vivre ensemble. La position de la CAQ quant à la loi 21 a certainement révélé les défaillances de ce modèle binaire, celle-ci ne se retrouvant clairement dans aucune des deux postures. Les conclusions de ce mémoire ont permis de révéler une faille additionnelle au modèle binaire de Mathieu et Laforest (2016) : étrangement, les libéraux-pluralistes critiquent la loi 21 pour son caractère illibéral et antipluraliste, mais la CAQ et plusieurs partisan.e.s de la loi 21 disent s’inscrire dans une approche libérale et pluraliste. La prochaine section vise à entamer des pistes de réflexion sur le sujet.

## **2. Les paradoxes du libéralisme : la logique d’exclusion et la loi 21**

Dans les débats concernant la loi 21, on constate dans ce mémoire que l’ensemble des partis, qu’ils soient pour ou contre cette loi, possèdent des affiliations idéologiques libérales ou défendent la loi 21 dans le cadre de valeurs libérales. Alors que la tradition politique libérale promeut des valeurs de liberté, d’égalité, de respect pour l’individu, de démocratie, de tolérance et de droits humains, la loi 21 est pourtant condamnée par bon nombre d’organismes, d’intellectuel.le.s et de politicien.ne.s pour ses effets discriminatoires sur la liberté de religion et pour son intolérance à l’égard de la diversité religieuse. Le libéralisme est grandement associé à la modernité, les penseur.e.s du libéralisme ayant lutté contre toute forme de pouvoir despotique. Néanmoins, des intellectuel.le.s condamnent les actions hégémoniques du gouvernement caquiste, celui-ci utilisant la clause nonobstant pour soustraire son projet de loi du regard des tribunaux, refusant l’important dialogue entre le parlementarisme et le constitutionnalisme, et

écourtant les débats en passant la loi sous bâillon, brandissant simplement l'appui majoritaire à la loi (voir Celis et al. 2020). Les contre-pouvoirs sont ici écartés en vertu des désirs de la majorité, laissant les minorités vulnérables à la volonté majoritaire. Pourtant, le libéralisme classique fait de l'État un rempart pour la liberté des individus et des minorités contre le règne du plus fort et du plus nombreux. Comment certains individus peuvent-ils/elles ainsi conjuguer la promotion d'idées libérales et l'appui à la loi ? Comment le gouvernement réussit-il à limiter les droits individuels des minorités en s'appuyant sur la puissance de la majorité tout en qualifiant sa loi de « libérale », « pluraliste », « égalitaire » et « moderne » ?

Une réponse intéressante s'esquisse au sein des travaux de Domenico Losurdo (2011), fournissant une analyse historique critique du libéralisme. Le chercheur illustre que l'émergence – et la consolidation – du libéralisme comme mouvement politique est liée à l'exploitation, la domination, la violence et le racisme. Alors que les grands penseurs libéraux discutaient de liberté et d'anti-despotisme, la plupart d'entre eux possédaient des esclaves et étaient d'ardents défenseurs/bénéficiaires de l'esclavagisme. Même après la fin de la traite des esclaves, le libéralisme a continué de se conjuguer au colonialisme d'expansion, au travail forcé et à la limitation des droits politiques des Noirs.e.s, des Autochtones et des femmes. La victoire de la révolution américaine s'est, par exemple, suivie d'une expansion et appropriation violentes des territoires autochtones par le biais de pratiques génocidaires. La doctrine libérale, chérissant des idéaux de liberté, d'égalité et de protection des minorités, a pris appui, tantôt sur une logique de supériorité raciale servant à légitimer l'expropriation et le massacre de populations « inférieures » en raison de leur non-blanchité, et ensuite, sur une logique semi-raciale où les orphelins, les enfants de pauvres et leurs parents, indépendamment de leur race, sont contraints au travail forcé. Là se situe le grand paradoxe du libéralisme.

