



La fonctionnaire et le hijab

*Liberté de religion et laïcité dans
les institutions publiques québécoises*

BERTRAND LAVOIE

Table des matières

Remerciements	9
Avant-propos	11
Introduction	27

PREMIÈRE PARTIE L'ENCADREMENT INSTITUTIONNEL DU PORT DU HIJAB

CHAPITRE 1	
Liberté de religion et égalité	57
CHAPITRE 2	
Laïcité et pluralisme	77

DEUXIÈME PARTIE PORTER LE HIJAB EN CONTEXTE SÉCULARISÉ

CHAPITRE 3	
Des parcours menant au hijab	105
CHAPITRE 4	
Négocier quotidiennement la laïcité	125
Conclusion	153
ANNEXE	
Méthodologie et éthique de la recherche	159
Bibliographie	169

Introduction

Comment une pratique religieuse telle que le port d'un hijab par une femme musulmane peut-elle devenir le centre de discussions sociales au point de constituer un problème public aux yeux des acteurs politiques? Cette pratique religieuse minoritaire a certainement une visibilité particulièrement défavorable chez une majorité de personnes. La religion musulmane est appréhendée publiquement à travers une actualité marquée par des attentats et des controverses, le plus souvent éloignée de la réalité des musulmans au quotidien. L'architecture des discours publics sur les musulmans, que ce soit au Québec ou au sein d'autres sociétés occidentales, est régulièrement configurée de manière manichéenne: l'islam modéré opposé à l'islam extrémiste, ou bien l'islam effacé opposé à l'islam revendicateur. Comme le mentionne Valérie Amirault (2003), dans plusieurs sociétés occidentales l'islam n'est pas abordé socialement comme une religion parmi d'autres, mais comme un problème public, qu'il convient d'administrer, de normaliser, bref, de «régler». Notre objectif ici est d'étudier comment on en est venu à appréhender la pratique religieuse du port du hijab comme un problème au Québec. Nous pensons que ce nouveau problème public est fondé sur la convergence de quatre circonstances importantes: une mauvaise image publique du port du hijab découlant d'événements sur la scène internationale, le moment marquant de la crise des accommodements raisonnables, un durcissement au sein de la dynamique identitaire québécoise et de multiples interrogations relatives à un retour du religieux dans l'espace public. Nous présentons ces quatre circonstances en introduction à titre de mise en contexte de

l'irruption de l'enjeu du port du hijab dans les institutions publiques, enjeu qui sera au centre de l'ouvrage.

Le port du hijab en public, entre invisibilité et «survisibilité»

Selon Nilüfer Göle (2015), la pratique du port du hijab devient, par la récurrence de débats publics à ce sujet, à la fois un signe d'invisibilité, puisque les personnes principalement concernées n'ont pas souvent eu la parole dans ces débats, et un signe de survisibilité par la stigmatisation et les discriminations vécues par ces mêmes personnes. Les représentations sociales sont le plus souvent fondées sur ce qu'on peut appeler des «narratifs sociaux dominants», c'est-à-dire des récits livrés de manière régulière et répétée dans les discours politiques et idéologiques, les journaux télévisés ou les pages des quotidiens, se proposant de définir la réalité sociale. Certains sont avantageux pour des groupes ou des personnes en particulier, d'autres non. Les narratifs sociaux dominants influencent la perception que les individus peuvent avoir les uns des autres, et de ce fait peuvent également modifier leurs interactions sociales quotidiennes. Les imaginaires sociaux des collectivités s'appuient et se construisent sur ces récits. Dans ce sens, on peut penser qu'au sein de l'imaginaire collectif québécois sont présents des narratifs sociaux dominants désavantageux pour les musulmans en général, et particulièrement pour les musulmanes portant le hijab. Ce vêtement est souvent perçu comme le symbole de la victimisation de la femme qui le porte, qu'il convient alors de sauver. La construction sociale du port du hijab à titre de problème public ne représente d'ailleurs pas une situation typiquement québécoise.

Depuis le début des années 1990, on peut retracer certains moments importants qui ont participé en Occident à l'édification de représentations sociales péjoratives concernant les musulmans. Tout d'abord, l'affaire Rushdie marque un tournant important dans la perception publique de l'islam. Le 14 février 1989, l'ayatollah iranien Ruhollah Khomeini publie une fatwa¹ de condamnation à mort contre Salman Rushdie, l'auteur du livre *Les versets sataniques*, dont l'impact médiatique est considérable en Occident et concentre les inquiétudes sur une religion en particulier, l'islam. Durant les années 1990, les conflits internationaux, particulière-

1. Une fatwa est, en droit musulman, une interprétation juridique ayant force de loi.

ment en Iran et en Algérie, favorisent la poursuite d'une visibilité désavantageuse de l'islam en donnant l'impression qu'un problème est relié à cette religion. Selon John R. Bowen, une analyse de la couverture médiatique internationale au cours des années 1990 et au début des années 2000 fait voir que les médias suggèrent une association intrinsèque entre intégrisme, ou fondamentalisme religieux, et port d'un signe religieux dans un contexte sécularisé (Bowen, 2007). Ensuite, il est certain que le 11 septembre 2001 constitue un tournant pour les musulmans présents dans les sociétés occidentales. Les attentats terroristes ont opéré une rupture dans la compréhension concernant, notamment, l'expression du religieux dans la sphère publique occidentale. Des changements profonds transforment alors les narratifs sociaux dominants qui permettent de comprendre et d'appréhender les relations entre citoyens de différentes confessions, au premier chef entre les musulmans et les non-musulmans dans les sociétés occidentales. La thèse du choc des civilisations se nourrit d'ailleurs de ces événements de 2001, essentialisant les identités religieuses afin d'enrichir des visions antagonistes des enjeux identitaires et religieux. Enfin, l'accumulation d'attentats terroristes, plus accentuée depuis quelques années et en lien notamment avec la situation en Syrie et en Irak, nourrit l'idée selon laquelle l'origine du problème se trouve dans l'islam lui-même, concentrant l'attention sur cette religion, alimentant la perception relative à une islamisation des mœurs et à une augmentation incontrôlée de l'arrivée de musulmans dans les sociétés occidentales.

Pourtant, les musulmans au Québec sont très minoritaires. Selon l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011 réalisée par Statistique Canada, le nombre de musulmans était alors de 243 430 au Québec, soit 3,1 % de la population québécoise et 9,6 % des habitants de la ville de Montréal². Certains arrivent sur le territoire en se soumettant aux exigences du système d'immigration québécois et canadien. À la suite de l'entente Canada-Québec de 1991, le gouvernement du Québec sélectionne 70 % des immigrants entrant sur le territoire québécois sur la base d'un système de pointage où la maîtrise de la langue française est privilégiée³. Ainsi, bien que des personnes de confession musulmane aient immigré

2. Section « Immigration et diversité ethnoculturelle au Canada ».

3. Il s'agit d'une immigration économique. Les catégories « regroupement familial » et « réfugié » sont administrées par le gouvernement fédéral, ce qui représente les 30 % restants.

avant les années 1970, ce n'est qu'au cours des années 1990 que l'on a vu le paysage migratoire du Québec changer de manière importante. En 2016, le Québec a sélectionné 53 084 personnes immigrantes. Celles-ci sont en général jeunes (67,4 % ayant moins de 35 ans), se partagent à peu près également entre les hommes (49,2 %) et les femmes (50,8 %), déclarent connaître la langue française dans une proportion de 47 % et, finalement, sont plus scolarisées que la moyenne (61,8 % possèdent 14 années et plus de scolarité) (MIDI, 2015a). Selon les données collectées pour l'année 2016, parmi les 15 pays dont sont issus les immigrants reçus, près de la moitié sont des pays dont les populations sont largement de confession musulmane (Algérie, Maroc, Liban, Iran, Égypte et Tunisie) (MIDI, 2015b).