Il ressort du travail de Losurdo que le libéralisme met en place une logique qui renforce les dynamiques de pouvoir; pour qu'une minorité d'individus puisse accéder à la pleine liberté, l'accès sans entrave à la propriété privée et le plein contrôle des instances décisionnelles, il est nécessaire qu'une majorité soit au service de la réalisation de cette

pleine liberté pour quelques-un.e.s. Le libéralisme est fondé sur une logique implicite d'exclusion, soutient Losurdo. Dès son origine, le libéralisme s'est attelé à démarquer des lignes entre le « Eux » et le « Nous », le « Nous » ayant accès à des droits et des libertés en raison de leur supériorité morale, intellectuelle et/ou raciale. S'il est vrai que le libéralisme s'est basé sur la condamnation du pouvoir despotique et sur la protection des libertés individuelles, il est aussi vrai que cette lutte, et les privilèges lui étant rattachés, ont été réservés à une infime partie de l'humanité. L'autre partie, la plus vaste, a été exclue des droits, privilèges et bénéfices du libéralisme politique. Non seulement le libéralisme a mis en place des dynamiques d'exclusion, mais la liberté de « *The community of the free* », le nom octroyé par Losurdo pour désigner cette petite partie d'individus privilégiés, *dépendait* de l'exclusion, l'oppression et l'exploitation de la majorité. L'histoire de la doctrine libérale révèle son hypocrisie, ces grands idéaux n'ayant été prêchés que pour le bénéfice d'une minorité, celle-ci prônant des valeurs et des attitudes complètement illibérales à l'égard de la majorité jugée inférieure.

Si l'esclavage et certaines formes d'exploitation violente sont sujets du passé dans la majorité des démocraties libérales aujourd'hui, il n'en demeure pas moins que cette logique d'exclusion persiste au sein de la pensée libérale, au même titre que les contradictions qui la sous-tendent. Bock-Côté a certainement raison lorsqu'il affirme qu'il est de plus en plus difficile pour un peuple ou un gouvernement d'afficher des politiques explicitement nationalistes. La posture libérale selon laquelle les discours de tolérance, d'ouverture et de respect de la diversité doivent primer gagne en popularité. Ce langage et ces discours ne sont toutefois pas intrinsèquement présage d'actions concrètes visant la pleine participation et inclusion des minorités racisées au sein des différentes sphères de pouvoir. Le cadrage de lois et de politiques publiques au sein du libéralisme est fréquent, particulièrement dans un État comme le Québec ayant une longue tradition de politiques sociales et progressistes, mais cette rhétorique libérale ne se transpose pas toujours dans les faits. À travers l'histoire, Losurdo fait état des nombreuses pratiques et politiques dites libérales, qui, dans les faits, n'étaient « libérales » que pour une petite minorité. Plusieurs chercheur.e.s ont d'ailleurs dénoncé l'hypocrisie du discours libéral pluraliste dans la gestion du vivre ensemble dont les valeurs de tolérance et d'inclusion n'ont en fait que très

peu d'impact sur la déconstruction des dynamiques de pouvoir entre les individus racisé.e.s et immigrant.e.s et les communautés culturelles blanches majoritaires (Schick & St-Denis, 2005; Salée, 2010). Salée (2010, 164) discute du déni des enjeux de pouvoir qui anime les sociétés occidentales dans leur gestion libérale de la diversité :

« Ces rapports de pouvoir se sont tissés à la fois par l'emprise que l'Occident a cherché et a réussi à exercer sur la presque totalité de la planète et les impératifs du système de production économique et de relations sociales concomitantes qu'il a imposé dans la foulée. Enfin, ils prennent appui sur des discours – dont toute rhétorique libérale en faveur de la diversité est partie prenante – qui banalisent leurs effets et masquent la domination dont jouissent les majorités eurodescendantes et les avantages considérables qu'elles en tirent. »

Alors si les propos de Bock-Côté détiennent une part de vérité en ce qui concerne la puissance des idées libérales-pluralistes au sein des enjeux relatifs à l'identité et à la nation dans les démocraties occidentales, cela ne se concrétise vraisemblablement pas dans une véritable refonte des rapports de pouvoir. Au contraire, le discours libéral de la gestion de la diversité renforce les mécanismes assurant la protection des rapports asymétriques Eux/Nous. L'interculturalisme, bien qu'il promeuve la diversité culturelle, ne met pas en place des structures permettant une véritable pénétration de la diversité socioculturelle, religieuse et raciale dans les sphères décisionnelles et normatives, trop attaché à l'importance de préserver un « Nous » relativement inchangé. C'est d'ailleurs pourquoi il a été possible d'établir une concordance indéniable entre l'interculturalisme et la loi 21 : au-delà de ses bonnes intentions, l'interculturalisme échoue à offrir des balises définies au pouvoir de reproduction socioculturelle autorisé au groupe majoritaire et accorde des protections minimales et inefficaces aux minorités – basé sur un discours simple et naïf de la tolérance et du respect de la diversité étant supposé résorber des centaines d'années d'inégalités raciales et de classe. Ces défaillances mènent à des dérapages où le groupe majoritaire se permet de limiter les droits individuels des minorités de manière déraisonnable.