Une atteinte au droit des femmes ?

Une des interrogations récurrentes soulevées dans les débats reliés au port de signes religieux dans les institutions publiques est celle qui porte sur la pleine capacité, pour une femme musulmane, de porter librement le hijab. On avance ainsi régulièrement des arguments féministes afin de justifier l'interdiction faite aux agentes publiques de porter le hijab. Deux logiques argumentatives quant au droit des femmes s'affrontent généralement au sujet du port du hijab. D'un côté, les défenseurs d'une interdiction de porter le hijab pour les employées de l'État avancent une interprétation *intrinsèque* de ce vêtement, une interprétation indépendante de la ou des significations qu'il a pour les personnes qui le portent. Cette interprétation renvoie à l'idée selon laquelle le voile islamique, indépendamment des contextes et des situations, est un symbole qui marque l'infériorité de la femme, un vêtement « complice » par association avec les régimes religieux conservateurs au Moyen-Orient. Selon un rapport produit en 2011 par le Conseil du statut de la femme du Québec, l'interdiction de porter un hijab au nom de la laïcité serait alors un moyen efficace de servir la cause de l'égalité entre les hommes et les femmes⁴. D'un autre côté, les détracteurs d'une telle position soutiennent qu'il faut tenir compte de l'interprétation personnelle des premières concernées, liée à leur parcours de vie. Il conviendrait alors de défendre à la fois le

4. Déjà en 2007, le Conseil avait entamé un changement de perspective, en proposant de limiter la liberté de religion au nom de l'égalité entre les hommes et les femmes. Voir les rapports du Conseil du statut de la femme, 2007, 2011.

choix des femmes de le porter et celui de ne pas le porter. L'interdiction au moyen d'une loi porterait atteinte à ce choix, ce qui serait tout aussi inacceptable que si l'on forçait une personne à le porter. Pour la Fédération des femmes du Québec, il est nécessaire de lutter pour le droit de toutes les femmes, y compris celles qui s'engagent dans des parcours de religiosité (Asselin, 2011).

Au-delà de ces positions domine tout de même une représentation publique négative de la femme musulmane portant le hijab : la femme voilée est elle-même devenue un problème public important. Loin de constituer un portrait nuancé et pluraliste, la perception sociale des femmes musulmanes portant le hijab se présente sous la figure d'un triangle social péjoratif : l'homme musulman dangereux et la femme musulmane en danger, le tout devant l'Occidental civilisé. La figure publique de la musulmane, au Québec mais également en Occident, est souvent présentée comme celle d'une personne qui est davantage liée par des obligations religieuses que par des obligations citoyennes, tout en étant plus influencée par une identité religieuse que par une identité civique. Ancrée dans un islam perçu comme en porte-à-faux avec les valeurs libérales, la pratique du port du hijab est alors tout naturellement socialement inacceptable.

Divers sondages montrent par ailleurs que l'opinion publique québécoise semble de plus en plus réfractaire à l'expression du religieux musulman dans la sphère publique. Relativement à l'enjeu précis que constitue le port du hijab, on note une progression importante du nombre de personnes qui sont d'accord avec une limitation de celui-ci dans l'espace public, de 54 % en 2006 à 75 % en 2012 (Amiriaux et Desrochers, 2013). Une étude menée auprès d'élèves issus de l'immigration de trois écoles secondaires fait état d'une grande méfiance à l'endroit des jeunes issus de l'immigration, en particulier ceux associés à l'islam (Steinbach et Grenier, 2013). En 2015, le nombre de crimes considérés comme haineux par les autorités canadiennes a augmenté de 5 % et ceux perpétrés contre les musulmans et les Arabes ont augmenté de manière significative selon Statistique Canada (2017).

Dans ce contexte, on constate la propagation de diverses formes d'islamophobie. On définit généralement l'islamophobie comme une hostilité exprimée vis-à-vis de l'islam et des musulmans dans des contextes non musulmans. D'abord formé et utilisé par des ethnologues français

au début du ^{xx}^e siècle, le terme « islamophobie » a été introduit dans le discours public vers la fin des années 1990. Dans ses formes contemporaines, l'islamophobie se construit notamment sur l'idée que la religion musulmane serait barbare et tournée vers le passé. Comme le mentionne Olivier Roy (2005), l'islamophobie se fonde sur une vision essentialisante et antagoniste des musulmans présents dans des contextes non musulmans. S'exprimant au moyen d'une altérisation et d'une minorisation des musulmanes, les discours islamophobes alimentent les narratifs sociaux dominants péjoratifs pour les musulmans.

Le hijab au Québec, entre acceptation et incompréhension

En 1995, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ) a produit un rapport dans lequel elle réfléchit sur l'encadrement juridique du port de signes religieux dans les établissements scolaires (CDPDJ, 1995). Ce rapport tente de répondre à une affaire survenue en septembre 1994, alors qu'une élève de 12 ans était expulsée d'une école publique montréalaise parce qu'elle portait le hijab, et contrainte de s'inscrire dans un autre établissement. La CDPDJ y mentionne qu'une interdiction du port de signes religieux musulmans serait contraire aux dispositions prévues en droit québécois en matière d'égalité. L'interdiction du hijab seul constituerait une discrimination directe parce qu'elle serait plus préjudiciable aux élèves portant un signe religieux musulman pour des raisons religieuses. D'un autre côté, une interdiction de tout signe religieux constituerait une discrimination indirecte, qui résiderait dans le fait de désavantager les élèves musulmanes portant le hijab en comparaison avec d'autres élèves, croyants ou non, qui eux ne portent pas de signes religieux (CDPDJ, 1995). La même année, le Conseil du statut de la femme du Québec (CSF) a publié un rapport sur la question du port du hijab à l'école publique (CSF, 1995). Il recommandait alors de ne pas interdire ce signe religieux à l'école publique. Selon ce rapport, « [d]ans le débat sur le voile à l'école, l'argument déterminant est celui qui met en relief les conséquences pour les filles d'une interdiction qui mènerait pour certaines à l'exclusion de l'école publique » (CSF, 1995, p. 38). L'interdiction pure et simple du foulard serait pénalisante pour les jeunes filles musulmanes, bien que des questions puissent être soulevées concernant cette « prescription coranique » s'appliquant seulement aux femmes. Le Conseil établissait une distinction entre la réflexion sur la

signification sociale, politique et religieuse du voile islamique, qui peut soulever des questions concernant l'inégalité entre les hommes et les femmes, et la réflexion sur l'*interdiction* de celui-ci par l'entremise du droit, où la question du choix personnel relatif au port de ce signe devient déterminante. Comme nous l'avons vu plus haut, le Conseil reviendra sur cette décision en 2011. Dans ce rapport de 1995, il concluait plutôt que « l'interdiction du voile n'est ni le meilleur moyen de lutter contre l'intégrisme ni la meilleure façon d'assurer l'égalité entre les sexes » (CSF, 1995, p. 34). D'ailleurs, selon un sondage réalisé en septembre 1994, 62 % des Québécois étaient en désaccord avec l'interdiction du port du hijab dans les institutions publiques québécoises.