Les paradoxes du libéralisme permettent aux gouvernements occidentaux d'utiliser le discours libéral pour mettre en place des politiques illibérales tout en conservant une

certaine légitimité. Le ministre Jolin-Barrette a certainement tenté de tirer parti des valeurs libérales pour accroître le bien-fondé de son projet de loi controversé. S'il existe des raisons de penser que la loi 21 concorde avec la doctrine libérale, c'est potentiellement du fait des contradictions inhérentes à cette pensée politique. Le ministre s'est défendu d'établir une quelconque dynamique inégalitaire entre la majorité et les minorités, arguant que son projet de loi, égalitaire et pluraliste, visait « tout le monde », indépendamment de leurs attaches culturelles et de leurs allégeances religieuses, et donc, a refusé de reconnaître ce dont plusieurs l'accusaient, soit de renforcer un clivage Eux/Nous en ciblant les minorités religieuses. Évidemment, le texte de la loi 21 est neutre et ne cible aucun groupe en particulier, mais des organismes comme la Commission des droits de la personne et de la jeunesse ont révélé les effets discriminatoires indirects que cette loi aura sur les minorités religieuses et plus précisément, sur les femmes musulmanes portant un symbole religieux (CDPDJ, 2019, 62). Charles Taylor a également fait part de ses inquiétudes en consultations particulières quant à l'impact de la loi 21 sur le climat social québécois où les préjugés envers les personnes de confession musulmane sont grands. En passant une telle loi, le gouvernement cautionne, voire encourage, l'idée selon laquelle les personnes musulmanes cherchent à imposer leurs valeurs, leurs croyances et leurs modes de vie aux autres, des valeurs qui seraient aux antipodes des valeurs d'égalité entre les genres et de laïcité du Québec. De sorte, il renforce une distinction entre le « Nous » et le « Eux », les valeurs « québécoises » étant jugées moralement supérieures à celles du « Eux », arriérées au point de devoir être interdites dans la fonction publique. En raison de cette supériorité morale des « valeurs québécoises », les droits des minorités religieuses sont bafoués pour assurer la pleine liberté et l'auto-gouvernance des Québécois.e.s d'origine canadienne-française.

Chevrier (2021) lie la loi 21 au libéralisme politique en ce qu'elle protège les individus des abus de pouvoir de l'État et des religions; mais de quels individus parle-t-on ici? La loi 21 garantit certainement la mainmise des Québécois.e.s d'origine canadienne-française sur les démarcations institutionnelles de l'identité québécoise et protège ainsi *leur pouvoir* des « abus de pouvoir » présumés des religions minoritaires. Les paradoxes du libéralisme sont ici à l'œuvre; alors que l'État québécois se targue de mettre en place une

loi luttant contre le despotisme des religions, il se positionne lui-même en despote auprès des minorités religieuses qui ont été très peu partie prenante des discussions institutionnelles sur la loi 21. L'État québécois et les membres du groupe majoritaire ont jugé des croyances et des modes de vie du « Eux » et ont pris des décisions discriminatoires à leur encontre sans se préoccuper de consulter les principales concernées (Zoghلامي dans Celis et al. 2020). Dans ce cas-ci, les bénéfices et retombées du libéralisme de la loi 21 favorisent d'abord et avant tout le groupe majoritaire alors que les Autres sont pertinemment exclu.e.s de ces privilèges. En fait, la préservation de ces privilèges pour le groupe majoritaire *nécessite* la limitation des droits et libertés des minorités, sans quoi le groupe majoritaire n'a pas le contrôle et la liberté totale sur les enjeux relatifs à l'identité et au vivre ensemble.