Or, alors que nous sommes dans un contexte d'acceptation dans les années 1990 en ce qui a trait au port du hijab dans les institutions publiques, on constate une amorce de changement au début des années 2000, plus précisément en 2004. Cette année-là, un rapport ontarien concernant la résolution de conflits en matière de droit familial est déposé à l'Assemblée législative ontarienne. Il recommande l'autorisation de tribunaux d'arbitrage islamiques en droit familial dans la province au nom des valeurs d'égalité et d'intégration sociale, étant donné que de tels tribunaux religieux existent déjà pour les chrétiens et les juifs (Boyd, 2004). Ce rapport est très mal reçu par la population ontarienne et active les craintes reliées à l'introduction de la loi islamique (la *charia*) au Canada. Le débat suscité par ce rapport a un écho retentissant dans la province voisine, celle du Québec. Le 26 mai 2005, l'Assemblée nationale du Québec adopte à l'unanimité une motion symbolique contre l'instauration de tribunaux religieux dans la province⁵. De son côté, l'Assemblée législative de l'Ontario adopte finalement, le 26 février 2006, sous la pression de l'opinion publique, une loi contre la présence de tous les tribunaux religieux d'arbitrage en matière de droit familial, retirant par le fait même les droits acquis par les chrétiens et les juifs⁶.

5. Il s'agit d'une motion symbolique puisque le Code civil du Québec, à l'art. 2639, interdit déjà les tribunaux religieux en matière familiale (Assemblée nationale du Québec, Journal des débats, 37^e législature, 1^{re} session, le jeudi 26 mai 2005).

6. Loi modifiant la Loi de 1991 sur l'arbitrage, la Loi sur les services à l'enfance et à la famille et la Loi sur le droit de la famille en ce qui concerne l'arbitrage familial et des questions connexes et modifiant la Loi portant réforme du droit à l'enfance en ce qui concerne les questions que doit prendre en considération le tribunal qui traite des requêtes en vue d'obtenir la garde et le droit de visite, (2006), LO, 2006.

De plus, toujours la même année, le débat français sur l'adoption d'une loi d'interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans les écoles publiques, au nom de la laïcité, a également beaucoup de résonance dans la classe politique québécoise. En France, cette interdiction de porter un signe religieux pour les élèves fréquentant les écoles publiques pré-universitaires est débattue publiquement en 2003-2004, afin de renverser le cadre d'analyse, permissif et d'inspiration libérale, proposé par le Conseil d'État en 1989. Les débats publics concernant cette problématique se soldent par l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires par les élèves des collèges et lycées publics avec la loi du 15 mars 2004⁷. Le débat public français précédant l'adoption de la loi fait l'objet d'une médiatisation importante, où la place de l'islam et des musulmans en France est directement abordée. Ce qui change, de 1989 à 2004, selon le rapport commandé par le président Chirac le 3 juillet 2003 et issu de la commission dirigée par l'homme politique Bernard Stasi, ce sont les *craintes* reliées à l'islam (Stasi, 2003). La loi est finalement votée le 10 février 2004 et adoptée par une large majorité à l'Assemblée nationale française, entrant en vigueur à la rentrée scolaire 2004.

La crise des accommodements raisonnables : l'irruption d'un problème public

Cependant, on peut dire que c'est véritablement avec l'arrêt *Multani*, en 2006, que les interrogations sont publiquement émises concernant le bien-fondé d'une approche permissive. Dans l'arrêt *Multani*, la Cour suprême du Canada doit statuer sur le fait qu'un élève de confession sikhe conteste la décision du Conseil des commissaires de son école publique de lui interdire de porter sur lui son kirpan et valide l'accommodement raisonnable qui avait été consenti, lui permettant de porter son signe religieux sous conditions dans l'enceinte de l'école primaire qu'il fréquente⁸. Cette affaire marque le début, dans tout le Canada et de manière sûrement plus incisive dans la province de Québec, d'un débat majeur sur

7. Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

8. *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. No 256 (CSC 6).

la place du religieux dans l'espace public, débat d'une telle ampleur qu'il reste toujours difficile aujourd'hui d'en mesurer l'ensemble des conséquences et des répercussions. Durant la période allant de mars 2006 à mai 2007, on assiste à une crise des accommodements raisonnables où plusieurs cas d'accommodement sont fortement médiatisés, contribuant à donner l'impression que la situation concernant la gestion de la diversité religieuse est devenue incontrôlable⁹. S'installe alors, au printemps 2006, une perception au sein de la population québécoise selon laquelle les demandes d'accommodement sont des privilèges indus et des atteintes aux valeurs québécoises fondamentales.

La controverse publique sur les accommodements raisonnables de 2007-2008 prend de l'ampleur au point que le gouvernement du Québec décide de créer une commission de consultation sur les accommodements reliés aux différences culturelles le 8 février 2007, commission présidée par le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor. Selon le rapport issu des travaux de la Commission, intitulé *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, la « crise des accommodements » est d'abord et avant tout une crise des perceptions. En vertu des analyses spécialisées commandées par la Commission, la situation concernant les pratiques d'accommodement dans les institutions publiques est jugée contrôlée (Potvin, 2008). La crise prend ses racines dans l'impression d'une absence de balises juridiques et dans la constitution d'un malaise dans la majorité francophone relativement à l'expression du religieux minoritaire. Cette impression d'absence d'encadrement juridique se construit, selon le rapport, à partir d'une vision négative des accommodements qui se propage dans la population : elle est fondée sur une perception erronée ou partielle

9. Bouchard et Taylor, 2008, p. 53 et 67. Pendant cette période, plus d'une quarantaine de cas ou affaires concernant des accommodements raisonnables sont rapportés dans les médias, ce qui représente une forte hausse par rapport aux périodes précédentes. Pour ne mentionner que les plus médiatisés : une salle de sport dont les fenêtres ont été givrées pour ne pas gêner des juifs hassidiques passant dans la rue attenante (novembre 2006) ; une cabane à sucre où des clients se sont fait expulser pour la tenue d'une prière musulmane (mars 2007) ; la Société d'assurance automobile du Québec qui accorde un changement d'évaluateur à un juif hassidique qui refusait d'être évalué par une femme (février 2007). L'analyse détaillée à ce sujet dans le rapport Bouchard-Taylor a cependant très bien démontré la distorsion entre la réalité et la représentation médiatique de celle-ci. D'ailleurs, de 2003 à 2007, l'espace consacré par l'ensemble des médias québécois aux communautés culturelles a été multiplié par 11 (hausse de 1142 %) selon la firme d'analyse en communication Influence Communication.

des pratiques ayant cours sur le terrain. En effet, l'analyse détaillée des affaires reliées aux pratiques d'accommodement mentionnées dans les médias révèle que dans plus de 70 % des cas analysés, il existe des distorsions importantes entre la perception publique et la réalité des faits. Le malaise identitaire s'explique par l'impression d'un « face-à-face entre deux formations minoritaires dont chacune demande à l'autre de l'accommoder » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 79). Alors que les membres de la majorité ethnoculturelle craignent d'être submergés par les minorités, celles-ci sont relativement inquiètes quant à leur avenir. Pour le rapport, la conjonction de ces deux inquiétudes ne favorise pas un climat propice à l'intégration dans l'égalité et la réciprocité.

À la suite du rapport Bouchard-Taylor, trois projets de loi sont déposés à l'Assemblée nationale s'inscrivant dans une perspective plus restrictive à l'égard du port de signes religieux dans les institutions publiques. Le premier est le projet de loi n° 94, déposé en 2011 par le gouvernement majoritaire du Parti libéral du Québec. Celui-ci prévoit, à l'art. 4, que tout accommodement doit respecter la Charte québécoise, « notamment le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et le principe de neutralité religieuse de l'État selon lequel l'État ne favorise ni ne défavorise une religion ou une croyance particulière¹⁰ ». L'art. 6 prévoit que les services publics sont fournis et reçus par des personnes qui ont « le visage découvert lors de la prestation des services ». On y précise également qu'un accommodement doit être refusé si des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient. Cette interdiction du port de signes religieux couvrant le visage suscite des craintes relativement à l'exclusion que cette mesure d'interdiction pourrait engendrer. Cependant, après les élections générales de septembre 2012, le projet de loi est abandonné.