En somme, les raisons pour lesquelles le gouvernement caquiste et les défenseur.e.s de la loi 21 peuvent se revendiquer du libéralisme résultent des ambiguïtés inhérentes à cette pensée politique. Le discours libéral fait parfois preuve d'hypocrisie en ce qu'il promeut des valeurs et des politiques bénéficiant à un groupe restreint et délimité d'individus. La loi 21 ne fait pas exception. La conclusion de ce mémoire a souhaité mettre en lumière certaines contradictions et ambivalences au sein des sources normatives de la gestion de la diversité ethnoculturelle en contexte québécois. Il y a matière à complexifier le portrait de ces courants normatifs et de leurs impacts sur les lois et les politiques publiques au Québec; on risque autrement de passer sous silence d'importantes dynamiques. En se fiant à l'état de la recherche québécoise sur ces enjeux, il a été difficile de répondre à nos questions de recherche. En adoptant une approche critique en guise de conclusion, il peut être soutenu que l'interculturalisme ne répond pas à ses prétentions pluralistes, car l'inclusion véritable de la diversité ethnoculturelle requiert une refonte des rapports de pouvoir. À cet égard, l'interculturalisme prôné par le courant libéral-pluraliste rejoint l'idée de convergence culturelle des républicains-conservateurs en ce qu'ils se nourrissent de la même origine normative : la reproduction socioculturelle et le rôle central des Québécois.e.s d'origine canadienne-française au sein de l'intégration des immigrant.e.s. C'est ce manquement de l'interculturalisme qui a permis d'établir une certaine concordance entre ses idées et la loi 21. Entreprendre une étude de l'influence des

courants normatifs dominants du vivre ensemble sur la loi 21 fut possiblement un exercice naïf, les courants partageant des similarités substantives. Ce mémoire a tenu pour acquis les affirmations suivantes : l'interculturalisme est un modèle pluraliste; conséquemment, si la loi 21 n'est pas interculturelle, la loi 21 est antipluraliste. La nature simpliste de ces affirmations est maintenant évidente, le caractère résolument pluraliste de l'interculturalisme étant matière à débats et le caractère pluraliste de la loi 21 ne pouvant être affirmé en se fiant aux valeurs libérales propagées par le gouvernement caquiste et les défenseur.e.s de la loi 21.

Les pistes de réflexions additionnelles établies en conclusion ont permis de creuser davantage et de révéler la complexité des origines normatives du vivre ensemble dans les démocraties occidentales. Même s'il s'agit de réflexions préliminaires, celles-ci nous permettent de conclure que la loi 21 est le reflet d'une tangente antipluraliste dans la gestion du vivre ensemble au Québec, nonobstant le discours libéral se portant à sa défense. La loi 21 a beau s'être cachée derrière de belles valeurs libérales et pluralistes, dans les faits, elle constitue la première loi québécoise apportant de sérieuses limitations à l'expression de la diversité religieuse dans la fonction publique. Elle réitère par le fait même une certaine primauté des visions, des modes de vie et des valeurs des Québécois.e.s d'origine canadienne-française dans l'intégration des immigrant.e.s. Elle pose les jalons d'une nouvelle manière d'envisager les rapports entre le groupe majoritaire et les minorités racisées; une excluant la diversification des sources identitaires de l'identité nationale. Et si l'interculturalisme, en tant que modèle pluraliste du vivre ensemble, cherche à renverser cette tendance, il devra être repensé de manière à déconstruire les hiérarchies socioéconomiques et culturelles historiques entre la majorité et les minorités et instaurer les fondations d'une communauté politique définie par son hétérogénéité.

## BIBLIOGRAPHIE

- Barker, Fiona. 2010. "Learning to be a majority: Negotiating immigration, integration and national membership in Quebec, *Political Science*, 62:1, 11-36.
- Beauchemin, Jacques. 2002. *L'Histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*. VLB Éditeur.
- Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Athéna éditions.
- Beauchemin, Jacques. 20 janvier 2007. « La mauvaise conscience de la majorité franco-québécoise ». *Que devient la culture québécoise? Que voulons-nous qu'elle devienne?* Dans un cahier spécial de l'Institut du Nouveau Monde inséré dans le journal *Le Devoir*.
- Beauchemin, Jacques. 22 janvier 2010. « Au sujet de l'interculturalisme. Accueillir sans renoncer à soi-même ». *Le Devoir*. En ligne : <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/281502/au-sujet-de-l-interculturalisme-accueillir-sans-renoncer-a-soi-meme>
- Bélair, Cirino. 14 juin 2019. « Bâillons pour les projets de loi sur la laïcité et l'immigration ». *Le Devoir*. En ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/556772/quebec-laicite-et-immigration-legault-imposera-le-baillon>
- Bilge, Sirma. 2013. « Reading the racial subtext of the Québécois accommodation controversy : an analytics of racialized governmentality ». *Politikon*, 40 :1, 157-181.
- Blad, Cory and Philippe Couton. 2009. "The rise of an intercultural nation: Immigration, Diversity and Nationhood in Quebec", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, no. 4: 645-667.
- Bock-Côté, Mathieu. 2007. *La Dénationalisation tranquille: mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*. Montréal: Boréal. 216 p.
- Bock-Côté, Mathieu. 2008. « Derrière la laïcité, la nation. Retour sur la controverse des accommodements raisonnables et sur la crise du multiculturalisme québécois », *Globe, Revue internationale d'études québécoises*, 11 : 1, 95-113.
- Bock-Côté, Mathieu. 2012. *Fin de cycle: aux origines du malaise politique québécoise*. Montréal: Boréal.

- Bock-Côté, Mathieu. 20 avril 2019. « L'extrémisme anti-laïcité ». *Journal de Montréal*. En ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2019/04/20/lextrémisme-anti-laicite>
- Bock-Côté, Mathieu. 11 mai 2019. « La laïcité : une victoire pour le Québec ». *Journal de Montréal*. En ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2019/05/11/la-laicite-une-victoire-pour-le-quebec>
- Bock-Côté, Mathieu. 23 mars 2019. « Le crucifix : un symbole historique ». *Journal de Montréal*. En ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2019/04/20/lextrémisme-anti-laicite>
- Boily, Frédéric. 2018. *La Coalition Avenir Québec. Une idéologie à la recherche du pouvoir*. Québec: Les Presses de l'Université laval, 184 p.
- Bouchard, Gérard. 2011. « Qu'est-ce que l'interculturalisme? », *Revue de droit de McGill*, no. 2 : 395-433.
- Bouchard, Gérard. 2014. *L'Interculturalisme. Un point de vue québécois*. Montréal : Les Éditions Boréal.
- Bouchard, Gérard. 2013. « Pour une histoire intégrante. La construction de la mémoire dans une société diversifiée », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, no. 3-4 : 291-305.
- Celis, Leila et al. 2020. *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*. Québec : Presses de l'Université Laval, 257 p.
- Chevrier, Marc. 2021. Dans *La laïcité : le choix du Québec. Regards pluridisciplinaires sur la Loi sur la laïcité de l'État*. Recueil de cinq rapports d'expertise sollicités par le procureur général du Québec. Gouvernement du Québec.
- Côté, Pauline et Félix Mathieu. 2016. « Laïcité et valeurs dans l'économie du projet de loi n° 60 Charte des valeurs », *Recherches sociographiques*, 57 (2-3), 379-425.
- Dei, George J. Sefa. 2011. "In defense of official multiculturalism and recognition of the necessity of critical anti-racism" in *Diversity and Education for Liberation: Realities, Possibilities, and Problems*, *Canadian Issues*, Special edition: 15-19.
- DesRoches, Sarah Jean. 2013. "Intercultural Citizenship Education in Québec: (Re)producing the Other in and through Historicised Colonial Patterns and