Le débat sur la Charte des valeurs : la cristallisation d'un problème public

Le deuxième projet de loi, n° 60, est déposé à l'automne 2013 par le gouvernement minoritaire du Parti québécois. C'est, et de loin, celui qui suscite le plus de discussions et de débats publics. Ce projet de loi en 52 articles prévoit notamment de modifier la Charte québécoise des droits

10. Projet de loi n° 94: Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements, 2011.

et libertés de la personne afin d'insérer dans son préambule la mention du caractère laïque de l'État québécois¹¹, d'en modifier l'art. 9.1 relatif à l'exercice des droits et libertés dans le respect de ceux d'autrui et de l'ordre public, afin d'ajouter que ceux-ci s'exercent également dans le respect du caractère laïque de l'État québécois¹², et d'en modifier l'art. 20.1 en y ajoutant une précision sur l'encadrement des accommodements raisonnables¹³. Les art. 6 et 7 reprennent presque mot pour mot l'art. 6 du projet de loi n° 94 concernant la nécessité d'avoir le visage découvert lors de la prestation de services publics. C'est cependant sur l'art. 5 que se concentre le débat public tenu durant l'automne 2013 et l'hiver 2014. Sous le titre de section « Restriction relative au port d'un signe religieux », cet article mentionne ce qui suit :

Un membre du personnel d'un organisme public ne doit pas porter, dans l'exercice de ses fonctions, un objet, tel un couvre-chef, un vêtement, un bijou ou une autre parure, marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse.

En plus des arguments féministes discutés plus haut, trois lignes de fracture séparent alors deux positions antagonistes, en faveur ou en défaveur de l'interdiction, mobilisant des arguments liés à des enjeux concernant l'intégration, la religion et le droit¹⁴. Premièrement, l'interdiction

11. Art. 40 du projet de loi n° 60 :

« Le préambule de la Charte des droits et libertés de la personne (chapitre C-12) est modifié par l'insertion, après le quatrième alinéa, du suivant :

“ Considérant que l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci constituent des valeurs fondamentales de la nation québécoise. ” »

12. Art. 41 du projet de loi n° 60 :

« L'article 9.1 de cette Charte est modifié par l'addition, à la fin du premier alinéa, de la phrase suivante : “ Ils s'exercent également dans le respect des valeurs que constituent l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci, tout en tenant compte des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique. ” »

13. Art. 42 du projet de loi n° 60 :

« [...] Dans le cas d'un organisme de l'État, un accommodement ne doit pas compromettre la séparation des religions et de l'État ainsi que la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci. »

14. Au mois d'octobre 2013, selon un sondage Léger-*Le Devoir*-*The Gazette*, 46 % des répondants se disent en faveur du projet de loi n° 60. En mars 2014, l'appui augmente à 51 % (sondage Crop-*La Presse*) pour rester stable jusqu'à la tenue des élections générales en avril 2014.

se fonde sur le postulat que porter un hijab représente un signe de non-intégration à la société québécoise, marquant par là un manque de respect à l'égard des valeurs communes. En s'appuyant sur une conception forte de l'intégration, on demande alors à une femme musulmane de faire preuve de bonne volonté et de se conformer aux normes sociales de la majorité en retirant son hijab, traduisant ainsi une relation identitaire tendue vis-à-vis de l'Autre, fondée sur une redéfinition du nationalisme québécois. À l'opposé, ceux qui s'élèvent contre la Charte des valeurs soutiennent que l'intégration sociale s'incarne le plus souvent par une intégration professionnelle et que l'interdiction de porter un hijab constitue un obstacle de plus dans une situation sociale déjà souvent désavantageuse par ailleurs. L'identité québécoise, arguent-ils, est plus forte de son ouverture à la diversité ethnique et religieuse, et l'on devrait plutôt défendre une conception inclusive des rapports interculturels.

Deuxièmement, les défenseurs de la Charte des valeurs considèrent que de porter un hijab dans un cadre professionnel constitue une forme de prosélytisme, marquant par là un non-respect de la laïcité, à plus forte raison si la personne travaille dans le secteur public où elle représente l'État. Dans une société sécularisée, il apparaît normal que la religion reste dans le domaine privé, à la maison essentiellement : une personne portant le hijab fait passer ainsi ses obligations religieuses avant ses obligations citoyennes, ce qui constitue un comportement socialement inacceptable. De l'autre côté, on répond à cela que le prosélytisme se manifeste par des gestes ou des paroles qui indiquent clairement une préférence religieuse ou une tentative évidente de convertir d'autres personnes, mais que le simple fait de porter un vêtement comme le hijab ne constitue pas un moyen de prosélytisme.

Troisièmement, l'appui au projet de loi n° 60 se fonde également sur une perspective juridique qui se propose d'être attentive à des mesures de prévention, où le droit de l'État doit rester maître d'œuvre dans une société pluraliste, devant des demandes répétées d'accommodement. Les employés de l'État doivent faire preuve d'un devoir de réserve dans l'exercice de leurs fonctions, au même titre que lorsqu'il s'agit de leurs préférences politiques ; ce devoir de réserve se fonde sur la nécessité de préserver la neutralité des services publics. *A contrario*, une perspective juridique opposée défend une approche plus collaborative entre le droit de l'État et des normes religieuses, ouverte à des mesures d'accommodement.

ment plus souples et flexibles. En utilisant l’analogie fondée dans la tradition de la common law « innocent jusqu’à preuve du contraire », on défend alors une présomption de neutralité pour les agents publics.

En définitive, ce débat public s’échelonne sur plusieurs mois (de septembre 2013 à avril 2014), période d’ébullition au cours de laquelle plusieurs musulmanes sont victimes de stigmatisation et de discrimination. Finalement, après la défaite du Parti québécois aux élections d’avril 2014, le projet de loi est abandonné par le nouveau gouvernement du Parti libéral.

***La loi du 18 octobre 2017 sur la neutralité religieuse :
la fin des débats publics sur les accommodements raisonnables ?***

Le gouvernement du Parti libéral du Québec propose, dans son mandat faisant suite aux élections d’avril 2014, un nouveau projet de loi, le projet de loi n° 62, en juin 2015. Celui-ci prévoit, d’une part, la reconnaissance expresse de la neutralité religieuse de l’État (art. 1) et, d’autre part, il stipule qu’un membre du personnel d’un organisme public doit faire preuve de neutralité religieuse dans l’exercice de ses fonctions (art. 2). Ce devoir de neutralité pour les membres du personnel d’un organisme public signifie que celui-ci doit « veiller à ne pas favoriser ni défavoriser une personne en raison de l’appartenance ou non de cette dernière à une religion » (art. 2). En d’autres termes, le projet de loi n’interdit pas le port de signes religieux pour les employés de l’État, à l’exception de ceux qui couvrent le visage. En effet, l’art. 10 prévoit qu’un employé de l’État doit exercer ses fonctions à visage découvert, de même qu’une personne à qui est fourni un service par un membre du personnel. Cette disposition particulière rejoint certains aspects des projets de loi n° 94 et n° 60 présentés ci-dessus. Concernant les accommodements pour des motifs religieux (art. 10 à 12), on y prévoit des mesures d’encadrement qui, pour l’essentiel, reprennent ce qui est déjà prévu dans la jurisprudence sur le sujet.