- Unquestioned Power relations.” *Educational Research for Social Change*, no. 2: 5-16.
- DesRoches, Sarah Jean. 2014. “Québec’s interculturalism: promoting intolerance in the name of community building”, *Ethics and Education*, no. 3: 356-368.
- Dufresne, Yannick, Anja Kilibarda, André Blais and Alexis Bibeau. 2019. “Religiosity or racism? The bases of opposition to religious accommodation in Quebec”. *Nations and Nationalism*, 25:2, 673-696.
- Dupré, Jean-François. 2012. “Intercultural citizenship, civic nationalism, and nation building in Québec: From common public language to Laïcité”, *Studies in ethnicity and nationalism*, no. 2: 227-248.
- Ferretti, Lucia et François Rocher. 2020. *Les enjeux d’un Québec laïque: la loi 21 en perspective*. Del Busso éditeur, 304 p.
- Freeman, Gary P. 1997. “Immigration as a source of political discontent and frustration in Western democracies”, *Studies in Comparative International Development*, no. 3, 42-64.
- Frozzi, Jorge. 2014. « L’interculturalisme selon Gérard Bouchard ». Dans *L’interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques* (dir.). Montréal : Presses de l’Université de Montréal, 91-113.
- Gagnon, Alain-G et Jean-Charles St-Louis. 2016. *Les conditions du dialogue au Québec : laïcité, réciprocité et pluralisme*. Montréal : Éditions Québec Amérique.
- Gagnon, Alain-G et Raffaele Iacovino. 2007. « Canadian federalism and multinational democracy : ‘Pressures’ from Quebec on the federation », dans *Canadian federalism*. Oxford University Press, pp. 334-354.
- Gagnon, Alain-G et Raffaele Iacovino. 2019. « Interculturalisme et multiculturalisme : ressemblances et dissemblances », dans *Explorer le social : mélanges en l’honneur de Gérard Bouchard*. Presses de l’Université Laval, pp. 187-203.
- Gratton, Danielle. 2014. « L’interculturalisme selon Gérard Bouchard ». Dans *L’interculturel au Québec : rencontres historiques et enjeux politiques* (dir.). Montréal : Presses de l’Université de Montréal, 173-190.

Hage, Ghassan. 1998. *White Nation : Fantasies of White supremacy in a multicultural society*. Londres : Routledge.

La Commission des droits de la personne et de la jeunesse, « Mémoire à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, Projet de loi N° 21 Loi sur la laïcité de l'État », Mai 2019, [http://www.cdpcj.gc.ca/Publications/memoire\\_PL\\_21\\_laicite.pdf](http://www.cdpcj.gc.ca/Publications/memoire_PL_21_laicite.pdf)

Labelle, Micheline, Turp, Daniel et autres signataires. 2019. “Le projet de loi no 21: Une avancée tangible dans la laïcisation progressive de l'État au Québec”. Texte et pétition collectifs. Accessible en ligne : [https://www.petitions.fr/jappuie\\_le\\_projet\\_de\\_loi\\_21\\_sur\\_la\\_laicite\\_de\\_letat\\_au\\_quebec](https://www.petitions.fr/jappuie_le_projet_de_loi_21_sur_la_laicite_de_letat_au_quebec)

Laferrière, Dany. 2021. *Petit traité sur le racisme*. Montréal : Les Éditions Boréal.

Lampron, Louis-Philippe. 2021. « La Loi sur la laïcité de l'État et les conditions de la fondation juridique d'un modèle interculturel au Québec », *Revue Canadienne Droit et Société*, 36 :2, 323-337.

Lamy, Guillaume et Félix Mathieu. 2020. « Les quatre temps de l'interculturalisme au Québec », *Revue canadienne de science politique*, no. 53, 777-799.

Legault, François. 29 mars 2019. <https://www.facebook.com/FrancoisLegaultPremierMinistre/videos/2191663874481844/> (En Ligne)

Lesurdo, Domenico. 2011. *Liberalism : A counter-history*. London - New York : Verso.

Maclure, Jocelyn. 1<sup>er</sup> avril 2019. « Qui remet en question les droits collectifs ». La Presse. En ligne : [https://plus.lapresse.ca/screens/eb27bf96-ffda-4501-b203-f47e1a748884\\_7C\\_0.html](https://plus.lapresse.ca/screens/eb27bf96-ffda-4501-b203-f47e1a748884_7C_0.html)

Mahrouse, Gada. 2010. “‘Reasonable Accommodation’ in Quebec: The Limits of Participation and Dialogue.” *Race and Class*, no. 1: 85-96.

Mathieu, Félix. 2017. « Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes ». Presses de l'Université du Québec.