Le projet de loi n° 62, Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l’État et visant notamment à encadrer les demandes d’accommodements pour un motif religieux dans certains organismes, sera finalement adopté le 18 octobre 2017. Le 9 mai 2018, le ministère de la Justice du Québec publie un document intitulé *Lignes directrices portant sur le traitement d’une demande d’accommodement pour motif*

*religieux*¹⁵. Dans le but de mettre fin à plus de 10 ans de débats sur la question, le document présente une démarche d'analyse, décrivant des balises à prendre en considération par les organismes assujettis à la Loi, dans le but d'atteindre « une grande cohérence dans l'application » relative au traitement des demandes d'accommodement pour motif religieux. En lien avec l'art. 11 de la Loi, les organismes doivent s'assurer que :

1. La demande résulte de l'application de l'art. 10 de la Charte québécoise des droits et libertés ;
2. La demande est sérieuse (croyance sincère) ;
3. L'accommodement demandé respecte le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes ainsi que le droit de toute personne d'être traitée sans discrimination ;
4. L'accommodement demandé respecte le principe de la neutralité religieuse de l'État ;
5. L'accommodement est raisonnable, c'est-à-dire qu'il ne doit imposer aucune contrainte excessive eu égard, entre autres, au respect des droits d'autrui, à la santé ou à la sécurité des personnes, au bon fonctionnement de l'organisme, ainsi qu'aux coûts qui s'y rattachent.
6. Le demandeur de l'accommodement a participé à la recherche d'une solution raisonnable.

En précisant que l'analyse se fait au cas par cas, le document spécifie ainsi qu'il ne peut exister de réponse unique aux demandes d'accommodement pour motif religieux. Cependant, on peut douter que la Loi et le document d'analyse publié conjointement mettent véritablement fin aux débats sur les accommodements raisonnables et sur la place de la religion dans l'espace public québécois. Depuis son adoption à l'automne 2017, on a pu constater en effet la multiplication des discours d'opposition à la Loi, dénonçant d'un côté le caractère restrictif de l'obligation de se découvrir le visage lors de la prestation de services publics et dénonçant, de l'autre côté, l'absence de mesures plus « fortes » visant notamment un encadrement nettement plus strict des demandes d'accommodement, ce qui inclut le port de signes religieux dans les institutions publiques. Quelle que soit la durée de vie de cette loi, elle reste tout de même importante en consacrant, sur le

15. Ministère de la Justice, 2018, *Lignes directrices portant sur le traitement d'une demande d'accommodement pour motif religieux*, Québec, Gouvernement du Québec.

plan législatif, le principe de neutralité religieuse de l'État, de même que l'idée selon laquelle il est nécessaire de restreindre certaines expressions religieuses afin de préserver la neutralité des services publics¹⁶.

Les débats québécois sous influence française ?

On peut retracer certainement une influence du contexte français sur les débats québécois sur le port du hijab dans les institutions publiques. Celle-ci s'explique notamment par la proximité linguistique, culturelle et juridique des deux sociétés. Ces deux sociétés restent aujourd'hui marquées culturellement par la religion catholique. Bien que l'on puisse noter une baisse généralisée de la pratique religieuse des deux côtés de l'Atlantique, résultant d'un processus durable de sécularisation, on peut entrevoir quelques legs du catholicisme au sein des cultures française et québécoise. Ceux-ci sont réactivés de manière épisodique, particulièrement lorsqu'il est question d'expression publique de la foi. De plus, ce sont là deux sociétés qui sont traversées par la tradition juridique civiliste, aussi appelée « romano-germanique ». En France, le droit de l'État est administré en fonction de cette tradition juridique, parfois perçue comme stato-centrée, peu encline à la coopération devant des normes extrajuridiques, telles que les normes religieuses. Au Québec, bien que le droit public soit associé à la tradition de la common law, le droit privé est pour sa part administré en fonction de cette tradition civiliste. L'apport de l'une ou l'autre de ces traditions juridiques est mis en avant de manière intermittente dans les débats publics reliés au droit et à la religion au Québec, remettant en question le statut pourtant bijuridique de la province.

En France, le principe de laïcité a été institutionnalisé assez tôt avec la Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État¹⁷ et plus tard introduit dans la Constitution du 4 octobre 1958 à l'art. 1¹⁸. En droit public français, la laïcité fait obstacle au port de signes religieux

16. En effet, l'art. 10 de la Loi a été contesté devant les tribunaux et suspendu le 1^{er} décembre 2017; suspension confirmée le 28 juin 2018. *National Council of Canadian Muslims (NCCM) c. Attorney General of Quebec*, 2018 QCCS 2766.

17. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État, J.O. n° 336 du 11 décembre 1905, p. 7205.

18. Art. 1^{er} :

« La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. »

ostentatoires pour les agents publics et pour les élèves fréquentant les collèges et lycées publics, ce qui inclut le hijab¹⁹. Or, la laïcité n'est pas seulement une affaire de droit. On peut dire qu'en France, elle se conjugue à certaines orientations relatives à la philosophie politique. Largement répandue dans les sphères politique et médiatique, l'orientation dite du « républicanisme », qui conçoit la société comme un corps social et appelle à l'unité en fonction de valeurs communes, propose régulièrement une conception forte et stricte de la laïcité. Sur la scène publique, on peut dire que la classe politique n'hésite pas à utiliser la laïcité afin de renforcer son discours sur l'intégration et la « menace » pour l'identité nationale que représenterait l'immigration musulmane.

Comme le précise Dominique Schnapper, cette communauté des citoyens que forme la société nationale se trouve traversée à la fois par « l'ambition universelle de la transcendance par le politique et les formes concrètes du processus de singularisation des particularismes de toutes natures par la citoyenneté » (Schnapper, 1994, p. 39). Dans cette perspective, l'idée moderne de nation renvoie dès lors à une communauté de citoyens qui légitime l'action de l'État dans sa double dimension d'intégration interne et d'action extérieure, dans le but de transcender par la citoyenneté les appartenances particulières. En ce sens, selon une conception de la laïcité plus combative, l'espace public est considéré comme le lieu où s'expriment les valeurs communes partagées par la communauté des citoyens. L'État se trouve ainsi investi d'un rôle fort ; un devoir d'émancipation des individus devant les croyances irrationnelles. Selon Henri Peña-Ruiz, le principe de laïcité est alors au fondement même de la démocratie, dans le sens où « le pouvoir du *demos* s'enracine dans le respect du *laos*, entendu comme multitude humaine indivise, dont l'unité se fonde sur l'égalité de ses membres, reconnus comme majeurs et libres » (Peña-Ruiz, 2005, p. 26).

Cependant, certains experts de la laïcité française ont démontré que la laïcité institutionnelle, celle qui est mise en œuvre au sein des institutions publiques, est nettement moins combative que celle qui est revendiquée par les défenseurs du républicanisme (Portier, 2008 ; Koussens, 2015). Sous l'influence du contexte européen, nous assisterions plutôt à une convergence des divers modèles européens de régulation publique de

19. *Mlle Marteaux*, arrêté du Conseil d'État, 3 mai 2000.

la religion vers des orientations pluralistes. Cette convergence européenne signifierait que le principe de séparation entre les Églises et l'État n'est alors qu'un moyen d'atteindre les finalités de la laïcité, parmi lesquelles figure l'égle protection de la liberté de conscience et de religion. L'europanisation de la régulation démocratique de la croyance contribuerait ainsi, selon certains, à « déshexagonaliser » la laïcité française. Cette lecture de la convergence des modèles apparaît assez juste au regard de certains développements jurisprudentiels récents. En 2005, le Conseil d'État, dans sa décision du 16 mars, se penchait sur le principe constitutionnel de la laïcité en ne faisant pas mention du principe de séparation, consacrant plutôt la « neutralité » comme principe directeur et explicatif de la laïcité en droit français²⁰.

En ce sens, la laïcité, en France, a une double existence : y vivent parfois en parallèle une laïcité du droit et une laïcité narrative (Ferrari, 2009). La laïcité est à la fois institutionnalisée et déployée au sein d'un environnement juridique empreint d'interprétations diverses et évolutives, tout en étant également débattue politiquement et nourrie de déclarations publiques qui ont parfois pour but de satisfaire certaines représentations collectives. Ainsi, l'orientation républicaine de la laïcité en France, plutôt combative et réfractaire à l'expression publique de la visibilité religieuse, traverse certainement tant la laïcité narrative qu'institutionnelle, mais elle est nettement plus présente sur le premier terrain que sur le deuxième. Or, cet aspect est largement oublié dans la mobilisation québécoise de la laïcité française, où certains parlent même d'un « mauvais usage » de la laïcité française en contexte québécois (Koussens et Amiraux, 2014).

Le hijab à la frontière de l'identité nationale

La cristallisation du problème public qu'est le port du hijab est également nourrie, depuis la crise des accommodements raisonnables, d'une reconfiguration des dynamiques identitaires au Québec, à la faveur d'un durcissement de la catégorie « Québécois ». Selon une opinion largement répandue, il semble y avoir un lien entre le respect de la laïcité de l'État (c'est-à-dire, pour beaucoup, ne pas porter un hijab au travail, voire éga-

20. Conseil d'État, 15 mars 2005, *Ministère Outre-mer c. Gouvernement de la Polynésie française*; *Actualité juridique droit administratif*, 2005, p. 1463, note C. Durand-Prinborgne; *Revue des droits et libertés fondamentaux*, 2005, n° 44, p. 19, note J.-M. Woehrling.

lement en public) et le sentiment d'appartenance nationale. On pourrait penser qu'il existe une ambivalence, sur le plan de l'identité, qui se construit sur une tension entre une appartenance citoyenne et une appartenance religieuse, entre le fait de se dire québécoise *ou* musulmane, par exemple. Cependant, il se pourrait bien que la tension soit ailleurs, entre la *volonté* de se dire ouvertement québécoise et l'*expérience* d'un sentiment d'exclusion. Autrement dit, il est possible que plusieurs musulmanes portant le hijab se sentent appartenir à leur société d'accueil, mais soient déçues de n'être pas reconnues comme telles. Cette situation a notamment été relevée par Tina Jensen, concernant la situation danoise, qui note la distance entre la volonté de plusieurs femmes d'être à la fois musulmanes et danoises et la non-reconnaissance publique de cette volonté (Jensen, 2008). Cette identité «hybride» revendiquée dans le cadre de débats publics peut contraster avec une imperméabilité de l'identité nationale aux composantes religieuses, particulièrement à celles qui se rattachent à l'islam. De forts enjeux, de nature sociologique, sont liés à la recomposition de l'identité nationale au sein de sociétés traversées par une profonde diversité ethnoculturelle. Au Québec, on peut dire que la laïcité se négocie conjointement avec le «double statut» des Québécois d'origine canadienne-française, à la fois minorité en Amérique du Nord et majorité sur le territoire du Québec, situation contribuant à alimenter une certaine inquiétude concernant l'identité. La convergence de ces dynamiques identitaires peut parfois être difficilement compatible avec la pleine reconnaissance de cette volonté d'être à la fois musulmane et citoyenne.

Lorsque surviennent des débats sur le port du hijab au sein des établissements qui relèvent de l'État, l'enjeu n'est pas seulement l'interdiction ou non du port de signes religieux: on peut y voir également le déploiement de certaines dynamiques identitaires où se manifeste une *frontière symbolique* entre des individus considérés «à l'intérieur» de la communauté nationale et d'autres, «à l'extérieur» (Bilge, 2010a). Le concept de frontière symbolique est régulièrement utilisé en sociologie politique ou en sociologie des relations ethniques; il renvoie à l'ensemble des mécanismes sociaux qui contribuent à inclure et à exclure des individus, des groupes et des pratiques sociales. Ce concept de frontière symbolique a été élaboré dans des études qui puisent dans des lectures wébériennes sur les groupes ethniques. En effet, selon Max Weber, la constitution d'une identité ethnique, religieuse ou nationale se fait sur la base d'une «croyance

subjective» en l'appartenance à un groupe en particulier (Weber, 1971; Winter, 2004). Ainsi, selon les études wébériennes et néowébériennes sur les relations ethniques, le sentiment d'appartenance à un groupe en particulier se construit non pas sur le partage objectif de caractéristiques telles que les liens de sang ou la lignée familiale, mais bien sur le sentiment subjectif d'appartenir à tel groupe ou à tel autre²¹. Dans la nouvelle édition de *L'ethnicité et ses frontières*, parue en 2015, Danielle Juteau reprend cette idée d'une frontière symbolique qui se déploie, selon elle, de manière plus incisive au sein des sociétés occidentales depuis le début des années 2000. Selon Juteau, cette frontière symbolique est fondée sur une dialectique endogène/exogène. En ce sens, ce qu'il est alors intéressant d'étudier, ce n'est pas tellement le « contenu » d'une identité, à savoir les éléments qui en seraient constitutifs, mais plutôt la façon dont les individus mobilisent ce qu'ils considèrent comme des éléments constitutifs afin de départager l'endogène de l'exogène.

On peut alors noter, dans ces débats sur le port du hijab dans les institutions publiques, une frontière symbolique entre le « nous » et ce que l'on pourrait appeler un « non-nous », suivant ce que propose la sociologue Sirma Bilge (Bilge, 2010a). On y constate également une « patrouille de la frontière », position tenue par certains acteurs publics qui veillent à maintenir l'étanchéité de la frontière symbolique entre le nous non musulman et le non-nous musulman. À ce titre, le hijab est devenu un élément, sinon l'élément principal, qui a pu servir à déterminer les individus faisant partie du « nous » lors des débats sur le port du hijab dans les institutions publiques. Souvent, la consolidation d'une frontière symbolique s'effectue par l'utilisation de critères bien précis, qui sont présentés comme des marqueurs servant à départager l'exogène de l'endogène. Dans le cas de la femme musulmane, le simple fait de porter le hijab est souvent suffisant pour « classer » celle-ci à l'extérieur du nous²². Cette mobilisation de

21. Par études néowébériennes, nous entendons les études faites par des auteurs qui puisent dans les lectures de Max Weber, tels que Elke Winter, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, Fredrik Bath ou Danielle Juteau.

22. Souvent, ce sont des arguments dits « libéraux » qui peuvent même être utilisés afin de départager les musulmans des non-musulmans, par la promotion de l'individu libéré des contraintes religieuses, que l'on dit alors « libre ». Voir à ce sujet Bilge et Roy 2010. En effet, suivant cette perspective, on serait à même de constater l'émergence d'un libéralisme identitaire fondé sur le partage des valeurs reliées aux droits et aux libertés, lesquelles constitueraient désormais le socle servant à départager les musulmans, perçus comme non libéraux, des autres citoyens, partageant les valeurs libérales. L'idéal libéral

l'identité par les acteurs sociaux, aussi appelée dans les études anglo-phones le « *labelling* » de l'identité, se traduit le plus souvent par des rapports sociaux de pouvoir entre différents groupes.