- Mathieu, Félix and Guy Laforest. 2016. “Uncovering National Nexus’s Representations: The Case of Québec”, *Studies in Ethnicity and Nationalisms*, no. 3: 378-400.
- Mathieu, Geneviève. 2001. « Les limites du modèle dumontien : le défi de la nation au Québec », *Bulletin d’histoire politique*, 9 : 3, 100-1123.
- Modood, Tariq. 2014. “Multiculturalism, Interculturalisms and the Majority,” *Journal of Moral Education*, no. 3: 302-315.
- Nath, Nisha. 2011. “Defining Narratives of Identity in Canadian Political Science: Accounting for the Absence of Race,” *Canadian Journal of Political Science*, no. 1: 161-193.
- Potvin, Maryse et Marika Tremblay. 2008. *Crise des accommodements raisonnables : une fiction médiatique?* Athéna Éditions : Québec.
- Québec. 1981. « Autant de façons d’être québécois ». Gouvernement du Québec.
- Québec. 1990. « Au Québec, pour bâtir ensemble ». Gouvernement du Québec.
- Québec. 1998. « Une école d’avenir : Politique d’intégration scolaire et d’éducation interculturelle ». Gouvernement du Québec.
- Québec. 2007. « Une école québécoise inclusive : dialogue, valeurs et repères communs », rapport présenté par le Comité consultatif sur l’intégration et l’accommodement raisonnable en milieu scolaire. Gouvernement du Québec.
- Québec. 2008. « Fonder l’avenir : le temps de la conciliation », rapport présenté par la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodement reliées aux différences culturelles. Gouvernement du Québec.
- Québec. 2015. « Ensemble, nous sommes le Québec. Politique québécoise en matière d’immigration, de participation et d’inclusion ». Gouvernement du Québec. Disponible en ligne : [https://cdn-contenu.quebec.ca/cdn-contenu/adm/min/immigration/publications-adm/politiques/PO\\_ensemble\\_quebec\\_MIDI.pdf](https://cdn-contenu.quebec.ca/cdn-contenu/adm/min/immigration/publications-adm/politiques/PO_ensemble_quebec_MIDI.pdf) (Consulté le 14 janvier 2021).
- Québec. 2019. Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la Laïcité de l’État. Le mercredi 8 mai 2019 – Vol. 45 N° 34. Gouvernement du Québec. Accessible en ligne via le Journal des débats de la Commission des

institutions : [http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html#\\_Toc12357170](http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html#_Toc12357170) (Consulté le 14 janvier 2021)

Québec. 2019. Projet de loi n° 21, *Loi sur la laïcité de l'État*. Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion. Gouvernement du Québec.

Rocher, François et Bob W. White. 2014. « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien ». Montréal : Institut de recherche en politiques publiques, 48 p.

Rocher, François, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart. 2007. « Le concept d'interculturalisme en contexte québécois. *Généalogie d'un néologisme* », Rapport présenté à la commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Montréal : Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté.

Salée, Daniel. 2007. « The Quebec State and the Management of Ethnocultural Diversity : Perspectives on an Ambiguous Record » dans *The Art of the State III : Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Institute for Research on Public Policy.

Salée, Daniel. 2010. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : Mythes, limites et possibles de l'interculturalisme », *Politique et Sociétés*, no. 1 : 145-180.

Salée, Daniel. 2016. « Vivre-ensemble et dynamiques de pouvoir : éléments pour comprendre l'anxiété antipluraliste actuelle des Québécois », dans *Les conditions du dialogue au Québec*, Québec Amérique.

Schick, Carol et Verna St. Denis. 2005. « National discourses in anti-racist curricular planning », *Canadian journal of education*, 28 : 3, 295-317.

Stasiulis, Daiva. 2013. "Worrier Nation: Quebec's Value Codes for immigrants", *Politikon*, no. 1: 183-209.

Taylor, Charles. 1993. *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Turgeon, Luc, Antoine Bilodeau, Stephen E. White and Ailsa Henderson. 2019. "A tale of two liberalisms? Attitudes toward minority religious symbols in Quebec and Canada", *Canadian Journal of Political Science*, no. 52: 247-265.

Kymlicka, Will. 2001. 'Immigrant Integration and Minority Nationalism' dans M. Keating and J. McGarry (eds), *Minority Nationalism and the Changing International Order* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 61–83.

Weinstock, Daniel. 2007. « Religion, démocratie et laïcité », *Les cahiers du 27 juin*, 3 : 2, p. 20.

Winter, Stephen. 2014. "Cultural politics pathology: the Charter of Québec values", *Politics, Groups, and Identities*, no. 4: 681-688.