Le hijab et la dynamique majorité/minorité

La problématique du port du hijab au sein des institutions publiques, au Québec, est liée à une dynamique entre la majorité non musulmane et la minorité musulmane, dynamique qui se déploie conjointement sous la dialectique de l'opposition présumée entre l'Occident et l'Orient. Plusieurs études confirment l'expérience de situations, tant sociales que professionnelles, où les femmes musulmanes portant le hijab se sentent en situation de minorité (Venel, 2014; Göle, 2015). En ce sens, il peut être utile de puiser dans les études postcoloniales pour comprendre cette situation minoritaire de la femme musulmane qui porte le hijab, qui la place dans une position « subalterne » (Fistetti, 2009, p. 28). Le vocable « subalterne » renvoie, dans la perspective postcoloniale, à des situations de marginalité ou de classes opprimées; il permet de décrire la condition de ceux qui se sentent discriminés (Benessaïeh, 2010; Chakraborti et Zempi, 2012). Edward Said (Said, 1978) désigne par le terme d'orientalisme un style particulier de domination, de restructuration et d'autorité de l'Occident sur l'Orient. Ce concept renvoie à la discipline systématique qui a permis à la culture occidentale, et en particulier européenne, de « produire » une vision particulière de l'Orient d'un point de vue tant politique, militaire et idéologique, que scientifique. Mais l'orientalisme n'est pas seulement une hégémonie culturelle, c'est surtout, selon Said, la création d'un imaginaire qui vise, en dénigrant l'autre, à obtenir cette hégémonie culturelle. Il s'agit en fait d'une élaboration culturelle et imaginaire de l'autre, le plus souvent désavantageuse (Said, 2005). L'apport des études postcoloniales à l'étude sur la laïcité au Québec tient au fait que l'on peut dès lors comprendre les discours publics sur le port du hijab dans les institutions publiques comme des discours qui expriment le plus souvent une certaine

de l'individu sans contraintes s'accommode mal du respect d'obligations religieuses. Il s'agit de la thèse de la « fausse conscience », où l'individu, en développant des croyances religieuses plus approfondies, perd en quelque sorte sa propre capacité d'agir librement. En ce sens, le hijab serait devenu le marqueur par excellence qui permettrait de dénier à la femme qui le porte une pleine et libre capacité d'agir par soi-même. Voir à ce sujet Joppke, 2008.

intention de construire « une image » de la femme portant le hijab, et ce, *sans l'inclure dans la discussion*, c'est-à-dire en ignorant ses références, ses pratiques culturelles ou ses valeurs.

Peut-on alors parler de racisme envers les femmes musulmanes portant le hijab ? Selon une acception traditionnelle, on parle de racisme lorsqu'il est question de défendre une conception biologisante et hiérarchique des « races ». Cependant, cette conception traditionnelle du racisme semble de moins en moins opérationnelle en contexte contemporain, où il est davantage question de culture et de religion, et moins de « race ». Mais certains proposent d'inclure dans le concept de « racisme » une dimension culturelle, en étant attentif au processus de construction sociale des catégories sociales, au processus de « racisation » qui consiste à accentuer la distance entre les individus sur la base de leur confession religieuse ou de leur appartenance ethnique (Ballard, 2002). Le fait d'être musulmane, et même le simple fait d'être *perçue* comme musulmane, mène à développer un sentiment important d'appartenance à un groupe qui est socialement défavorisé, qui est mis à distance socialement par un double processus d'altérisation et de minorisation. Dans une perspective plus critique, certains parlent alors de « minorités racisées », pour désigner des groupes qui non seulement sont socialement désavantagés, mais dont les désavantages sont fondés sur une discrimination systémique construite sous la forme d'un antagonisme ethnoculturel important (Eux/Nous) (Eid, 2012).

Dans un texte intitulé *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Gayatri Spivak critique le phénomène qui consiste à représenter un groupe ou un individu sans que la représentation inclue la participation de la personne ou du groupe représenté. Le plus souvent, cette représentation est fondée sur une conception essentialiste qui tend à figer certains traits ou à accentuer certaines caractéristiques présentées comme fixes, immuables et attribuables à toutes les personnes que l'on associe au groupe représenté (Spivak, 1993). Dans cette perspective, on peut noter l'existence, depuis le début des années 2000, d'une certaine méfiance envers ce que Paul Gilroy nomme l'« esprit du multiculturalisme », c'est-à-dire une culture d'acceptation et d'ouverture à l'égard des différences d'ordre culturel ou religieux (Gilroy, 2005, p. 2). Cette méfiance accentue l'acceptation sociale de représentations peu favorables à certaines catégories d'individus, dès lors placés à l'extérieur de la frontière symbolique, telles que les femmes musulmanes portant le hijab. C'est dans ce contexte que se sont répandues

des critiques de la philosophie politique du multiculturalisme, notamment parce qu'elle conduirait à rester silencieux et trop tolérant devant certaines pratiques culturelles ou religieuses peu favorables aux droits des femmes (Okin, 1997). Pour la féministe française Christine Delphy, il s'agit là d'un contexte somme toute qui est propre à décourager une femme musulmane portant le hijab de prendre la parole elle-même, étant donné la prégnance de ces mauvaises représentations sociales associées à l'islam et à la femme voilée (Delphy, 2006).

Un retour du religieux dans la sphère publique ?

Plus de cinquante ans après la Révolution tranquille, bon nombre de Québécois s'étonnent devant la visibilité d'une religiosité affirmée publiquement au moyen d'un hijab, que ce soit dans les transports en commun ou dans les milieux de travail. L'idée d'un retour du religieux n'est pas unique au Québec, elle est notamment basée sur le fait que les sociétés occidentales ont été traversées, au cours du xx^e siècle, par une progressive diminution de la pratique religieuse. L'avènement de la modernité, accompagné d'une individualisation croissante et d'une rationalisation des conduites, semble conduire à ce que Danièle Hervieu-Léger a nommé un « dépouillement des dieux » (Hervieu-Léger, 1996, p. 37). Selon une thèse popularisée dans la seconde moitié du xx^e siècle, on aurait alors tendance à associer « sécularisation » à « sortie de la religion ». Cette idée d'une sortie de la religion a été développée de manière plus approfondie au cours des années 1960 par plusieurs auteurs anglo-saxons s'appuyant sur l'idée selon laquelle il existe un affaiblissement important de la religion en raison de la modernisation des sociétés. On peut dire en ce sens que la sécularisation représente un processus voulant que la religion ne constitue plus le code de sens global qui s'impose à tous dans les sociétés occidentales modernes. Cette thèse est fondée en grande partie sur le fait que la modernité occidentale est caractérisée par une rationalité pensée en opposition avec la religion. La rationalité moderne suppose en effet l'impératif de l'adaptation cohérente des moyens aux fins que l'on poursuit, postulant la rationalité et l'autonomie d'un sujet capable d'interagir avec son monde.

Or, ces certitudes « sécularistes » sont remises en question dès les années 1970, notamment par la prolifération des nouveaux mouvements religieux (Berger, 1967). En ce sens, José Casanova défend l'idée d'une

« déprivatisation » de la religion dans le contexte de la modernité avancée afin d'expliquer l'irruption du religieux dans les débats publics, notamment celui concernant le port du hijab dans les établissements publics (Casanova, 1994). Pour sa part, Karel Dobbelaere nuance la notion de sécularisation en y distinguant trois dimensions : une dimension institutionnelle, avec un processus de mise à distance des pouvoirs publics par rapport aux pouvoirs religieux ; une dimension culturelle, avec une préférence marquée pour l'ici-bas sur l'au-delà ; et une dimension strictement religieuse, avec le déclin des pratiques religieuses (Dobbelaere, 1981). Ainsi, plutôt que d'entraîner la « fin de la religion », la modernité occidentale contribuerait plutôt à transformer le religieux, celui-ci se diversifiant et s'individualisant fortement. Il serait alors question d'une modernité religieuse où la dimension institutionnelle des religions, le plus souvent contraignante, perdrait du terrain au profit des choix volontaires des individus sur les plans religieux ou spirituel, inscrivant ceux-ci dans des lignées croyantes.

Retour ou transformation du religieux au Québec ?

On peut dire que le catholicisme a longtemps été une matrice identitaire de la société québécoise. Lorsqu'on discute de religion au Québec, on souligne généralement la présence d'un renversement de perspective au début des années 1960, période où s'accélère la perte d'influence de la religion catholique dans la sphère publique québécoise, incarnée par une désaffection rapide de la pratique religieuse et la prolifération d'une critique véhémement de la religion catholique. Cependant, il reste que, malgré ce rejet de la religion catholique, on peut dire que celle-ci constitue en quelque sorte une « religion culturelle », étant bien présente au sein de l'imaginaire collectif québécois (Lemieux, 1990). D'ailleurs, la proportion de personnes se déclarant catholiques se situe à 74,7 % selon l'enquête nationale menée auprès des ménages par Statistique Canada en 2011. Le pourcentage de répondants se disant « sans religion » est de 12,1 %. L'adhésion aux autres religions est minoritaire au sein de la société québécoise : protestantisme (5,6 %), islam (3,2 %), judaïsme (1,1 %) et bouddhisme (0,7 %) (Statistique Canada, 2011). Ainsi, dans un contexte marqué par une baisse progressive de la croyance religieuse, on peut noter la présence d'une majorité de « culture catholique » qui semble alors ambivalente concernant

la religion et l'expression du religieux dans la sphère publique. On a parlé d'une religion culturelle et « populaire » pour définir la place qu'occupe le catholicisme chez bon nombre d'habitants de la province: « La culture catholique déborde de tous côtés l'encadrement clérical qui cherche à la définir. [...] Elle est essentiellement [...] une forme de religion populaire » (Lemieux, 1990). Selon Sarah Wilkins-Laflamme et Martin Meunier, le parcours québécois, de la fin du XIX^e siècle au début du XXI^e siècle, se découpe en trois grands régimes de religiosité: un régime ethno-religieux (avant 1960), où l'on retrouve une forte appartenance à une Église nationale, de même qu'une forte participation aux activités religieuses hebdomadaires, un régime de religion culturelle (1961-2001), où l'on constate un mouvement conjoint de baisse de la pratique religieuse et de maintien de l'appartenance identitaire à une religion nationale, et finalement un régime pluraliste (2001-aujourd'hui), soit une baisse de l'appartenance à une Église nationale en contexte de pluralisation des identités religieuses et a-religieuses (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011).

Au sein de ce troisième régime de religiosité, le Québec contemporain est traversé par trois grandes tendances religieuses. La première est l'individualisation et la subjectivisation de la croyance. La modernité religieuse consacre un affaiblissement des régulations institutionnelles de la religion combiné à un éclatement des modalités du croire. Elle a donc des effets dissolvants sur le religieux. L'expression du religieux est alors en lien avec un individu revendiquant son originalité, son autonomie et sa sincérité, délaissant les attachements institutionnels ou communautaires. Avec le développement de cette individualisation religieuse se déploie un mode de régulation du croire personnalisé où les institutions religieuses ont de moins en moins d'autorité sur le contenu de la croyance. L'émotionnalisation du religieux est également une autre tendance reliée aux effets dissolvants de la modernité. Ainsi, selon Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper, « la religion ne se présente plus comme un cadre général d'emprise, régulé par un appareil dispensant le vrai, le juste et le défendu; elle est d'abord et avant tout un dispositif de croyances et de pratiques que les personnes doivent "ressentir" dans leur propre vie » (Bobineau et Tank-Storper, 2012, p. 93). C'est avant tout parce qu'elles sont vécues, telle une *expérience*, que les croyances religieuses contemporaines prennent sens dans la vie des croyants. Ces mêmes croyances sont le plus souvent orientées vers l'ici-bas, vers ce monde-ci. Le centre de gravité du croire est alors tourné vers

la recherche de son agencement avec le système de valeurs auquel se réfère l'individu pour le guider au quotidien. En d'autres termes, «le salut est dans le monde» et non plus dans l'après-monde. Pour Charles Taylor, ces grandes tendances contemporaines du religieux correspondent au déploiement d'un «cadre immanent» qui circonscrit les conditions du croire aujourd'hui (Taylor, 2011, p. 15), à l'intérieur duquel la croyance, comme la non-croyance, est orientée vers l'ici-bas, vers l'immanence, délaissant par conséquent la transcendance et l'au-delà. Dans ce contexte de la modernité avancée, le religieux devient alors un ensemble de références dans lequel l'individu contemporain puise afin de parfaire ses stratégies d'affirmation de soi. Selon Jürgen Habermas, nous serions même aujourd'hui dans une société «post-séculière», c'est-à-dire une société où la religion reste importante pour bon nombre de personnes, fondant même leur identité, tout en n'ayant plus l'emprise qu'elle avait sur les pouvoirs publics et la conception collective du vivre-ensemble (Habermas, 2008, p. 4). C'est ce qui peut expliquer le paradoxe concernant la religion dans les sociétés occidentales contemporaines, où l'on répète régulièrement que la religion a disparu de la quotidienneté, alors qu'elle ressurgit de manière récurrente dans les débats publics.

L'État de droit devant la montée de l'insécurité culturelle

Pour beaucoup de Québécois, la conviction que la religion est de retour dans l'espace public n'est qu'un symptôme d'une situation qui les renvoie à ce qu'ils ont voulu cesser d'être. On peut dire que cette majorité québécoise, qui ne pratique presque plus, reste tout même inquiète vis-à-vis d'une minorité religieuse qui affiche publiquement ses différences. Dans ce contexte, la mobilisation du droit, on pourrait dire également son instrumentalisation, par des acteurs politiques devient un élément-clé d'une interrogation sur l'importance de protéger juridiquement la liberté de religion. Le droit peut être mobilisé pour promouvoir une conception stricte relative à l'expression des croyances religieuses, dans le but d'étayer notamment une interdiction de porter le hijab dans les institutions publiques. Dans une conception stato-centrée du droit de l'État, ce dernier est vu comme la représentation publique des valeurs communes, et placé en opposition vis-à-vis de diverses formes de normativités, telles que les obligations de nature religieuse. Cette problématique, somme toute inédite

dans le Québec contemporain, du port du hijab dans les institutions publiques a notamment comme effet de tester les limites de l'État québécois au regard de ses obligations en matière de protection des droits et libertés. En effet, dans un « État de droit », les institutions publiques sont fondées sur la primauté du droit, soit le nécessaire respect des droits de la personne qui sont enchâssés dans les instruments de protection des droits et libertés – au premier chef, dans le contexte québécois, la Charte québécoise des droits et libertés. Au sein de ces droits fondamentaux, on trouve celui qui est relatif à la liberté de religion. Le contrôle judiciaire des lois est devenu au cours du xx^e siècle un élément important de l'État de droit. Or, il semble que le contrôle judiciaire relié à ces instruments de protection des droits fondamentaux soit remis en question dans un contexte d'insécurité qui voit se multiplier les demandes relatives à un encadrement plus serré de l'expression religieuse et où l'on s'interroge désormais publiquement sur la pertinence de protéger celle-ci.